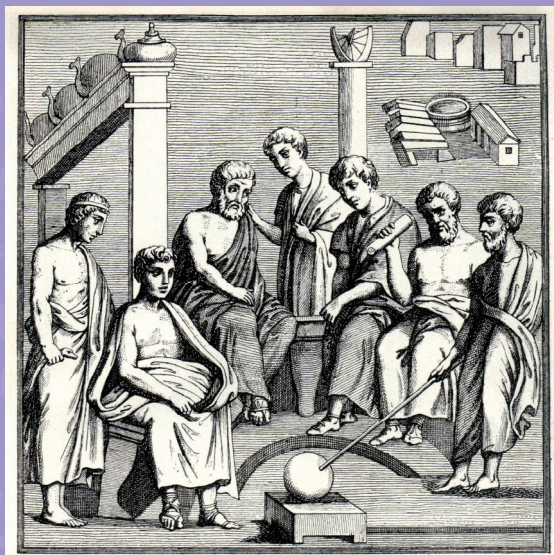


# La formación moral de la compasión

Un debate entre las perspectivas éticas y educativas de Arthur Schopenhauer y Martha Nussbaum



Iván Darío Puentes Cuadros



Colección *filosofía y enseñanza de la filosofía*

# **LA FORMACIÓN MORAL DE LA COMPASIÓN**

Un debate entre las perspectivas éticas y educativas  
de Arthur Schopenhauer y Martha Nussbaum



# LA FORMACIÓN MORAL DE LA COMPASIÓN

Un debate entre las perspectivas éticas y educativas  
de Arthur Schopenhauer y Martha Nussbaum

Iván Darío Puentes Cuadros



UNIVERSIDAD  
PEDAGÓGICA  
NACIONAL

Puentes Cuadros, Iván Darío

La formación moral de la compasión. Un debate entre las perspectivas éticas y educativas de Arthur Schopenhauer y Martha Nussbaum. – Primera edición. – Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2026.

242 páginas. —(Colección filosofía y enseñanza de la filosofía)

Incluye: Bibliografía

ISBN: 978-628-7851-29-0 (impreso)

ISBN: 978-628-7851-31-3 (PDF)

ISBN: 978-628-7851-30-6 (Epub)

1. Compasión – Aspectos Éticos y Morales. 2. Compasión - Filosofía 3. Emociones (Filosofía). 4. Emociones – Aspectos Éticos y Morales. 5. Educación Moral. 6. Ética. 7. Schopenhauer, Arthur, 1788 -1860 – Crítica e Interpretación. 8. Nussbaum Craven, Martha, 1947– Crítica e Interpretación

177 21.ed.

---

#### **Colección**

##### **Filosofía y Enseñanza de la Filosofía**

La formación moral de la compasión.

Un debate entre las perspectivas éticas y educativas de Arthur Schopenhauer y Martha Nussbaum

**Autor:** Iván Darío Puentes Cuadros

 Universidad Pedagógica Nacional

ISBN impreso: 978-628-7851-29-0

ISBN PDF: 978-628-7851-31-3

ISBN ePub: 978-628-7851-30-6

Primera edición, 2026

#### **Universidad Pedagógica Nacional**

Helberth Augusto Choachi González

##### **Rector**

Paola Helena Acosta Sierra

**Vicerrectora de Investigación,  
Extensión y Proyección Social**

Víctor Espinosa Galán

**Vicerrector Académico**

Yaneth Romero Coca

**Vicerrectora Administrativa y Financiera**

Gina Marcela Duarte Fonseca

**Secretaría General**

**Fechas de evaluación:** 11-11-2024 / 12-11-2024

**Fecha de aprobación:** 18-12-2024

#### **Preparación editorial**

Grupo Interno de Trabajo Editorial

Universidad Pedagógica Nacional

Calle 72 n.º 12-77

editorial.upn.edu.co

Teléfono: (601) 347 1190 - (601) 594 1894

Bogotá, Colombia

Alba Lucía Bernal Cerquera

##### **Coordinación**

Tomás Collazos Garay

##### **Edición**

Martha Janneth Méndez

##### **Corrección de estilo**

Fredy Johan Espitia B.

##### **Diagramación**

Carvajal Soluciones de Comunicación S.A.S.

##### **Impresión**

Escuela de filósofos, de Winckelman

##### **Imagen de cubierta**

Hecho el depósito legal que ordena la Ley 44 de 1993 y decreto reglamentario 460 de 1995.



Esta publicación puede ser distribuida, copiada y exhibida por terceros si se mencionan los créditos correspondientes. No se puede obtener ningún beneficio comercial. No se pueden realizar obras derivadas.

# CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS	9
INTRODUCCIÓN	11
LA COMPASIÓN COMO FUNDAMENTO DE LA MORAL EN LA FILOSOFÍA DE ARTHUR SCHOPENHAUER	21
LA FORMACIÓN DE SUJETOS <i>AUTÉNTICAMENTE</i> MORALES COMO IMPOSIBILIDAD	63
LA ESTRUCTURA COGNITIVA DE LA COMPASIÓN	111
DOS MIRADAS SOBRE LA FORMACIÓN DE LA COMPASIÓN	153
CONCLUSIONES	225
BIBLIOGRAFÍA	235



*A mi padre*



## AGRADECIMIENTOS

En el recorrido académico que realicé durante los años que pasé en México pude recibir diferentes formas de ayuda y apoyo. Sin embargo, quisiera iniciar este pequeño apartado haciendo referencia a quienes fueron mi inspiración inicial para desarrollar esta investigación: mis estudiantes. También, quisiera agradecer a mi padre, por haber escuchado e impulsado mis deseos de hacer un posgrado lejos de casa; fue uno de los principales promotores de este empeño.

Realmente agradezco el amor, el apoyo, la acogida y la calidez de la familia mexicana: tuve la fortuna de ser “adoptado” en dos ocasiones, justo cuando más lo necesitaba. Por tal gesto, quiero agradecer a doña María, doña Lupita y don Víctor. También quiero manifestar mi agradecimiento a mis amigos mexicanos por la compañía y el cuidado, pues durante todo el proceso de elaboración de este arduo trabajo me mostraron sobremanera los alcances de la bondad humana. Especialmente, con mucho cariño y aprecio, dirijo estas palabras a Ana Michelle Pérez y a Luis Daniel de la Cruz, quienes no tuvieron ningún reparo en ofrecerme su hogar y su amistad.

Ahora bien, quiero agradecer profundamente a mi compañera y colega Johana Páez por su apoyo incondicional a lo largo de estos años. Sin lugar a duda, para mí representó el soporte afectivo, anímico, intelectual y vital más importante durante este periodo de largas noches de lectura y escritura. Por esto, agradezco todos y cada uno de los momentos en los que estuvo presente y en los que dedicó sus esfuerzos para que este proyecto concluyera.

Quisiera agradecer también a las grandes maestras y maestros que tiene la UAM-Cuajimalpa; disfruté mucho cada clase y sesión a pesar de la virtualidad. Puntualmente quisiera agradecer al profesor Bernardo Bolaños, por su guía, comprensión y paciencia, así como por el apoyo incondicional que me ha brindado

para la elaboración de este libro. Asimismo, quisiera agradecer especialmente al profesor Mario Barbosa, pues desde que inició este proceso ha contribuido de múltiples formas para que el camino sea más ligero. Me permito agradecer también al profesor Jesús Carlos Hernández Moreno, quien me orientó en la comprensión del “único pensamiento” de Arthur Schopenhauer; su pasión y disposición por la lectura de la obra de este filósofo son admirables.

## INTRODUCCIÓN

La enseñanza de la moral o la educación moral es un tema que ha estado presente a lo largo de la historia de la filosofía. En la llamada Grecia clásica destacan el *Protágoras* y el *Menón* de Platón, pues en ellos el ateniense se cuestionaba sobre la posibilidad de enseñar la virtud. Asimismo, en su *Ética a Nicómaco*, Aristóteles sugería no solo indagar en busca de la virtud, sino también ponerla en práctica a través de la educación. A su vez, ya en la llamada Modernidad, Rousseau en el *Emilio o de la educación* planteó importantes elementos para pensar el problema de la educación en clave moral.

A pesar de esto, el tema sigue demandando un análisis detenido debido a su complejidad, pues está compuesto por diferentes factores que exigen una aproximación teórica sobre lo moral, la educación y la relación que se puede establecer entre ambas. Además, el tema no solo es relevante en este sentido, sino también por las implicaciones prácticas que tiene; por ejemplo, la labor docente constantemente está atravesada por cuestionamientos acerca de la posibilidad de enseñar a un estudiante a actuar de una manera u otra en determinadas circunstancias. O un docente al cuestionarse acerca de si es posible hacer que la conducta de un estudiante se modifique en relación con unos *principios* preestablecidos y cuáles son los límites y propósitos de tal labor. De hecho, se puede preguntar si es posible o no una *mejoría* en la forma en que actúan sus estudiantes, o si es factible modificar las *intenciones* que dan origen a sus acciones. Sin duda, este tipo de cuestionamientos motiva la investigación que se propone y desarrolla a lo largo de estas páginas.

En consecuencia, el presente texto contiene un análisis filosófico de la educación moral a partir de dos elementos que orientan la reflexión: la pertinencia de la compasión dentro de la moral y la posibilidad o imposibilidad de formar sujetos compasivos. Esta inquietud nace debido a la fuerte inclinación a pensar que la

educación moral debe preocuparse por cómo hacer que los estudiantes actúen en beneficio de los demás, sin que sea solo por obedecer a las normas o leyes que *obligan* a actuar de tal manera. Es decir, cómo hacer que los estudiantes *sientan* la necesidad de actuar en beneficio de los demás independientemente del miedo a reprimendas y de la búsqueda de beneficios personales, cómo lograr que ayuden *desinteresadamente*. Así las cosas, la investigación se enfoca en el análisis de las emociones en la moral, pero específicamente examina el lugar de la compasión. Posteriormente, se detiene lo suficiente en la discusión acerca de si es posible hacer que las personas actúen de manera compasiva o si esto se debe a otros factores no relacionados con la educación.

La compasión ha sido una noción revisada detenidamente a lo largo de la historia de la filosofía. En los estudios sobre esta última se ha intentado caracterizarla o describirla al mismo tiempo que se ha indagado sobre su lugar en la acción moral. En algunos casos se le ha dado un lugar destacado, en otros, se ha negado que la compasión guíe la acción moral, tal es el caso de Aristóteles y los estoicos, respectivamente (Nussbaum, 2008). Además, ha existido un buen número de pensadores que han puesto su atención en la compasión, entre quienes se podría mencionar a David Hume, Adam Smith, Immanuel Kant, Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche y, más recientemente, Hannah Arendt, Joan-Carles Mèlich, Aurelio Arteta, Adela Cortina y Martha Nussbaum. Sin embargo, esta investigación se detiene específicamente en los planteamientos de Arthur Schopenhauer y Martha Nussbaum, pues sus posturas intentan resolver la interacción de la compasión, la moral y la educación. Los dos autores presentan posturas aparentemente opuestas sobre la posibilidad de formar sujetos compasivos, por lo que una revisión argumentativa de los fundamentos de sus planteamientos podría arrojar luces para comprender el problema.

En las últimas décadas se ha estudiado la obra de Schopenhauer con la intención de dar actualidad a sus ideas, y su postura con respecto a la compasión no ha sido la excepción. El filósofo de Danzig propone que la compasión (*Mitleid*) es el *fundamento* (*Grund*) de las acciones *auténticamente* morales. Es probable que la relevancia que le da a la compasión dentro de su comprensión de la moral haya despertado un afán por “actualizar” sus planteamientos morales para reclamar modelos educativos que propendan a la formación de sujetos compasivos (Ávila, 2019; Ortega y Mínguez, 2007; Rubio, 2019; Ruiz, 2007). Sin embargo, el planteamiento que hace Schopenhauer de la compasión está acompañado de una

reiterada afirmación que toma de Séneca para contestar a la pregunta sobre la posibilidad de la formación de esta: *velle non discitur* (el querer no se enseña). Aunque Schopenhauer no realiza un amplio análisis filosófico de la educación —salvo la exposición que hace en el capítulo 28 de *Parerga y paralipómena II* que consta solo de unos cuantos párrafos, y en “Sobre la filosofía en la universidad” de *Parerga y paralipómena I*—, parece presentar una posición bastante argumentada acerca de la formación de la compasión.<sup>1</sup> Además de comprender la forma en que el autor asume la *moral*, con esta investigación se rastrearon los argumentos que llevan a Schopenhauer a defender la idea de que no es posible la formación de la compasión. Esto, en primer lugar, implicaría no ir por la misma línea interpretativa que intenta rescatar los planteamientos del autor para establecer modelos educativos que propenden a la formación de la compasión para, en segundo lugar, generar una perspectiva crítica sobre posturas que sostienen y promulgan que es posible la formación de la compasión.

Respecto a Martha Nussbaum, su propuesta sobre educación moral es una de las más relevantes de las últimas décadas, pues ha formulado importantes planteamientos acerca de la formación de la compasión. En varias de sus obras, la autora establece una teoría que fundamenta la posibilidad y la necesidad de formar sujetos compasivos. Tal teoría implica una serie de análisis sobre la moral, las emociones y la educación. A partir de su teoría de las emociones y del papel que tienen dentro su comprensión de lo moral, la autora determina de forma profunda y cuidadosa la manera en que se puede educar a los individuos para que respondan compasivamente cuando las circunstancias externas lo demanden. En su análisis, la filósofa estadounidense establece la relevancia de una *ética normativa* en conjunción con las emociones para provocar una respuesta moralmente “adecuada”. Esto implica la posibilidad de realizar procesos formativos con los cuales se pretende que los individuos actúen compasivamente. Nussbaum hace un examen bastante cuidadoso e interdisciplinar de las emociones: hace referencia a postulados de la psicología evolutiva, del psicoanálisis, de la sociología, de las ciencias cognitivas, de la neurología y, por supuesto, de la filosofía. Todo esto para llegar a establecer, en primer lugar, que las emociones son *juicios* o *pensamientos* y tienen una estructura *cognitiva*. Estas constituyen una de las formas en que el sujeto se relaciona con los objetos en el mundo, pues las emociones son un proceso cognitivo por medio

---

1 A pesar de esto, Friedrich Nietzsche, quien lo consideró uno de sus más importantes mentores, le recriminará haber hecho una apología de la formación de la compasión, es decir, haber indicado como *prescripción* a la acción compasiva, como lo afirma en su ensayo *Schopenhauer como educador*, escrito en 1874.

del cual un sujeto asume los objetos como cargados de *valor*, lo cual permite vislumbrar la propia *vulnerabilidad* del sujeto ante el mundo y las circunstancias que acaecen en él. En segundo lugar, la autora establece que la compasión posee una estructura cognitiva compuesta por tres *juicios*: el *juicio de la gravedad*, el *juicio del inmerecimiento del mal* y el *juicio eudaimonista*. Estos pueden ser “adecuados” gracias a procesos formativos o educativos a través de, por ejemplo, obras de arte, como la *tragedia*, la cual consigue ser un medio para la experiencia emocional que *informa* y, al mismo tiempo, *constituye* los juicios de la compasión.

Así pues, esta investigación tuvo por objetivo, primero, hacer una lectura cuidadosa y detenida de los planteamientos de Schopenhauer con respecto a lo que el autor considera el *fundamento* de la moral: la compasión. Después, se identificaron los argumentos que utilizó Schopenhauer para justificar su idea de la imposibilidad de formar sujetos compasivos y, por ende, *auténticamente* morales. Tras esto, se hizo una lectura crítica de los planteamientos de Martha Nussbaum a la luz de los argumentos de Schopenhauer. Con todo, la intención principal fue proponer una discusión con respecto a la formación de la compasión por medio de la cual se revisen las tesis de los autores y se establezcan posibles acuerdos y desacuerdos con respecto al problema en cuestión. A su vez, se intentará proponer algunos vacíos explicativos de la propuesta de Martha Nussbaum con la intención de otorgar vigencia a la línea interpretativa que se ha sugerido de las concepciones de Schopenhauer acerca de la formación de la compasión, debido a que, como afirma Vilmar Debona (2016a):

Son estas concepciones, cargadas de provocaciones al ámbito pedagógico-educativo, las que, precisamente por suponer la imposibilidad de una educación moral del ser humano, justifican una investigación sobre las contribuciones —o al menos sobre las consecuencias— que este pensamiento es capaz de aportar a los debates sobre filosofía y educación.  
(p. 268) [traducción propia]

Por lo tanto, la presente investigación indaga esas “contribuciones” y “consecuencias”, específicamente en relación con el pensamiento de Martha Nussbaum, porque, al ser uno de los más notables en la actualidad, es acogido por varios investigadores sociales para promulgar la idea de que la formación de la compasión podría traer grandes beneficios para la construcción de una ciudadanía más democrática y *justa*.

De esta manera, a lo largo de este libro se intentará responder a las siguientes dos preguntas: 1) ¿Cuáles son los argumentos con los que Arthur Schopenhauer y Martha Nussbaum justifican su posición acerca de la formación de la compasión? 2) ¿De qué manera se puede establecer una discusión entre la postura de Arthur Schopenhauer y la de Martha Nussbaum sobre la formación de la compasión? Las respuestas a estos interrogantes se darán a través de un análisis argumentativo de las propuestas filosóficas de los autores con respecto a la educación moral. Por lo tanto, se hará una lectura detenida de la obra de Arthur Schopenhauer, principalmente de algunos párrafos de los dos volúmenes de *El mundo como voluntad y representación* (1818),<sup>2</sup> de la obra *Los dos problemas fundamentales de la ética* (1841) y de otras obras menores de su *corpus*. Por lo que toca a la teoría de Nussbaum, se examinarán los puntos esenciales de esta, los cuales se encuentran en varios textos de su autoría, pero se hará referencia especialmente a *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones* (2008), pues en él se expone toda la construcción conceptual de su teoría de las emociones, su aproximación a la noción de la compasión y su propuesta con respecto a la formación de sujetos compasivos.

El análisis que se propone aquí en relación con la formación de la compasión resulta novedoso debido a que plantea una conversación que no se ha trabajado en los marcos teóricos de las investigaciones que abordan la enseñanza de la compasión. Se identificó que con frecuencia las investigaciones asumen sin cuestionar las concepciones de la teoría de Nussbaum para complementarlas o aplicarlas a un contexto específico (Bernal *et al.*, 2012; Buxarrais, 2006; Gil, 2016; Marrugo, 2017; Novales-Alquézar, 2016; Tienda Palop, 2015). Por lo anterior, aproximarse a un examen de tales concepciones resulta innovador, más aún cuando se realiza a la luz de un autor como Schopenhauer, pues, tal como se mencionó, usualmente no se le interpreta como un crítico de la formación de la compasión. Aunado a esto, esta investigación no solo es sugerente a nivel teórico, ya que puede tener interesantes repercusiones en áreas como la educación, esto es, en su práctica. Cuando menos, alguien interesado en el tema de la educación moral y la formación emocional puede acercarse a este libro y encontrar en él una ruta, ya sea para controvertir lo sustentado o para direccionar su labor profesional como educador.

---

2 En adelante, *MVR*. El segundo volumen fue publicado en 1844.

A su vez, es evidente que el tema trabajado es de interés investigativo por las repercusiones que tiene con respecto al marco social. Pensar en la educación moral y, a su vez, en la formación emocional sin duda implica un análisis de lo social, pues, por principio, el fenómeno de estudio propuesto se refiere a la interacción entre individuos. Por básico que parezca, es pertinente señalar que, fundamentalmente, lo tratado aquí es de corte social; por ello, pretende repercutir tanto en términos teóricos como en la forma en que se pretende intervenir en la interacción cotidiana entre individuos. Tal interacción configura diferentes expresiones de lo social (la política, la cultura, la ley, la religión, entre otras) en las cuales un estudio sobre las emociones y la educación tiene importantes repercusiones. Así las cosas, se pretende aportar a la investigación social con respecto a la comprensión del papel que desempeñan las emociones en la forma en que actúan cotidianamente los individuos y, además, se intenta ofrecer una ruta de intervención loable en dicha interacción efectuada por diferentes agentes que participan en la formación de un individuo. En este sentido, cabe anotar que se utiliza la categoría de *individuo*, en lugar de *estudiante*, pues se entiende que la educación no es solo un proceso social que se da en las instituciones educativas, ya que comprende diferentes etapas del desarrollo fisiológico y cognitivo de las personas (primera infancia y adultez).

Por lo que toca a la estructura del libro, está dividido en cuatro capítulos que presentan los diferentes análisis acerca de las posturas y categorías defendidas por los autores mencionados. En los dos primeros capítulos se presenta la lectura de los postulados de Arthur Schopenhauer con respecto al *fundamento* de la moral y la formación de la compasión. En el tercer capítulo se alude a la descripción que hace Nussbaum de la “estructura cognitiva” de la compasión y en el cuarto capítulo se establecerá la discusión que se puede suscitar entre la postura de Schopenhauer y la de Nussbaum, señalando cuáles son los posibles acuerdos y desacuerdos que habría entre ellos frente al problema en cuestión.

De esta manera, el primer capítulo se encuentra dividido en tres secciones que corresponden a tres construcciones teóricas de Schopenhauer con respecto a la moral y la acción humana. En primer lugar, se aborda la crítica que hace al autor con respecto a la filosofía moral kantiana, pues, tal como afirma Schopenhauer: “la crítica de la fundamentación kantiana de la moral será la mejor preparación e introducción, incluso el camino recto hacia la mía, que es diametralmente opuesta a la kantiana en los puntos esenciales” (*Sobre el fundamento de la moral [SFM]*),

§ 2, 115-116). Por lo tanto, se reconstruyeron los argumentos del filósofo de Danzig para sustentar su crítica a Kant, para así defender lo que propone como tarea de la ética y justificar la diferencia entre una *auténtica moralidad* y la llamada *ley moral*. En segundo lugar, se hace referencia a la explicación de la acción humana a través de la *ley de la motivación*, mediante la cual se establece que para cada acción humana hay un *motivo* que la genera. Tal exposición es útil para comprender la descripción que hace Schopenhauer sobre la acción humana, pero también como preámbulo para el siguiente apartado. En tercer lugar, se expone cuál es el *fundamento* de las acciones que propone Schopenhauer para, posteriormente, remitirse al *auténtico fundamento moral* de las acciones, a saber: la compasión.

En el segundo capítulo se exponen cuáles son los argumentos que utiliza Schopenhauer para sostener que “la virtud no se enseña” (*MVR I*, §53, 319-320). Con tal fin, se establecen los argumentos que justifican su afirmación acerca de la enseñanza moral. Así, en principio, se hace referencia a la doctrina del *carácter* como construcción teórica que sustenta la imposibilidad de modificar las *intenciones* con las cuales actúa un individuo. Después se traen a colación los argumentos que sostienen el *primado de la voluntad sobre el intelecto*, con lo cual se explica por qué para Schopenhauer la *razón* y el *intelecto* son un *instrumento* de la *voluntad* y por qué no se puede efectuar ninguna *modificación* de aquella a partir de reflexiones, abstracciones o conceptos. Por último, como anexo, se establece por qué para Schopenhauer el Estado se origina, precisamente, como resultado de la imposibilidad de modificar la *intención* o el fundamento de las acciones humanas y, a su vez, se plantea cuál es su finalidad, esto es, mediar entre los *intereses* egoístas de los individuos y su realización como seres sociales.

En el tercer capítulo se aborda la teoría de Nussbaum con respecto a la compasión y su “estructura cognitiva”, esto es, su descripción de la compasión como una emoción constituida a partir de *juicios*. En el primer apartado del capítulo se aborda dicha estructura y los tres juicios que la componen, la distinción entre la compasión y la empatía y el instrumento pedagógico que, según Nussbaum, contribuye a la formación de la compasión en los individuos, a saber: la *tragedia*. En el segundo apartado se expone lo que se considera el primer lugar de encuentro entre la teoría de Nussbaum y la de Schopenhauer, pues se propone una crítica al planteamiento de Nussbaum acerca del *juicio eudaimonista* como constituyente cognitivo de la compasión a la luz del pensamiento de Schopenhauer acerca de la compasión.

En el capítulo final de este libro se establece la posible discusión entre Schopenhauer y Nussbaum alrededor de la educación moral, teniendo como eje principal la formación de sujetos compasivos. Además, se abordan algunos elementos significativos de la teoría de Nussbaum relacionados con su teoría de las emociones: la “estructura cognitiva” de las emociones, el lugar de emociones como la compasión dentro de la moral y el *desarrollo* de esta. Por consiguiente, en el primer apartado de este capítulo se señalan los acuerdos y desacuerdos entre la teoría de las emociones de Nussbaum y la *ley de la motivación* de Schopenhauer, para matizar algunos aspectos sobre sus explicaciones acerca del papel de las emociones en la acción humana. En el segundo apartado, se pone en diálogo lo planteado en los dos primeros capítulos con la postura de Nussbaum frente al *desarrollo* de la compasión y la posibilidad de formar sujetos compasivos. Finalmente, se sugiere un acuerdo con respecto a la formación de la compasión derivado de dicha discusión que puede servir para orientar procesos educativos independientemente del contexto en que se efectúen.

Vale la pena señalar que aquí se realiza una apuesta por retomar los planteamientos de Schopenhauer y dar actualidad a su filosofía. La lectura de una obra como la de Schopenhauer podría suscitar diferentes interpretaciones, que se podrían condenar o elogiar, sin embargo, ni el autor ni su filosofía son responsables de tales interpretaciones. Como ejemplo de lo anterior, George Steiner (1998) relata dos tipos de lecturas realizadas a la obra principal de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, una efectuada por Adolf Hitler y la otra por Thomas Mann, ambas con repercusiones sobre el mundo totalmente diferentes. En este sentido, la lectura que se propone tiene la intención de revitalizar su filosofía y enfrentarla con un problema muy relevante en la actualidad. También, pretende invitar a utilizar todo su ímpetu para observar críticamente las posturas que encarnan ilusiones e ideales de progreso moral y social. Por lo anterior, se comparte lo señalado por Marta Tafalla y Jordi Riba (2015) acerca de la “actualidad” de la filosofía de Arthur Schopenhauer:

Preguntarse hoy por esta cuestión quiere decir saber hasta qué punto su obra escrita puede interpelar nuestra manera de pensar y de vivir. ¿Cuál es la verdad sobre nosotros mismos que nos puede transmitir Schopenhauer hoy? Preguntarse por la actualidad de un filósofo es siempre, paradójicamente, preguntarse por su inactualidad. La filosofía debe ser intempestiva, debe cuestionar lo que hay, lo que se cree y, en este sentido, debe

ir a contracorriente. Así como Schopenhauer es admirado por muchos pensadores, también sigue siendo rechazado por otros, porque lo que dice cuestiona ilusiones fundamentales de la ideología contemporánea: la ilusión del libre albedrío, el dogma del positivismo, la negación del dolor de existir, la esperanza religiosa, la esperanza del progreso histórico, la reificación de la locura. (p. 5)

Sin embargo, como se verá al final de este libro, la interpretación de la filosofía de Schopenhauer que se defiende aquí no se reduce a un criticismo que invite a la inactividad, pues el arte de *describir* el mundo que propone Schopenhauer como quehacer de la filosofía es nada menos que una actividad y, además, dicha lectura del mundo ha de tener consecuencias ulteriores. Del mismo modo, la *metafísica de las costumbres* o la filosofía de la voluntad humana de Schopenhauer no implica la anulación del *carácter*, sino, principalmente, la interpretación del humano como voluntad (Kobler, 2008). Esta interpretación es la que se pretende revitalizar a la luz de un problema específico: la formación del carácter compasivo.



## LA COMPASIÓN COMO FUNDAMENTO DE LA MORAL EN LA FILOSOFÍA DE ARTHUR SCHOPENHAUER

En este capítulo se pretende hacer un análisis de la obra de Arthur Schopenhauer, principalmente de sus planteamientos acerca de la moral, con la intención de dilucidar cuál sería su postura frente a la fundamentación de esta. Este análisis comprenderá, por lo tanto, varios elementos que se encuentran primordialmente en su obra capital *El mundo como voluntad y representación* (1844) y, también, en *Los dos problemas fundamentales de la ética (DPFE)* (1841), por lo que se acudirá con frecuencia a dichos textos para entender el entramado conceptual que intenta justificar su posición frente a la fundamentación mencionada. De esta manera, las secciones de este capítulo corresponden a los elementos que constituyen los argumentos más relevantes de la fundamentación defendida por Schopenhauer a nivel crítico y propositivo: 1) crítica a la filosofía moral kantiana, 2) explicación motivacional de la acción y 3) el fundamento de las acciones morales. Para la exposición de cada una de las secciones será útil hacer referencia a algunos textos que comentan e interpretan la obra de Schopenhauer, pues esto contribuirá a un análisis más detallado y profundo de su pensamiento.

Así pues, es necesario comenzar este capítulo explicando de dónde se desprende la fundamentación de la moral que Schopenhauer propone, cuál considera que es el oficio de la ética y a qué pregunta intenta responder por medio de sus postulados. Este contexto brindará la posibilidad de comprender su posición de manera más clara por cuanto su propuesta nace de la oposición que tiene con la fundamentación moral de Immanuel Kant. Seguido de esto, se hará referencia a la explicación motivacional que Schopenhauer ofrece sobre la acción humana y cómo se vincula o proviene de la propuesta que se halla en el *MVR*, que explica cómo el humano conoce *representacionalmente*. Por último, se dará cuenta del fundamento que

Schopenhauer establece para una *auténtica acción moral*, el cual se deduce de las acciones generadas a partir del “móvil moral”.

A nivel general, en este capítulo se hará un acercamiento a la propuesta de Arthur Schopenhauer acerca la compasión como fundamento de la moral y se revisarán los argumentos que llevan a este autor a denominar tal *sentimiento* como la génesis de la acción moral. A su vez, la presente revisión tiene la intención de hacer una presentación del pensamiento acerca de lo moral en la obra de Schopenhauer, con el fin de tener las bases adecuadas para comprender su tesis acerca de la formación moral de los individuos basada en la compasión. Sin dicha remisión a los planteamientos en torno a la moral no podrían verse con claridad los argumentos que se utilizarán para defender la imposibilidad formar sujetos compasivos y, por lo tanto, morales.

## Crítica a la filosofía moral kantiana

En el texto *Sobre el fundamento de la moral* (1840), que se encuentra compilado junto a *Sobre la libertad de la voluntad humana* (*SLV*) (1839) en *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Schopenhauer da, principalmente, una respuesta a la pregunta que planteó en 1840 la Real Sociedad Danesa de las Ciencias:

¿Hay que buscar la fuente y fundamento de la [filosofía] moral en una idea de la moralidad ubicada inmediatamente en la conciencia (o en la conciencia moral) y en el análisis de los restantes conceptos morales fundamentales que surgen de ella, o en otro fundamento cognoscitivo?  
(*SFM*, §1, 106-107)

Para responder esta pregunta, en primera instancia, Schopenhauer establece una crítica frente a la fundamentación de la filosofía moral que, según él mismo, le precede, es decir, la ofrecida por Immanuel Kant. Cabe mencionar que antes de elaborar dicha crítica Schopenhauer hace una observación sobre la manera en que dará respuesta a la pregunta de la Real Sociedad, pues indica que la fundamentación de la moral que brindará será incompleta. La exigencia de la Real Sociedad es presentar un fundamento por sí solo o separado de un sistema filosófico, es decir, de una metafísica (*SFM*, §1, 108-109). Por este motivo, aunque en este apartado se retoma primordialmente la crítica a la fundamentación de la moral de Kant —pues es la base de la propuesta de Schopenhauer—, en los otros apartados de este libro se hará referencia a los elementos de su sistema filosófico que complementan lo que se tratará aquí.

La crítica que se expondrá a continuación ha sido analizada por varios comentaristas de la obra de Arthur Schopenhauer. Algunos aceptan la utilidad de su carácter “contranormativo” dentro de su entramado conceptual (Ortega y Mínguez, 2007); en otros casos, se hace oposición a dicho carácter al defender la idea de que la filosofía también puede contribuir a mejorar la tarea de la prescripción de la acción humana (Wolf, 2015). En esta ocasión, será importante hacer hincapié en tal carácter, ya que es uno de los argumentos más importantes en el desarrollo de la postura de Schopenhauer y, al mismo tiempo, uno de los elementos que sustenta su posición acerca de la formación moral de la compasión. Por esta razón, es preciso comenzar la exposición de la crítica a Kant con dicho elemento.

Así pues, el objetivo de Schopenhauer con su crítica es mostrar que el imperativo categórico y la razón práctica kantiana carecen de *fundamento*; para ello utilizará varios argumentos con los cuales pretende, además de mostrar la ausencia de un fundamento de la filosofía moral que imperaba en su época, allanar el terreno para sentar las bases del que considera el “verdadero principio moral de la naturaleza humana” (*SFM*, §2, 116-117). Schopenhauer comienza su crítica haciendo alusión a lo que para él es el “primer error” en la fundamentación de la moral ofrecida por Kant, es decir, “su concepto de ética misma” (*SFM*, §4, 120-121). Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, citada por Schopenhauer a lo largo de su crítica, menciona que “en una filosofía práctica no se trata de dar razones de lo que ocurre, sino de leyes de lo que *debe ocurrir, aun cuando no ocurra nunca*” (*SFM*, §4, 120-121) [Énfasis en el original]. Schopenhauer discrepa en este punto, pues según él, la ética y la labor del filósofo es precisamente la de “explicar y elucidar” lo que ocurre, en este caso, en el accionar humano; pues opina que esa, en general, es la tarea de la filosofía: realizar una descripción de lo dado y no una prescripción.

El cuarto libro del *MVR I* de Arthur Schopenhauer es la segunda consideración del autor acerca del *mundo como voluntad*. Allí se intenta explicar cómo se manifiesta la voluntad en la acción humana y cómo de esto se puede hacer un discurso, es decir, una *metafísica de las costumbres*. Este es un aspecto fundamental con el cual inicia dicho libro; para Schopenhauer, la ética<sup>1</sup> es un discurso que intenta describir la acción humana, no prescribirla:

1 Habría que distinguir entre “ética” y “metafísica de las costumbres” en el pensamiento de Arthur Schopenhauer; no obstante, concuerdo con Ana Isabel Rábade: “la verdadera ética de Schopenhauer es esta ética enraizada en la metafísica, pues, en definitiva, ética y metafísica son los dos aspectos fundamentales, indisolublemente unidos, de la filosofía schopenhaueriana” (1995, p. 205).

El punto de vista señalado y el método anunciado hacen ya evidente que en este libro de ética no hay que esperar preceptos ni una doctrina de los deberes; y aún menos se ha de formular un principio moral general, algo así como una receta universal para crear todas las virtudes. Tampoco hablaremos de ningún deber *incondicionado*. (MVR I, §53, 320-321) [Énfasis en el original]

Esto sintetiza cómo Schopenhauer comprende la labor de la ética: totalmente opuesta a la que parece proponer Kant. Ahora bien, sin pretender poner en cuestión tal afirmación, pues son bastantes las apuestas en la historia de la filosofía que se han dedicado a buscar el mejor modelo para prescribir la conducta humana, es preciso detenernos en las razones que da Schopenhauer para sustentar tal declaración.

En primer lugar, Schopenhauer encuentra una *petitio principii* en la forma en que Kant desarrolla su filosofía moral, pues este último admite “antes de toda investigación que hay *leyes puramente morales*” (SFM, §4, 120-121) [Énfasis en el original]. Así, en primera instancia, Schopenhauer reclama a Kant el hecho de no haber “demostrado” dichas leyes; básicamente, el no haber realizado un ejercicio investigativo para mostrar la “necesidad” que hay en ellas. Para explicar mejor este asunto, Schopenhauer ofrece dos acepciones del término *ley*: la primera hace referencia a “una institución humana basada en el libre arbitrio humano” (SFM, §4, 120-121); la segunda se refiere a las leyes de la naturaleza que se aplican a la invariabilidad del comportamiento de esta, algunas son “en parte conocidas *a priori* y en parte observadas empíricamente” (SFM, §4, 121-122).

Ahora bien, para Schopenhauer también existe una ley para las acciones específicamente humanas, esta es la *ley de la motivación*, que tiene el mismo carácter de *necesidad* que las demás leyes naturales. Dicha ley está *demostrada* tal como la ley de la causalidad, la cual hace posible el conocimiento,<sup>2</sup> es decir, es *necesario* que exista un motivo (*motiv*) para cada acción humana, una *causa* para cada acto; tal como la ley de la causalidad está presente en cada fenómeno de la naturaleza, la ley de la motivación se observa en cada acción humana, son dos formas de lo

2 Acá se hace referencia al *entendimiento* para el cual “conocer la causalidad es su única función, su única fuerza; [...]” (MVR I, §4, 13-14), por lo que “este mundo como representación existe solamente por y para el entendimiento” (MVR I, §4, 14-15).

mismo.<sup>3</sup> De esta manera, Schopenhauer concluye que la ley moral kantiana no tiene una demostración, como las leyes naturales y la ley de la motivación, por lo que obedecería a la primera acepción de la ley señalada. Por esta razón, dicha ley no puede ser aceptada como existente, salvo como resultado de “una reglamentación humana, instituciones estatales o doctrinas religiosas” (*SFM*, §4, 121-122). Aquí es donde se encontraría tal *petitio principii* y además se haría alusión a parte de la actividad filosófica a la que apela Schopenhauer, la de establecer dichas leyes por medio de la demostración para lograr una comprensión de lo dado, pues proponer leyes sin dicha demostración vendría a ser trabajo de las instituciones estatales y las religiones únicamente para salvaguardar la convivencia humana.<sup>4</sup>

Ahora bien, algo que a Schopenhauer le parece aún más atrevido por parte de Kant es cuando este añade que su ley moral tiene “necesidad absoluta”, pues para el filósofo de Danzig no es *necesaria*, como lo sería una ley natural: la necesidad “tiene siempre como característica lo inevitable de un resultado” (*SFM*, §4, 120-121). Las acciones del hombre solo son necesarias en la medida en que se relacionan con un *motivo*, si X motivo acontece, es necesario que se actúe Y, algo que no sucede con la ley moral kantiana.<sup>5</sup> Así pues, mientras no se demuestre dicha ley y su efectiva *necesidad absoluta* tal como se hace en el caso de las leyes naturales, solo se puede hablar de una ley de manera ajena a la filosofía. Schopenhauer lo manifiesta así: “Hasta que se haya llevado a cabo aquella demostración, no reconozco ningún otro origen para la introducción del concepto ley, precepto, obligación en la ética, más que uno ajeno a la filosofía: el decálogo de Moisés” (*SFM*, §4, 122).

En segundo lugar, Schopenhauer señala otros dos problemas que tiene la forma imperativa de la filosofía moral kantiana. Ninguno de ellos está relacionado ya con la noción de ley, sino con la de *deber*: en primera instancia, el autor determina que el deber también tiene un origen en el “decálogo”, en la moral teológica y no en la

3 Schopenhauer menciona que la ley de la motivación es la misma ley de la causalidad vista en la acción del hombre o, en otras palabras: “la motivación es la causalidad vista por dentro” (*De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, § 43, p. 208). Al respecto, Ursula Wolf (2015) menciona que “Este énfasis en la ley de la causalidad, a la cual están sujetos los seres humanos, se alinea bien con el discurso contemporáneo que destaca la dotación natural del ser humano y la continuidad entre humanos y animales, a la luz de los aportes de la teoría de la evolución, la neurofisiología y la etología” (p. 44) [traducción propia].

4 Los comentarios sobre el quehacer del derecho que realiza Schopenhauer se retomarán en el segundo capítulo en el apartado sobre el tema.

5 Al respecto, comenta Schopenhauer: “¿Pero cómo se puede hablar de necesidad absoluta en estas presuntas leyes morales, como ejemplo de las cuales cita ‘no debes [sollt] (sic) mentir’, dado que, como es sabido y él mismo confiesa, en la mayoría de los casos e incluso por lo regular, quedan sin efecto?” (*SFM*, §4, 120-121), es decir, en la mayoría de los casos, la gente miente.

filosófica, por lo cual “separados de las hipótesis teológicas de las que proceden, esos conceptos pierden verdaderamente toda significación” (*SFM*, §4, 123). Según Schopenhauer, para resolver esto Kant cambia dicho concepto, el de deber, por “deber incondicionado”. Lo anterior es una *contradictio in adjecto* para el autor, ya que, además de carecer de una demostración, todo deber está ligado a una *condición*, pues tiene “sentido y significado solamente en relación con la amenaza de un castigo o a la promesa de una recompensa” (*SFM*, §4, 123). Todo deber hace que se condicione a un individuo a optar por determinada acción que dé un resultado, provechoso o no, para él; si se eliminan esas condiciones, si no hay repercusiones, aquel deja de ser un deber, pues no habría una razón por la cual guiar la acción bajo este. Ahora bien, aunado a lo anterior, con este argumento se muestra que, en efecto, en la filosofía moral kantiana se conserva un *interés*, pues siempre se obedece a un deber por mor de las repercusiones para *sí*. En resumen, por un lado, no puede existir un “deber incondicionado” pues sería una contradicción; y, por otro, la doctrina del deber posee un actuar interesado, aunque se intente ocultar con aquella contradicción.

En segunda instancia, el otro elemento que encuentra Schopenhauer como problemático en la doctrina del deber se da cuando se le vincula a la del *Bien Supremo*. Esta unión entre virtud y felicidad, pues en la medida en que se es virtuoso se alcanza la felicidad, da entrada al *eudaimonismo* que el mismo Kant de manera eficiente, según Schopenhauer, había desechado para la construcción de una filosofía moral. Dicho *Bien Supremo condiciona* el actuar humano debido a que es por mor de la consecución de aquel que se actúa y no por el deber mismo, como inicialmente Kant había establecido. Para sintetizar los puntos señalados, se puede decir que Schopenhauer encuentra, además de una contradicción en la doctrina del deber kantiana, una filosofía moral que está soportada en el *interés*, el cual no posee *valor moral*, ya que “lo que ocurre por referencia a un premio o castigo es un obrar necesariamente egoísta y, como tal, sin valor puramente moral” (*SFM*, §4, 124-125). En este sentido, como lo señala Roberto Rodríguez Aramayo, Schopenhauer, por todo lo anterior, “tildará de inmoral a la ética kantiana, cuyo deber incondicionado supone un ideal quimérico” (2018, p. 94).

La crítica a la filosofía moral kantiana efectuada por Schopenhauer, como lo señala Ursula Wolf (2015), no solo se refiere a su “método”, es decir, a su carácter prescriptivo y a su forma imperativa (una moral teológica en el fondo), sino también al *fundamento* de aquella. En las próximas líneas se revisará este elemento para luego tratar las críticas relacionadas al *principio* que, según Kant, guía la conducta moral.

Schopenhauer considera que el principio moral o *máxima* kantiana carece de un fundamento empírico que mueva realmente la acción humana. Lo anterior se explica a partir de diferentes objeciones que se formulan al fundamento propuesto por Kant y, a su vez, gracias a las repercusiones que tiene establecerlo. Según Schopenhauer, son dos ideas las que propone Kant para condicionar la formulación de un fundamento de la moral: la primera, que este es ineludiblemente *a priori* y está depurado de todo elemento empírico; la segunda, que por cuanto el fundamento de la moral “es cuestión exclusiva” de la *razón pura*, no solo es válido para el hombre, sino para todo ser racional (*SFM*, §6, 131). Schopenhauer discrepa de dichas ideas porque considera que la fundamentación de la moral está compuesta por la parte empírica y no por la parte *a priori* del conocimiento; además, porque no se puede hipostasiar la razón al separarla como existente en sí fuera del humano. En lo que sigue se mostrarán los argumentos de Schopenhauer para pensar de tal manera.

Además de que la ley moral kantiana no está demostrada, Schopenhauer explica que para Kant debe ser conocida *a priori*, lo que también sería un error. La implicación de esto es que dicha ley ha de ser independiente de toda experiencia, por lo que en efecto solo sería *formal* y, por lo tanto, *sin contenido*. Es formal por cuanto es previa a cualquier experiencia y no proviene de una “disposición natural humana” que no sea racional, como sentimientos o inclinaciones. Así, la fundamentación de la moral se llevaría a cabo por medio de *conceptos puros* (juicios sintéticos *a priori*) sin contenido, prescindiendo de elementos como la conciencia humana y la experiencia de mundo, es decir, la relación con este. Dicha calidad de *a priori* se vincula con la hipostasis que realiza Kant de la *razón*, pues le otorga existencia como *genus* fuera de su única *especie*: la humanidad, lo cual para Schopenhauer es impensable, a menos que se esté pensando en “ángeles” u otros seres diferentes a los humanos con dicha capacidad (*SFM*, §6, 131). No obstante, según Schopenhauer, el mismo Kant en la *Crítica de la razón pura* indica que la razón es la “esencia” de la humanidad.<sup>6</sup>

Según Schopenhauer, aunado al hecho de que Kant trajo “sin más de la moral teológica la forma imperativa” (*SFM*, §6, 133-134) ya que no pudo traer lo que daba fuerza a dicha *ley* (Dios), se encuentra lo que antes se mencionó: el fundamento kantiano de la moral carece de contenido empírico. ¿Cuáles serían las

---

6 A pesar de esto, para Schopenhauer la razón es más bien secundaria en el fenómeno humano, la *voluntad* sería la verdadera *esencia* de los humanos, incluso de los demás fenómenos. Esta última afirmación es una de las más importantes, si no la más relevante, de todo su pensamiento. Me referiré a ella en los siguientes apartados.

repercusiones que, según Schopenhauer, se derivarían de un fundamento moral sin dicho contenido empírico? En primer lugar, una acción sería moral si se produce por mor del deber, ya que no hay nada más que pueda hacer que se ejecute dicha acción. Por lo tanto, el sentimiento compasivo en lugar de motivarla sería una señal de “molestia para las personas que piensan bien” (*SFM*, §6, 134-135). No obstante, dicha veneración del deber solo hace que el agente moral sea un ser “sin simpatía en el corazón, frío e indiferente hacia los sufrimientos/ajenos, y no nacido propiamente para la caridad [*Menschenfreude*]” (*SFM*, §6, 134-135). Aquí resalta un elemento relevante dentro del pensamiento moral de Arthur Schopenhauer: su planteamiento moral, podría decirse, es de corte “intencionalista”, pues para él lo *auténticamente* moral se halla en lo que origina las acciones, en lo que las motiva, en las intenciones (*SFM*, §6, 134-135), en otras palabras, en “el sentimiento moral”.<sup>7</sup> Teniendo en cuenta dicha intención se puede reprobar o aprobar una acción en sentido moral, por lo tanto, las consecuencias, como podría ser para un utilitarista, o el seguir normas y deberes no es lo que otorga un carácter moral a una acción. En segundo lugar, una acción sería moral si proviene por principio de un proceso racional en el cual se busque la ley moral (imperativo categórico) a la cual subordinarse. Schopenhauer tiene algunos comentarios al respecto: primero, aquel ejercicio de pensamiento supondría que el humano por sí mismo busque dicha ley, sin dar ocasión a otro móvil (*Triebfeder*) que genere las acciones. No obstante, un concepto puro como resultado de dicho ejercicio, para Schopenhauer, es incapaz de provocar un movimiento en el humano, para ello es necesario algo con contenido real. Así, en lugar de esa ocurrencia producto de la razón y sin un móvil moral auténtico, las únicas acciones que efectuaría el individuo serían las motivadas por su egoísmo: “porque, bajo ese supuesto, no existe para él ninguna *exhortación* ni ninguna razón por la que se le hubiera de ocurrir preguntarse por una ley que limitase su querer y a la que tuviera que someterlo” (*SFM*, §6, 142-143) [Énfasis añadido].

7 Tal como se había comentado, las acciones por mor del *deber* no involucran sentimientos morales, sino, tal vez, otros. Magee (1991) lo explica de la siguiente manera: “Los motivos principales de la obediencia a las leyes de la religión y a las autoridades seculares no incluyen sentimientos morales, si los examinamos detenidamente, sino más bien miedo al castigo y esperanza de una recompensa, ya sea en este mundo o en el próximo; conformismo; cortesía; condicionamiento precoz; y deseo de seguridad conferido por la aceptación de la autoridad” (p. 213).

Aquella *exhortación* que no se da por medio del uso de la razón, es decir, de la denominada razón práctica,<sup>8</sup> sí se encuentra fuera de ella, en la experiencia, en el sentir. Así, para Schopenhauer, la forma de limitar el egoísmo —que es uno de los dos móviles sin valor moral de la acción humana— no se da por medio de la razón práctica, sino de un móvil que contrarreste el interés individual y tenga en cuenta el interés del *otro*.

Se pueden colegir las objeciones anteriores sobre la fundamentación moral kantiana así: las acciones que obedecen al deber ignoran la parte motivacional que permite actuar de manera no egoísta y, a su vez, serían acciones derivadas de un fundamento sin contenido real, lo cual es imposible, por lo tanto se darían acciones egoístas cuyo fin es cumplir un deber (quizás por temor). El humano, por sí mismo, es incapaz de proponerse limitar su deseo egoísta, a menos que exista un móvil que efectivamente lo contrarreste, por lo tanto, la razón práctica no conduce a acciones morales ya que el resultado de dicho ejercicio de pensamiento no fundamenta acciones, solo produce conceptos puros sin contenido real o empírico, siendo solo este último el que sí produciría acciones (ley de la motivación).

Finalmente, Schopenhauer propone un último elemento sobre el cual reflexionar para complementar su crítica a la teoría moral kantiana. Para entender dicho elemento es importante matizar la diferencia entre fundamento y principio en la consolidación de una teoría moral. Por un lado, el fundamento moral kantiano estaría consolidado según Schopenhauer de la siguiente manera, tal como se señaló antes, pues Kant:

al despreciar todos los móviles empíricos de la voluntad, desechó de antemano como empírico todo lo objetivo y todo lo subjetivo sobre lo que se pudiese fundamentar una ley para ella, no le quedó como materia de esa ley más que su propia forma. Pero ésta es justamente la mera legalidad. Mas la legalidad consiste en valer para todos, o sea, en la validez universal. Por lo tanto, ésta se convierte en la materia. Por consiguiente, el contenido de la ley no es nada distinto de su misma validez universal. (SFM, §6, 141-142)

8 Schopenhauer considera que aquel “tribunal supremo de apelación”, a saber, la *razón práctica*, la cual se supone que dicta qué acciones realizar, precisamente, no puede hacerlo por cuanto no tiene una fuente para realizar dicho ejercicio; es como si aquella estuviese “sin considerandos” [“ohne Gründe”] (SFM, §6, 147-148). A su vez, el filósofo propone otra tarea para la razón en el actuar humano, de la cual me ocuparé más adelante; por ahora, cabe decir que su función es la de elaborar motivos abstractos (conceptos) que, no obstante, “son el resultado de intuiciones anteriores” (SFM, §6, 148-149), es decir, de “representaciones intuitivas empíricas”.

Por otro lado, el principio o máxima bajo el cual se debe actuar sería la tan conocida: “obra sólo según la máxima de la que puedas querer al mismo tiempo que se convierta en ley universal para todo ser racional” (*SFM*, §6, 141-142). Así, el fundamento “es el *διότι* de la virtud, la *razón* de aquella obligatoriedad [*Verpflichtung*], recomendación o elogio” (*SFM*, §6, 136-137), mientras que el principio es “por tanto, su indicación para la virtud en general, expresada con una proposición [*Satz*], o sea, el *ὅ, τι* de la virtud” (*SFM*, §6, 141-142). Ahora bien, ya se indicaron las críticas de Schopenhauer sobre el fundamento kantiano de la moral, no obstante, faltan algunos comentarios sobre la forma del principio moral kantiano.

Reiterando este elemento, Schopenhauer menciona que el telón de fondo del principio de la moral kantiana es el egoísmo. El *poder querer* inserto en el principio moral kantiano solo se puede determinar a través de un “regulativo” que no es más que el egoísmo, puesto que es este el que determinará qué se puede querer: para que alguien pueda actuar bajo la máxima kantiana debe establecer a su vez una máxima bajo la cual los demás también actúen, teniendo en cuenta siempre que dichos actos repercutirán sobre aquel. Por ello, para que aquel agente actúe debe tener en cuenta en qué medida se afectará a sí mismo con dichos actos. De esta manera, la máxima que se propondría no podría entrar en conflicto con el agente que la genera. Por lo tanto, se actuará solo en la medida en que se establezca qué tanto provecho se obtiene o no con dicha máxima establecida (*SFM*, §7, 155-156).

En este sentido, Schopenhauer añade que el imperativo categórico kantiano es una paráfrasis de “no hagas a otro lo que no quieras que te ocurra a ti”, que en su sentido afirmativo sería: “haz a otro lo que quieras que te ocurra a ti”, así, debido a ese carácter de “reciprocidad” ya señalado, en dicho principio se oculta el egoísmo. Por esto, para poder fundamentar ese principio moral hace falta que se oponga al egoísmo algún otro motor de las acciones: “Oponer a este egoísmo y, con él a la maldad, un contrincante a su altura e incluso superior: éste es el problema de toda ética” (*SFM*, §7, 158-159), algo que evidentemente para Schopenhauer no logra la filosofía moral kantiana.

Como comentarios finales, se puede hacer referencia a las objeciones que Schopenhauer tiene sobre las formas derivadas del principio moral kantiano. No obstante, aludiré a ellas de forma sucinta, puesto que el corazón de la crítica al principio moral ya se ha señalado en los dos párrafos anteriores. Frente a la segunda forma del principio moral: “Obra de modo que utilices a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de todos los demás, siempre al mismo tiempo como fin

y nunca sólo como medio” (*SFM*, §8, 162-163) a la cual está anexada la definición “el hombre y, en general, todo ser racional, existe como fin en sí mismo” (*SFM*, §8, 161-162), Schopenhauer dirá que el concepto “fin en sí” tiene la misma dificultad que el de “obligación absoluta”, puesto que expresa una contradicción. El “fin” significa para Schopenhauer “ser querido”, por ello dicho fin estaría condicionado a una voluntad que lo establece como fin. Por lo tanto, un fin solo puede ser fin con respecto a una voluntad, en “sí”, aislado de aquella, no sería ya un fin. Así, no se puede tomar al *otro* como fin, solo como medio, a menos que en la voluntad haya un móvil distinto al egoísmo.<sup>9</sup>

Finalmente, Schopenhauer también tiene una objeción ante la tercera forma del imperativo categórico de Kant: “La voluntad de todo ser racional es legisladora universal para todo ser racional” (*SFM*, §8, 164-165). La voluntad para Kant tiene que estar ligada al deber y no al interés, lo que para Schopenhauer implicaría un querer sin motivo o, siguiendo la ley de la causalidad, una causa sin efecto, ¿cómo se puede desear algo sin un *interés* que despierte tal deseo?: “allá donde un motivo mueve la voluntad, allá tiene ella un interés: pero allá donde ningún motivo la mueve, ella puede obrar tan poco como puede una piedra cambiar de lugar sin choque o impulso” (*SFM*, §8, 165-166). Así, la voluntad no podría ser autosuficiente para perseguir el deber, para seguir la máxima que todos han de seguir, pues esta está supeditada al interés, a menos que, de nuevo, el móvil no sea el egoísmo.

En conclusión, se han señalado los elementos que se consideran más importantes de la crítica que Schopenhauer realiza a Immanuel Kant en relación con su filosofía moral, los cuales se pueden sintetizar de la siguiente manera: 1) crítica al quehacer de la ética, 2) crítica a la forma imperativa de la filosofía moral kantiana, 3) crítica a la fundamentación de la moral ofrecida por Kant y 4) crítica al principio o máxima de la ética kantiana.

Se realizó esta construcción con algo de detalle a fin de poner en evidencia cuáles son los vacíos que encuentra Schopenhauer para establecer una teoría sobre la acción humana y las acciones morales. Uno de ellos, quizás el principal, es la ausencia de una fundamentación empírica de la moral, tarea a la que se dedica en lo que resta de su tratado sobre la fundamentación moral. Así, aunque Ursula Wolf (2015) menciona que son cuatro los elementos fundamentales que componen la

9 Retomaré este punto en el tercer capítulo con el fin de poner en consideración las afirmaciones de Martha Nussbaum acerca del juicio eudaimonista y su papel en la compasión.

crítica a Kant: “(a) el método, (b) la forma similar a una ley, (c) la cuestión de la motivación, (d) el contenido” (p. 42) [traducción propia], —los cuales han sido resumidos aquí bajo etiquetas diferentes—, también se ha aludido a otros elementos que componen la crítica, como los que menciona Aramayo (2018): la insolencia de la ética kantiana para oponerse al egoísmo, la inmoralidad de lo que está como telón de fondo en las acciones ejercidas por mor del deber y, finalmente, la incoherencia que supone hablar de un *Bien Supremo* en la filosofía moral kantiana. No obstante, se ha dejado en espera un elemento muy importante: el “uso de la razón” al que alude José M. Panea (2003, p. 274), o la “instrumentalización de la razón” como se hará referencia acá, debido a que será útil para explicar cómo se da la desconexión entre acciones virtuosas y uso de la razón en el pensamiento schopenhaueriano (capítulo 2).

Antes de comenzar con la exposición de la fundamentación de la moral schopenhaueriana para luego mostrar las razones por las cuales para el filósofo de Danzig es imposible una formación moral o una formación de sujetos virtuosos, es preciso señalar qué es lo que se va a fundamentar. Es decir, Schopenhauer intentará fundamentar un principio moral que, según él, todas las filosofías que le preceden han intentado fundamentar:

Quiero retrotraer aquí aquel  $\delta$ ,  $\tau$ , o sea, el principio, la máxima [*Grundsatz*] sobre cuyo contenido son unánimes todos los éticos, por muy distintas formas en que lo revistan, a la expresión que considero más sencilla y clara de todas: “*Neminem laede; imo omnes, quantum potest, juva*”.<sup>10</sup> Éste es realmente el principio que todas las doctrinas morales se afanan por fundamentar, el resultado común de sus deducciones tan diversas: es el  $\delta$ ,  $\tau$  para el que todavía se sigue buscando el  $\delta\iota\acute{o}\tau\iota$ , la consecuencia para la que se reclama la razón, por consiguiente, el *datum* cuyo *quaesitum* es el problema de toda ética, como también de la presente pregunta de concurso. La solución de ese problema proporcionará el verdadero fundamento de la ética que, como la piedra filosofal, se busca desde milenios. (*SFM*, §6, 137-138)

Así pues, lo que se explica en lo que sigue es la fundamentación que ofrece Schopenhauer para el mencionado principio, esto es, qué hace que las acciones humanas puedan darse de tal manera. Ahora bien, es útil reiterar que el autor no

10 “No ofendas a nadie; antes bien, ayuda a todos cuanto puedas” (*DPFE*, 2002, p. 164).

comprende dicho principio como un *deber*, el cual precisa una fundamentación para someter las acciones a él. Lo anterior debido, precisamente, al carácter “empírico” del fundamento que propone y, por lo tanto, la imposibilidad de generar una acción auténticamente moral en otros. En consecuencia, será vital explorar la posibilidad de hacer caso a una parte de la crítica a Kant y no a la otra, tal como lo comenta Ursula Wolf (2015): “La teoría moral puede, contrariamente al enfoque descriptivo de Schopenhauer, trascender siempre la comprensión moral que se encuentra de hecho e intentar mejorarla erradicando inconsistencias, elaborando ideas sustantivas de forma más clara y diferenciada, y así sucesivamente” (p. 44) [traducción propia]. Esto invalidaría la posición de Schopenhauer en contra de una filosofía moral que genere una normatividad a la conducta humana y que no se dedique solo a la búsqueda de una descripción del fenómeno moral. No obstante, será interesante evaluar qué tan relevante sería aquello en relación con la posición frente a la formación moral de sujetos virtuosos o, lo que es lo mismo para Schopenhauer, compasivos. De esta manera, se han sintetizado las críticas de Schopenhauer a Kant como motor de su propuesta y también se mostró la pertinencia de recurrir a estas antes de evocar su planteamiento, puesto que, tal como lo comenta Aramayo (2018), Schopenhauer “nos recomienda confrontar sus discrepancias [entre Kant y él] para comprender mejor su propio pensamiento moral. Por eso resulta conveniente contar con una visión panorámica de tales disimilitudes” (p. 95). Así, el mencionado pensamiento tendrá que ser más claro en lo que sigue.

## Explicación motivacional de la acción

Las combinaciones conceptuales artificiales de todo tipo  
no pueden nunca, si nos tomamos la cuestión en serio,  
contener el verdadero impulso a la justicia y la caridad.

ARTHUR SCHOPENHAUER, *SFM*, §12, 186-187

Luego de establecer una crítica a la ética que dominaba los discursos filosóficos de la época, Schopenhauer formula una propuesta que responde a aquello que dicha ética no, es decir, plantea un fundamento de las acciones morales. Para resolver dicha tarea, el autor se enfoca en responder las preguntas: ¿qué hace que actuemos moralmente? ¿Qué impulsa al hombre a actuar de manera *justa y caritativa*? Para responderlas, Schopenhauer considera, preliminarmente, que incluso el más necio o poco afín a la reflexión, a la actividad racional o carente de formación intelectual

puede obrar moralmente; por lo tanto, y aunado a la argumentación expuesta en el apartado anterior, dicho fundamento debe *motivar* las acciones sin la necesidad de una actividad racional o reflexiva. El fundamento de las acciones morales, en este sentido, no depende de la actividad reflexiva, discursiva o conceptual del humano, más bien es independiente de esta. Matizar esta afirmación es lo que se propone desarrollar a lo largo de este y el siguiente apartado: en este, al mostrar el sustento de una explicación “motivacional” de la actividad humana; en el siguiente, al señalar cuál sería, dentro de los posibles *móviles* en los cuales inciden los *motivos*, el que efectivamente genera acciones con *auténtico valor moral*.

A continuación, se verá la formulación de un fundamento de la moral que lucha por demostrar que, por un lado, existe una “moral natural” y, por otro, que esta no “es de parte a parte un artefacto, un medio que ha sido inventado para una mejor domesticación del egoísta y malvado género humano” (*SFM*, §13, 186-187). Schopenhauer al intentar demostrar lo anterior se enfrenta a la posición escéptica acerca de la existencia de una “moral natural” y a las posiciones que ven con “inocencia” la moral en todas las acciones justas o caritativas. La primera afirma que sin la religión en comunión con la ley estatal es imposible una acción moral, por ello, la moral no es propia de la naturaleza humana puesto que solo es posible gracias a la religión, que ejerce una normatividad sobre el actuar humano cuando la ley es insuficiente. Frente a las posiciones “pueriles”, Schopenhauer afirma que la “rectitud moral” en general se da gracias a la ley (derecho), y allí donde esta no alcanza a normar la actividad humana aparece lo que se conocería hoy como “reputación”. Estos dos elementos son lo que hacen posible las acciones aparentemente morales, pero no por ello están motivadas por un fundamento *auténticamente moral*; pues si la ley funciona para normar el comportamiento humano es porque hay un castigo en caso de que no se dé cumplimiento a dicha ley, y si se conserva una reputación, es con la intención de sobrevivir en el mundo de las relaciones sociales, por lo que ambas acciones serían en el fondo egoístas y, por lo tanto, no morales. De esta manera, ante dichas posiciones, la escéptica y la “inocente”, Schopenhauer afirma:

[...] no tenemos que encolerizarnos con un celo sagrado ni exasperarnos, cuando un moralista plantea el problema de si acaso toda honestidad y justicia no son en el fondo meramente convencionales y, según ello, siguiendo ese principio, se esfuerza por reducir todo el resto de la moral a razones remotas y mediatas pero en último término egoístas. (*SFM*, §13, 191-192)

Hay suficientes razones para pensar en la moral desde una perspectiva “funcionalista”, que podría ser la síntesis de las posiciones enunciadas. La moral desde estas posiciones no existiría como algo independiente de las “convenciones” entre las personas para llevar a buen fin la convivencia entre ellas, pues en últimas la moral sería una convención que norma el comportamiento humano para evitar que el egoísmo se manifieste de manera tan directa que impida la supervivencia de la especie. Así, sería necesaria para la supervivencia de la especie, por lo cual, en el fondo, desde una perspectiva “escéptica”, no habría lo moral pues la fuente de toda convención sería el egoísmo o el afán por sobrevivir; y desde una perspectiva “inocente”, lo moral serían las acciones justas y caritativas que se gestan gracias a la ley y la reputación. Sin embargo, para Schopenhauer, estas últimas difieren de las acciones auténticamente morales por cuanto también se gestan por y ante el egoísmo, ya que permiten proteger al individuo del egoísmo de otros, pero también la realización del individuo en el mundo social desarrollando pretensiones individuales a través de los otros, por lo cual es útil la ley y la reputación.<sup>11</sup> En este sentido, las acciones que se desprenden del egoísmo y la maldad “sin la fuerza de las leyes y la necesidad del honor burgués... estarían a la orden del día” (*SFM*, §13, 194-195), pero con dicha fuerza no se hace más que reprimir el móvil que produce la mayoría de las acciones en pro de la supervivencia del mismo individuo.

No obstante, Schopenhauer defiende que existen acciones desinteresadas que efectivamente caben dentro del rango de justas y caritativas. Esto es, acciones que tienen un *auténtico valor moral*, pero que no están relacionadas con las “convenciones” normativas que ya se vieron o con un fundamento racional, como se mostró en el apartado anterior. Así, en la medida en que las acciones morales no son las que obedecen a la ley o intentan conservar una reputación, pues estas en general son egoístas, Schopenhauer se pregunta cuáles serían aquellas acciones no egoístas. Las acciones no impulsadas por el interés individual serían las que no contribuyen a una reputación caritativa o con las que no se recibe una recompensa o castigo por realizarlas o no. Por ello, en este orden de ideas, ¿qué las impulsa? Pues, así como hay acciones justas y caritativas que se originan con el egoísmo,

---

11 Schopenhauer lo expresa así: “Uno se encontraría en un error grande y pueril si creyese que todas las acciones justas y legales del hombre son de origen moral. Más bien, en la mayoría de los casos, entre la justicia que ejercitan los hombres y la auténtica honestidad del corazón existe una relación análoga a la que hay entre las manifestaciones de la cortesía y el auténtico amor al prójimo, que no supera el egoísmo en apariencia, como aquélla, sino verdaderamente” (*SFM*, §13, 187-188).

también “igual de cierto es que hay acciones de caridad desinteresada y de justicia totalmente voluntaria” (SFM, §13, 191-192).

Schopenhauer fija su atención en la fuente de la acción porque no ve como auténticamente moral el actuar solo por mor de las consecuencias de las acciones, por el razonamiento, por el obedecer una norma o ley, por recompensas extraterrenales o por el consolidar y mantener una reputación. En todas estas apreciaciones ve la posibilidad de una acción totalmente egoísta y, en consecuencia, no moral. Así, queda de esta forma establecida la parte crítica del autor, por lo tanto, lo que ahora sigue es la explicación pormenorizada de los móviles generales que hacen que el humano actúe, para posteriormente señalar el fundamento de las acciones *auténticamente morales*, es decir, el *móvil* que hace que se actúe de forma verdaderamente moral.

La explicación de la acción humana que hace Schopenhauer consta de dos aspectos que se interrelacionan: por un lado, la explicación causal de la acción humana a través de *motivos*, por otro, la explicación del *fundamento* de las acciones en general, esto es, la satisfacción de una voluntad que constituye la fuente de la acción humana (esto será más claro en lo sucesivo). Así pues, para entender la perspectiva de Schopenhauer sobre la acción humana es preciso dar cuenta de la relación existente entre *motivos* y *móviles*, pues “Sólo hay tres móviles fundamentales de las acciones humanas: y solo mediante la excitación de los mismos [*sic*] actúan todos los posibles motivos” (SFM, § 16, 210-211).

Dado lo anterior, la explicación de la acción humana que realiza Schopenhauer sin duda implica una aclaración acerca de la ley de la motivación. Por esto, en lo que sigue se realizará una exposición de dicha ley, la cual, en principio, rige las acciones humanas e impone una necesidad a estas. Tal como lo indica Magee (1991), esta ley es un afán por explicar el actuar humano de la misma manera en que se explican los demás movimientos en los objetos del mundo, pues Schopenhauer al defender:

[...] que todos los objetos del mundo de los fenómenos y sus movimientos están regidos por el *Principio de Razón Suficiente* tenía que afectar irremediamente a los seres humanos en tanto en cuanto son objetos del mundo de los fenómenos. (p. 207)

Por lo tanto, sería relevante volver un poco sobre el planteamiento schopenhaueriano acerca del principio de razón suficiente (PRS) que se encuentra expresado en su tesis doctoral *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (CRPRS)

(1813) y en el primer libro de su obra capital el *MVR I*. No obstante, se realizará esta revisión de manera general porque lo que más interesa en el presente análisis es la apreciación de Schopenhauer con respecto a la agencia humana.

Podría decirse que el *MVR* tiene dos tesis centrales que se defienden en dos momentos importantes de la obra. La primera es que “el mundo es mi representación” (*MVR I*, §1, 3-4) y la segunda, que “el mundo es mi voluntad” (*MVR I*, §1, 5-6). En lo que sigue, se intentará hacer referencia a los elementos centrales de la primera tesis; no obstante, se hará énfasis en el mundo como representación anclado al PRS que se expone en el libro I de la obra. Lo anterior, porque precisamente dicha “consideración” es la que se vincula a la explicación que se propuso en el párrafo anterior, es decir, explicar la conducta humana a partir de la ley de la motivación.

En la primera consideración del *MVR*, es decir, en el libro I, Schopenhauer realiza una serie de apreciaciones alrededor del pensamiento “el mundo es mi representación” y, al mismo tiempo, sobre cuál es el fundamento cognoscitivo de la ciencia. Se podría decir que en dicho libro se encuentra la consideración gnoseológica y epistemológica del autor. Para el filósofo de Danzig es importante ubicar al lector en dicho sentido debido a que para entender su tesis acerca del mundo como voluntad es necesario haber transitado su conceptualización acerca del mundo como representación y su análisis sobre el PRS, ya que dicho principio, según el mismo autor, “ha llegado a ser posteriormente la base de todo mi sistema filosófico” (*CRPRS*, Pról.). Derivado de lo anterior, se pretende hacer referencia a algunos elementos que brinden la posibilidad de entender por qué Schopenhauer considera una explicación de la acción humana a partir de la ley de la motivación. Aunque este examen podría ser dispendioso, se busca aludir solo a los elementos que construyan esta visión y, tal vez, omitir algunos que son parte fundamental de su consideración acerca de la *representación*, como lo podrían ser su comprensión del debate entre realistas e idealistas o toda la comprensión acerca de cómo la ciencia tiene su fundamento en el PRS. Se considera que tales elementos no se constituyen como temas centrales para la explicación de por qué la acción del humano ha de verse como la acción de cualquier objeto en el espacio y el tiempo y explicable o comprensible causalmente; sin embargo, las *formas* del PRS y los objetos a los cuales conoce el *sujeto* sí se consideran elementos centrales, en consecuencia, se profundizará en su elucidación.

Es pertinente empezar la exposición acerca del PRS desde el punto de vista schopenhaueriano con el concepto más general que se ofrece de este:

Nuestra conciencia cognoscitiva, manifestándose como sensibilidad exterior o interior (receptividad), entendimiento y razón, se escinde en sujeto y objeto, y fuera de esto no contiene nada. Ser objeto para el sujeto, y ser nuestra representación, es lo mismo. Todas nuestras representaciones son objetos del sujeto, y todos los objetos del sujeto son nuestras representaciones. Ahora bien, sucede que todas nuestras representaciones están relacionadas unas con otras en un enlace regular y determinable *a priori* en lo que se refiere a la forma, en virtud del cual nada de existente por sí e independiente, y tampoco nada de singular ni de separado, puede hacerse objeto para nosotros. (*CRPRS*, § 16)

Antes de expresar esta concepción general del PRS, Schopenhauer atiende algunos tópicos relacionados con este y realiza una sucinta historia de la filosofía alrededor del concepto (*CRPRS*, párr. 1 al 15). Luego de esto, el autor analiza y expone cuál es la primera clase de objetos y la *forma* del PRS que domina dichos objetos, a saber: *las representaciones intuitivas, completas, empíricas*, cuya forma es el *principio de razón suficiente del devenir*. Ahora bien, antes de tratar esta *forma* del PRS, es necesario hacer referencia a la noción de representación, pues el PRS es el que da forma a todas las representaciones del mundo que el sujeto produce. Schopenhauer parte de la representación como “primer hecho de la conciencia” (*MVR I*, §7, 40-41), lo que implica que su observación acerca de cómo se da el mundo no parte del sujeto ni del objeto (idealismo y materialismo, respectivamente). En últimas, para que exista un mundo se precisa obligatoriamente de un sujeto y de un objeto, pues la relación entre estos es de completitud, es decir, sin un sujeto no puede existir un objeto y no se puede investigar la naturaleza del mundo objetivo sin suponer siempre un sujeto que lo observa. Para Schopenhauer es una verdad primigenia que el *mundo sea representación*; el autor lo expresa en los siguientes términos:

Ninguna verdad es, pues, más cierta, más independiente de todas las demás y menos necesitada de demostración que esta: que todo lo que existe para el conocimiento, o sea, todo este mundo, es solamente objeto en referencia a un sujeto, intuición de alguien que intuye; en una palabra, representación. (*MVR I*, §1, 4-5)

La investigación que ahora se delimitará es la que hace referencia precisamente a cómo se dan los objetos para el sujeto, esto es, cuáles son las condiciones cognoscitivas, si se quiere, que hacen posibles las representaciones. Hay que hacer la salvedad

de que a esta investigación le interesa la pregunta por la representación bajo el PRS, fuera de aquel es una investigación que pertenece al libro III del MVR, el cual no se analizará aquí. Así pues, Schopenhauer llama representación a todo aquello que es objeto para un sujeto y todo en cuanto se concibe como existente es un objeto para el sujeto. Por lo tanto, son dos partes, el sujeto y el objeto, de la representación y sin alguna de ellas no se puede concebir cómo se da la representación y, como repercusión, tampoco cómo se da el mundo para el que lo representa. Por lo anterior, para Schopenhauer, pensar en un mundo objetivo sin sujeto no es posible y tampoco lo es pensar un sujeto sin un objeto que representa, cualquiera de las partes sin la otra podría reducirse a nada. Por consiguiente, lo que es investigable es la representación, no cada una de sus partes aisladamente. Así, aludiendo a Kant, Schopenhauer considera lo siguiente:

Esas mitades son, por lo tanto, inseparables incluso para el pensamiento: pues cada una de ellas tiene significado y existencia exclusivamente por y para la otra, existe con ella y desaparece con ella. Se limitan inmediatamente: donde comienza el objeto, cesa el sujeto. El carácter común de esos límites se muestra precisamente en que las formas esenciales y universales de todo objeto: tiempo, espacio y causalidad, pueden ser descubiertas y plenamente conocidas partiendo del sujeto y sin conocer siquiera el objeto, es decir, en lenguaje kantiano, se hallan *a priori* en nuestra conciencia. Haber descubierto eso constituye un mérito principal de Kant, y de gran magnitud. Yo afirmo además que el principio de razón es la expresión común de todas aquellas formas del objeto que nos son conocidas *a priori*, y que todo lo que conocemos puramente *a priori* no es sino justamente el contenido de aquel principio y lo que de él se sigue, así que en él se expresa todo nuestro conocimiento *a priori*. (MVR I, §2, 6-7)

En este sentido, se hará referencia a esas formas en que se da el objeto para el sujeto, las cuales Schopenhauer denomina la *cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, pero se hará dicha alusión con especial atención en este segmento a la primera forma y a la cuarta, ya que en ellas se encuentran la ley de la causalidad y la ley de la motivación como *formas universales* de los objetos (objetos ajenos al *cuervo* y el cuerpo mismo respectivamente).

Schopenhauer enlaza su afirmación sobre el mundo como representación con su planteamiento acerca del PRS, pues los objetos son dados para un sujeto gracias a una *razón suficiente* que los explica, esto es, los objetos solo pueden considerarse

en cuanto tales gracias a una relación necesaria con otros objetos. Esta los explica y produce una respuesta ante el *porqué* de los objetos. La primera *forma* que impera sobre los objetos es el principio del *devenir*, el cual explica los cambios en estos. Esto es posible gracias a la consideración de condiciones de posibilidad del conocimiento que Schopenhauer retoma de Kant, entre ellas, la ley de la causalidad. Para ahondar un poco en esta idea, se retomarán algunos elementos del párrafo 20 de la *CRPRS*. Antes de ello, habría que dejar claro que el análisis que propone Schopenhauer, siguiendo a Kant, es sobre la realidad empírica por medio de un análisis trascendental de las condiciones que hacen posible esa realidad para los sujetos, esto es, las que posibilitan el conocimiento. Entre aquellas condiciones *a priori* se encuentran el tiempo, el espacio y, la que se atenderá ahora, la ley de la causalidad, que da forma junto con la *sensibilidad pura* (tiempo y espacio), como se mencionó ya, a las *representaciones intuitivas, completas y empíricas*.

Schopenhauer presenta un resumen apropiado del *PRS del devenir* de la siguiente manera:

Todos los objetos que tienen parte en la representación global que forma el complejo de la realidad experimental están ligados unos con otros por él, en orden al comenzar y cesar de sus estados, y, por tanto, en la dirección del transcurso del tiempo. Dicho principio es el siguiente. Cuando aparece un nuevo estado en uno o varios objetos reales, debe haber precedido otro estado anterior, al cual sigue el nuevo regularmente, esto es, siempre que el primero existe. Tal proceso se llama resultar, y el primer estado se llama causa, y el segundo, efecto. (*CRPRS*, § 20)

Así, se hace evidente por qué este principio de razón se denomina *devenir*, dado que es claro que la ley de la causalidad da forma a la relación que hay entre objetos a través de las transformaciones de sus *estados*, pues es gracias a dicha ley que se puede percibir la transformación o mutación y hallar allí una relación necesaria entre objetos. Ahora bien, Schopenhauer hace una salvedad para evitar caer en el error de confundir “objeto” con “causa”: no es posible que un objeto cause a otro, lo que causa un efecto es precisamente un *estado*. La relación necesaria a la que se refiere Schopenhauer es el nexo causal que se da debido a que “toda mutación solo puede aparecer cuando le ha precedido otra, determinada según una regla, y gracias a la cual aparece como habiendo sido necesariamente producida: esta necesidad es el nexo causal” (*CRPRS*, § 20).

Para una mejor comprensión de la ley de la causalidad y de cómo opera en el mundo objetivo, Schopenhauer ofrece tres tipos de formas en las que “aparece en la naturaleza”: “la causa”, “el estímulo” o “excitante” (dependiendo de la traducción) y “el motivo”. El filósofo de Danzig señala que la ley de la causalidad puede actuar de tres formas, que obedecen a diferentes tipos de objetos en la naturaleza:<sup>12</sup> la primera es *la causa en general*, que actúa sobre todo el mundo “inorgánico”; la segunda es “el estímulo”, que rige todo el mundo “orgánico”; la tercera es “el motivo”, el cual rige la vida animal y humana. Sobre esta última se hará énfasis a continuación, ya que es precisamente lo que hace que Schopenhauer defienda que la acción humana está regida por una ley universal *a priori*: la ley de la motivación.

La diferencia que existe entre estos tipos de causas se debe a los “grados de receptividad” que tienen los objetos sobre los cuales operan, es decir, los cambios, las acciones o los movimientos que se dan por parte de los objetos varían de acuerdo con su nivel de “receptividad”. Por lo tanto, en el humano se puede destacar en mayor medida este aspecto debido a que no solo hace representaciones, es decir, no solo hay un conocimiento intuitivo, como el que se produce gracias a las condiciones *a priori* del entendimiento (espacio, tiempo y causalidad),<sup>13</sup> sino que también es capaz de realizar un proceso de “abstracción” por medio de la *razón* (esta diferencia se tratará más adelante), es decir, su nivel de receptividad es el más alto. No obstante, aquí es importante resaltar la diferencia entre las acciones de un animal desencadenadas por “motivos” y las de los seres humanos, producidas por motivos que son “abstraídos” por el agente. En primer lugar, en el primer caso, el “motivo”:

[...] rige la vida animal propiamente dicha, es decir, el obrar, las acciones externas conscientes de todo ser animal. El médium del motivo es el conocimiento; la receptividad del motivo implica, por consiguiente, un intelecto. De ahí que la verdadera característica del animal sea el conocer, el representar. El animal se mueve, en cuanto animal, siempre hacia una meta y un fin; por eso debe haberlo conocido, esto es, debe representárselo como algo diferente de él mismo, y de lo que sin embargo tiene conciencia. Por consiguiente, hay que definir al animal diciendo

12 De hecho, Schopenhauer menciona que “Precisamente en esta diversidad descansa la verdadera y esencial diferencia entre los cuerpos inorgánicos, las plantas y los animales; no en las características externas anatómicas, ni siquiera tampoco en los caracteres químicos” (CRPRS, § 20).

13 Acá es importante remarcar que para Schopenhauer los animales poseen “entendimiento” [*Verstand*], es decir, son capaces de hacer una representación del mundo.

qué es “lo que conoce”; ninguna otra definición le alcanza en lo esencial; es más: acaso ninguna otra es plausible. Si falta el conocimiento, falta también necesariamente el movimiento en virtud de motivos, con lo que sólo quedará el movimiento que sigue al excitante, es decir, la vida vegetativa. (CRPRS, § 20)

Ahora bien, en segundo lugar, en el caso del humano, los “motivos” no solo rigen su “obrar”, sino, también, al darse una abstracción de ellos por medio de la razón se da un “doble” conocimiento y, por lo tanto, una “decisión electiva”. Este tópico es relevante para la filosofía schopenhaueriana por cuanto expresa la posición de Schopenhauer frente al debate, muy relevante para la historia de la filosofía, acerca de la posibilidad de elegir cómo actuar. Para Schopenhauer, el hombre tiene la capacidad de hacer un balance entre motivos para actuar posteriormente, esto es: “ensayar el poder que tienen sobre su voluntad; después de lo cual el motivo más fuerte le determina y su acción resulta con exactamente la misma necesidad con que el rodar de la bola resulta de haber sido impulsada” (CRPRS, § 20). De esta manera, tal como se había mencionado al principio de este capítulo, la ley de la motivación soporta que para cada acción humana hay un motivo suficiente: es la expresión en el humano de la ley de la causalidad o, lo que es lo mismo, es la ley de la causalidad que rige todos los objetos aplicada al humano. Un primer corolario de lo anterior es que, en efecto, el ser humano, desde el punto de vista de Schopenhauer, está tan determinado en su actuar como cualquier otro objeto en el mundo.

Antes de examinar cuáles serían los “móviles” generales que fundamentan la conducta humana y con los cuales se relacionan los motivos, se hace pertinente ahondar un poco sobre la ley de la motivación y cómo esta efectivamente trabaja sobre un objeto distinto de los que son dados para el sujeto con las otras formas del PRS. Como se había mencionado, Schopenhauer determina cuatro formas del PRS: la primera da forma a *las representaciones intuitivas, completas y empíricas*: gracias al entendimiento y la ley de la causalidad que rige las relaciones respecto al *cambio* en los objetos es posible la representación del “mundo físico”; la segunda es el PRS *del conocer*: la relación necesaria (lógica) que establece esta forma es sobre los conceptos, los cuales son generados por la razón; la tercera es la del PRS *del ser*: esta da forma a los objetos de manera temporal y espacial, pues establece la relación necesaria entre objetos en el tiempo (sucesión) y en el espacio (yuxtaposición)

(es decir, gracias a la sensibilidad pura,<sup>14</sup> esto es, “como lienzos infinitos en los cuales el sujeto *pinta*, a través del principio de razón (*der Satz vom Grunde*), una infinitud de imágenes o fenómenos finitos” (Hernández, 2010, p. 165); la cuarta forma del PRS posibilita la representación de un objeto diferente a los mencionados, el sujeto *volitivo*, y establece una relación necesaria entre motivos y acciones al ser representado por el “sujeto cognoscente” gracias a la conciencia de sí mismo o *autoconciencia* y a la ley de la motivación.

En concordancia con lo anterior, habría que dilucidar un poco más cómo se da este último objeto para el sujeto y cómo se le da *forma* gracias a la aplicación de la ley de la motivación. Esto se hace necesario en el sentido que posibilita la comprensión de la fundamentación de la moral que propone Schopenhauer a través del establecimiento de los “móviles” que hacen que las personas actúen y el influjo que tienen los motivos, los cuales se relacionan necesariamente con la acción humana.

Así pues, el *PRS del obrar*, como denomina Schopenhauer a la cuarta forma del PRS, da forma a un objeto a través de la autoconciencia. Para aclarar lo anterior, se puede comenzar explicando a qué tipo de objeto da forma el mencionado principio: *el sujeto volitivo*. Por medio de esta forma del PRS el sujeto es capaz de conocer al sujeto, pero no al mismo sujeto que conoce, sino al que “desea”. Para Schopenhauer, es necesario hacer la distinción entre sujeto cognoscente y sujeto volente, debido a que el sujeto es incapaz de conocer al sujeto cognoscente. Desde su perspectiva, no se puede hacer una representación de aquello que hace las representaciones, a lo sumo se pueden identificar “las potencias cognoscitivas” con las que se da un objeto para un sujeto y se infieren a partir de la relación indisoluble entre sujeto y objeto:

Pero ahora se podría preguntar: si el sujeto no es conocido, ¿cómo es que conocemos sus diferentes potencias cognoscitivas, sensibilidad, entendimiento, razón? —No las conocemos porque el conocer llegue a ser objeto para nosotros; de lo contrario, no habría sobre las mismas tantos juicios contradictorios, sino que más bien son inferidas, o,

14 A esta tercera forma del principio de razón suficiente Schopenhauer le denomina *principium individuationis*, más adelante se retomará cuando se haga remisión al fundamento de la moral que postula el autor: “denominaré el tiempo y el espacio el *principium individuationis*, lo cual pido que se observe de una vez por todas. Pues el tiempo y el espacio son lo único por lo que aquello que es igual y una misma cosa según la esencia y el concepto aparece como diferente, como pluralidad en yuxtaposición y sucesión: ellos son, por lo tanto, el *principium individuationis*” (*MWR I*, §23, 134-135).

más exactamente: son términos generales para las clases de representaciones expuestas por mí, que desde siempre se distinguen más o menos perfectamente como objeto de dichas potencias cognoscitivas. Pero por lo que toca al sujeto, correlato necesario como condición de aquellas representaciones: dichas potencias cognoscitivas son abstraídas de las representaciones, y por consiguiente se refieren a las clases de representaciones exactamente como se refiere el sujeto en general al objeto en general. Como con el sujeto es puesto a la vez el objeto (pues si no la palabra no tendría significación) y del mismo modo, con el objeto el sujeto, por lo que ser sujeto significa tener un objeto, y ser objeto, tanto como ser conocido de un sujeto, lo mismo, exactamente, con un objeto *determinado de cierta manera* es puesto inmediatamente también el sujeto como *conociendo precisamente de esa determinada manera*. De modo que dará lo mismo que yo diga: los objetos tienen tales y tales determinaciones propias y características, o que diga: el sujeto conoce de tales y tales maneras; es lo mismo que yo diga: los objetos se pueden dividir en tales y tales clases, o que diga: al sujeto le son propias tales y tales potencias cognoscitivas diferentes. (CRPRS, § 41) [Énfasis en el original]

En este sentido, el sujeto volente es la representación que se da gracias a que es posible tener una *experiencia interna de sí*. Lo anterior quiere decir que, a diferencia de la experiencia del mundo en donde se ven “los efectos mecánicos, físicos, químicos” en los objetos y las causas que los generan, se puede tener una experiencia privilegiada de sí, la cual no solo es “externa”, sino también “interna”: por un lado, se percibe a sí mismo como un objeto entre objetos y, por otro, se percibe a nivel interno cómo se generan las acciones, a través de motivos o deseos.<sup>15</sup>

En este punto, es importante hacer una breve referencia al *cuerpo* y su relevancia dentro de la obra filosófica del autor que aquí se estudia. Si bien no es pertinente una digresión tan grande como para hacer una reseña aceptable de dicho elemento, vale la pena mencionar que el objeto al que se está haciendo alusión es el propio cuerpo. La investigación sobre este tema en la obra de Schopenhauer

---

15 Dada la interpretación ofrecida hasta ahora, se concuerda con Sandra Baquedano (2011), por cuanto “deseos” y “motivos” son intercambiables, es decir, los motivos se comprenden como deseos que provocan acciones (un ejemplo de esto podría ser el “hambre”, que se traduce como deseo de comer, pues la motivación para comer es el hambre): “Al recordar ahora la existencia de cuatro clases de objetos para un sujeto, a saber: las intuiciones empíricas, los conceptos, las intuiciones a priori de espacio y tiempo y los motivos, se ha de enfatizar estos últimos, por traducirse precisamente en deseos” (pp. 118-119).

es tan relevante que, precisamente, le permite anclar el mundo como representación con el mundo como voluntad, lo cual es quizás una nueva perspectiva en la filosofía moderna, tal como lo afirma Sergio Rábade (1989): “se trata del primer filósofo de la modernidad que nos enseña a ver el cuerpo en filosofía con nuevos ojos. El pensamiento moderno venía secularmente viviendo de las rentas, más en sentido negativo que positivo, del dualismo cartesiano” (p. 135). Así pues, es debido a esa experiencia privilegiada que se tiene del propio cuerpo que Schopenhauer encuentra aquello que va a fundamentar su apreciación sobre el mundo como voluntad.<sup>16</sup>

Retomando, a la experiencia privilegiada que se tiene de sí Schopenhauer la denomina autoconciencia [*Selbstbewußten*]. Esta faculta al sujeto para poder ver qué sucede “dentro” de sus acciones, esto es: lo que las genera, sobre qué se da el influjo para que las acciones ocurran. Los motivos para Schopenhauer son representaciones que son “reflejo” (Kobler, 2008, p. 234) de la voluntad que hay en cada individuo, no de manera causal, sino objetivada,<sup>17</sup> esto es: “representación” del deseo *puro*, lo cual establece una relación necesaria entre motivos y acciones. En concordancia con lo anterior, en el caso del humano existe la abstracción, como antes se había mencionado, por lo cual dichas representaciones o motivos se pueden sopesar. A pesar de ello, el vínculo entre motivo y acción es tan necesario como el efecto provocado por una causa en el mundo físico:

En toda decisión percibida en los demás o en nosotros nos tenemos por autorizados para preguntar: ¿Por qué?, esto es, presuponemos como necesario que les haya precedido algo de lo cual es consecuencia, y a

16 Schopenhauer lo explica así: “Para una orientación de otro género, con relación a mi filosofía en general, añadiré que así como la ley de la motivación se relaciona con la ley de la causalidad, establecida en el § 20, así esta cuarta clase de objetos para el sujeto, o sea la voluntad percibida en nosotros mismos, se relaciona con la primera clase. Esta visión profunda es la piedra angular de toda mi metafísica” (*CRPRS*, § 43).

17 Esta acotación es fundamental, por cuanto es el preámbulo para la introducción de un concepto muy importante al cual se hará referencia en el siguiente capítulo: el *carácter inteligible*. Tal como señala Matthias Kobler (2008): “En lo que respecta al Principio de Razón Suficiente de la Acción, surgen varias complicaciones: en primer lugar, solo hay un objeto, es decir, el sujeto del querer. La relación buscada, por tanto, solo puede referirse a objetos de otra clase. En segundo lugar, el concepto de una ley definible *a priori* parece no aplicarse a los actos de querer. La primera cuestión se resuelve mediante la aceptación de una causalidad del querer en la acción. La causalidad del querer depende de la resolución y se expresa en la acción. En cambio, los deseos definen un querer que no se vuelve causal. Los deseos tomados como fantasías son representaciones, del mismo modo que lo son las acciones del cuerpo. Sin embargo, no existe una ley que rija una relación entre ambos, ya que no solo difieren las reacciones humanas ante motivos particulares dados, sino que también el agente del querer solo puede comprender lo que realmente quiso a partir de la decisión tomada en su acción. Por tanto, la causa de la resolución no debe buscarse en la representación, el objeto, sino en el sujeto del querer. Así surge el segundo problema: cómo determinar, al menos en lo que respecta a su forma, una ley definible *a priori* de las resoluciones en relación con el acto de voluntad. Para poder sostener esta idea, Schopenhauer presupone un ‘estado, por así decirlo, permanente del sujeto del querer’, que, con referencia a Kant y Schelling, denomina el ‘carácter inteligible’” (p. 232) [traducción propia].

lo cual llamamos la razón, y más exactamente, el motivo del acto que resulta. Sin motivo, el acto sería tan impensable para nosotros como el movimiento de un cuerpo inanimado que se llevase a cabo sin impulsión o sin tracción. Según esto, el motivo pertenece a las causas. (CRPRS, § 43)

Dado esto, se podría realizar la pregunta aún acerca de la diferencia entre la ley de la causalidad y la ley de la motivación. Para Schopenhauer es clara la respuesta a dicha pregunta, tal como se ha intentado exponer aquí:

La influencia del motivo no nos es conocida únicamente como la de todas las otras causas por fuera y por tanto sólo mediatamente, sino al mismo tiempo desde dentro, de un modo del todo inmediato, y por consiguiente, de acuerdo con su total modo de acción. Aquí estamos, por así decir, entre bastidores, y descubrimos el secreto de cómo, de acuerdo con su más íntima esencia, la causa produce el efecto: pues aquí conocemos por una vía completamente diferente; por tanto, de una manera enteramente diversa. Y de aquí se colige esta importante proposición: *la motivación es la causalidad vista por dentro*. Ésta se nos presenta aquí de una manera completamente distinta, en otro medio distinto, para otro modo de conocer absolutamente diverso. (CRPRS, § 43) [Énfasis en el original]

Ahora bien, aunado a la explicación motivacional de la acción humana que se acaba de reseñar, es preciso señalar cuáles serían aquellos móviles generales que hacen que el humano actúe. Para ello será necesario volver sobre la investigación que realiza Schopenhauer en el texto *Sobre el fundamento de la moral*, en el cual, luego de establecer una crítica a la filosofía moral kantiana, que ya se revisó suficientemente, propone cuáles son los *móviles* de la acción humana y se categorizan con los rótulos de *antimoral* y *moral*. Schopenhauer defiende, como ya se aludió también, que la tarea de la ética como campo de investigación es precisamente determinar dichos móviles. Así pues, la manera en que se ancla la investigación precedente con la que se expondrá a continuación se da con el ofrecimiento de un marco general en el cual se propone un “fundamento último” a “la muy diversa conducta de los hombres en el aspecto moral” (SFM, §13, 195-196). Sin embargo, no solo se dará un fundamento a las acciones morales, también se buscará identificar los móviles de las acciones *antimorales*; de hecho, ese será el primer paso, pues se deduce al móvil moral de los móviles antimorales. Por lo tanto, la intención será sustentar por qué todos los motivos o deseos por los que un humano actúa están en estricta relación con unos móviles fundamentales.

## El fundamento de las acciones morales

El examen de Schopenhauer acerca de los móviles de la acción humana inicia abordando los móviles antimorales, a saber: el *egoísmo* y la *malevolencia*. Antes de ahondar en el tema, es necesario señalar que, desde el punto de vista del filósofo de Danzig, las acciones humanas tienen dos tendencias: la búsqueda del placer y la evitación del dolor, no obstante, como se expuso, el humano está dirigido por motivos, los cuales se vinculan con dicha búsqueda de placer o evitación de dolor.<sup>18</sup> De esta manera, el primer móvil antimoral que considera Schopenhauer es el egoísmo; aquella búsqueda incesante de “bienestar” que procura el placer y evita el dolor propio y no el de nadie más: “el móvil principal y básico en el hombre como en el animal es el egoísmo, es decir, el impulso a la existencia y el bienestar” (*SFM*, §14, 196-197). En general, el egoísmo es el móvil que guía la mayoría de las acciones humanas. Schopenhauer recalca la presencia de ese móvil en las acciones humanas teniendo en cuenta varios elementos: cómo se evidencia, cómo se genera, cómo se intenta contener, cómo se subsumen otras categorías que podríamos considerar antimorales bajo este y por qué la “moral religiosa” (judeocristiana) no es suficiente para su contención.

El primero de los aspectos, cómo se evidencia, no es difícil de sustentar para Schopenhauer. Él encuentra que es más difícil ver acciones con un valor moral que acciones egoístas. Tal como lo señala, el ser humano parece generar la mayoría de sus acciones en búsqueda del beneficio propio:

El egoísmo es, por su naturaleza, ilimitado: el hombre quiere mantener incondicionalmente su existencia, la quiere incondicionalmente libre del dolor, al que también pertenece toda carencia y privación, quiere la mayor suma posible de bienestar y quiere todos los placeres de los que es capaz; e incluso pretende, en lo posible, desarrollar en sí mismo nuevas capacidades para el placer. Todo lo que se contrapone a la tendencia de su egoísmo excita su indignación, ira y odio: intentará aniquilarlo como a su enemigo. En la medida de lo posible, quiere disfrutar todo, tener

---

<sup>18</sup> Así, aquello que se objetiva por medio de los *motivos* es la *voluntad* y la búsqueda de satisfacción del deseo que la constituye, es decir, el *deseo puro*, pues son dos caras de lo mismo. Schopenhauer lo expresa de la siguiente manera: “Lo que mueve la voluntad es únicamente el placer y el dolor en general y tomados en el sentido más amplio de la palabra; así como también, a la inversa, placer y dolor significan ‘acorde con la voluntad u opuesto a ella’. Todo motivo, pues, tiene que tener una relación con el placer y el dolor” (*SFM*, §16, 205-206).

todo; pero, puesto que eso es imposible, quiere al menos dominarlo todo: “Todo para mí y nada para los demás”, es su lema. El egoísmo es colosal: domina el mundo. (*SFM*, §14, 196-198)

En este sentido, para el autor parece evidente que la mayoría de las acciones humanas tienen el fin de satisfacer el *interés* individual sin prestar mucha atención a los intereses de los demás, a menos que esto signifique a su vez buscar algún beneficio propio. Incluso algunos *vicios* (en contraposición a las *virtudes*) se derivan de aquel móvil, como veremos. Ahora bien, ¿cómo se da este móvil, es decir: qué hace que los humanos actúen de esta forma en la mayoría de los casos y no de otra? Según Wolf (2015): “la explicación que da Schopenhauer al respecto no es psicológica, sino epistemológica: cada sujeto se da a sí mismo de manera inmediata, mientras que los otros se le dan a un sujeto solo de manera mediata” (p. 45) [traducción propia]. Desde la interpretación que se ofreció acerca de la autoconciencia, se podría decir que la explicación de Schopenhauer, más que epistemológica, es gnoseológica, ya que atañe a la forma en que es capaz de conocer el sujeto cognoscente al sujeto volitivo, al que desea, esto a través de la ley de la motivación. Schopenhauer expone lo anterior del siguiente modo: el egoísta para el autor

[...] se considera sólo a sí mismo como real y, en cierta medida, tiene a los demás por meros fantasmas. Esto se debe, en último término, a que cada uno es dado a sí mismo inmediatamente, mientras que los otros le son dados a él sólo mediatamente, a través de la representación de ellos en su cabeza: y la inmediatez afirma su derecho. A resultas de la subjetividad esencial a cada conciencia, cada uno es para sí mismo el mundo entero: pues todo lo objetivo existe sólo mediatamente, como mera representación del sujeto; de modo que todo depende siempre de la autoconciencia. (*SFM*, §14, 197-198)

Aunque el sujeto cognoscente puede objetivar al sujeto volente, esta es una objetivación de un “conocimiento” diferente al representacional que se hace de sí mismo, es decir, tal como la cita anterior lo señala, un conocimiento *inmediato* sobre sí. A este hallazgo, el que se pueda “acceder” a sí mismo de una forma no representacional, Schopenhauer lo denomina la verdad filosófica por excelencia: “por eso quiero resaltar esa verdad sobre todas las demás y denominarla la verdad filosófica kat’ ἐξοχήν” (*MVR I*, §18, 122-123). El doble “acceso” que se puede tener de sí mismo, esto es, al *cuerpo*, se da gracias a que no solo se conoce

representacionalmente como un objeto entre objetos y por medio de la ley de la motivación, sino también porque, en efecto, se *siente*. Por consiguiente, se accede al propio cuerpo debido a la *voluntad* que se objetiva por medio de este. Acá se establece el nexo entre el análisis “antropológico”, si se quiere, y su análisis acerca de la “esencia interna” de la naturaleza, la *Voluntad*, ya que tal como lo afirma José María Ortiz Ibarz (1995): “la identificación entre sujeto y objeto nos descubre que sólo escudriñando en la voluntad puede llegarse a la íntima unificación de todo lo real” (p. 10). La investigación de Schopenhauer acerca de las acciones humanas le permite hallar el “significado” del mundo objetivo que se manifiesta como representación. No obstante, lo que es pertinente remarcar ahora es el doble acceso que tiene el humano sobre sí y lo que hace que se perciba como lo único real gracias a dicho acceso, es decir, el egoísmo. Schopenhauer lo describe en los siguientes términos:

Al sujeto del conocimiento, que por su identidad con el cuerpo aparece como individuo, ese cuerpo le es dado de dos formas completamente distintas: una vez como representación en la intuición del entendimiento, como objeto entre objetos y sometido a las leyes de estos; pero a la vez, de una forma totalmente diferente, a saber, como lo inmediatamente conocido para cada cual y designado por la palabra *voluntad*. (*MVR I*, §18, 119-120)

Así pues, Schopenhauer considera que el *individuo* puede acceder a una conciencia de *sí* de dos maneras: a través de la representación, mediada por el entendimiento, o a través de la voluntad, inmediata, que nos revela el *significado* de nuestros cuerpos. Por lo anterior, el individuo tiene un conocimiento privilegiado sobre sí que, no obstante, no se extiende hacia el *otro*, pues esta es “una explicación que no tenemos de forma inmediata respecto de la esencia, acción y pasión de todos los objetos reales” (*MVR I*, §19, 123-124). En pocas palabras, no se puede acceder, tal como se puede acceder al propio cuerpo, a los demás cuerpos, por ello, los *otros* aparecen ante el individuo como un objeto entre objetos y regidos por el PRS, esto es, como una representación. Esta propuesta conceptual del *egoísmo práctico*<sup>19</sup> está anclada a la visión que Schopenhauer tiene del *egoísmo teórico*, que

19 Es “práctico” porque se hace explícito en la actividad humana; sin embargo, tiene su génesis en el aspecto gnoseológico, como lo plantea John Atwell (1995): “quien se niega a atribuir a los miembros del mundo exterior aquella ‘realidad’ que encuentra en sí mismo como voluntad, respalda el egoísmo teórico, que es (desde el punto de vista teórico) una locura; y al negarse a atribuir esa misma ‘realidad’ a otras personas e incluso a los animales, respalda el egoísmo práctico, que es (desde el punto de vista moral) maldad” (p. 96) [traducción propia].

se constituye a partir del conocimiento pleno sobre *sí* (como voluntad y representación) y uno parcial del mundo: solo como representación. Para ello, Schopenhauer acudirá a otro móvil que constituye la superación, al menos de manera momentánea, de dicho egoísmo práctico. Antes de hacer referencia a esto, es pertinente hablar de los elementos que intentan provocar una “contención” de dicho móvil en el actuar humano, la cual revela cómo este móvil constituye el principio de la mayoría de las acciones humanas. Con dicho fin, se hará una pequeña referencia a las instituciones humanas que se han creado para tal pretensión.

Como ya se ha mencionado, para Schopenhauer las instituciones que norman el comportamiento humano, incluso las que pertenecen al ámbito de lo “cotidiano” (*SFM*, §14, 198-199), son intentos por garantizar la convivencia entre seres profundamente egoístas. El *decálogo*, sobre el cual ya se hizo un acercamiento en el apartado anterior, el derecho y las normas sociales, que no están propiamente definidas a nivel institucional, son intentos por “contener” a seres egoístas en su accionar, con la intención de garantizar a su vez su propia supervivencia. Como ya se mencionó, estos elementos hacen que funcione la vida social, ya que si no fuese por ellos “el ‘*bellum omnium contra omnes*’ estaría a la orden del día dentro de la incontable multitud de los individuos egoístas, para desgracia de todos” (*SFM*, §14, 198-199). Así pues, actitudes que se asumen en la vida diaria como la “cortesía” o la “hipocresía” ocultan el egoísmo que sirve de móvil para la mayoría de las acciones y, además, son resultado de este en la medida en que es gracias a dichas actitudes que se puede conseguir no entrar en confrontación constante por conflicto de intereses. Asimismo, el derecho y la normatividad encontrada en la religión, por ejemplo, tienen la misma función en la actividad humana. Sobre el derecho se hará una reflexión un poco más pormenorizada en el siguiente capítulo por cuanto, junto con “la instrumentalización de la razón”, constituye uno de los argumentos más sólidos para mostrar la necesidad de normar el comportamiento humano y, al mismo tiempo, la imposibilidad de generar un comportamiento propiamente moral a ojos de Schopenhauer.

Para Schopenhauer existen dos móviles antimorales: el “egoísmo” (*egoismus*) y la “malevolencia” (*Ubelwollen*), bajo los cuales se subsumen otro tipo de móviles.<sup>20</sup> Esta distinción es importante debido a que cada una obedece a una génesis

20 Schopenhauer hace dicha clasificación así: “Sólo en una ética detallada sería oportuno demostrar los vicios especiales que surgen de las dos potencias fundamentales indicadas. Tal ética deduciría del egoísmo la aidez, la gula, la lujuria, el interés, la avaricia, la codicia, la injusticia, la dureza de corazón, el orgullo, la soberbia, etc.; y de la hostilidad [o “malevolencia”, en principio las toma como sinónimas] la rivalidad, la envidia, la malevolencia, la

distinta; con el egoísmo, como se mencionó, hay un desconocimiento de la *voluntad* del *otro*, con la “malevolencia” aquella voluntad del otro se “reconoce”, pero de forma tal que

[...] el egoísmo puede conducir a crímenes y delitos de todo tipo: pero el daño y el dolor causados con ello a los otros es para él simple medio, no fin, o sea que sobreviene sólo accidentalmente. En cambio, para la maldad y la crueldad los sufrimientos y dolores de los demás son fines en sí mismos y su consecución placer. Por eso constituyen una alta potencia de perversidad moral. (*SFM*, §14, 200-201)

La potencia antimoral que representa el egoísmo se define a partir de la acción en la cual se da la *negación* de la voluntad del *otro*. La clasificación de móviles de la acción humana le permite a Schopenhauer a su vez proponer una clasificación de las virtudes y sus contrarios. Para el caso del egoísmo, el resultado son las acciones injustas, la explicación de esto nos la ofrece en el parágrafo 62 del *MVR*, en el cual afirma:

[...] al presentar la voluntad aquella autoafirmación del propio cuerpo en innumerables individuos, debido al egoísmo peculiar a todos es fácil que un individuo vaya más allá de esa afirmación llegando a la *negación* de la misma voluntad manifestada en otro individuo [...] esa irrupción en los límites de la afirmación de la voluntad ajena ha sido conocida claramente desde siempre y su concepto se ha designado con la palabra injusticia. (*MVR* I, §62, 394-395) [Énfasis en el original]

De esta manera, el egoísmo es un móvil antimoral por cuanto niega la voluntad del otro, lo cual se cataloga como injusticia. El examen que realiza Schopenhauer a la injusticia y la justicia se verá con mayor detenimiento en el siguiente capítulo, dado que, como se dijo, se considera que dentro del análisis de la función del Estado de derecho se encuentra uno de los argumentos que llevan a Schopenhauer a defender la idea de que la formación de sujetos compasivos y virtuosos no es posible. Por ahora, la relación establecida acá entre el egoísmo y las acciones injustas es suficiente para mostrar por qué muchas de las acciones egoístas son de ese talante.

---

maldad, el sadismo, la curiosidad fisonoma, la difamación, la insolencia, la petulancia, el odio, la ira, la traición, la perfidia, el afán de venganza, la crueldad, etc. La primera raíz es más animal, la segunda más diabólica. El predominio de una u otra, o bien del móvil moral que se ha de mostrar más adelante, proporciona la línea rectora en la clasificación ética de los caracteres. No hay ningún hombre que no tenga algo de las tres” (*SFM*, §14, 201-202).

Como comentario final, para Schopenhauer hay acciones que son egoístas, pero no necesariamente injustas, pues más bien son “cruels” o “diabólicas”: “por ejemplo, negar ayuda a otro en una necesidad apremiante, contemplar tranquilamente a otro muriendo de hambre cuando uno está en la abundancia, es cruel y diabólico, pero no injusto” (*MVR I*, §62, 400-401).

Antes de hacer referencia al segundo móvil antimoral que abstrae Schopenhauer de la actividad humana, es preciso comentar por qué, según el autor, la “moral religiosa” no es un elemento de contención o superación del egoísmo en las acciones humanas, ni siquiera cuando está tan arraigada en la “crianza” que hace que se actúe siempre de manera aparentemente justa y caritativa. Como se aludió en el apartado referente a la crítica a Kant, Schopenhauer sostiene que dicha “moral” supedita al agente a actuar esperando un castigo o una recompensa, lo cual se funda en una búsqueda del bienestar propio, es decir, se funda en el egoísmo y no intenta superarlo. Al respecto, se pregunta: “¿Cómo se podría, en efecto, hablar de desinterés cuando me seduce la recompensa o me espanta la amenaza del castigo?” (*SFM*, §14, 202-203). En este sentido, ni siquiera de una “moral” convertida en costumbre por su intervención en la formación de los individuos se pueden esperar acciones auténticamente morales, por el contrario, es preciso distinguir en aquellos el afán por el bienestar propio, el egoísmo.

Para esbozar el segundo móvil antimoral, la malevolencia (*Ubelwollen*), se puede recurrir a la explicación que ofrece Schopenhauer en el parágrafo 65 del *MVR* en el cual la define. Allí se da luz a dicho móvil de la siguiente manera, pues la malevolencia implica que “dado que el hombre es un fenómeno de la voluntad iluminado por el más claro conocimiento, siempre mide la satisfacción real sentida por su voluntad comparándola con la meramente posible que le presenta el conocimiento” (*MVR I*, §65, 430), así, el dolor del *otro* se convierte en un fin por cuanto implica el apaciguamiento del dolor propio, esto es, la obtención de placer. Es preciso recordar aquí que el placer para Schopenhauer se da en un sentido negativo: solo hay placer en la medida en que se apacigua un deseo, que es “carencia”, dolor, por lo tanto, el placer es solo la ausencia del dolor.<sup>21</sup> En este sentido, la malevolencia implica la conciencia de la satisfacción efectiva de los deseos en comparación con

21 Schopenhauer lo señala de la siguiente manera, aludiendo incluso a la definición *negativa* de la *felicidad*: “Toda satisfacción, o lo que normalmente se llama felicidad, siempre es propia y esencialmente negativa y nunca positiva. No se trata de una dicha que nos sobrevenga originariamente y por sí misma sino que ha de ser siempre la satisfacción de un deseo. Pues el deseo, es decir, la carencia, es la condición previa de todo placer. Mas con la satisfacción cesa el deseo y por lo tanto el placer” (*MVR I*, §58, 376-377).

la posibilidad de una satisfacción mayor, por lo que el *otro* se vuelve ese punto de comparación; en consecuencia, la satisfacción del *otro* engrandece la insatisfacción efectiva de la propia voluntad dado que es posible dicha satisfacción para sí, pero no se obtiene. Así las cosas, el malévolo busca la insatisfacción del *otro* o, lo que es lo mismo para este caso, la satisfacción propia. La anterior definición hace distinguible el egoísmo de la malevolencia por cuanto el egoísmo se agota con tener al *otro* como medio para la propia satisfacción, aunque en algunos casos implique hacerle bien, mientras que la malevolencia implica que el dolor del otro es directamente la propia satisfacción.<sup>22</sup>

Luego de esta “revista, ciertamente espantosa, de las potencias antimorales, que recuerda a la de los príncipes de las tinieblas en el *Pandemónium* de Milton” (*SFM*, §14, 201-202), se puede hacer referencia, finalmente, al *auténtico fundamento* de las acciones morales según Schopenhauer. Con la enunciación y explicación de dicho fenómeno se concretará la tarea del presente capítulo, en el cual se intentó dar cuenta de la parte crítica y la parte propositiva del autor frente a la pregunta formulada por la Real Sociedad Danesa de las Ciencias.

La clasificación de los móviles de la acción humana, que Schopenhauer estableció y que se ha referido hasta ahora, brinda una visión sobre la mayoría de las acciones humanas, pero no sobre aquellas que se pueden considerar morales. Por lo anterior, aquellas acciones con auténtico valor moral, es decir, a las cuales realmente se pueden denominar acciones morales, serían las que no están fundadas en el egoísmo (*interés propio*) o en la “malevolencia”. Si bien el egoísmo puede producir “en parte acciones moralmente indiferentes” (*SFM*, §16, 210-211), las cuales no se podrían clasificar como morales o inmorales, para Schopenhauer es claro que de aquel no puede provenir ninguna acción moral, por lo tanto, este se vuelve el criterio para determinar cuáles son las acciones morales, a saber: “la ausencia de

22 Es preciso señalar que se comparte la interpretación de Colin Marshall (2020) referida a la distinción entre la malevolencia y el egoísmo: “en lo que respecta a la motivación egoísta, otros seres pueden ser considerados ‘solo como máscaras, carentes de realidad’ (*WWRI* 2:429, 390), y por tanto no tan reales como uno mismo. Sin embargo, la persona maliciosa [malevolente] está motivada a provocar el sufrimiento interno de los demás, por lo que debe verlos tan igualmente reales como ella misma. Este compromiso motivacional, por tanto, otorga mayor peso a la aparente inmediatez de los individuos plenamente reales. Sorprendentemente, esto significa que la persona maliciosa es, en cierto sentido, epistémicamente superior al egoísta: pues solo aquella —como la persona compasiva— está firmemente comprometida con la realidad interior de los demás. Es importante señalar, sin embargo, que Schopenhauer no sugiere que la persona maliciosa esté en general en peor situación epistémica que el egoísta, sino únicamente que, para ella, las distinciones (ilusorias) espaciotemporales son más ‘grandes’ (*‘groß’*) (*OBM* 4:264, p. 249). Al reconocer la realidad interior de los demás, la persona maliciosa fortalece su erróneo compromiso con su distinción espaciotemporal respecto de ella misma, mientras que el egoísta está menos comprometido con esa distinción” (p. 5) [traducción propia].

toda motivación egoísta es, pues, *el criterio de una acción de valor moral*” (*SFM*, §15, 201-202) [Énfasis en el original]. Así, luego de establecer el criterio inicial para que una acción sea moral, esto es, no estar fundada en el egoísmo, se tendrá que explicar a qué tipo de fundamentación se refiere entonces Schopenhauer, cómo se da y qué tipos de acciones se derivan de actos generados por dicho fundamento.

Fue necesario hacer un recorrido sobre los móviles antimorales debido a que, precisamente, la descripción del móvil moral para Schopenhauer deriva de aquellas otras acciones en donde el egoísmo o la malevolencia no son fundamentos. Como ya se mencionó, el egoísmo en una acción puede entretenerse de múltiples maneras: como búsqueda directa o indirecta del beneficio propio, como forma de conservar una “reputación”, como una *máxima* que a la larga persigue un beneficio propio, como la obediencia a un *mandato* en búsqueda de una recompensa o castigo; en últimas, todos estos motivos no están fundamentados para Schopenhauer más que por el egoísmo. No obstante, precisamente allí, en donde el beneficio propio y el placer por el dolor del otro (malevolencia) dejan de ser móvil de la acción, se encuentra el móvil que fundamenta las acciones morales. En este sentido, en contraste con una acción que busca el placer o la ausencia de dolor propio, que es el fin de la mayoría de las acciones humanas y al mismo tiempo condensa la acción egoísta:

Sólo hay un único caso en el que esto no tiene lugar: a saber, cuando el móvil último de una acción u omisión se encuentra directa y exclusivamente en el placer y dolor de algún otro interesado aquí pasivamente; o sea, cuando la parte activa sólo tiene a la vista en su obrar u omitir el placer y el dolor de otro, y no persigue sino que el otro quede indemne u obtenga ayuda, auxilio y alivio. Sólo este fin imprime en una acción u omisión el sello del valor moral que, por lo tanto, se basa exclusivamente en que la acción se produzca u omita en utilidad y beneficio de otro. (*SFM*, §16, 207-208)

Ahora bien, la siguiente pregunta por resolver es cómo se genera este “único caso” en el que el placer y el dolor del *otro* se convierten en el *motivo* del agente para su accionar, como es el caso de su propio dolor y placer. Lo anterior significa que la acción de un individuo debe darse “únicamente en razón del *otro*”, por lo que el placer y el dolor de aquel tienen que ser *inmediatamente* el motivo de la acción del primer individuo (*SFM*, §16, 208-209). Schopenhauer se cuestiona cómo es posible esto, cómo es posible anteponer el dolor y el placer del *otro*

ante el propio bienestar, incluso, en algunos casos, al dejar de perseguir el propio bienestar para buscar el del *otro*. En palabras de Schopenhauer, cómo se *suprime* “la pared divisoria que, según la luz de la naturaleza (como los antiguos teólogos llaman a la Razón), separa absolutamente un ser de otro, y el no-yo convertido en cierta medida en yo” (*SFM*, §16, 209-210). Para el filósofo, es evidente que esto solo puede ocurrir cuando, de manera *inmediata*, el dolor y el placer del *otro* se da como propio y se busca la satisfacción del dolor a través de la búsqueda de la satisfacción de sus deseos y carencias. Averiguar a qué se refiere dicha *inmediatez* quizás sea la clave para la comprensión de dicho fenómeno que designa con el término *compasión* (*Mitleid*).

Si bien Schopenhauer en su texto *SFM* no quiere relacionar de manera tan extensa su análisis acerca del fundamento de la moral con su sistema metafísico, a la cuestión expuesta, desde el punto de vista del autor, solo es posible una respuesta de ese talante. Comprobar que las acciones morales derivan de dicho fundamento y no de otro es diferente a responder cómo se genera ese móvil en los agentes para actuar; la primera pregunta es de corte ético, la segunda de corte metafísico. No obstante, se puede hacer comprensible para el lector en este punto debido a que ya se hizo un acercamiento suficiente, aunque no extenso, que contribuye a apreciar cómo podría darse una respuesta desde la metafísica. Tal como se mencionó, para dar respuesta acerca de la génesis del egoísmo, es preciso tener en cuenta los dos aspectos bajo los cuales el humano puede conocerse a sí mismo: como representación y como voluntad. Así, el agente solo puede superar ese egoísmo cuando se *identifica* plenamente con el *otro*, esto es:

Vemos que para ese hombre justo el *principium individuationis* no es ya, como para el malvado, un muro de separación absoluto, que no afirma como aquel únicamente su propio fenómeno de la voluntad negando todos los demás, que para él los demás no son simples máscaras cuya esencia es totalmente distinta de la suya; sino que con su conducta muestra que también en el fenómeno ajeno que se le da como mera representación reconoce su propia esencia, la voluntad de vivir como cosa en sí; es decir, que se descubre a sí mismo en aquel otro hasta un cierto grado: el de no hacerle injusticia o no ofenderle. Justamente en ese grado traspasa el *principium individuationis*, el velo de Maya: y en esa medida equipara el ser ajeno al suyo propio y no le agrade. (*MVR I*, §66, 438)

De esta manera, solo es posible el comportamiento moral cuando el *individuo* “deja de serlo” para “identificarse”<sup>23</sup> con el otro por cuanto halla en aquel lo mismo que en *sí mismo*, esto es: la voluntad y, por lo tanto, la capacidad de sentir placer y dolor. Dicha identificación se da de manera *inmediata* como *sentido*, es decir, para evitar una réplica sencilla, el egoísta puede comprender la idea de que aquel otro siente placer y dolor, pero no puede acceder de manera *sentida* a ese conocimiento. Gracias a este conocimiento el sujeto puede actuar fundado en un auténtico móvil moral o, lo que es lo mismo, de manera compasiva. Ahora bien, lo que sigue en esta exposición es mostrar qué tipo de acciones se dan a partir de este móvil (las cuales son auténticas cuando están fundadas en aquel): acciones *justas* y *caritativas*, por lo tanto, se responderá por qué solo la compasión puede provocar este tipo de acciones.

La *justicia* [*Gerechtigkeit*] y la *caridad* [*Menschenliebe*<sup>24</sup>] constituyen las partes que componen el principio moral que según Schopenhauer es admitido por “los éticos” como la máxima por la cual debemos guiar nuestros actos: “*Neminem laede; imo omnes, quantum potest, juva*”. Así, en primera instancia, la justicia se simplifica en no “dañar” a nadie y, en segunda, la caridad se reduce a la ayuda que se le brinda al otro en tanto sea posible. A continuación, se harán algunos comentarios con respecto a la justicia, los cuales dan cuenta de por qué no dañar al otro es suficiente para determinar que una acción es justa; por lo tanto, ¿cómo define Schopenhauer a la justicia?; ¿por qué su fundamento es la compasión? y, por último, ¿de qué manera la razón se utiliza para llevar a cabo acciones de este tipo de manera continuada?

Así pues, debido a que “todos nosotros estamos originariamente inclinados a la injusticia y a la violencia, ya que nuestra necesidad, nuestra avidez, nuestra ira y odio irrumpen inmediatamente en la conciencia y tienen por ello el *jus primi*

23 No hay que interpretar esta “identificación” como el “ponerse en los zapatos del otro”, es decir, no se trata de “creer en la imaginación que sufrimos *su* dolor en *nuestra* persona [...] no es así de ninguna manera; sino que a cada momento nos queda claro y presente que él es el que sufre, y no nosotros: y es directamente en su persona, no en la nuestra, donde sentimos el sufrimiento para aflicción nuestra. Sufrimos *con* él, o sea, *en* él: sentimos su dolor como suyo y no imaginamos que sea el nuestro” (*SFM*, §16, 211-212). Esta definición se retomará en el tercer capítulo de este libro.

24 La traducción del término más precisa es *filantropía*, no obstante, en la traducción del texto *SFM* realizada por Pilar López de Santamaría se opta por hacer la traducción del término como *caridad*: “Su significado literal coincide con el de la palabra española ‘filantropía’ que, etimológicamente, significa ‘amor a la humanidad’. No obstante, he optado por traducir el término como ‘caridad’, por considerar que responde mejor al sentido que Schopenhauer quiere darle (prescindiendo de connotaciones religiosas) y, sobre todo, teniendo en cuenta que él lo hace equivalente a la palabra latina *caritas*” (*DPFE*, Intr., p. 43).

*occupantis*” (SFM, §17, 213-214), es decir, resolver el bienestar propio resulta la tarea más apremiante, al punto de negar la voluntad de los demás e imponer la propia. Solo es posible un acto de justicia cuando, precisamente, se deja de efectuar dicha negación de la voluntad del otro y, por ende, no se efectúan acciones que le causen dolor. De esta manera, la acción justa emerge cuando la compasión

[...] se opone represivamente al sufrimiento que ha de ser causado a otros por mí mismo como consecuencia de las potencias antimorales que habitan en mí, me grita “¡Alto!” y se establece ante el otro como una defensa que le preserva de la ofensa a la que, en otro caso, me impulsaría mi egoísmo o mi maldad. (SFM, §17, 213-214)

En este sentido, las acciones justas son aquellas en las cuales no hay una afectación al otro; no obstante, dichas acciones no implican ayudar a quien sufre dolor. Solo quien puede sentir el dolor del otro y no generarlo es capaz de actuar con *justicia voluntaria*. Schopenhauer considera que es posible actuar de manera justa sin necesidad de estar movido por la compasión; sin embargo, dicha acción solo en apariencia sería moral, debido a que en el fondo estaría movida por el egoísmo. Así, puesto que “la injusticia o lo injusto consiste siempre en la ofensa a otro” (SFM, §17, 216-217), basta con no dañar al otro para actuar de manera justa. Por lo tanto, toda acción injusta implica hacer un daño al otro por interés propio o egoísmo, y lo contrario a esto implicaría no generar dicho daño por sentir el dolor de aquel y, en consecuencia, detenerse. En conclusión, la compasión se configura como el móvil de las acciones justas en la medida en que permite la *identificación* con el *otro* para no causarle dolor.

Como último punto en lo referente a esta virtud, la justicia, se hará un primer acercamiento acerca del uso de la razón para la actividad moral. Schopenhauer comprende muy bien que el principio puede regir el comportamiento humano sin la necesidad de sentir compasión en cada situación en la cual se encuentra un individuo, pues “no es de ningún modo preciso que la compasión se excite realmente en cada caso individual, donde además llegaría con frecuencia demasiado tarde” (SFM, §17, 214-215). Así, el “*neminem laede*” al ser originado una vez a través de la compasión, y si el *carácter* del individuo tiende a las acciones justas, puede ser un “depósito” o “*reservoir*” para la práctica de acciones morales. Esto solo es posible gracias a la “resolución” de dicho principio por parte de la razón; será el que guiará las acciones propias, puesto que

[...] aunque los *principios* y el conocimiento abstracto en general no son de ningún modo la fuente o el fundamento de la moralidad, a una conducta moral le resultan imprescindibles como el depósito, el *réservoir* en el que se conserva el ánimo que nace de la fuente de toda moralidad, la cual no fluye en todo momento, para, llegado el caso de la aplicación, fluir a través de canales de derivación. (*SFM*, §17, 215)

Así, Schopenhauer comprende la relevancia del uso de la razón para lograr un comportamiento por parte de los individuos en donde no se guíen por los móviles antimorales absolutamente, sino que puedan convivir con el otro a pesar de dichos deseos e intereses propios. Schopenhauer denomina *autodominio* a la capacidad de guiar los comportamientos individuales a través de la adopción de principios cuando no hay un móvil moral. No obstante, Schopenhauer no está señalando de esta forma que se pueda llegar a ser virtuoso (a esto se pretende llegar con mucha más claridad en el siguiente capítulo) por medio del uso de la razón, del obedecer principios o normas; a lo que apunta es a que el uso subsidiario de la razón (que en últimas es la que genera dichos principios y normas) forja comportamientos prosociales que salvaguardan al individuo que actúa, pero no lo hacen auténticamente moral, lo cual solo es posible con la compasión como móvil. Este punto, como se mencionó, se verá con más detenimiento en el siguiente capítulo.

La otra virtud que tiene como fundamento la compasión y que constituye la segunda parte del principio moral que Schopenhauer postula, a saber: “*omnes, quantum potest, juva*”, es la caridad. Lo primero que habría que decir acerca de esta es que, a diferencia de la anterior, tiene un carácter *positivo*, pues en esta “la compasión no sólo me retiene de ofender al otro, sino que incluso me impulsa a ayudarlo” (*SFM*, §18, 226-227). Lo segundo que habría que mencionar es que, como se ha dicho, para Schopenhauer una acción es caritativa no solo en apariencia cuando su móvil es la compasión y no otro, pues de lo contrario habría la opción de que el individuo esté movido por el egoísmo o por la maldad, de lo cual también pueden resultar acciones que simulan ser caritativas. No obstante, no se le pueden denominar acciones morales debido a que el móvil no es el afán por mitigar el dolor ajeno, sino el aumento del bienestar propio. Schopenhauer lo clarifica de la siguiente manera:

[...] en correspondencia con los móviles originarios de todas las acciones antes establecidos, a saber, el egoísmo, la maldad y la compasión, los motivos que en general pueden mover al hombre pueden incluirse

en tres clases generales y supremas: 1. Placer [*Wohl*] propio, 2. dolor [*Wehe*] ajeno, 3. placer ajeno. Si el motivo de una acción benéfica no es de la tercera clase, entonces tiene que pertenecer sin duda a la primera o a la segunda. (*SFM*, §18, 227-228)

Así, la *auténtica caridad*, el ayudar a otro, implica convertir el dolor de aquel en *motivo* de la acción propia, lo anterior solo es posible gracias a la *identificación* que se da con el otro y gracias a la cual su dolor se “com-padece”. En la medida en que lo anterior no se dé no sería posible más que actuar por motivos netamente egoístas o malévolos, con los cuales se da, respectivamente, la búsqueda del placer propio o el dolor ajeno como forma del placer propio. A pesar de la claridad de lo anterior, responder cómo surge el sentimiento compasivo es para Schopenhauer un misterio del cual “la Razón no puede dar una cuenta inmediata y cuyos fundamentos no se pueden averiguar por vía de la experiencia” (*SFM*, §18, 229-230). La investigación empírica que llevó a cabo Schopenhauer acerca del fundamento de la moral se remite a la explicación que se puede dar aludiendo a la experiencia acerca de cuáles son las acciones consideradas morales y cuál es su fundamento, pero hacer una investigación empírica acerca del fundamento y cómo este se gesta es algo que, desde su punto de vista, excede a la posibilidad de explicación con dicho enfoque. Tal como lo señala Michael Allen Fox (2006), Schopenhauer:

[...] no está haciendo metafísica ni emitiendo juicios globales sobre el mundo aquí. Lo que está haciendo podría describirse mejor como una combinación de análisis conceptual y observación, con el fin de aislar el factor que anima el comportamiento que comúnmente identificamos como moralmente loable. (p. 375) [traducción propia].

Quedan dos puntos a los cuales hacer alusión en este capítulo, el primero se remite a la universalidad del fundamento de la moral, esto es, un fundamento que está en todos los seres humanos de toda clase, religión o locación, y la anotación acerca de la derivación de todas las virtudes de las dos examinadas: la justicia y la caridad. En primera instancia, Schopenhauer defiende que la compasión es el fundamento de las acciones morales, en el sentido mencionado antes, como la expresión de una “moral natural”.<sup>25</sup> De esta manera, la justicia y la caridad se encuentran

25 Esto es, como una moral “real” y no como meras abstracciones cognitivas. De hecho, Colin Marshall (2017) defiende la posibilidad de identificar el planteamiento de Schopenhauer frente a la ética con un “Non-Cognitivist Moral Realism”.

en cualquier contexto humano como virtudes con valor moral y, también, dado que la generación auténtica de aquellas está supeditada al sentimiento compasivo, es necesario que aquel sentimiento se encuentre en cualquier contexto humano, por lo tanto, este tendría que ser parte de la naturaleza humana. Así, la compasión

[...] no se basa en supuestos, conceptos, religiones, dogmas, mitos, educación y cultura, sino que es originaria e inmediata, se encuentra en la misma naturaleza humana, justamente por ello tiene solidez en toda situación y se muestra en todos los países y épocas; por eso siempre se apela confiadamente a ella como a algo existente necesariamente en todos los hombres, y en ninguna parte pertenece a los “dioses extraños”. En cambio, a aquel a quien parece faltarle se le llama inhumano; como también “humanidad” se utiliza a menudo como sinónimo de compasión. (*SFM*, §17, 213-214)

Finalmente, así como de los móviles antimorales se derivaron los *vicios* en los cuales se puede incurrir al estar motivado por el bienestar propio y el abominable deseo del sufrimiento ajeno, también Schopenhauer deriva de la compasión todas las virtudes, en principio la justicia y la caridad. Como virtudes cardinales todas las demás provienen de aquellas dos: “establezco, por tanto, dos virtudes, la de la justicia y la caridad, a las que denomino virtudes cardinales porque de ellas nacen en la práctica y se pueden deducir en la teoría todas las demás” (*SFM*, §17, 213-214). En este sentido, tal como lo afirma Luciana Samamé (2012) acerca de las dos virtudes: “De la primera, a su vez, se desprenden las virtudes de la honestidad, diligencia y equidad; de la segunda, las virtudes de la benevolencia, caridad y amor” (p. 255). Señalar los dos elementos anteriores, la universalidad de la compasión y la derivación de todas las virtudes a partir de esta, tiene la intención de expresar la respuesta que Schopenhauer daría frente a las preguntas de si es posible relativizar su fundamento o si hay otro tipo de fundamento moral, ante las cuales respondería que no.

En conclusión, se podría hacer una breve síntesis de lo visto en este capítulo con el fin de realizar una conexión con lo que se pretende exponer en el siguiente. Si bien varias posturas de Schopenhauer son discutibles y existen ópticas distintas que ofrecen respuestas diferentes a los mismos problemas, no era la intención en este capítulo discutir si el verdadero fundamento de la moral es la compasión o no, más bien era la de exponer los argumentos que llevan a Schopenhauer a pensar que esto es así. Por lo tanto, se revisó la parte crítica y propositiva frente al problema de cuál

es el fundamento de la moral; se analizó la crítica a la filosofía moral kantiana para posteriormente ver la parte propositiva de Schopenhauer con el fin de comprender globalmente el fundamento de la moral que propone. Se hizo remisión a algunas partes de su obra principal para evitar oscuridad en algunos argumentos que solo tienen claridad en cuanto se respaldan con lo mencionado en su obra capital y otras obras menores. Dado lo anterior, en el siguiente capítulo se pretende hacer alusión a los argumentos con los cuales Schopenhauer sustenta que es imposible educar para la auténtica virtud, puesto que aquella solo se desprende de la compasión y esto es algo que no se puede aprender. La pretensión será la de aclarar dicha tesis debido a que podría ser un cimiento para revisar la postura de Nussbaum que aboga por una formación moral basada, en gran medida, en la formación de la compasión.



## LA FORMACIÓN DE SUJETOS AUTÉNTICAMENTE MORALES COMO IMPOSIBILIDAD

En el presente capítulo se analizarán los argumentos que le permiten a Arthur Schopenhauer afirmar que no es posible formar sujetos compasivos. Como parte de la conclusión a su fundamentación de la moral, el autor se propone responder: “¿Acaso la ética, al descubrir el móvil moral, es capaz de ponerlo también en acción? ¿Puede transformar al hombre duro de corazón en compasivo y, por tanto, en justo y caritativo?” (*SFM*, §20, 249-250). Para contestar tal cuestionamiento de forma pormenorizada, se pretende hacer una extensión de los argumentos que se exponen en el §20 de *SFM*, por lo cual se realizará una ampliación de lo mencionado allí a través del análisis que se presenta en diferentes lugares de la obra del autor. En consecuencia, se aludirá a una explicación más amplia de la doctrina del *carácter* (*Charakter*) que se encuentra en *SLV* y también en los párrafos 28 y 55 del *MVR I*. A continuación, se retomará la discusión de Schopenhauer acerca de la razón y su uso por parte de los seres humanos (capítulo 19 del *MVR II*) y se acudirá a su perspectiva sobre el *derecho*, su utilidad y sus límites, localizada en el §62 del *MVR I*. Finalmente, a partir de estos argumentos y afirmaciones, se colegirá por qué Schopenhauer responde de manera negativa a las preguntas planteadas.

El capítulo se divide en tres apartados titulados “El carácter inteligible, empírico y adquirido”, “La instrumentalización de la razón” y “Origen y finalidad del Estado”. Ahora bien, es importante remarcar que esta lectura sobre los postulados de Schopenhauer alrededor de la formación de la compasión es más coherente con lo propuesto por él, pues los argumentos que llevan al lector a la tesis de que no es posible formar sujetos morales o compasivos tienen gran peso en el pensamiento schopenhaueriano. En este sentido, no se trata de defender una lectura purista sin más de su filosofía, sino de entender cuál es el peso de dicha

tesis en su pensamiento y por qué es un resultado de aquel. De hecho, en alusión a la noción del *carácter*, Vilmar Debona (2013) sostiene que

se trata de un tema que es uno de los componentes centrales tanto de la metafísica de la Voluntad en general como de la metafísica de la ética, pues, según el filósofo, es en el carácter inteligible como Idea donde la Voluntad macrocósmica se objetiva y pasa a constituir cada microcosmos humano; este es inmutable y consiste, en su esencia, en impulso e instinto. (p. 35) [traducción propia]

También, habría que apuntar que una lectura así del planteamiento de Schopenhauer sobre la educación moral puede tener unas implicaciones más serias para el pensamiento contemporáneo que el enlistarlo en una serie de autores que han pensado en la compasión como un tipo de *carácter* que debe formarse por medio de la educación. Esta es una de las reflexiones a la que se pretende llegar con los siguientes capítulos de este libro.

Así pues, este capítulo empieza con la referencia al *carácter* del ser humano, la forma en que lo concibe Schopenhauer y el peso que tiene en la reflexión sobre la moral y la acción humana. De esta manera, reseñará lo que se considera el primer conjunto de argumentos que permiten a Schopenhauer establecer como imposible la formación de un sujeto auténticamente moral o, con más exactitud, la formación del carácter.

## El carácter inteligible, empírico y adquirido

“*operari sequitur esse*”; es decir, todas las cosas en el mundo actúan según como son, según su índole, en la que, por lo tanto, están contenidas ya *potentia* todas sus manifestaciones, aunque *actu* se producen cuando las suscitan causas externas; con lo que entonces se manifiesta aquella índole misma.

*SFM*, §10, 176-177

Schopenhauer menciona que la doctrina del carácter es el “mayor y más brillante mérito de Kant en la ética” (*SFM*, §10, 174-175), pues aquella “consiste en la doctrina de la coexistencia de la libertad con la necesidad” (*SFM*, §10, 174-175). El filósofo de Danzig conserva la mencionada doctrina y la utiliza para explicar en qué medida la “*voluntad* en cuanto tal es libre” (*MVR I*, §55, 337-338), pero

su fenómeno, esto es, bajo el PRS, no lo es, pues se encuentra determinado por la *necesidad*. Con esta explicación, Schopenhauer invalida la posibilidad de pensar en un *libre albedrío* para la acción humana, es decir, niega la ausencia de necesidad en dicha acción y también la ausencia de determinantes para las decisiones que se dan previas a la acción. No obstante, en este apartado no se hará especial énfasis en la crítica del autor a la doctrina del libre albedrío, salvo tangencialmente, pues la intención principal es exponer la doctrina del carácter que ofrece Schopenhauer. El interés radica, por tanto, en hallar los argumentos que dan cuenta de la imposibilidad de la formación de sujetos compasivos y no los que hay detrás de la postura del autor frente al libre albedrío. Si bien son problemas que se trastocan por la importancia que tiene la doctrina del carácter en ambos, no son el mismo problema. Así pues, en primer lugar, se reseñará la distinción entre *carácter inteligible* y *carácter empírico*; en segundo lugar, se describirá el carácter humano por medio de cuatro rasgos; también, en tal ejercicio, se hará alusión al *carácter adquirido*. Por último, se mostrará cuál es el papel de la *razón humana* en la acción humana para realizar el nexo con la exposición acerca de la formación moral desde el punto de vista de Schopenhauer.

Lo primero que se podría mencionar es que la *caracterología* que realiza Schopenhauer, tal como lo confirmaría Debona (2013), tiene una importancia destacable dentro de su propuesta metafísica y ética. Tanto es así, que no se puede entender completamente, por ejemplo, su explicación antropológica (metafísica y ética) sin hacer referencia a tal reflexión. De hecho, como se verá a continuación, la primera distinción que realiza Schopenhauer entre carácter inteligible y carácter empírico traduce la distinción entre voluntad y fenómeno (*MVR I*, §28). Así pues, en referencia a su antropología —que es lo que interesa a esta investigación—, para Schopenhauer el carácter inteligible debe ser tomado como la *esencia* del ser humano y el carácter empírico como el *conocimiento representacional* de aquel, esto es, el que se da a través de las acciones. En este sentido, el carácter empírico es la expresión representacional del inteligible, por ello, para Schopenhauer, el *obrar* se sigue del *ser*: “*operari sequitur esse*”. Como se expuso en el capítulo 1, según este filósofo, aquello que el humano encuentra en sí mismo, además de un objeto entre objetos, es un *sujeto volente*, todas las acciones del cuerpo son la objetivación o la representación de la voluntad que constituye su *esencia*. Por lo tanto, por medio de las acciones de alguien se puede intentar dar con su esencia, no obstante, esta solo es representable por el sujeto, y el conocimiento de aquella esencia se reduce a esa representación. Así, Schopenhauer considera que el carácter

inteligible es la *cosa en sí* del humano y el carácter empírico, la representación o fenómeno de aquel. De esta manera, uno y otro constituyen para él la esencia y el accionar humano respectivamente; en sus propias palabras: “todos los actos del hombre son la exteriorización de su carácter inteligible continuamente repetida y algo alterada en la forma; y la inducción a partir de la suma de los mismos [*sic*] proporciona su carácter empírico” (*MVR I*, §55, 342-343). En términos generales, el carácter para Schopenhauer “es la índole empíricamente conocida, persistente e invariable, de una voluntad individual” (*SLV*, cap. 5, 95-96). Ahora bien, en lo que sigue se intentará dar claridad y contenido a la afirmación anterior, por lo que se expondrá la descripción que ofrece el filósofo de Danzig acerca del carácter del humano.

El autor ofrece cuatro rasgos del carácter humano, a saber: es individual, empírico, constante e innato. La exposición de tales aspectos se realizará a la luz del texto *Sobre la libertad de la voluntad*, en el cual hay un detallado tratamiento del concepto, pues lo describe en sus rasgos elementales de manera concreta y precisa. El primer rasgo que el autor señala es el de la individualidad. A diferencia de otros animales, el carácter del ser humano está constituido a partir de la combinación de las cualidades de la especie entre sí, esto implica que las cualidades de la especie se combinan en cada individuo de tal forma que se da origen a un carácter individual. Por tal razón, los motivos no inciden en el accionar de cada persona de la misma manera.<sup>1</sup> Dado lo anterior, se puede entender por qué alguien, en relación con otro, actúa diferente ante los mismos motivos presentados; la incidencia de estos provoca una acción distinta por parte de cada uno debido a que aquello sobre lo cual inciden es distinto (el carácter):

De ahí que el efecto del mismo motivo sea totalmente diferente en dos hombres distintos, del mismo modo que la luz del sol blanquea la cera pero ennegrece el cloruro de plata, y el calor reblandece la cera pero endurece el barro. Por eso, no se puede predecir el hecho sólo desde el conocimiento del motivo, sino que además hay que conocer exactamente el carácter. (*SLV*, cap. 3, 48-49)

El segundo rasgo es que el carácter es empírico, pues la única forma de conocerlo es a través de la experiencia que se tiene de aquel, esto es, solo es observable representacionalmente: “Únicamente por experiencia llega uno a conocer, no sólo

---

1 La relación entre carácter y motivos se tratará más adelante.

a los demás, sino también a sí mismo” (SLV, cap. 3, 48-49). Para Schopenhauer, lo anterior se hace evidente en que con frecuencia ocurre un error de percepción sobre el carácter de los demás y el propio, pues lo único que se puede conocer de aquel se da a través de los actos. Precisamente, solo gracias a los actos que se ejecutan se llega a la representación de cómo *es* el carácter, por ello es habitual que se produzca un error acerca del verdadero tipo de carácter que se posee o que el *otro* posee, pues solo en los actos se reconoce tal carácter, estos pueden variar mostrando en un momento una forma del ser y en otra situación otra forma. Así, el carácter es empírico, pero esto no implica no sea *constante*. Antes de hacer alusión a este tercer rasgo del carácter es importante hacer mención del tercer tipo de carácter que encuentra Schopenhauer.

Tal como se viene señalando, el conocimiento del carácter individual y propio es el resultado de la representación que se hace del carácter en la medida en que se reconoce cómo se actúa en determinada situación, esto es, el *carácter adquirido*. Así, el carácter es empírico por cuanto se puede hacer una representación del carácter propio por medio del cual el individuo “conoce exactamente sus propias cualidades, buenas y malas, y sabe así con seguridad lo que le está permitido confiar y exigir de sí y lo que no” (SLV, cap. 3, 48-49). Esto le permite conocerse en el sentido de que reconoce qué virtudes y vicios fundan su accionar y, a su vez, actuar de tal manera que es fiel a su “propio papel” pues “lo desempeña ahora técnica y metódicamente, con firmeza y gracia, sin, como se suele decir, ‘salirse de su papel’ [*aus dem Charakter zu fallen*]” (SLV, cap. 3, 48-49), esto implicaría “adquirir carácter”. Tal adquisición implica el “autoconocimiento” del carácter para actuar conforme a él, pero no la posibilidad de cambiarlo por medio de la experiencia y la reflexión, a pesar de que dicho “autoconocimiento” solo se dé gracias a estas. Por lo tanto, se puede decir que para un individuo

[...] desde el punto de vista ético, una acción demasiado noble para su carácter y nacida no de un impulso puro e inmediato sino de un concepto o un dogma, perderá todo el mérito incluso ante sus propios ojos debido al arrepentimiento egoísta que le sigue. *Velle non discitur*. (MVR I, §55, 359-360)

Lo anterior se debe precisamente a que su carácter es *constante*, cuarto rasgo del carácter humano que identifica Schopenhauer. Para demostrar por qué el carácter es constante Schopenhauer se sirve de varios argumentos empíricos con los cuales expone por qué se posee el mismo carácter siempre y solo son posibles

modificaciones “aparentes”, es decir, de forma bastante radical: “el hombre no cambia nunca: tal y como se ha comportado en un caso, así se comportará siempre de nuevo en circunstancias totalmente iguales (a las que, no obstante, pertenece también el conocimiento correcto de esas circunstancias)” (SLV, cap. 3, 50-51). El primer argumento que utiliza Schopenhauer para hacer comprensible su posición es que difícilmente se puede *confiar* en aquel que ha traicionado, pues dicha traición devela *quién es*, por lo que no se dice que el carácter del traidor ha cambiado, sino que ha habido un error al concebirlo de determinada manera. Luego de esto, alude a la admiración que se da por las acciones de alguien; no solo se elogian las acciones en cuanto tales sino a aquel que las ha realizado, es decir, no únicamente al motivo y a la acción misma que se llevó a cabo se les reconoce un valor moral, sino principalmente a quien las ejecuta, ejemplo de lo anterior es cuando se hace referencia a alguien como un ser compasivo por realizar una acción justa o caritativa. El tercer argumento al que hace referencia Schopenhauer versa sobre la pérdida de honorabilidad de un individuo al actuar de manera negativa, pues aquel queda con “la mancha de una única acción indigna” (SLV, cap. 3, 51-52). El cuarto argumento tiene que ver con la utilización de aquella persona que es capaz de traicionar sin mayor problema a otro, lo más recomendable es alejarla después de utilizarla. La quinta razón que ofrece Schopenhauer es de orden literario, ya que el autor denuncia que el mayor problema de una obra literaria es cambiar el *carácter* de los personajes a lo largo de esta. Tal error parece más un descuido que la representación adecuada del carácter de los personajes. El sexto argumento que se esgrime implica el “reproche” que se hace de las propias acciones efectuadas en el pasado, pues la vejez permite abrazar aquellas acciones que se ejercieron a partir de la ignorancia y la falta de conocimiento, pero no a las que se efectuaron producto del carácter propiamente dicho; el reproche nace debido a que se es consciente de que se es el mismo de aquel entonces. El último argumento —y quizás el más importante— es el que atañe a la imposibilidad de ejecutar un cambio en el carácter como tal; este argumento indica que

[...] un hombre, aun teniendo el más claro conocimiento y hasta repudio de sus faltas y defectos morales e incluso el más firme propósito de mejora, sin embargo, en realidad [es posible que] no mejore sino que, pese a los serios propósitos y sinceras promesas, a la próxima oportunidad se deje sorprender de nuevo, para su propio asombro, por los mismos derroteros que antes. (SLV, cap. 3, 52-53)

La alusión a este aspecto es relevante debido a que se ancla al análisis de la intervención de la razón en la acción humana. Este elemento es parte fundamental de la argumentación acerca de por qué no es posible hacer a un sujeto compasivo. Por ahora, es importante señalar que la razón solo tiene la función de cambiar los *medios* por los cuales alguien persigue un fin, pero no el de alterar su carácter.

Para Schopenhauer el carácter del humano es constante precisamente por el engranaje que se da cuando un sujeto actúa. Dentro de este engranaje es posible que los motivos, e incluso la acción como tal, se alteren, pero aquello sobre lo cual incide el motivo —es decir, el carácter— no. El punto importante aquí tiene que ver directamente con la imposibilidad de provocar un cambio en el carácter, pues lo que cambian son las representaciones —aquí *motivos*—, debido a las cuales se produce una acción; así, dichos motivos corregidos pueden desencadenar acciones distintas, mas no alterar el carácter. Schopenhauer propone un ejemplo bastante claro con respecto a lo anterior:

[...] el sistema penitenciario americano: no trata de cambiar el carácter, el corazón del hombre, pero sí de hacerle sentar la cabeza y mostrarle que los fines que él persigue invariablemente en virtud de su carácter se lograrían mucho más difícilmente y con mucha mayor fatiga y peligro por el camino de la deshonestidad hasta entonces recorrido, que por el de la honorabilidad, el trabajo y la sobriedad. (*SLV*, cap. 3, 52-53)

Como se dijo, este punto es importante debido a que tiene una relación directa con la tesis principal que se intenta desarrollar en este capítulo; más adelante nos referiremos a este cuando se aluda a la relación entre motivo, carácter y acción. Por ahora, se comentará el último rasgo que Schopenhauer encuentra en el carácter del ser humano, esto es, que es *innato*. Para el autor, el carácter es “obra de la naturaleza”, se nace con un carácter individual y constante y “no es resultado del artificio [*Kunst*] ni de las circunstancias sometidas al azar” (*SLV*, cap. 3, 53-54). Las formas de justificar lo anterior se dan precisamente en la disputa con la “doctrina del libre albedrío” que sostiene el filósofo a lo largo de *SLV*. Por lo tanto, será necesario mencionar algunos elementos de dicha disputa para dar claridad sobre la justificación acerca del carácter innato.

Para Schopenhauer, en efecto, si el carácter es innato, ser virtuoso o vicioso también lo es. Allí, en el carácter, se encuentra el “germen” para todas las acciones virtuosas o viciosas. El primer argumento que utiliza en contra de la “doctrina de

la libertad de la voluntad” y que sirve para justificar el innatismo del carácter es, precisamente, el que bajo dicha doctrina no se puede saber a qué se debe la virtud o el vicio en un ser humano: dos individuos educados en el mismo contexto y de la misma forma, ante circunstancias iguales, pueden actuar de manera tan diferente que en algunos casos es opuesta. Solo considerando que el carácter es innato se puede dar cuenta del porqué de tal escenario. En este sentido, para el humano, desde el punto de vista de la “doctrina de la libertad de la voluntad”:

[...] su carácter tiene que ser en origen una *tabula rasa*, como el intelecto según Locke, y no le está permitido tener ninguna inclinación innata hacia uno u otro lado, ya que ésta suprimiría justamente el equilibrio perfecto<sup>2</sup> que se piensa con el *libero arbitrio indifferentiae*. (*SLV*, cap. 3, 55-56)

No obstante, para Schopenhauer, pensar en el carácter como algo que se construye a partir de “circunstancias externas, impresiones, experiencias, ejemplos, enseñanzas” (*SLV*, cap. 3, 55-56) no explica la diversidad de los actos señalada con el ejemplo de los sujetos educados de la misma forma y actuando en las mismas circunstancias. Dado esto, en primer lugar, menciona Schopenhauer, no se podría identificar un carácter en el infante, ya que el carácter se tendría que construir y probablemente nunca se podría llegar a consolidar. Pero más importante, en segundo lugar, no existiría la diversidad de los actos y tampoco el carácter individual, o estarían consolidados a partir del “azar” o la “providencia”, por lo que no habría posibilidad de otorgar “responsabilidad moral”. De esta manera, se coligen varios elementos: primero, la noción de carácter innato garantiza una explicación acerca de la diversidad de los actos; segundo, tal noción brinda una elucidación acerca del origen de la virtud, lo cual no puede ser algo externo al sujeto, puesto que imposibilitaría conferirle responsabilidad moral a este (la virtud o el vicio serían a causa de factores ajenos al sujeto); por último, se reitera, para Schopenhauer hay una superioridad de la doctrina del carácter ante una doctrina que defiende la posibilidad de acciones opuestas (libre

2 Desde el punto de vista de Schopenhauer, tal “equilibrio perfecto” es algo que supondría la doctrina de la libertad de la voluntad ante las acciones humanas. En estas habría una ausencia de dependencia en cuanto a las decisiones que las preceden, esto es, no habría ninguna inclinación que haga que se carezca de libertad o independencia, ninguna predisposición como lo sería el carácter. No obstante, si a las acciones no les precede un carácter que las determina ¿qué lo hace?, ¿son espontáneas? Schopenhauer plantea que esto es imposible, por lo que la respuesta a la primera pregunta de la doctrina del libre albedrío tendría que ser “las circunstancias que rodean la acción” y, así, le quitaría responsabilidad moral a quien la ejerce.

albedrío), ya que su doctrina sí es compatible con la responsabilidad moral, pues los actos no estarían determinados por algo externo.

Ahora bien, luego de esta descripción del carácter humano es preciso desarrollar un poco cómo se da el engranaje de la acción humana y cuál es el lugar del carácter en esta. Para lo anterior, es preciso señalar que la única posibilidad que se tiene de especificación del carácter humano, o al menos una más detallada, es la que se puede hacer con el *carácter empírico*, esto es, bajo el PRS, como representación. Por lo tanto, se vuelve crucial retomar la *necesidad* con la que suceden los actos humanos desde el punto de vista de Schopenhauer, ya que al explicar tal necesidad se hace evidente igualmente el lugar del carácter en la acción humana. La necesidad con la que sucede una acción, también tratada en el capítulo 1, puede evidenciarse con mayor facilidad cuando se habla de *causas físicas* o de *estímulos*: moverse debido a un fuerte viento y “la digestión, la corriente sanguínea, la secreción, el crecimiento, la reproducción” (MVR I, §23, 137-138). No obstante, la acción generada por el motivo

[...] no es tan fácil de predecir como cualquier otra, por la dificultad para el sondeo y perfecta comprensión del carácter empírico individual y de la esfera de conocimiento que le ha sido asignada; porque investigar esto es cosa muy distinta de aprender a conocer las propiedades de una sal neutra y después predecir su reacción. (CRPRS, §49)

A pesar de ello, la necesidad con la que se presentan las acciones humanas cuando los motivos coinciden con un carácter determinado es para el filósofo de Danzig tan fuerte como la que se da en otros eventos de la naturaleza (ley de la motivación: para cada acción humana hay un motivo que la genera necesariamente). Habría que incorporar otro matiz para no dar pie a la crítica fácil por medio de la cual se le podría replicar a Schopenhauer que las acciones humanas no solo derivan del conocimiento abstracto del mundo. Los motivos se presentan de dos maneras: como intuitivos y abstractos; para comprender esta diferencia es preciso recordar la distinción entre *entendimiento* y *razón*. Tal como se mencionó en el capítulo 1, Schopenhauer propone que la actividad representacional no es exclusivamente humana, pues los animales con la capacidad de *intuir* el mundo a partir de condiciones *a priori* y un aparato perceptivo (cuerpo) también tienen una relación representacional con el mundo y actúan bajo ella. No obstante, la capacidad de hacer abstracciones, esto es, conceptos, es exclusiva del humano, el cual debido a la forma del PRS del *conocer* (CRPRS, §26) es capaz de abstraer por medio del lenguaje y gracias a la razón el mundo representado intuitivamente, es

decir, bajo la primera forma del PRS, del devenir. Así, la distinción entre motivos intuitivos y abstractos da la posibilidad de comprender cuál sería la diferencia entre las acciones animales y las acciones humanas, pero también permite aludir a aquellas por las cuales el humano no actúa solo gracias a la razón (además de las que son producto de la causa *física* y del *estímulo*).

Retomando, si se desea explicar de qué forma se da la acción humana, es decir, cómo se distingue de cualquier acción en la naturaleza y, sin embargo, por qué conserva la misma necesidad que se halla en las acciones de otros cuerpos, se debe hacer referencia a la relación entre motivos abstractos y carácter, ya que es la que posibilita las acciones exclusivamente humanas. Para Schopenhauer, dicha relación es análoga a la que existe entre las causas físicas y las “fuerzas naturales”, también a la que hay entre “estímulos” y “fuerza vital”, para el caso del humano sería “motivos” y “carácter”. El autor lo explica en los siguientes términos:

En el caso de los cuerpos que se mueven exclusivamente por estímulos (plantas), llamamos a aquella interna condición dominante fuerza vital; en los cuerpos que se mueven sólo por causas en el más estricto sentido, la llamamos fuerza natural o cualidad: ella está siempre supuesta por las explicaciones como lo inexplicable; porque aquí no hay en el interior del ser ninguna autoconciencia para la que ella resulte inmediatamente accesible. (*SLV*, cap. 2, 33-34)

Como se expuso en el capítulo anterior, el ser humano sí posee tal autoconciencia, gracias a la cual se percata de la voluntad que hay en *sí mismo* y es en aquella sobre la cual inciden los *motivos*. Así pues, para el caso del ser humano, los “actos de voluntad” que son las acciones del cuerpo en general,<sup>3</sup> es decir, la objetivación de los movimientos de la voluntad, son causados en buena medida por el conocimiento. Esto implica que las representaciones inciden en la voluntad como causas, como motivos, generando acciones (actos de la voluntad vistos *objetivamente*, como representación). La acción humana, por lo anterior, solo puede ser explorada empíricamente en la medida en que aquello que es observable de ella es precisamente la exteriorización de una voluntad individual, esto

---

3 Esto es matizado por Carvajal y Pesquero (1989) cuando señalan: “Todo acto de mi voluntad es siempre necesariamente un movimiento de mi cuerpo; no se trata de dos realidades distintas conectadas causalmente, sino de una misma y única realidad contemplada desde dos ángulos diferentes” (p. 172). De allí que el carácter empírico sea expresión del inteligible: las acciones del humano son la representación (en términos cognitivos, no simbólicos) de su voluntad.

es, de un carácter que, por lo mismo, es empírico, como se había mencionado. Schopenhauer lo expone así:

Sólo bajo el supuesto de que exista una tal voluntad y de que, en el caso individual, ésta sea de una determinada índole, actúan las causas dirigidas hacia ella, denominadas aquí motivos. Esta índole especial e individualmente determinada de la voluntad, en virtud de la cual su reacción a los mismos motivos es distinta en cada hombre, constituye aquello a lo que se llama su carácter y, por cierto, carácter empírico, ya que no es conocido *a priori* sino sólo por experiencia. Mediante él se determina, ante todo, la acción de los diversos motivos en un hombre dado. (*SLV*, cap. 2, 48-49)

De esta manera, Schopenhauer explica cuál es el lugar del carácter dentro del engranaje mediante el cual se da una acción exclusivamente humana, es decir, la que se produce gracias al conocimiento abstracto. Tal engranaje conserva la misma *necesidad* con la cual se dan las acciones de los otros objetos en el mundo (animales, vegetales, minerales, etc.), pues lo que acontece en tal engranaje es la producción de un “efecto” (acción) gracias a una “causa” (motivo), es decir, una relación causal y por tanto *necesaria*. Tal causa incide sobre una voluntad individual, aquí denominada carácter, que se hace empírica gracias a su exteriorización como acción, como efecto. Así, aunque la causa es una representación, la acción provocada por ella es la objetivación de la voluntad interna; de esto se infiere que las acciones humanas son la *manifestación* de lo que en esencia se *es*: voluntad, no hay que olvidar el epígrafe con el cual se inició este apartado.<sup>4</sup> Cabe señalar además que los motivos no son suficientes para que se den las acciones, el engranaje mencionado precisa del *carácter* para que se efectúen las acciones, pues, tal como plantea John E. Atwell:

La única causa de una acción es el motivo, que, dado cierto carácter, “ocasiona” la acción, la cual a su vez “manifiesta” el carácter o la voluntad individual de la persona. El carácter o la voluntad es simplemente el “fundamento” sobre el cual el motivo operante causa la acción resultante —siendo este “fundamento” necesario para que cualquier motivo opere, ya que los motivos por sí solos no tienen poder. (1990, p. 35)  
[traducción propia]

4 La implicación no antropológica de dicha cita no se explorará aquí, salvo en la analogía ya expresada entre las acciones de los objetos de la naturaleza y las humanas.

En suma, se ha expuesto la consideración de Arthur Schopenhauer acerca de la acción humana y se ha dado evidencia de la participación del carácter dentro de esta; también se han descrito los rasgos que encuentra el autor del carácter humano. Esto, con el fin de enlazar tales exposiciones con la tesis de que no es posible formar sujetos compasivos o auténticamente morales. En lo que sigue se realizará dicho enlace y se trazarán algunos elementos que se matizarán a profundidad en el siguiente apartado.

Así pues, en este apartado se ha expuesto hasta ahora la “relación causal” que *explica*<sup>5</sup> la acción humana, esto es: la relación *necesaria* entre los “objetos externos” (representaciones: motivos) y las acciones humanas, las cuales son “actos de voluntad” que resultan de la incidencia de los motivos sobre la voluntad individual, que Schopenhauer denominada carácter. Esta relación causal conserva la misma necesidad que poseen las demás causas y efectos a pesar de que en aquella interviene la razón como la generadora de motivos para las acciones. Es a dicha participación a la que intentaré hacer referencia ahora, pues es el nexo que hay entre la exposición ofrecida aquí y la tesis sobre la imposibilidad de formar sujetos compasivos. En este sentido, si bien ya se mencionó que la razón es la que produce representaciones abstractas que inciden en las acciones de los humanos al generar un movimiento en la voluntad, es importante esclarecer en qué medida la *motivación* vista así no permite formar a un individuo con la intención de hacerlo un sujeto compasivo, debido a que esto ya está determinado por su carácter, el cual es, como se mencionó, innato, constante e individual. Así, se mostrará cuál es el papel de la razón, de la capacidad abstractiva, en la acción y por qué no es posible modificar el carácter humano para hacer de los humanos sujetos auténticamente<sup>6</sup> morales a través de la educación.

Schopenhauer se pregunta en el parágrafo 20 de *SFM* si acaso es posible formar sujetos que actúen teniendo como móvil moral la compasión. La respuesta inmediata a dicha pregunta es que no, también alude a la justificación que ya está suficientemente fundamentada a lo largo de lo mencionado aquí:

5 La explica por cuanto ofrece un *por qué* a la actividad humana, tal como lo hace la ley causal con el resto de los objetos en el mundo, ofrece un *por qué* de estos.

6 Este matiz se considera fundamental para entender cuál es la consecuencia de la educación en el comportamiento humano, ya que, según Schopenhauer, se puede hacer actuar a un humano compasivamente, pero no se puede hacer de él un sujeto compasivo, por tanto, su acción sería *aparente* y no *auténtica*.

¿En qué se basa la diferencia tan grande que existe en la conducta moral de los hombres? Si la compasión es el móvil básico de toda justicia y caridad auténticas, es decir, desinteresadas, ¿por qué uno es movido por ella y el otro no? ¿Acaso la ética, al descubrir el móvil moral, es capaz de ponerlo también en acción? ¿Puede transformar al hombre duro de corazón en compasivo y, por tanto, en justo y caritativo? Ciertamente, no: la diferencia de los caracteres es innata e indestructible. (SFM, §20, 251-250)

Parecería evidente que ante esto se podría señalar la posibilidad de decidir sobre las acciones, es decir, la toma de decisiones a nivel “racional” que hace el humano previo a múltiples acciones que realiza. Con dicha posibilidad, el actuar humano no sería solo una expresión del carácter que se suscita debido a los influjos “externos” (motivos), sino el resultado de la deliberación, en el cual la capacidad racional dota a los humanos con la facultad de decidir de manera indeterminada; esto resultaría en que el carácter podría forjarse o moldearse debido al uso de la razón para actuar. Schopenhauer respondería a esta afirmación a través de la explicación que hace de la forma en que se toma una decisión previa a una acción humana mediada por la razón. Tal respuesta obedece a su explicación de la generación de motivos y contramotivos que tienen origen debido a la capacidad racional del humano.

Tal como se mencionó, lo que anticipa la acción animal o humana es el motivo, que es una representación que sirve como causa de tal acción. Dicho motivo, debido a la capacidad receptiva del animal, surge gracias al entendimiento que percibe al mundo como representación. No obstante, para el caso humano, hay un proceso un poco más intrincado, en el cual aquella representación ya no solo es intuitiva, sino que también es abstracta o conceptual (representaciones de representaciones). Así pues, este tipo de causa de las acciones humanas, a diferencia de las causas de las acciones animales,

[...] tiene la ventaja de la longitud del hilo conductor: con ello quiero indicar que no está ligado, como los motivos meramente intuitivos, a una cierta cercanía en el espacio y el tiempo; sino que puede actuar a través de la mayor distancia y el más largo tiempo, por una mediación de conceptos y pensamientos en un largo encadenamiento: lo cual es una consecuencia de la índole y la eminente receptividad del órgano que ante todo experimenta y recibe su influjo, a saber, del cerebro humano o la Razón. (SLV, cap. 3, 36-37)

La razón desde este punto de vista es la fuente de los motivos que provocan las acciones humanas, los cuales inciden en una voluntad individual que reacciona ante el motivo que prevalezca en aquella. Siguiendo esta línea explicativa, es evidente que son posibles un motivo y un contramotivo para ejercer determinada acción, sin embargo, esta “capacidad de deliberación” en donde se “decide” sobre una u otra opción no es “más que el muy a menudo penoso *conflicto de los motivos*” (SLV, cap. 3, 36-37). La explicación de Schopenhauer acerca de cómo eventualmente se opta por encaminar una acción a partir de un motivo y no de su contramotivo se da a través de una analogía que esclarece bastante el punto acerca de la *necesidad* de la acción. Tal explicación es la que sigue: los motivos “tientan” a la voluntad, por lo que se puede decir que aquella

[...] cae en la misma situación en la que se encuentra un cuerpo sobre el que actúan diversas fuerzas en direcciones opuestas; hasta que, al final, el motivo decididamente más fuerte vence a los demás y determina la voluntad; este desenlace se llama resolución y se produce con total *necesidad*, como resultado, de la batalla. (SLV, cap. 3, 36-37)

De esta manera, el uso de razón previo a las acciones humanas no hace que sea posible moldear el carácter, pues aquella solo funciona para proponer a la voluntad *motivos* que han de generar un *acto de voluntad*, esto es: una acción. En el siguiente apartado se hará un breve acercamiento a la noción que tiene Schopenhauer de la razón como un mero *instrumento* de la voluntad, por lo tanto, lo que sigue en este apartado es concluir con el argumento acerca del carácter y la imposibilidad de cambiarlo por medio de la educación.

Al volver sobre *SFM*, Schopenhauer es bastante claro al determinar que el carácter humano no se puede asir con total claridad, pues dicho carácter toma múltiples formas dependiendo de los motivos y las circunstancias que rodean una acción, por ello es tan difícil considerar a una persona de una u otra índole sin más: “aquel es perverso”, “aquella es envidiosa”, “aquel es compasivo”, etc. Para Schopenhauer todos en distintas ocasiones pueden mostrarse como seres compasivos, malvados, envidiosos, egoístas..., no obstante, empíricamente parece haber una constante en el comportamiento individual de las personas, que se deriva del carácter inteligible que no se puede conocer plenamente, como ya se había mencionado. Tal constante en cada sujeto, en el campo moral, se puede clasificar con las categorías que se expusieron en el capítulo 1: móviles morales y antimorales. Así pues, para Schopenhauer existen caracteres más inclinados a la compasión, otros al egoísmo

y algunos a la malevolencia; estos se reducen a los fines que persigue cada sujeto: la satisfacción del *otro*, la autosatisfacción y la autosatisfacción a partir del sufrimiento del *otro*.

En este orden de ideas, a pesar de haber una “diversidad” numerosa de caracteres en los cuales se combinan los móviles morales y antimorales, hay, al mismo tiempo, una “predominancia” de los motivos que generan acciones en cada cual. Es decir, hay una tendencia en el individuo a actuar movido por motivos egoístas, compasivos o malevolentes por cuanto su carácter es predominantemente egoísta, compasivo o malevolente, esto es algo innato e inalterable que la educación o la moral, que busca hacer mejores a los humanos, no puede cambiar. Schopenhauer argumenta que la moral o la educación que propende por una mejora para que el humano actúe de forma auténticamente compasiva o altruista es imposible, pues solo confunde, no modifica, a la voluntad:

Si, no obstante, se quiere conseguir que éste realice acciones altruistas, eso sólo puede ocurrir so pretexto de que el alivio del sufrimiento ajeno redundará mediatamente, por algún camino, en su propio provecho (como también la mayor parte de las doctrinas morales son en realidad ensayos diversos en ese sentido). Pero con eso simplemente se confunde su voluntad, no se la mejora. (*SFM*, §20, 254-255)

Dicha “confusión” que se logra por medio de la educación se explica por cuanto es posible hacer una corrección de motivos para que el individuo actúe de manera diferente, pero el *fin*, la autosatisfacción, se mantiene; para el caso del malévolo, tal corrección es aún más difícil de lograr. Con lo anterior, la educación que busca hacer “mejores” en términos morales a los seres humanos no da con su cometido debido a que precisamente implica cambiar dicho carácter para que, por ejemplo, los motivos egoístas dejen de ser relevantes para el egoísta, lo cual solo sería posible si hay una predominancia del carácter sobre los motivos no egoístas, es decir, un carácter compasivo. Por lo anterior,

[...] para una mejora real, sería necesario que uno transformase todo su tipo de receptividad para los motivos; o sea, que, por ejemplo, se consiguiera que al uno no le fuese ya indiferente el sufrimiento ajeno como tal, que el ocasionarlo no fuese ya placer para el otro o que, para un tercero, cualquier aumento del propio bienestar, hasta el más pequeño, no prevaleciese ya sobre todos los motivos de otro tipo y los hiciera ineficaces. (*SFM*, §20, 254-255)

Ahora bien, vista así la posición de Schopenhauer sobre la educación moral, esta no parece tener mayor repercusión sobre el *auténtico obrar moral*; no obstante, en *SLV* hace unas afirmaciones que dotan de relevancia a dicha educación, pero acotan su labor. Tal como se ha mencionado, la educación tiene la tarea de corregir los motivos en los individuos para que persigan sus fines por medio de la alteración de los medios: acciones. Con esto, la educación sería efectiva para cambiar el medio, los motivos y, por ende, las acciones, pero no los fines, los cuales son la expresión del tipo de carácter del cual se desprende el afán por la autosatisfacción o por la satisfacción del *otro*. En concordancia con lo anterior y con lo dicho por Schopenhauer acerca del sistema penitenciario americano, el autor menciona que la educación a un individuo puede corregirle los motivos o, lo que es lo mismo, corregirle el conocimiento, pues “su conocimiento se puede corregir; por eso puede él llegar al conocimiento de que éste o aquel medio que antes aplicó no conducen a su fin o traen más desventaja que ganancia: entonces él cambia el medio, no el fin” (*SLV*, cap. 3, 52-53). Por lo tanto, la labor de la educación cobra relevancia en la medida en que “la formación de la razón mediante conocimientos y nociones de todo tipo es moralmente importante, al abrir paso a motivos a los que sin ella el hombre quedaría cerrado” (*SLV*, cap. 3, 52-53); no obstante, tal labor no hace mejores a los humanos (en los términos que el autor lo propone y se trajo a colación en el primer capítulo de este trabajo, esto es, hacer de aquellos compasivos). Así pues, el individuo egoísta, gracias a la corrección de su conocimiento y al mismo tiempo de sus motivos, es capaz de una acción en apariencia no egoísta solo porque puede ser más conveniente para él, pues evitar un castigo o reprimenda siempre que pueda de alguna manera sacar provecho en una situación es algo que buscará, por lo que un conocimiento adecuado de las circunstancias y repercusiones de una acción es algo que le es muy útil. En concordancia con lo anterior, Schopenhauer dirá que

[...] la influencia moral no se extiende más allá de la corrección del conocimiento; y el intento de suprimir los defectos del carácter de un hombre mediante discursos y moralizaciones, y así remodelar su carácter mismo, su propia moralidad, es exactamente igual a la pretensión de convertir el plomo en oro mediante influencia externa, o de conseguir con esmerados cuidados que una encina diese albaricoques. (*SLV*, cap. 3, 52-53)

Finalmente, para colegir este apartado se podría decir que la argumentación utilizada por Schopenhauer acerca de su afirmación frente al carácter humano y la imposibilidad de alterarlo por medio de la educación tiene dos enfoques: el primero,

tiene un corte “esencialista”, que afirma una *esencia* del humano que precede a su *existencia*: “*operari sequitur esse*”; el segundo, es un enfoque *empírico* en el cual se usan argumentos como los mencionados acerca de la *individualidad* del carácter.<sup>7</sup> Toda esta argumentación se enlaza con la imposibilidad de la alteración del *carácter* a través de la formación moral, pues implicaría modificar la *esencia* humana y, a su vez, desconocer aquellos hallazgos empíricos de Schopenhauer acerca de lo que se señala del carácter de los demás, es decir: implica confiar en aquel que traiciona; alabar las acciones y no al sujeto que las ejecuta; el castigo no se podría ejercer con facilidad, pues si el carácter cambia, quien comete acciones delictivas o criminales no puede ser juzgado por acciones pasadas; también, quedaría sin explicación por qué un individuo es incapaz de efectuar cambios en su accionar a pesar de tener un claro conocimiento de por qué falla. En este sentido, Schopenhauer es muy preciso al reconocer y justificar la idea acerca de que hay en el individuo algo que no cambia y, al mismo tiempo, responde cuáles son los alcances de la educación moral y por qué puede generar acciones en apariencia morales, pero no puede producir individuos auténticamente morales, esto es, compasivos. En concreto:

se puede transformar el obrar pero no el verdadero querer, único al que se puede atribuir valor moral. No se puede cambiar el fin al que aspira la voluntad, sino solamente el camino que sigue para él. La enseñanza puede cambiar la elección de los medios pero no la de los últimos fines generales: éstos se los propone la voluntad de acuerdo con su naturaleza. (SFM, §20, 255-256)

Así pues, desde este punto de vista, la virtud no puede ser formada en el individuo para que este la practique de manera auténtica, lo que se logra a través de la formación es que “la índole de su voluntad se revele de forma más consecuente, clara y decidida, y se exprese sin falseamiento” (SFM, §20, 254-255). Por todo lo anterior, el actuar virtuoso, el auténtico actuar moral, no puede formarse, pues esto

7 En adición, Vilmar Debona (2015) afirma que la caracterología de Schopenhauer puede funcionar como un “hilo conductor” doble (empírico y metafísico) para la explicación de la fundamentación de la moral ofrecida por el filósofo de Danzig: “para la identificación de las acciones morales, estas recibieron de él una doble fundamentación que puede entenderse a partir de dos enfoques distintos de su noción de carácter (*Charakter*): 1) una fundamentación empírica, con la cual se observa cómo actúa la ‘diversidad ética’ e inmutable de los caracteres, en cuyas acciones naturalmente y predominantemente egoístas se encuentra, aun así, la misteriosa compasión como una actitud motivada inmediatamente por el dolor ajeno; 2) y una fundamentación metafísica, con la cual este mismo tipo de acción misteriosa y desinteresada representaría una ruptura con la multiplicidad aparente que separa el “yo” del “no-yo”, una “identificación” con todo ser que padece y un reconocimiento de la esencia común de todos los seres vivientes” (p. 145) [traducción propia].

implicaría modificar el carácter del humano, lo único que se puede hacer es lograr que aquel actúe de tal manera que su uso de razón le permita la mayor satisfacción alcanzable, lo cual solo es posible si se tiene en cuenta al *otro*, pues se pueden lograr acciones “altruistas” por parte del egoísta, pero esto solo es por su propio beneficio; esto lo hace todavía egoísta y con ello se denota la constancia de su carácter. Es decir, en búsqueda de la supervivencia de sí no le es posible vulnerar al *otro* todo el tiempo para conseguir el fin indicado, pues esto implicaría una situación de violencia que no le permitiría a su vez la supervivencia propia; este argumento se desarrollará en el tercer apartado del presente capítulo al referirnos a Schopenhauer y su visión acerca del derecho. Así pues, aunque Crescenciano Grave (2006) defiende que el carácter adquirido es una forma por medio de la cual el humano no está determinado, pues

[...] el proceso que va del ser [carácter inteligible] al aparecer [carácter empírico] y de éste al conocer [carácter adquirido] no transcurre en línea recta; su trayecto es escabroso y permite retrocesos en tanto desde el conocer se puede modificar la forma de aparición del ser. (p. 15)

Se puede seguir diciendo, con Schopenhauer, que el *ser* del humano, su carácter inteligible que se expresa como carácter empírico, sigue siendo el mismo, no se cambia, si al caso se puede modificar su “aparición”, pero no su ser.<sup>8</sup> Precisamente allí radica lo moral del humano, en su ser, no en su fenómeno, en su querer y no en su manifestación, pues esta es siempre proclive a la tergiversación producto del interés, es decir, siempre se puede mostrar el humano como *bueno* para garantizar algo para sí, en otras palabras, por interés.

Hasta ahora se ha mostrado cómo la relación del carácter y el conocimiento abstracto produce con necesidad las acciones que ejercen los individuos, de lo cual se pueden advertir importantes implicaciones; una de ellas, que se revisará en el siguiente apartado, es que “la voluntad es lo primero y originario, el conocimiento es algo meramente añadido que pertenece al fenómeno de la voluntad en calidad de instrumento suyo” (*MVR I*, §55, 345-346). Es necesario realizar una revisión a este punto puesto que constituye otro argumento en contra de la posibilidad de formar individuos compasivos. En este apartado se revisó la constancia del carácter, por qué no muta, qué lo constituye: la voluntad individual y su relación

8 La “modificación” de la *manifestación* del carácter se tratará en el último capítulo de este texto, cuando de nueva cuenta se haga referencia a los alcances de la educación moral según Schopenhauer.

con el conocimiento. Ahora se analizará una apuesta importante de la filosofía schopenhaueriana que se nomina aquí como la instrumentalización de la razón, ya que esta es para el filósofo de Danzig un instrumento de la voluntad. Se considera que tal hipótesis ayuda a sustentar la tesis de que no es posible la formación de individuos compasivos o, cuando menos, contribuye a su esclarecimiento, pues está fuertemente ligada a lo expuesto hasta ahora.

## La instrumentalización de la razón

La voluntad es lo primero y originario, el conocimiento es algo meramente añadido que pertenece al fenómeno de la voluntad en calidad de instrumento suyo. Por consiguiente, cada hombre es lo que es por su voluntad y su carácter es originario, ya que el querer es la base de su ser.

*MVR I*, §55, 345-346

En este apartado se traerán a colación los argumentos que Schopenhauer considera adecuados para justificar la tesis de que la razón es un *instrumento* de la voluntad, pues aquella no es más que una de las formas en que la voluntad encuentra la posibilidad de *afirmarse*. Esta tesis es defendida a lo largo del capítulo 19 del segundo volumen del *Mundo como voluntad y representación*, por lo que se hará referencia a tal capítulo en repetidas ocasiones.<sup>9</sup> Al parecer, en *Los dos problemas fundamentales de la ética* solo está la enunciación de dicha tesis; no obstante, en el capítulo mencionado se dan varias razones que dan cuenta de manera clara y precisa de por qué para Schopenhauer la razón humana es un instrumento de la *voluntad*. Ahora bien, antes de empezar la exposición de dichos argumentos es necesario precisar que la tesis que se encuentra en el capítulo 19 del *MVR II* no solo hace referencia a la razón como instrumento de la voluntad, sino en general a la capacidad intelectual [*Intellekt*], esto es, el entendimiento y la razón. Es decir, para Schopenhauer, la razón estaría subordinada a la voluntad, pero también toda la facultad para ser consciente del mundo, incluso la que poseen los animales, el *entendimiento*. Por

9 El trabajo argumentativo realizado por Schopenhauer en tal capítulo “posiblemente” es una síntesis de uno más extenso realizado previamente a la publicación de tal obra, así lo relata Debona (2016b): “principalmente a partir de 1826, el filósofo comenzó a reunir de forma sistemática un corolario significativo de confirmaciones que, como verificamos en los Nachlass, en 1840 ya sumaban 106 argumentos, una serie que el autor no consideraba cerrada... Las formulaciones de esas 106 ‘explicaciones’ se encuentran dispersas en nueve libros de los volúmenes III y IV de los *Manuscritos póstumos*, aunque todo lleva a suponer que el filósofo las reelaboró y sintetizó para ser publicadas en el capítulo 19 del tomo II de la obra magna” (pp. 114–115) [traducción propia].

lo tanto, antes que derivarse de la capacidad de ser consciente del mundo, la voluntad la antecede como lo *primero* y *originario*. Esta idea se enlaza con la tesis que se intenta esclarecer a lo largo de este capítulo, pues la razón no es la que genera o de la cual se deriva la voluntad; antes bien, para Schopenhauer, sucede lo contrario. Esto argumenta la imposibilidad de ejercer algún tipo de modificación a la voluntad individual por medio de la razón, pues esta se muestra como secundaria y subordinada a la primera. Esta tesis, la del *primado de la voluntad sobre el intelecto*, es una afirmación con mucho peso dentro de la filosofía de Arthur Schopenhauer, de hecho, como lo menciona Debona (2016), puede considerarse el “núcleo fundante de todo su sistema” (p. 113) [traducción propia]. A continuación, se hará referencia a los argumentos para justificar tal tesis.

El humano, que posee autoconciencia, concepto ya mencionado, al tomar conciencia<sup>10</sup> sobre sí ha de descubrir que el objeto no es el sujeto cognoscente,<sup>11</sup> pues encuentra como objeto a su voluntad. No puede convertir al sujeto cognoscente en objeto, puesto que todo sujeto supone un objeto que es algo diferente de él, por tanto “el cognoscente mismo, en cuanto tal, no puede ser conocido: en tal caso sería lo *conocido* de otro cognoscente” (*MVR II*, cap. 19, 225-226). Es decir, no se puede intuir aquello que intuye, aquello que capta el mundo, el sujeto puro de conocimiento no puede ser captado. Así, al intentar ser consciente de sí, el humano se encuentra con su querer, con su voluntad y con los diferentes grados en que esta se manifiesta, “desde el más leve deseo hasta la pasión” (*CRPRS*, §42). En general, aquello con lo que se encuentra el humano cuando tiene conciencia de sí, además de su querer en cuanto tal, es con

[...] toda aspiración, deseo, huida, esperanza, temor, amor, odio, en suma, todo lo que conforma inmediatamente el placer y el dolor, el agrado y el desagrado, [lo cual] no es más que afección de la voluntad, es movimiento y modificación del querer y el no querer; es precisamente aquello que,

10 La conciencia para Schopenhauer “consiste en conocer” (*MVR II*, cap. 19, 225-226), no obstante, como ya se ha mencionado, el conocimiento para este autor no implica únicamente a la capacidad racional de abstraer y crear conceptos, sino a la capacidad de “captar” el mundo, por tanto, la captación que hace un animal no racional también es conocimiento y por ende este también es consciente.

11 Schopenhauer afirma lo siguiente en el §41 de la *CRPRS*: “Todo conocimiento supone ineludiblemente sujeto y objeto; de ahí que la conciencia de nosotros mismos no sea absolutamente simple, sino que se divide, al igual que la conciencia de las demás cosas (esto es, la facultad intuitiva), en un conocido y un cognoscente. Aquí se nos aparece ahora lo conocido completa y exclusivamente como voluntad. Según esto, el sujeto se conoce a sí mismo sólo como un volente, no como un cognoscente. Pues el yo que tiene la representación, el sujeto del conocimiento, no puede nunca llegar a ser representación u objeto, siendo, como correlato necesario de todas las representaciones, condición de las mismas”.

al actuar hacia fuera, se presenta como acto de voluntad propiamente dicho. (*MVR II*, cap. 19, 225-226)

Es decir, se encuentra con aquello que puede abarcar “el amplio concepto de sentimiento” (*CRPRS*, §42) y que es la expresión de los “estados de la voluntad”. De esta manera, Schopenhauer nos ofrece la primera razón para argumentar por qué el intelecto es secundario a la voluntad: lo que se conoce por medio de la autoconciencia, la voluntad, vendría a ser lo primero y originario porque, tal como sucede con todo el conocimiento, “lo primero y esencial es lo conocido, no el cognoscente, ya que aquel es el *πρωτοτυπος* y este el *εκτυπος*” (*MVR II*, cap. 19, 225-226).

La segunda razón que ofrece Schopenhauer para argumentar su posición frente al lugar del intelecto en relación con la voluntad podría enunciarse partiendo de lo que el autor identifica como un error histórico dentro de la filosofía, esto es: ubicar la voluntad como “resultado” del pensamiento humano, mientras que a este se le ha puesto como lo “esencial y primario”. La explicación de dicho error dentro de la filosofía inicia con la identificación de aquello que subyace a toda conciencia, sea racional o no. En los animales, lo que subyace a su conciencia es ante todo el *querer*, pues es evidente en cualquier animal el querer su conservación: “sabemos, en efecto, que el animal *quiere*, incluso *qué* quiere, a saber: existencia, bienestar, vida y propagación” (*MVR II*, cap. 19, 225-226) [Énfasis en el original]. No importa la capacidad intelectual del animal, este intenta *sobrevivir* con todos los instrumentos de los cuales está dotado. Así, algunos tienen “pezuñas, garras, manos, alas, cuernos o dientes” (*MVR II*, cap. 19, 225-226) y otros tienen razón. Para Schopenhauer, la razón humana es un instrumento, si se quiere, más sofisticado que otros, cuya finalidad también es la de satisfacer su *querer*, que en últimas se reduce a la *voluntad de vivir*.<sup>12</sup> En este sentido, se podría alegar que Schopenhauer atribuye una característica humana a los animales, la voluntad; no obstante, lo interesante de su planteamiento es que más bien dota al humano de un elemento que es visible en los demás animales, esto es, el querer, que se manifiesta de manera general y constante como *querer vivir* y que antecede a cualquier conciencia, sea racional o no.

La siguiente razón que se esgrime para defender la primacía de la voluntad sobre el intelecto tiene que ver con la distinción en grados de manifestación y, por consiguiente, en su función. Esto se explica con el hecho de que el intelecto se degrada dependiendo la especie animal que se observe, pues este no se da en la

12 Este concepto se tratará con algo de detalle más adelante.

misma medida en todos los animales. Sin embargo, no se puede decir lo mismo de la voluntad; esta no se degrada puesto que es una y la misma en cada animal, esto es:

[...] no admite grados sino que es siempre plenamente ella misma: únicamente su excitación tiene grados, desde la más débil inclinación hasta la pasión, y lo mismo su excitabilidad, o sea, su vehemencia, desde el temperamento flemático al colérico. El intelecto, en cambio, no solo posee grados de excitación, desde la modorra hasta el desvarío y el entusiasmo, sino que tiene también grados en su esencia misma, en su perfección, que ascienden por niveles desde el animal inferior que solo percibe confusamente hasta el hombre; y en este, a su vez, desde el tonto hasta el genio. Solamente la voluntad es siempre plenamente ella misma. (*MVR II*, cap. 19, 231-232)

Esto tiene que ver precisamente con la función o actividad de cada cual, mientras que para la voluntad su actividad es simple, mostrar agrado o desagrado frente a los *motivos* que el intelecto le muestra. El intelecto tiene un trabajo arduo, para el caso del humano, por cuanto reflexiona, calcula y sopesa. Mientras la primera sigue manifestándose de la misma manera, el intelecto es susceptible de cambio, puede “perfeccionarse”; la voluntad no. Lo anterior se enlaza directamente con la reflexión del primer apartado de este capítulo: mientras que el intelecto puede perfeccionarse, ya sea con la experiencia o la formación, la voluntad sigue siendo una y la misma, lo cual se sintetiza así:

[...] esta conserva en todos los casos su esencia idéntica y se muestra como un gran apego a la vida, desvelo por el individuo y la especie, egoísmo y desconsideración hacia todos los demás, así como los afectos que de ahí derivan. (*MVR II*, cap. 19, 230-231)

Debido a la relación que se establece entre intelecto y voluntad, derivada de la función de cada cual, es decir, debido a la “naturaleza radicalmente distinta” de la voluntad y del intelecto, se puede constatar de nuevo la primacía de esta frente a aquel. A pesar de que el intelecto le puede presentar motivos a la voluntad para que esta muestre agrado o desagrado, la voluntad puede a su vez “prohibirle ciertas representaciones y no permitir la evocación de ciertos pensamientos” (*MVR II*, cap. 19, 233-234). Schopenhauer denomina a esta suerte de “control” por parte de la voluntad sobre el intelecto, en la medida en que puede llegar a evitar

representaciones que le generarían desagrado o dolor, “ser dueño de sí”. En últimas, volviendo sobre la tesis que se defiende en este apartado, la voluntad puede tomar control sobre el intelecto al volverlo un instrumento que produce representaciones afines con el agrado y evitar aquellas que le susciten dolor o desagrado. De esta manera, el intelecto se muestra como un “servidor” de la voluntad, que le “muestra” objetos que esta rechaza o acepta. Schopenhauer propone una metáfora bastante esclarecedora de esta relación: “Pero en verdad el ejemplo más acertado para la relación entre ambos es el del ciego forzado que lleva en sus hombros a un paralítico que ve” (*MVR II*, cap. 19, 233-234).

La relación antes expuesta, de dominación y control de la voluntad sobre el intelecto debido a su función, puede esclarecerse un poco más con el hecho de que las decisiones que producen las acciones son *a priori* pues tienen lugar antes de la actividad representacional, esto es, antes de la actividad que ejerce el intelecto. Schopenhauer lo simplifica en los siguientes términos:

[...] el intelecto es originariamente ajeno por completo a las decisiones de la voluntad. Él le suministra los motivos: pero solo se entera de cómo han actuado sobre ella después, totalmente *a posteriori*; es igual que quien hace un experimento químico, pone los reactivos y luego espera el resultado. (*MVR II*, cap. 19, 234-235)

Lo anterior se argumenta con la distinción que se puede hacer entre *motivos reales* y *motivos supuestos*. Es posible actuar suponiendo determinados motivos, pero lo que en realidad mueve a una acción puede estar “oculto” para el intelecto. Si bien el intelecto está encargado de suministrar motivos a la voluntad para que se den los “actos de voluntad”, también son posibles acciones en las cuales los motivos supuestos no tengan relación con las acciones, por lo que serían otros, los reales, los que estén detrás de dichas acciones y que, de nuevo, están ocultos al intelecto. Un ejemplo de lo anterior en el terreno moral es cuando “dejamos de hacer algo por razones puramente morales, según creemos; pero luego nos damos cuenta de que fue únicamente el miedo lo que nos retuvo, ya que lo hacemos tan pronto como desaparece cualquier peligro” (*MVR II*, cap. 19, 235-236). Así, al desaparecer el motivo supuesto (“moral” en este caso) y al actuar tal como se había censurado, se hace evidente el verdadero motivo de aquella “acción moral”, probablemente el temor. En este sentido, el motivo real de una acción es algo que puede no hacerse evidente al intelecto, por lo que en la relación entre intelecto y voluntad no todo es legible para aquel, la *resolución* de la voluntad le resulta ajena; tal como lo

indica Schopenhauer, el intelecto “le suministra los motivos pero no penetra en los resortes ocultos de sus resoluciones. Es un confidente de la voluntad, pero un confidente que no lo sabe todo” (*MVR II*, cap. 19, 236).

La cuarta razón que expone Schopenhauer versa sobre la posición secundaria del intelecto frente a la voluntad debido a la persistencia de esta y el apaciguamiento de aquel debido al *cansancio*. También, apela a la ausencia del intelecto en momentos de la vida humana en los cuales la voluntad se manifiesta con total vehemencia. Como ejemplos de lo anterior, 1) plantea pensar en lo difícil que se torna anteponer el conocer ante la exaltación de la voluntad, ya sea por agrado (alegría) o desagrado (ira); 2) apela a la fatiga que se produce con el uso sin pausas del intelecto, mientras que la voluntad siempre se encuentra *queriendo*; 3) alude a la actividad del “lactante” por cuanto “con su llanto y su grito desenfrenado y sin fin, muestran el ímpetu de voluntad del que rebosan”, mientras que por lo menos el uso de razón es precario o inexistente y del intelecto solo hay “una débil huella” (*MVR II*, cap. 19, 236-237); 4) señala que la voluntad no necesita desarrollarse o “perfeccionarse”, como se mencionó en los párrafos anteriores, pero es evidente en el desarrollo del individuo cómo el intelecto no tiene el mismo grado de perfección a lo largo de toda la vida, mientras que la voluntad se muestra siempre desde el inicio tal cual es, esto es, siempre queriendo; 5) finalmente, Schopenhauer menciona que una forma de dar cuenta de la índole “incansable de la voluntad” frente al intelecto es por medio de la *precipitación*, pues el desagrado o agrado se da mucho antes que la reflexión sobre el acontecimiento o circunstancia que los produce; de hecho, el filósofo arguye que en la mayoría de los casos tales circunstancias no causarían algo “si las comprendiéramos a fondo, a partir de sus causas, y conociéramos así su necesidad y verdadera índole: mas eso lo conseguiríamos con mayor frecuencia si las convirtiéramos en objeto de reflexión antes que de celo y disgusto” (*MVR II*, cap. 19, 238-239). No obstante, lo que ocurre con frecuencia es que movido por emociones como la ira o la desesperación se resulta actuando sin reflexión o, incluso, se omite por completo el proceso reflexivo y se da “rienda” suelta a la voluntad, lo que lleva a actuar en la *mania sine delirio*.

Aunado a lo anterior, Schopenhauer apela al cansancio del intelecto por el sobreesfuerzo debido a que es una actividad corporal que se agota por lo mismo. En el caso de la voluntad, esta no es una actividad del cerebro o una función, pues más bien “ella no es, como el intelecto, una función del cuerpo, sino que el cuerpo es su función” (*MVR II*, cap. 19, 240-241). Esto quiere decir que toda actividad corporal

es la expresión del querer que está objetivado en el cuerpo, por ello el cuerpo es un medio para la satisfacción de la voluntad.<sup>13</sup> Lo anterior está ligado a la idea de que el intelecto es una actividad corporal, es decir, según Schopenhauer, tal como se había mencionado, la idea de la dualidad alma-cuerpo, espíritu-cuerpo es un error en la historia de la filosofía que tiene que ser superado. Velázquez (2021) lo pone en los siguientes términos:

[...] para Schopenhauer, la razón misma es igualmente el resultado genético de los procesos naturales que equiparan al ser humano con el resto de los seres vivos, con lo que la distinción moderna entre cuerpo y mente, entre lo físico-somático y lo psíquico, desaparece. (p. 144)

Así pues, lo anterior intenta justificar la idea de que el intelecto es secundario a la voluntad y que esta no proviene de aquel ya que está presente, ilimitada y sin agotamiento, mientras que el intelecto se muestra *débil, imperfecto*, ausente por cansancio. Al contrario, la voluntad o “el *querer* funciona siempre a la perfección: todos los seres quieren sin cesar” (*MVR II*, cap. 19, 240-241).

Otra razón que nos ofrece Schopenhauer acerca de la índole primigenia de la voluntad sobre el intelecto está vinculada con la “perturbación” de este debido a la “excitación” de aquella. El autor expone varios casos en los que es evidente una perturbación al “correcto funcionamiento” del intelecto por parte de la voluntad y su “excitación”, por ejemplo, la influencia del horror, la ira, el celo, la alegría y el miedo, pues todos nublan el intelecto y se actúa de manera poco reflexiva, lo que ocasiona repercusiones incluso negativas para sí, y hace evidente el carácter irracional de la voluntad. Lo anterior tiene como repercusión que cuando se “intensifica” o “excita” la voluntad, el intelecto merma su correcto funcionamiento, por lo que no se puede decir que

---

13 Schopenhauer menciona que toda actividad corporal, el intelecto entre ellas, es una actividad de la voluntad: “Precisamente por ello, durante casi una tercera parte de su vida [el humano] necesita la completa suspensión de su actividad en el sueño, es decir, el descanso del cerebro, del que es una mera función, que es anterior a él igual que el estómago a la digestión o los cuerpos a su choque, y junto al cual se marchita y deteriora con la edad. En cambio, la voluntad como cosa en sí nunca es perezosa, es absolutamente incansable, su actividad es su esencia, no cesa nunca de querer; y cuando durante el sueño el intelecto la abandona y no puede actuar hacia fuera a base de motivos, actúa como fuerza vital, cuida con tanto menor estorbo la economía del organismo y, como *vis naturae medicatrix*, vuelve a poner en orden las irregularidades que se hayan introducido” (*MVR II*, cap. 19, 239-241).

[...] conocer y querer fueran en su raíz una misma cosa y constituyeran dos funciones igualmente originarias de una esencia simple, [pues] entonces con la excitación e intensificación de la voluntad en las que el afecto consiste tendría que intensificarse también el intelecto: pero, como hemos visto, este más bien se entorpece y deprime. (*MVR II*, cap. 19, 242-243)

No obstante, incluso más interesante para quien escribe, existen tres circunstancias más en las que la voluntad obstaculiza el intelecto y su funcionamiento, las cuales se podrían catalogar de la siguiente forma: la *esperanza*, la *preocupación* y el “sesgo” en el conocimiento. En el primer caso, la esperanza, Schopenhauer menciona que la voluntad, teniendo como “sirviente” al intelecto, lo obliga a “proyectar” lo deseado para apaciguarla, esto implica que el intelecto se perturbe al punto de “violentar su propia naturaleza, dirigida hacia la verdad, forzándose, en contra de sus propias leyes, a considerar verdaderas cosas que ni son verdaderas, ni probables, y con frecuencia apenas son posibles” (*MVR II*, cap. 19, 243-244). Esto se hace evidente cuando lo “esperado” no sucede y sí algo opuesto y probablemente más desagradable para la voluntad. Aquello se espera precisamente porque es querido y no porque es “posible” o “probable”, lo cual es una clara influencia de la voluntad sobre la apropiada actividad del intelecto. Lo mismo, pero en sentido inverso, sucede con la preocupación, pues se provoca el miedo, terror o desagrado de algo que se espera como lo inminente, cuando lo que en efecto sucede es lo opuesto o algo diferente, pero el intelecto está nublado por la voluntad que no le permite “buscar las contrarrazones adecuadas que, abandonado a sí mismo, encontraría inmediatamente; sino que se ve obligado a representarle enseguida el más desafortunado de los desenlaces” (*MVR II*, cap. 19, 243-244).

Ahora bien, el “sesgo” en los juicios se puede dar en diferentes formas: en términos políticos, sociales, económicos o de clase, étnicos y religiosos. Tal sesgo se deriva de la imposibilidad de asumir una posición en contra del propio juicio por cuanto que se opone a “nuestro partido, a nuestro plan, nuestro deseo, a nuestra esperanza” (*MVR II*, cap. 19, 244-245); esto resulta en que no se puede reflexionar sobre el propio juicio debido a que la voluntad lo “falsea” totalmente. Así, se valora por encima de lo razonable a quien es querido (a pesar de sus defectos) y, a quien no, sus defectos se sobredimensionan. Esto no solo sucede en el ámbito personal, sino también en el ámbito de los juicios que se hacen sobre el mundo, pues “una hipótesis que hemos adoptado nos da ojos de lince para todo lo que la confirma y

nos hace ciegos para todo lo que la contradice”<sup>14</sup> (*MVR II*, cap. 19, 244-245). Para Schopenhauer lo anterior se hace claro al observar la historia de la ciencia, pues hay una fuerte oposición a las nuevas teorías que explican y superan a las pasadas, pero usualmente esta oposición nace del desagrado que manifiesta la voluntad ante el error propio, no de la reflexión hacia tales teorías. Si fuese así, por su claridad y eficiencia explicativas (además de otras virtudes propias de una teoría correcta) se aceptarían luego de un ejercicio reflexivo sin más. En la actualidad, este tipo de circunstancias se considerarían un “sesgo cognitivo” que no permite ver con claridad la “verdad” de un planteamiento debido a una carga afectiva que lo imposibilita. Es notable que Schopenhauer se haya percatado de esto y además que lo usara como argumento para mostrar por qué el intelecto, según él, tiene un papel secundario frente a la voluntad.

De esta manera, se han enunciado las formas en que la voluntad o el *querer* irrumpen sobre la actividad correcta del intelecto; no obstante, para Schopenhauer esta no es la única forma de demostrar el carácter primigenio de la voluntad y la instrumentalización del intelecto por parte de la voluntad. Se considera entonces que la voluntad no solo “impide” u “obstaculiza” el funcionamiento del intelecto, sino también lo “fomenta” y lo “acrecienta”. Para lo anterior se brindan dos ejemplos: el incremento del intelecto debido a la necesidad y el “aumento” de la memoria. En el primer caso, debido a la necesidad que se genera con la ausencia de lo querido, ha de potenciarse el intelecto para conseguirlo, de esta manera la voluntad contribuye al desarrollo del intelecto para superar los obstáculos que se le interponen. De hecho, Schopenhauer alude a que esto es evidente en los animales no racionales, pues producto del agrado o desagrado, es decir, en función de su bienestar, su intelecto se pone en actividad para lograr tal bienestar. Así, algunos animales en lugar de huir se camuflan y otros, cuando no pueden escapar, aparentan estar muertos (*MVR II*, cap. 19, 248-249), pues la búsqueda de bienestar propio impulsa a su intelecto a responder de la mejor manera ante una situación que lo pone en riesgo. Con respecto al segundo caso, la memoria, Schopenhauer señala dos formas en que la voluntad se manifiesta de manera necesaria incluso para la posibilidad de tener memoria. El autor propone un ejercicio introspectivo por medio del cual se puede dar cuenta de cómo la voluntad *potencia* y es *suelo* de la *memoria*. En primer lugar, invita al lector a pensar en cómo se recuerda algo que aunque parece

---

14 Específicamente a este tipo de sesgo en la actualidad se le podría denominar “sesgo de confirmación”.

olvidado se sabe que se vivió o se experimentó. La clave para recordarlo está en si tal acontecimiento tiene una relación importante con la voluntad, esto es:

Si el asunto tenía algún interés personal, aunque fuera remoto, [ya que] habrá quedado el eco del efecto que ejerció sobre la voluntad; y así tengo clara conciencia de hasta qué punto me afectó de forma agradable o desagradable, como también de qué forma particular lo hizo, a saber, si me ofendió, inquietó, irritó o afligió aunque sea levemente, o bien si suscitó afecciones contrarias a esas. (*MVR II*, cap. 19, 249-250)

De esta forma se potencia el recuerdo por medio de la “relación” que tuvo el suceso con la voluntad, debido a que “con frecuencia ella [la relación] vuelve a ser el hilo conductor para volver al asunto mismo” (*MVR II*, cap. 19, 249-250). Ahora bien, Schopenhauer va más allá de esto y afirma que la voluntad, además de potenciar o ayudar a evocar un recuerdo, es el “suelo” de la memoria. La relación que se establece entre los recuerdos a los que se llega por medio del intelecto y los que se dan por medio de la afección a la voluntad, para Schopenhauer, es tan íntima que no se pueden dar los primeros sin los segundos, pues para que haya un recuerdo se necesita una relación del suceso con la voluntad en cuanto tal, en términos de agrado o agravio a ella. Por lo anterior,

[...] la memoria en general necesita la base de una voluntad como punto de contacto o, más bien, como hilo conductor en el que se enlazan los recuerdos y que los cohesiona firmemente; o bien que la voluntad es algo así como el suelo al que se adhieren los recuerdos individuales y sin el cual estos no podrían fijarse; y que, por lo tanto, en una inteligencia pura, es decir, en un ser exclusivamente cognoscente y carente de voluntad, no podría pensarse la existencia de una memoria. (*MVR II*, cap. 19, 250-251)

Lo anterior implica que para rememorar es necesaria, además del intelecto, una relación del suceso con la voluntad, por lo que aquello que es casi indiferente al *querer* como agrado o desagrado no se recuerda con facilidad. Esto también sustenta la afirmación del papel primario de la voluntad sobre el intelecto en la medida en que este se ve potenciado gracias a aquella en un afán por servir a la voluntad misma. En este sentido, además de secundario, el intelecto se muestra también como instrumento de la voluntad, pues la necesidad de recordar algo se desprende de eso mismo, de un querer recordar.

Para retomar la exposición acerca de la voluntad como obstáculo del correcto funcionamiento del intelecto, se aludirá a dos razones más que Schopenhauer expone para defender su tesis. Ambas apelan a escenarios que parecen cotidianos y en los cuales se puede evidenciar de manera clara cómo la *voluntad* antecede al intelecto y lo utiliza para sus fines.

En primer lugar, para defender la idea de que la voluntad no proviene del intelecto, como se ha intentado evidenciar a lo largo de este apartado, se puede agregar que si fuese de tal manera, en aquellos cuya voluntad se hace tan patente a la hora de actuar se haría también patente o se vería una alta capacidad intelectual; no obstante, sucede todo lo contrario. Más bien, aquel en donde opera “una voluntad fuerte, es decir, resuelta, decidida, constante, invencible, obstinada y violenta” (*MVR II*, cap. 19, 252-253), opera a su vez un intelecto “débil e incapaz”. En segundo lugar, Schopenhauer hace referencia a las emociones (agrado o desagrado del querer) que se gestan por determinados motivos y la forma en que estas exceden aquellos motivos. Es decir, emociones como la ira exceden con frecuencia a los motivos que la provocan y dan ocasión a acciones que “exceden” tales motivos. De esto se percata el agente cuando, luego de actuar, observa de manera detenida y con calma (sin ira) que actuó de forma desmedida al motivo presentado.

No obstante, tales escenarios obtienen un poco más de peso argumentativo cuando Schopenhauer alude a una tercera situación. Se hace patente cómo la voluntad impide el funcionamiento del intelecto cuando por medio de razones se intenta convencer a alguien con una voluntad vehemente de algo que se opone a dicha voluntad; en este sentido, antes que al intelecto de aquel, se tiene por interlocutor a su voluntad, lo que hace imposible que su intelecto funcione adecuadamente y entienda dichas razones; en palabras de Schopenhauer: “Desde luego que nada se podrá hacer con ese sujeto: pues las razones y demostraciones dirigidas contra la voluntad son como el choque de la imagen de un espejo cóncavo contra un cuerpo sólido” (*MVR II*, cap. 19, 254-255). Aunque ese escenario tiene que ver con el “sesgo” del conocimiento que ya fue tratado, también tiene otra dimensión en la cual se hace patente. La voluntad no solo puede ser más dominante de tal forma, sino también cuando no se hace necesario apelar a razones para encontrar apoyo en un interlocutor, puesto que en algunos casos basta con tener a “nuestro favor la voluntad de aquel a quien hablamos: entonces todo convence enseguida, todos los argumentos son concluyentes y el asunto está inmediatamente claro como el día. Eso lo saben los oradores populares” (*MVR II*, cap. 19, 255-256). Lo anterior es

evidente en la manipulación que se puede hacer discursivamente cuando en lugar de razones se apela precisamente a las emociones y el querer de quien escucha; esta práctica es tangible en la manipulación mediática, los discursos políticos o en cualquier escenario en donde se busca convencer apelando a la emotividad (*argumentum ad pasiones*).

Además de proponer y argumentar que la voluntad tiene una índole primaria en relación con el intelecto, que el intelecto es un instrumento de la voluntad y que la voluntad no proviene del intelecto, Schopenhauer argumenta también que, en últimas, son cosas distintas. La primera razón que ofrece el filósofo de Danzig atañe al ámbito de la ética, al separar las virtudes intelectuales de las morales. Como se expuso en el primer capítulo, para Schopenhauer la razón y la moral no son cosas que tengan una relación proporcional y no por medio de la razón se llega al *auténtico obrar moral*. O lo que es lo mismo, no por el uso de la razón se llega a ser un agente auténticamente moral, lo cual implicaría que quien tenga más virtudes intelectuales tendría a su vez más virtudes morales. De hecho, Schopenhauer acude a esta razón en un primer momento para mostrar por qué la voluntad y el intelecto son cosas distintas, pues “nunca se infiere una buena voluntad de una mente destacada, ni esta de aquella, ni el contrario de la una del de la otra” (*MVR II*, cap. 19, 255-256), esto es, el actuar moral no se deriva del robustecido ejercicio intelectual, sino de la voluntad. Por lo anterior, de aquel que tiene virtudes intelectuales no puede resultar necesariamente un actuar moral, pero tampoco del que no las posee; asimismo, de quien actúa moralmente no se puede suponer una virtuosidad intelectual y tampoco de quien actúa inmoralmente una deficiencia intelectual. Lo anterior se atestigua con el hecho de que se puede esperar acciones morales de quien no es muy capaz intelectualmente y, a su vez, esperar una gran “depravación moral” de aquel cuyo intelecto es de “suma eminencia”. También, se respalda con la defensa recurrente de alguien que cometió una falta o un error al “desplazar la culpa desde la *voluntad* hasta el *intelecto* y hacer pasar las faltas del corazón por faltas de la cabeza” (*MVR II*, cap. 19, 258-259) [Énfasis en el original]. Es decir, su culpa sobre el error disminuye en términos morales si es por mor de una incapacidad intelectual y no por causa de su “malevolencia” o “egoísmo”; en consecuencia, se puede sostener que si se apela a la incapacidad intelectual para librar la responsabilidad moral es porque la posibilidad de actuar moralmente no recae en el intelecto, sino en la voluntad. Por las razones señaladas, el intelecto y la voluntad son distintos en la medida en que, en términos morales, un buen razonar

o un buen intelecto no implican un actuar moral; este depende de la voluntad de quien actúa, de su querer, para Schopenhauer, de su esencia.<sup>15</sup>

Otra razón por la cual se sustenta que intelecto y voluntad son dos cosas diferentes es por la homogenización que genera esta última entre los humanos y la heterogeneidad que resulta del primero. Schopenhauer señala que, dentro de las formas de relación social que se dan entre los humanos, existe una que puede estar supeditada al intelecto y otra a la voluntad: en el primer caso, es difícil dicha relación ya que las facultades intelectuales no están desarrolladas en igual grado; no obstante, en el segundo caso, la voluntad, que no necesita desarrollo, hace que dicha relación no se supedite a grados, sino que se dé en términos de afiliación volitiva, esto es:

[...] en todo lo que respecta sólo a la voluntad, en lo que se incluye amistad, enemistad, honestidad, fidelidad, falsedad y traición, son todos perfectamente homogéneos, hechos de la misma pasta, y ni el espíritu ni la instrucción hacen aquí diferencia alguna: incluso con frecuencia el burdo avergüenza aquí al docto y el marinero al cortesano. Pues junto a los más diversos grados de instrucción conviven las mismas virtudes y vicios, afectos y pasiones; y, aunque algo modificados en sus exteriorizaciones, muy pronto se reconocen todos ellos entre sí incluso en los individuos más heterogéneos, y conforme a ello se unen los de sentimientos afines y se enemistan los contrarios. (*MVR II*, cap. 19, 261)

En este orden de ideas, la voluntad y el intelecto son diferentes por cuanto mediante la primera se da origen a una relación humana homogénea, mientras que debido al intelecto se da una relación jerarquizada que deriva del nivel de desarrollo de las capacidades intelectuales.

Ahora bien, con las cualidades de la voluntad y el intelecto también se puede advertir una diferencia entre ellos. Schopenhauer lo explica por medio de la “admiración” que se puede tener sobre las acciones morales y las capacidades intelectuales, esto es, sobre el “pensar bien” y la “bondad del carácter”, se estima más la

15 De esta manera, la *voluntad* constituye la esencia de las acciones morales, mientras que el *intelecto* solo es una herramienta que no constituye el fundamento del auténtico actuar moral. Schopenhauer lo explica así: “Quienes han sacado a la luz un logro cualquiera, en caso de que este no sea satisfactorio apelan siempre a que no les ha faltado buena voluntad. De este modo creen asegurar lo esencial, aquello de lo que son verdaderamente responsables, como también su propio yo: en cambio, lo insatisfactorio de sus facultades lo conciben como la falta de una herramienta idónea... [y agrega] así pues, nuestro querer es siempre lo único que se considera como dependiente de nosotros, es decir, como la exteriorización de nuestra verdadera esencia y como aquello de lo que se nos hace responsables” (*MVR II*, cap. 19, 259-260).

segunda que al primero: “Un carácter decididamente noble con una ausencia total de méritos intelectuales y formación se nos presenta como si no le faltase de nada; en cambio, el más alto espíritu afectado de graves defectos morales seguirá pareciendo censurable” (*MVR II*, cap. 19, 261-262). Lo mismo sucede en consideración sobre sí mismo, es decir, “¿Qué distinta es la satisfacción de nosotros mismos desde el punto de vista moral de la que sentimos desde el punto de vista intelectual!” (*MVR II*, cap. 19, 261-262). Es tan distinta la satisfacción que en el caso moral no se convierte en una vanidad, sino que se desea incluso que tal obrar moral sea ejercido por los demás. Se desea que los demás actúen así; no obstante, con la actividad intelectual no sucede igual, ya que incluso hay gran vanidad por alcanzar logros intelectuales que los demás no han alcanzado o no alcanzarán, hay un regocijo en tal logro *individual*.

El último argumento que apela a las cualidades de cada uno, del intelecto y la voluntad, es una ampliación del argumento expuesto con respecto a los cambios y desarrollos que sufre el intelecto mientras la voluntad permanece intacta y sin transformación. Schopenhauer señala lo siguiente:

Así pues, mientras que todas las fuerzas orgánicas, la fuerza muscular, los sentidos, la memoria, el ingenio, el entendimiento y el genio se desgastan y con la edad se embotan, solo la voluntad permanece intacta y sin cambio: el afán y la dirección del querer siguen siendo los mismos. Incluso en algunos casos la voluntad se muestra con mayor decisión en la vejez: en el apego a la vida, que aumenta, como es sabido. (*MVR II*, cap. 19, 261-262)

Si bien se podría decir que el apego a la vida también puede mermar, esto no es resultado de que la voluntad haya sido alterada, pues la voluntad está dirigida hacia la obtención de bienestar, por lo que en una situación como esta en la cual el dolor es inevitable se buscará apaciguarlo, aunque implique la terminación de la vida. Así, es claro para Schopenhauer que el intelecto tiene incluso etapas de desarrollo que van ligadas a la edad y la experiencia; también es evidente para el autor que, desde la primera actividad del individuo en donde no hay capacidad racional, ya hay una muestra latente del querer, de su voluntad, que permanece intacta a lo largo de toda su vida. En este sentido, aunque el individuo no tiene desarrollada completamente su capacidad intelectual pues “no sabe todavía lo que quiere” (*MVR II*, cap. 19, 265-266), *quiere* desde el inicio de su existencia, incluso antes de nacer. Su actividad

volitiva no se reduce a la actividad cerebral o intelectual, lo que sucede es que no sabe aquello que quiere, no tiene conciencia sobre su propio querer, actividad que se da gracias a la capacidad intelectual y que es expresada gracias a la capacidad racional, que es únicamente humana. De esta manera, lo que sucede con el tiempo y el desarrollo del individuo es que cambian los motivos de su querer, pero no el *querer puro*. Esto tiene una relación directa con lo que se expuso en el apartado anterior de este volumen: el carácter, la voluntad del humano, no cambia, cambian los motivos por los cuales se dan sus acciones. No obstante, lo principal, el propio bienestar, sigue persiguiéndose, por tanto, aquel egoísmo no merma gracias a los cambios que se dan en el intelecto debido a la formación:

El querer no necesita aprenderse como el conocer sino que se hace efectivo enseguida a la perfección. El recién nacido se mueve impetuosamente, rabia y grita: quiere con la mayor vehemencia, si bien no sabe todavía lo que quiere. Pues el medio de los motivos, el intelecto, no está todavía plenamente desarrollado: la voluntad se encuentra a oscuras con relación al mundo externo en el que se ubican sus objetos y brama ahora como un prisionero contra los muros y las rejas de su calabozo. (*MVR II*, cap. 19, 265-266)

Como ya debió quedar claro con las alusiones hechas, para Schopenhauer el intelecto es una mera función del cerebro, por ello, el desarrollo de aquel es paralelo al desarrollo cerebral y, por tanto, también al desarrollo fisiológico. La voluntad, por el contrario, no está supeditada a tal desarrollo físico, pues le antecede dado que no es una función del cuerpo, al contrario, el cuerpo es una función de aquella, es un instrumento para su manifestación. Por lo anterior, el desarrollo y, en consecuencia, el cambio es algo que es cualidad del intelecto y no de la voluntad, que con el progreso del intelecto se va haciendo más clara y diversa pero solo en su manifestación, pues sigue siendo la misma a través del tiempo.

Ahora bien, para finalizar este apartado nos referiremos a tres elementos que insisten en la justificación de la idea principal que se expuso aquí. Con dos de estos elementos se subsanarán a su vez algunos vacíos explicativos que pudieron quedar a lo largo de este y el anterior apartado, el primero tiene que ver con la individualidad del carácter humano, y el segundo, con la voluntad de vivir. El tercer elemento es una reflexión final acerca del papel secundario e instrumental del intelecto frente a la voluntad a través del *sueño*, esto es, de la ausencia o la intermitencia del intelecto en los momentos que se descansa.

En el numeral 10 del capítulo 19 del *MVR II*, Schopenhauer se propone responder la pregunta “¿En qué se basa la *identidad de la persona*?” (*MVR II*, cap. 19, 269-270) y así justificar la tesis que se ha señalado a lo largo de este apartado. No obstante, antes de analizar las razones que plantea el autor, es necesario mencionar que este elemento ya se había tratado en el apartado anterior cuando se hizo referencia a la individualidad del carácter humano. A pesar de ello, es preciso retomarlo para esclarecer algunos puntos que a la luz de la argumentación expuesta aquí se hacen más visibles. La discusión moderna acerca de la identidad personal no es menor, pues suscitó que varios autores (por mencionar algunos: Hume,<sup>16</sup> Locke<sup>17</sup> y Hobbes<sup>18</sup>) propusieran diversas perspectivas sobre el problema; no obstante, Schopenhauer responde a esto de una forma bastante concisa que involucra su planteamiento acerca del papel secundario del intelecto con respecto a la voluntad. Lo primero que descarta como respuesta a dicha pregunta es la complejión del cuerpo, pues este cambia constantemente con el tiempo, lo mismo sucede con la conciencia o intelecto como se ha referido aquí. Descarta por tanto que la identidad de la persona esté basada en el “recuerdo coherente del curso vital” o en la memoria, pues esta carece de una referencia completa de la experiencia vital: “los acontecimientos principales y las escenas más interesantes han quedado impresos: en el resto se han olvidado miles de sucesos por cada uno que se ha conservado” (*MVR II*, cap. 19, 269-270). De hecho, con la edad o con alguna lesión cerebral puede perderse la memoria por completo, pero ¿qué hace que esa persona siga siendo la misma? Es decir, ¿qué fundamenta su identidad? Schopenhauer considera que es la voluntad: la identidad “se basa en la voluntad idéntica y el carácter inmutable de la misma” (*MVR II*, cap. 19, 270-271).

De esta manera, el intelecto de nuevo se presenta con un rol secundario, pues no es en él donde reside la identidad de la persona, sino en su voluntad, en su carácter individual. En este sentido, Günter Zöllner (2006) afirma que

El desacuerdo fundamental entre Schopenhauer y la tradición filosófica sobre el yo tiene que ver con la identificación habitual del yo, como núcleo del ser humano, con el intelecto (entendimiento, razón) o con la facultad de cognición. Según la concepción de Schopenhauer, el intelecto no es el único ni necesariamente el principal componente del yo.

16 Véase *Tratado de la naturaleza humana* (Libro I, parte 4, *De la identidad personal*) de David Hume.

17 Véase *Ensayo sobre el entendimiento humano* (Libro II, cap. XXVII) de John Locke.

18 Véase *Leviatán* (Parte I, capítulo XVI: De las “personas”, “autores” y cosas personificadas) de Thomas Hobbes.

Además del aspecto racional del yo, Schopenhauer reconoce una característica esencial completamente distinta, que él denomina voluntad”.

(p. 19) [traducción propia]

Ahora bien, resulta individual porque, además de los argumentos ya señalados en el apartado anterior, está configurado de una forma única que además resiste al cambio. Dicha individualidad del humano se hace patente a través de sus acciones, pero ante todo por la manifestación diversa con respecto a otro ante las mismas circunstancias, pues como ya se mencionó, los motivos no tienen la misma incidencia en la voluntad en todos los humanos. Por lo anterior, la identidad de la persona está basada en aquella voluntad individual o en el carácter que garantiza la posibilidad de hablar de un yo. De esta forma, no es el intelecto el encargado de garantizar la identidad personal, como lo plantea Schopenhauer:

[...] estamos acostumbrados a considerar como nuestro verdadero yo el sujeto del conocimiento, el yo cognoscente, que se fatiga por la tarde, desaparece en el sueño y por la mañana brilla con nuevas fuerzas. Pero este es la mera función cerebral y no nuestro yo más propio. Nuestro verdadero yo, el núcleo de nuestro ser, es lo que se encuentra tras él y no conoce verdaderamente más que el querer y no querer, el estar satisfecho o insatisfecho, con todas sus modificaciones, denominadas sentimientos, afectos y pasiones. (*MVR II*, cap. 19, 270-271)

Ahora bien, el segundo elemento que falta por exponer tiene que ver con el *querer vivir* o la *voluntad de vivir*. En el parágrafo 54 del *MVR I* Schopenhauer hace sinónimos a la voluntad de vivir y a la voluntad:

[...] puesto que lo que la voluntad quiere es siempre la vida precisamente porque esta no es más que la manifestación de aquel querer para la representación, da igual y es un simple pleonasma que en lugar de decir “la voluntad” digamos “la voluntad de vivir”. (*MVR I*, §54, 324)

Si bien allí identifica la voluntad de vivir con la voluntad en la medida en que es gracias al “mundo de la representación” con el cual se intenta objetivar o representar *qué* es lo que se quiere, la vida,<sup>19</sup> la referencia al querer vivir del hombre en

19 Solo en el mundo de la representación la voluntad tiene *finalidad*, “objetos de deseo”, pues “aunque este apego sea sostenido por la Voluntad, esta no tiene como fin la vida, ya que en sí misma no posee ni fin ni causa. Si su fin fuera la vida, perecería con ella. Así, la vida solo equivale al fenómeno de la Voluntad en sí, que es la voluntad humana” (Pedreira y Santana, 2009, p. 11) [traducción propia].

el numeral 11 del capítulo 19 del *MVR II* sirve como contraste entre aquello de lo que es capaz la voluntad y no el intelecto. Tal querer vivir es la voluntad y no un producto del intelecto, el afán de persistir en la vida es la voluntad misma, no el resultado de una reflexión de la razón y del intelecto; no obstante, es debido a este que los humanos son capaces de “conocer” qué es lo que quiere la voluntad (como se apunta en el §54 del *MVR I*). Para justificar lo anterior, Schopenhauer apela al *horror mortis* que “se suprimiría si evaluáramos la vida según su valor objetivo” (*MVR II*, cap. 19, 270-271), por lo cual el suicidio sería un resultado de la reflexión,<sup>20</sup> mientras que el querer vivir seguiría siendo totalmente irracional, tal como lo es la voluntad. Aun así, en el parágrafo 54 del primer volumen de su obra capital, Schopenhauer comenta que esta posibilidad, la de descubrir el porqué de no temer a la muerte, es meramente teórica, pero el individuo “la deja de lado, como otras verdades teóricas que no son aplicables a la práctica” (*MVR I*, §54, 332-333). Así pues, el intelecto se muestra de nuevo como secundario y como una herramienta para la voluntad; ya que aquella es la voluntad de vivir, ese impulso a la vida no proviene del intelecto, sino que es la voluntad pura vista por el intelecto. Al ser el intelecto una herramienta de la voluntad de vivir, son posibles los desarrollos intelectuales en aras de la supervivencia propia que, tal como ya se argumentó, se hacen evidentes incluso en los animales.

Finalmente, Schopenhauer hace referencia a la intermitencia del intelecto en contraposición con la permanente actividad de la voluntad, de lo cual es un ejemplo claro el sueño. Con esta afirmación, establece la voluntad como *primum mobile* del organismo. Es preciso hacer hincapié en este momento sobre el carácter irracional que tiene la voluntad para Schopenhauer, ya que, como se ha expuesto, para él esta no es producto del intelecto o de la reflexión racional humana, por lo que no solo no se encuentra en aquel y tampoco se manifiesta únicamente frente a la abstracción (esto es, a través de los deseos que son la expresión de la voluntad frente a los motivos ofrecidos por la conciencia que se tiene del mundo externo). De esta manera, para Schopenhauer aquello que produce cualquier acción del cuerpo, incluso de manera inconsciente, es la voluntad, por eso siempre está activa incluso en el sueño en donde el intelecto descansa. Es la que mueve al cuerpo para funcionar de manera adecuada mientras se duerme; de hecho, debido a que el sueño permite la recuperación y el descanso, la voluntad busca dicha conservación del

20 No obstante, Schopenhauer no hace una apología del suicidio, pues afirma que “el suicidio se nos aparece ya como una acción vana y, por ello, necia” (*MVR I*, §54, 331-332), pues no es funcional en cuanto aquietador del dolor, pues el dolor pertenece a la vida al igual que su opuesto, el placer.

organismo.<sup>21</sup> Esto se enlaza con lo dicho antes: la voluntad es voluntad de vivir, pues el persistir en la vida, a pesar de la inconciencia en la que se arroja quien duerme profundamente, es debido a la voluntad, aquella sirve de *primum mobile* para las actividades en las que el intelecto descansa y, también, para aquellas en las que en estado de vigilia tampoco se ejerce control alguno. Así, Schopenhauer argumenta cómo el sueño es un claro ejemplo del papel secundario del intelecto frente a la voluntad, pues mientras este descansa, la voluntad continúa presente sin intermitencia haciendo que el organismo, el cuerpo, persista, viva. De acuerdo con lo anterior, como lo afirman André Pedreira y Kleverton Santana: “la razón, en la filosofía aquí presentada, pasó a tener una función meramente instrumental, no siendo el primer motor que conduce a la acción, como afirmaba la tradición” (2009, p. 7) [traducción propia]. En conclusión, se ha intentado resumir una serie de argumentos que justifican en líneas generales por qué, según Schopenhauer, el intelecto (el entendimiento y la razón) es secundario ante la voluntad. En consecuencia, la voluntad tendría un rol originario ante la razón, por lo que queda explicado por qué “la voluntad es lo primero y originario, [y] el conocimiento es algo meramente añadido que pertenece al fenómeno de la voluntad en calidad de instrumento suyo” (*MVR I*, §54, 345-346). Ahora bien, esta reconstrucción argumentativa se realiza con el ánimo de señalar que la tesis defendida por Schopenhauer, el carácter primario y originario de la voluntad, funge como argumento importante para sostener por qué no es posible la formación de la compasión en los individuos. También, se hizo patente por qué para este filósofo la voluntad es un instrumento de la voluntad para afirmar la voluntad de vivir, es decir, autoafirmarse, fenómeno que es evidente incluso en los animales.

Al mostrar la instrumentalización del intelecto y, a su vez, de la razón por parte de la voluntad, así como al señalar el carácter secundario y la forma en que son dominados por la voluntad, se hace explícita también la imposibilidad de alterar aquella voluntad por medio del intelecto o, en el caso del humano, de la razón. Lo único que se hace con la razón es alcanzar el conocimiento acerca de la voluntad propia que le antecede (carácter adquirido), por lo tanto, la posición de Schopenhauer se opone a la posibilidad de alterarle por medio de la razón como si la voluntad

21 Schopenhauer lo pone en los siguientes términos: “de ahí que en el sueño toda la fuerza de la voluntad esté dirigida a la conservación y, en caso necesario, a la reparación del organismo; por eso toda curación, todas las crisis benefactoras, se llevan a cabo durante el sueño; pues la *vis naturae medicatrix* no tiene el campo libre hasta que se ha librado de la carga de la función cognoscitiva. El embrión, que todavía ha de formar todo su cuerpo, duerme continuamente, y el recién nacido, la mayor parte del tiempo” (*MVR II*, cap. 19, 270-271).

fuese precisamente un producto de esta, solo se puede llegar a conocer y no de manera completa. Schopenhauer muestra su posición al respecto de la siguiente manera:

Cada hombre es lo que es por su voluntad y su carácter es originario, ya que el querer es la base de su ser. A través del conocimiento añadido y en el curso de la experiencia se entera de *lo que* es, es decir, llega a conocer su carácter. Así pues, él se *conoce* a sí mismo como resultado y en conformidad con la índole de su voluntad, en lugar de *querer* como resultado y en conformidad con su conocimiento, como suponía la antigua opinión. Según esta, él no tenía más que meditar *cómo* prefería ser, y lo era: esta es su libertad de la voluntad, consistente, pues, en que el hombre es su propia obra a la luz del conocimiento. Yo, por el contrario, digo: es su propia obra antes de todo conocimiento y este simplemente se añade para iluminarle. Por eso no puede decidir ser tal o cual, ni puede tampoco hacerse otro, sino que es de una vez por todas y conoce sucesivamente *lo que es*. En aquellas teorías él quiere lo que conoce; en la mía conoce lo que quiere. (*MVR I*, §54, 345-346)

Lo visto en este apartado, además de servir para argumentar la posición de Schopenhauer con respecto a la imposibilidad de formar para la compasión por medio de la razón, lo que implicaría cambiar la voluntad del individuo, su afán por sobrevivir, su egoísmo, su voluntad de vivir, sirve también como parte de la crítica que ejerce sobre Kant y que fue vista en el capítulo anterior. Pues desde la lectura de Schopenhauer, Kant hereda el punto de vista de la *psicología racional* con su razón práctica al suponer la idea de que “el alma era un ser originario y esencialmente cognoscente y, solo como consecuencia de ello, también volente” (*SFM*, §6, 152-153). Schopenhauer se opone a dicha idea tal como se evidenció en este apartado, por lo que no es por medio de la razón que se da el acto moral y tampoco se llega a este por medio del aprendizaje a partir de conceptos, ideas, reflexiones, pues el acto moral depende del carácter del individuo.

En últimas, no es posible para Schopenhauer cambiar la voluntad del humano para que este sea más compasivo o para hacerlo moral, pues tal actuar no depende de la razón o del intelecto, sino de la voluntad que tiene una posición primaria y originaria con respecto a la razón, de hecho, esta es un instrumento suyo para su autoafirmación.<sup>22</sup>

22 Tal como Thomas Mann (2000) lo resaltaría en su ensayo sobre la obra de Schopenhauer: “Nótese bien esto: no es que el intelecto produce la voluntad; al revés, ésta engendraba para sí a aquel. Lo primario y lo dominante no era el intelecto, el espíritu, el conocer: lo primario y dominante era la voluntad, y el intelecto estaba al servicio de ella” (p. 40).

De lo anterior resulta entonces que la compasión no puede provenir del ejercicio racional propiamente dicho, sino de la posibilidad de que la voluntad individual se detenga para que el afán del otro se vuelva propio. Además, se puede insistir en la idea de que es posible el “desarrollo” intelectual, el avance, el mejoramiento de la actividad racional o intelectual, pero no sucede lo mismo con la voluntad. Al final del primer apartado de este capítulo se señaló que es posible hacer que los “motivos” cambien para las acciones, esto es, los *medios*, pero no los *fines*, el *querer*; esta tesis se refuerza con lo comentado en este segundo apartado. El intelecto puede desarrollarse, es decir, es susceptible a “modificaciones”, pero no la voluntad, lo cual implica que “esas modificaciones, por su parte, no disminuyen su avidez ni alteran su interés más originario” (Pedreira y Santana, 2009, p. 11) [traducción propia]. Así, a modo de cierre de este argumento, la educación, desde el punto de vista de Schopenhauer, puede lograr un cambio (mejoramiento o empeoramiento) en el intelecto, pero no en la voluntad del individuo, en otras palabras, no logra alterar su *carácter*.<sup>23</sup> En este sentido, se puede sostener que, tal como lo afirma Debona: “a partir de este ‘dogma’ [del primado de la voluntad sobre el intelecto] (y solo a partir de él) es posible contar también con la primacía del carácter sobre el conocimiento” (2013, p. 36) [traducción propia].

En el siguiente apartado se explorará lo que se considera un argumento adicional que sostiene la idea de que la voluntad no puede ser alterada para que se dé el actuar moral o compasivo. Tal argumento versa sobre la emergencia del *derecho* como fenómeno que explica la naturaleza humana en su afán egoísta y, al mismo tiempo, trata la necesidad de un artilugio como el de la ley (premio y castigo) para poder generar una convivencia entre humanos que permita la supervivencia conjunta.

## Origen y finalidad del Estado

En este apartado se pretende hacer una breve remisión a la “doctrina pura del derecho” de Arthur Schopenhauer, en la cual se halla otro argumento fundamental para explicar, en esencia, una de las implicaciones del que no se pueda formar sujetos compasivos, esto es, el nacimiento del Estado y su finalidad. Según

23 En el texto *Parerga y Paralipómena II* Schopenhauer sostiene que la consecución del *conocimiento del mundo* es “el fin de toda educación” (§373, 665-666). Sin embargo, dicho conocimiento solo se refiere a las *intuiciones (educación natural)* y las abstracciones o conceptos de aquellas (educación artificial), pues algo más allá de ello, por ejemplo, intervenir en el carácter humano, no es una de las funciones de la educación, porque tal empeño no es posible.

Schopenhauer, una doctrina pura del derecho tiene que responder a cinco puntos esenciales para que esté completa; si bien me referiré acá a tales puntos desde la doctrina del autor, me enfocaré principalmente en el cuarto. Así, los puntos esenciales de una doctrina del derecho para Schopenhauer se reducen a los siguientes:

- 1) Explicar el significado interno y verdadero, y el origen de los conceptos de justo e injusto, así como su aplicación y puesto en la moral.
- 2) Deducir el derecho de propiedad.
- 3) Deducir la validez moral de los contratos, ya que ella constituye el fundamento moral del derecho contractual.
- 4) Explicar el nacimiento y finalidad del Estado, la relación de esa finalidad con la moral y la adecuada transposición por inversión de la doctrina moral del derecho a la legislación, como resultado de dicha relación.
- 5) Deducir el derecho penal. (*MVR I*, §62, 410-411)

A continuación, expondré el primer punto que señala Schopenhauer, la explicación del origen de los conceptos *injusticia* y *justicia*. En el primer capítulo de este libro se hizo referencia al concepto de justicia al responder por qué las acciones son justas de manera auténtica si derivan de la compasión; no obstante, el origen de tal concepto depende de su opuesto, de la injusticia. En el párrafo 62 del *MVR I*, se encuentra de manera general la doctrina pura del derecho de Schopenhauer y, también, en las primeras líneas de dicho párrafo, la explicación del origen de la injusticia y por tanto de la justicia. Para comprender el concepto de injusticia del filósofo de Danzig hay que tener un acercamiento al concepto de *afirmación de la voluntad*, que se conecta con el de voluntad de vivir ya referido aquí. Basta con la enunciación de tal concepto, tal como lo hace en el párrafo 62, para hacerse con la idea general de este: la afirmación de la voluntad o de la voluntad de vivir

[...] es mera afirmación del propio cuerpo, es decir, manifestación de la voluntad a través de actos en el tiempo, en tanto que ya el cuerpo en su forma y funcionalidad manifiesta la misma voluntad espacialmente, y nada más. Esta afirmación se muestra como conservación del cuerpo mediante el empleo de sus propias fuerzas. (*MVR I*, §62, 394-395)

En este sentido, la afirmación de la voluntad en el humano sería la capacidad de satisfacer la voluntad propia con lo que tiene a la mano para ello, esto es, el conocimiento de su propia voluntad y de su propio querer para satisfacerla a través del acto del cuerpo en el espacio y el tiempo como objetivación de tal querer. No obstante, desde el punto de vista de la mera afirmación de la voluntad de vivir

específicamente en el humano, se podría hablar de ella como la búsqueda de bienestar por medio de la satisfacción del querer a través de los medios de los cuales se disponga: el cuerpo y, por tanto, el intelecto. En este sentido, la injusticia sería la *negación* de dicha voluntad de vivir en otro individuo en búsqueda de la afirmación de la voluntad propia. Tal negación implicaría negarle la posibilidad de afirmación de la voluntad a otro individuo, esto es, coartarle su campo de acción para suprimir un accionar que busca el propio beneficio. De esta manera, Schopenhauer define la injusticia como la “irrupción” de la afirmación de la voluntad ajena, esto es, como la injerencia de la propia afirmación de la voluntad sobre otra:

La voluntad del primero irrumpe dentro de los límites de la afirmación de la voluntad ajena, bien porque el individuo destruye o hiere el cuerpo ajeno, o bien porque obliga a que las fuerzas de aquel cuerpo ajeno sirvan a su voluntad en vez de a la voluntad que se manifiesta en aquel cuerpo ajeno; es decir, cuando él priva a la voluntad manifestada como cuerpo ajeno de las fuerzas de ese cuerpo y así incrementa la fuerza que sirve a su voluntad por encima de la de su propio cuerpo y, en consecuencia, afirma su propia voluntad más allá de su propio cuerpo negando la voluntad que se manifiesta en un cuerpo ajeno. Esa irrupción en los límites de la afirmación de la voluntad ajena ha sido conocida claramente desde siempre y su concepto se ha designado con la palabra *injusticia*. (*MVR I*, §62, 394-395)

Antes dar con el concepto de justicia, Schopenhauer deriva de la conceptualización general que realiza de la injusticia cinco tipos de actos en donde se da tal injusticia *in concreto* y, de allí, deriva el segundo punto de su doctrina del derecho: la deducción del derecho de propiedad. Cinco de las formas en que se manifiesta la injusticia para Schopenhauer son el canibalismo, el asesinato, el daño físico a los cuerpos, la esclavitud y, por último, el atentar contra “la propiedad ajena”. En tales actos se hace completamente evidente la *negación* de la afirmación de la voluntad ajena, pues cada uno de ellos representa una forma en que la individualidad del otro y su voluntad de vivir se ven suprimidos de forma eminente. Ahora bien, se traerá a colación cómo Schopenhauer deduce el derecho a la propiedad privada desde tal punto de partida.

Schopenhauer intenta fundamentar moralmente el derecho de propiedad por medio del trabajo y de la injusticia que se comete al arrebatar el producto de ese trabajo a quien lo realiza. Desde su perspectiva, el derecho a la propiedad se funda en su interpretación de la injusticia por cuanto

[...] la única propiedad que no se le arrebató al hombre sin injusticia es la que ha trabajado con sus propias fuerzas, con cuya sustracción se le roban también las fuerzas de su cuerpo a la voluntad objetivada en él, para ponerlas al servicio de la voluntad objetivada en otro cuerpo. (*MVR I*, §62, 394-395)

De esta manera, la deducción de Schopenhauer se podría reconstruir de la siguiente forma: dado que la negación de la afirmación de la voluntad del otro es la injusticia, que la propiedad es el resultado de la actividad para conseguir un producto (trabajo)<sup>24</sup> y que el trabajo es expresión de la afirmación de la voluntad, al negar tal afirmación se niega también la propiedad. Así las cosas, el fundamento del derecho a la propiedad se da gracias a la noción de trabajo (como afirmación de la voluntad de un individuo) y, también, se fundamenta moralmente el derecho a la propiedad en tanto que lo trabajado es propiedad de quien trabaja, ya que lo contrario sería incurrir en la injusticia, es decir, interrumpir la relación entre el trabajo y la propiedad.

Ahora bien, para abordar el tercer elemento de la doctrina del derecho de Schopenhauer se puede iniciar por aludir a las dos formas en que en la práctica se puede cometer injusticia: por la *fuerza* y por la *astucia*. Para fundamentar moralmente la validez de los contratos y, a su vez, el derecho contractual, Schopenhauer justifica por qué incumplir un contrato es un acto inmoral o injusto. Bajo su óptica, la *mentira* es un acto injusto en la medida en que, a pesar de no ser por la fuerza, sino por la astucia, también se niega la afirmación del otro; Schopenhauer lo pone en los siguientes términos contrastando la injusticia por la fuerza con la injusticia cometida por medio de la astucia:

Por el camino de la fuerza lo consigo [obligar al otro a servir a la propia voluntad en lugar de a la suya] mediante causalidad física; por el camino de la astucia, a través de la motivación, es decir, la causalidad que pasa por el conocer, pretextando ante su voluntad motivos aparentes en virtud de los cuales él, creyendo seguir su voluntad, sigue la mía. Dado que el medio en que se encuentran los motivos es el conocimiento, solo puedo hacerlo falseando su conocimiento, y eso es la *mentira*. (*MVR I*, §62, 398-399)

24 La tesis del *trabajo* como origen de la propiedad también fue planteado por Locke en *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (1689): "El trabajo que yo realicé sacando esos productos del estado en que se encontraban me ha establecido como el propietario de ellos" (cap. 5, §28). De hecho, Schopenhauer comprende que tal tesis es mucho más antigua, pues hace referencia al *Código de Manu*.

Así pues, el incumplimiento de un *contrato* por alguna de las partes implica un acto de injusticia por cuanto se incurre en la *mentira*, ya que al establecer un compromiso “deliberadamente” se exponen *motivos* que mueven a la contraparte a participar en él; en consecuencia, no cumplir implica el haber expuesto *motivos aparentes* para que el otro participara en el contrato. Dicha exposición o enunciación de motivos falsos es lo que constituye una mentira y por tanto una injusticia; en este sentido, el respaldo moral de los contratos recae precisamente en eso (*MVR I*, §62, 399-400). Es decir, no cumplir un contrato implica mentir, mentir implica una forma astuta de la negación de la afirmación de la voluntad del otro, la negación de la afirmación de la voluntad del otro es un acto injusto, por lo que no cumplir un contrato es un acto injusto; de esta forma, incumplir un contrato es un acto inmoral. Lo anterior es la deducción de la validez moral de los contratos y por tanto la fundamentación moral del derecho contractual.

Antes de abordar el cuarto punto de la doctrina del derecho de Schopenhauer, que es el que más relevancia tiene para los propósitos del presente libro, es preciso hacer referencia al concepto de justicia que, como ya se mencionó, deriva del de injusticia. Así pues, entendiendo que la injusticia es el resultado de la afirmación de la voluntad propia al punto de la negación de la afirmación de la voluntad del otro —esto es, extender la propia afirmación al punto de poner los actos de otro y, por tanto, su voluntad, al servicio de la propia—, se puede inferir que la justicia es la negación de tal negación. En tal negación de la negación de la voluntad ajena están adscritos todos los actos que no interfieren con la voluntad ajena y que no la ponen al servicio de la propia. Es decir, un acto de justicia es aquel que “no constituye una negación de la voluntad ajena para afirmar con más intensidad la propia” (*MVR I*, §62, 400-401). De esta manera, el concepto de justicia para Schopenhauer es *negativo*, pues aquel implica *no* incurrir en la injusticia; por ello, no se podría decir que es injusto el omitir ayudar a alguien, “es cruel y diabólico pero no injusto” (*MVR I*, §62, 400-401). Esto podría contrastar con la idea generalizada de que no se podría decir que alguien es justo cuando omite ayudar a alguien; sin embargo, esto tiene que ver con la fundamentación ofrecida en el primer capítulo de este texto: ayudar a alguien podría implicar una acción “caritativa”, pero no “justa”; si bien es moral, pues al estar fundamentada en la compasión no es justo el que actúa así, es *caritativo*.

El derecho para Schopenhauer, dado lo comentado hasta ahora, se puede conceptualizar como la negación de la injusticia que deriva del egoísmo que hay en el humano, por medio del cual se niega la afirmación de la voluntad del otro y

se le pone al servicio propio,<sup>25</sup> tal es el caso de las actividades ya referidas y el incumplimiento del contrato, sumadas a muchas otras más. El derecho, en últimas, tendería como “aplicación” y “origen” a la negación de tales prácticas injustas por medio de la negación de la negación de la afirmación de la voluntad de vivir del otro, esto es, el derecho a rechazar la injusticia cometida por el otro con violencia;<sup>26</sup> es decir, el derecho a coacción,<sup>27</sup> lo que implica tener derecho a

[...] negar aquella negación ajena con toda la fuerza necesaria para suprimirla, lo cual, como es fácil de entender, puede llegar hasta la muerte del individuo ajeno cuyo perjuicio, en la forma de fuerza invasora externa, puede ser rechazado con una acción contraria que la supere sin cometer injusticia, por lo tanto, con derecho. (*MVR I*, §62, 401-402)

Schopenhauer fundamenta el derecho moralmente por cuanto considera un derecho natural previo a la convención que se da en el contrato social formal. El concepto de injusticia y, a su vez, de justicia, que ya fueron tratados aquí con ejemplos de aplicación y matizaciones, fungen como la base del derecho natural que es por tanto un derecho moral. Para Schopenhauer tales nociones, de injusticia y justicia, no son convenciones posteriormente establecidas, sino que derivan de la naturaleza humana en donde las relaciones se ven mediadas por el uso de la fuerza o de la astucia que resultan en la negación de la voluntad ajena, lo que funda el derecho moralmente, pues:

Este significado puramente moral es el único que tienen los conceptos de lo justo y lo injusto para los hombres en cuanto hombres, no en cuanto ciudadanos, y que, en consecuencia, se mantendría también en el estado de naturaleza carente de toda ley positiva. (*MVR I*, §62, 403-404)

25 Para evitar un malentendido, se podría decir que Schopenhauer no reduce la injusticia a la “esclavización” del otro; también la muerte de aquel otro puede verse como un acto egoísta del cual se saca provecho y en el cual es evidente la negación de la voluntad de vivir.

26 No necesariamente se rechaza la negación del otro de la propia voluntad con violencia física. Para Schopenhauer, también se puede dar por medio de la *astucia*, es decir, por medio de la *mentira*, lo que constituiría el *derecho a la mentira* (*MVR I*, §62, 401-403).

27 Tal derecho no constituye un derecho a infringir *injusticia* sobre quien la realiza: “Toda revancha de la injusticia ocasionando un dolor sin finalidad para el futuro es venganza, y no puede tener más fin que consolarse del dolor que uno ha experimentado en sí mismo con la visión del dolor ajeno que uno mismo ha causado. Eso es la maldad y la crueldad, y éticamente no se puede justificar. La injusticia que alguien me inflige no me autoriza en modo alguno a infligírsela a él. Devolver mal por mal sin otro propósito no se puede justificar ni moralmente ni por medio de cualquier otro fundamento racional, y el *jus talionis* establecido como máxima autónoma y principio último del derecho penal carece de sentido” (*MVR I*, §62, 401-412).

Tal derecho natural, en el cual el *derecho a la coacción* es lo único que quizás pueda llegar a evitar el dolor que produce la negación de la propia voluntad por parte de otro, tuvo un proceso de sofisticación en el que los individuos con razón determinaron el origen de tal sufrimiento y pensaron “en el medio de reducirlo o, si es posible, suprimirlo, a través de un sacrificio común que, sin embargo, es superado por la ventaja común que de él resulta” (*MVR I*, §62, 405-406). En este orden de ideas, y luego de haber realizado algunas afirmaciones sobre los tres primeros puntos de la doctrina del derecho de Schopenhauer, es preciso remitirse, precisamente, al nacimiento del “contrato social o ley” y, por consiguiente, al origen y la finalidad del Estado.

Desde el punto de vista de este filósofo, el “contrato social” es el resultado del sacrificio del “placer de cometer injusticia” que realiza el egoísmo por la propia supervivencia, pues sin un contrato que garantice o pretenda la supresión de la injusticia, no hay posibilidad de que quien ejerza injusticia no la reciba sin restricción. Así, el individuo por medio de la razón

[...] supo que tanto para reducir el sufrimiento que se extiende sobre todos como para repartirlo de la forma más igualitaria posible, el mejor y único medio era ahorrar a todos el dolor de sufrir injusticia haciendo que todos renunciaran al placer obtenido al cometerla. (*MVR I*, §62, 405-406)

El medio que encontró para dicho fin y que a través del tiempo ha ido sofisticando y mejorando es el “contrato social” o la “ley”, lo que a su vez es la génesis del Estado. En términos generales, para Schopenhauer, el cimiento del Estado es la participación de individuos en un convenio que se instituye siempre que tales individuos “sacrifiquen el bienestar propio al público” (*MVR I*, §62, 406-407). No obstante, tal sacrificio, como se dijo, nace del egoísmo y no de la *compasión*; evidentemente para Schopenhauer, nace del afán de no sufrir injusticias. En este sentido, el trabajo del Estado es evitar el *padecimiento* de las injusticias, por lo que su preocupación no es la *intencionalidad* de las acciones, sino las acciones mismas; por eso,

[...] el Estado no prohibirá a nadie que piense continuamente en matar y envenenar a otro, en cuanto sepa con certeza que el miedo a la ejecución y al suplicio impedirá los efectos de aquel querer. Tampoco tiene el Estado en modo alguno el necio plan de exterminar la inclinación a la injusticia, los sentimientos malvados, sino que simplemente

pretende, con el inevitable castigo, poner al lado de cada posible motivo para cometer una injusticia otro preponderante para abstenerse de ella.

(*MVR I*, §62, 407)

De esta manera, el Estado no sirve “para el fomento de la moralidad, que surge de la aspiración a esta, y está, por lo tanto, dirigido en contra del egoísmo” (*MVR I*, §62, 407-408), pues, al contrario, nace del egoísmo que debido a la razón del individuo encuentra un medio por el cual garantizar la supervivencia. A su vez, el Estado se constituye “bajo la correcta hipótesis de que no se puede esperar una moralidad pura, es decir, un obrar justo por razones morales; en otro caso, él mismo sería superfluo” (*MVR I*, §62, 407-408). En últimas, el Estado nace debido al egoísmo de los individuos, pero no tiene como finalidad apaciguarlo o eliminarlo, sino contrarrestar las “consecuencias perjudiciales” del egoísmo para el individuo, no solo para el *otro*, sino para él mismo, es decir, para contrarrestar la reciprocidad del actuar injusto entre individuos.

Precisamente, el último de los puntos de la doctrina del derecho que menciona Schopenhauer, el derecho penal, se da únicamente como actividad del Estado y no *antes* del mismo, como lo sería el *derecho a la propiedad*. El derecho penal para Schopenhauer es la posibilidad de determinar *contramotivos* para que el individuo no incida en un acto de injusticia. Como se señaló, el humano actúa teniendo como *causa* el *motivo*; al integrar un contramotivo a su campo intelectual por medio de la *ley*, se provoca que este actúe de tal manera que tienda a evitar la negación de la afirmación de la voluntad de vivir del *otro*. Si bien el Estado no elimina totalmente el actuar injusto por parte de los individuos, sí tiene como finalidad el establecer tales contramotivos para contrarrestar el egoísmo y la *malevolencia* que impulsa al ser humano en su afán por sobrevivir y, en otros casos, en el afán por disfrutar con el dolor ajeno. Así pues, las penas (el derecho penal) no hacen referencia a una venganza, como ya se mencionó, sino al castigo, pues se establecen con miras al futuro, esto es, para establecer contramotivos que hagan que el individuo actúe, en aras de salvaguardarse, de tal manera que no niegue la voluntad del *otro*. En este sentido, el derecho penal tiene como finalidad la “disuasión” del individuo para que no actúe de manera injusta, al ofrecerle motivos que solo serán disuasivos si aquel individuo entiende lo que implican para sí mismo. Por tal razón, el Estado a través del derecho penal ejecuta una actividad con vista sobre las posibles acciones que cometerán los individuos que negarán la voluntad de otros y que, por tanto, se deben evitar. De esto resulta que

La finalidad con vistas al futuro distingue la pena de la condena; y esta solo posee dicha finalidad cuando se ejecuta para que se cumpla una ley y, al anunciarse así como inevitable para todos los casos futuros, conserva en la ley el poder intimidatorio en el que justamente consiste su fin. (*MVR I*, §62, 412-413)

El comentario realizado sobre el sistema penitenciario americano en el primer apartado de este texto deriva de la misma hipótesis en la cual se fundamenta el origen y finalidad del Estado y, también, el derecho penal. Tales mecanismos para el control de las acciones de los ciudadanos adscritos a un “contrato social” tienen en común el gestarse debido a la imposibilidad de hacer que el individuo actúe de manera moral por parte de la instrucción o algún otro mecanismo. Según Schopenhauer, son el resultado del uso del único medio que puede posibilitar tal tipo de “artilugios”, esto es, la razón. Si bien se pueden sofisticar al punto de abarcar nuevas formas de ejercer injusticia, no tienen como finalidad cambiar el individuo en su carácter, esto es, hacerlo compasivo y no egoísta. Así lo entiende también Lucy Carrillo (2007), pues menciona que: “Aunque mejoren los ordenamientos jurídicos y se incremente la tecnificación de la vida de los humanos, no por ello puede suponerse que estos tengan necesariamente un efecto en el progreso moral” (p. 15). En esta dirección, el argumento que se desea abstraer de este apartado versa sobre lo mencionado líneas atrás; si la formación de individuos auténticamente morales fuese posible, el origen del Estado y su finalidad serían totalmente “superfluos”. En concordancia con esto, se puede evidenciar que sin tal aparato legislativo el impulso egoísta y malévolo de los individuos que los lleva a cometer injusticias sería más evidente y fáctico de lo que ya es. En líneas generales, tal sería el argumento de Schopenhauer que pone en relación el origen y finalidad del Estado con la imposibilidad de formar sujetos compasivos o auténticamente morales.

En conclusión, en este capítulo se intentó exponer las premisas de los argumentos de Schopenhauer que lo llevan a establecer que la formación de sujetos compasivos, auténticamente morales, no es posible. Se realizó un rastreo a lo largo de varios lugares de su obra por medio del cual se logró matizar las tres razones generales que se expusieron en este capítulo para defender dicha tesis, a saber: 1) el carácter humano es *constante*, lo que hace imposible su modificación por medio de la educación o instrucción, por lo que un carácter predominantemente egoísta siempre será egoísta y no puede llegar a ser compasivo; 2) la razón es un resultado e instrumento de la voluntad para satisfacer sus fines, por lo que un

cambio en la voluntad pura derivado del ejercicio reflexivo e intelectual no es posible; 3) el origen y la finalidad del Estado dan cuenta de la imposibilidad de la formación de sujetos compasivos, pues no es esa su pretensión y se funda en aquella imposibilidad.

Ahora bien, en el siguiente capítulo se traerá a colación la propuesta de Martha Nussbaum con respecto a formación moral de la compasión, sus premisas elementales y sus conclusiones, con la intención de establecer un diálogo entre la autora y lo visto en estos dos capítulos. Tal análisis dará una visión más amplia sobre el problema de la formación moral de la compasión al examinar posiciones aparentemente opuestas sobre el tema. En este sentido, en lo que sigue se analizará una propuesta que tiene una conclusión, a primera vista, completamente opuesta a la de Arthur Schopenhauer, con lo cual se pretende establecer un diálogo frente a la formación de la compasión, sus fundamentos y sus obstáculos.

## LA ESTRUCTURA COGNITIVA DE LA COMPASIÓN

En este capítulo se revisarán los postulados y argumentos por medio de los cuales la reconocida filósofa Martha Nussbaum establece que la compasión tiene una estructura cognitiva, con la intención de comprender el marco conceptual para afirmar que la formación de sujetos compasivos es posible y apremiante. Para esto se hará referencia al sexto capítulo de su obra *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*<sup>1</sup> (2008), en el que se establece una *teoría de la compasión* que se fundamenta, principalmente, en los postulados aristotélicos y, a su vez, se propone una relación entre la compasión y la *racionalidad en un sentido normativo*.<sup>2</sup> Esta se sustenta principalmente con la afirmación central de Nussbaum acerca de la compasión: esta emoción “implica” necesariamente evaluaciones a través de juicios que se hacen sobre objetos o situaciones, por tal motivo la compasión tendría una “estructura cognitiva” a la cual debe su constitución. En ese capítulo, la autora trabaja sobre algunos puntos que son cruciales para entender su postura frente a la formación de la compasión: propone la “estructura cognitiva” de la compasión; establece la *suficiencia y necesidad* de los juicios para la compasión; determina la distinción entre empatía y compasión; sustenta la relación entre la compasión y la acción altruista; señala los obstáculos de la compasión; ofrece una alternativa para la superación de tales obstáculos a través de la educación; finalmente, da un ejemplo concreto que expone cómo formar la compasión. Sobre estos elementos se hará una reseña para mostrar, de forma general, cómo Nussbaum comprende la compasión y la posibilidad de formar sujetos compasivos.

---

1 También se hará referencia en algunas ocasiones al artículo “Compassion: The Basic Social Emotion” (1996) ya que allí residen los planteamientos base que están desarrollados en los capítulos que se traerán a colación de su libro *Paisajes del pensamiento*.

2 Es decir, se investiga hasta qué punto la compasión y las emociones son “adecuadas para *guiar* la buena deliberación adulta” (2008, p. 335) [Énfasis añadido].

Ahora bien, esta lectura a los planteamientos de Nussbaum sobre la compasión se profundizará con las referencias a otros capítulos de su obra *Paisajes del pensamiento*, pues en ellos se encuentran matizaciones y extensiones de lo expuesto en el capítulo 6, o, al menos, contribuyen a una apreciación más precisa de este. Por lo anterior, en el capítulo 4 me referiré a estos, no a modo de reconstrucción, sino por medio del diálogo que se establecerá con lo defendido por Schopenhauer. Sin embargo, ya en este capítulo, en el segundo apartado, se introducirá el diálogo que se puede establecer entre lo propuesto por Schopenhauer y Nussbaum frente a la compasión por medio de uno de los elementos que, de diferente forma, tiene lugar en ambas teorías: el *eudaimonismo*.

## La estructura cognitiva de la compasión: aproximación a la teoría de la compasión de Martha Nussbaum

Para desglosar detenidamente los argumentos de Nussbaum con respecto a su teoría de la compasión es preciso empezar por hacer referencia a la “estructura cognitiva” de tal emoción, la cual deriva de lo postulado por Aristóteles en la *Retórica*. En la segunda parte del capítulo sexto, Nussbaum propone tres “requisitos cognitivos” que posee la compasión según Aristóteles, a saber:

El primer requisito cognitivo de la compasión es una creencia o una evaluación según la cual el sufrimiento es grave, no trivial. El segundo es la creencia de que la persona no merece ese sufrimiento. El tercero es la creencia según la cual las posibilidades de la persona que experimenta la emoción son parecidas a las del que padece el sufrimiento. (2008, p. 345)

El primero de los requisitos para la compasión tiene que ver con la “gravedad” o “magnitud” del dolor o sufrimiento del *otro* ante los ojos del espectador, es decir, la magnitud del dolor desde el punto de vista del sujeto expectante. Lo anterior implica que solo se da la compasión cuando este último asume que la “pérdida”, o lo que genera dolor en el otro, tiene determinada “magnitud” que permite despertar tal emoción, por lo que la compasión solo podría emerger debido a un *juicio* que se establece en relación con la magnitud del dolor del sujeto que lo padece. No obstante, Nussbaum se cuestiona “¿desde qué punto de vista lo hace?” (p. 347), es decir, cuál sería la fuente para “evaluar” una situación como realmente adversa

y dolorosa, esto es, con “magnitud”. La autora responde que podrían ser varias las fuentes: la primera tiene que ver con una serie de situaciones en las que se podría ver inmerso el sujeto que sufre y con las cuales estaría comprometido su “florecimiento humano”<sup>3</sup> (punto de vista del espectador); la segunda sería el juicio de aquel que sufre con respecto a la magnitud de su dolor (punto de vista del que sufre).

En este sentido, la magnitud del dolor para que un espectador compadezca a otro es un elemento determinante que deriva de lo que se considera en general<sup>4</sup> como doloroso y de lo que el mismo agente que sufre considera doloroso. Así, es posible sentir compasión por alguien que sufre una pérdida y no “sabe” que la sufre, pero también por alguien que expresa que su pérdida es relevante (incluso si al margen de unas circunstancias particulares no se ve así). Nussbaum se sirve de dos ejemplos para explicar tales fuentes; el primero, cuando se observa a un individuo que pierde la “razón”, se le compadece, pero quien pierde la razón puede no sentir dolor por tal pérdida; el segundo, cuando se compadece a alguien que sufre una pérdida que es relevante para su propio desarrollo personal o profesional, como el lastimarse los labios para un trompetista justo antes de un concierto (p. 350), en general, tal herida puede no suscitar mayor dolor y, por ende, no mayor compasión, pero señalando las circunstancias que le rodean y las implicaciones puede tomar mayor “magnitud” y, por tanto, suscitar mayor compasión.

Aunado a lo anterior, la perspectiva propia para la elaboración de un juicio, es decir, lo que permite una evaluación que posibilita la emergencia de la compasión, no tiene siempre un carácter objetivo, pues puede juzgarse una situación como no dolorosa, aunque sí lo sea, debido a que se está sesgado “por una falta de atención, por malos aprendizajes sociales o por alguna teoría falsa sobre la vida humana” (p. 349). Por tanto, el juicio desde el punto de vista propio también se puede constituir a partir del juicio de *otro* frente a su propio dolor, como se mencionó. Como

3 Más adelante se hará referencia a este concepto.

4 Nussbaum se pregunta “¿Cuáles son los infortunios que se considera que tienen ‘magnitud’?”. A lo que responde mencionando que hay una “unanimitad” con respecto a aquellas cosas que se consideran de “magnitud”; da unos ejemplos: “se da una unanimidad notable a través del tiempo y del espacio en torno a cuáles pueden ser los paradigmas principales de dichos infortunios. Las ocasiones de mostrar compasión enumeradas por Aristóteles son también las que las tramas trágicas, antiguas y modernas, suelen representar con más frecuencia: la muerte, las agresiones corporales y los maltratos, la vejez, la enfermedad, la falta de alimentos o de amigos, la separación de los amigos, la debilidad física, la desfiguración, la inmovilidad, los reveses de expectativas formadas o la mera ausencia de buenas perspectivas” (pp. 345-346). Ahora bien, aunque podrían agregarse más, es probable que en esencia se mantengan los infortunios de magnitud dentro de dichas situaciones adversas. Se podría asumir que tales infortunios se pueden poner en paralelo con lo que la autora denomina “capacidades” humanas (más adelante se hará una breve referencia a estas).

ejemplos de lo anterior, Nussbaum señala que el espectador puede “alinearse” con quien sufre por el hecho de tener una afiliación afectiva con aquel (amor) (p. 350). A su vez, el espectador puede sentir compasión incluso sin comprender el dolor del otro al ser *guiado* por un “miembro cualificado de su grupo”, esto es, al confiar en la aseveración de alguien del grupo social acerca del dolor que padece el *otro*. No obstante, Nussbaum recalca que en todos los casos se hace un juicio “por sí mismo”, basado en la magnitud a pesar de encontrar apoyo en *otro* para dicha elaboración en algunos casos.

Así, para la filósofa, solo es posible la emergencia de la compasión cuando se dispone de un juicio de magnitud que indique, efectivamente, que el dolor de otro es relevante, importante o de “magnitud”. A pesar de que la fuente de información para la elaboración de dicho juicio no provenga en primera instancia del “punto de vista propio”, el juicio se generará “por sí mismo”. Dicho juicio se muestra como necesario para que emerja la compasión en el sentido de que, si el dolor del otro no es de “magnitud”, no se suscitará compasión.

El segundo requisito que propone Nussbaum tiene que ver con el *merecimiento* del dolor que sufre el *otro*. La compasión solo emergería si el dolor que padece aquel no se produce por su *culpa* y si lo ocasiona alguien o algo distinto al espectador, es decir, si la *culpa* tampoco recae en este. Por un lado, para hacer referencia a la *culpa* que puede poseer o no quien sufre es necesario determinar en qué sentido se puede culpar a alguien de su propio dolor. En general, la *inculpabilidad* de quien sufre podría establecerse cuando lo que produce el dolor es “el producto de fuerzas que en cierto modo están más allá de su control” (p. 351); de ahí que con frecuencia se apele a la incapacidad, la imposibilidad, la falta de control, etc. sobre una situación para despertar compasión en los espectadores.<sup>5</sup> Por otro lado, la compasión no emerge si el espectador es el *culpable* de la situación de dolor. En este contexto, habría que entender como la fuente de culpabilidad solo a la intención plenamente consciente del dolor del *otro*, pues de lo contrario sería “hipócrita dolerse por la dificultad que uno mismo ha causado”<sup>6</sup> (p. 352).

Ahora bien, es fácil suponer que indagar acerca de la culpabilidad no es tarea fácil, de hecho, hay sendas discusiones en contextos legislativos y jurídicos acerca de la culpabilidad de un agente frente a alguna acción (crimen) que le va a generar dolor

5 Nussbaum se sirve de algunas tragedias griegas para ejemplificar este punto (véanse las pp. 351-352).

6 Es decir, desear y causar el dolor del otro es incompatible con sentir compasión por él, por este motivo ni el espectador ni el que sufre deben ser culpables de ese dolor.

(castigo). Nussbaum presenta el contexto estadounidense como referente de algunas cosas que las personas en general consideran como aptas para despertar compasión. Llama la atención un ejemplo, el de la pobreza. Según el estudio de Candace Clark (1997, citado por Nussbaum, 2008, p. 465), la pobreza no suscita compasión a los estadounidenses puesto que desde el punto de vista socialmente compartido esta es provocada por quienes la padecen, es decir, ellos son los culpables de su pobreza. En otro contexto, en donde se entiendan las condiciones estructurales de la pobreza, quizás la perspectiva sobre la culpabilidad de la pobreza sea distinta o contraria, si se quiere. Por lo tanto, para Nussbaum es fácil suponer lo maleable que puede ser la compasión al tener en cuenta este segundo requisito.

Por último, este requisito no excluye las situaciones en donde se siente compasión por otro a pesar de que el dolor sea “obra suya”, por ejemplo, los hijos (p. 353). Se pueden exculpar, en cierto sentido, a través de elementos que constituyen las circunstancias en las que actúan, como la inmadurez, la embriaguez, la falta de experiencia, etc. No obstante, no se es indulgente con las acciones que no son producto de este tipo de circunstancias, ya que más bien manifiestan un control de las circunstancias.

En general, como es notable, la culpabilidad, y por tanto el merecimiento, es difícil de determinar, pues hasta qué punto la “fortuna” ocasiona que alguien sufra y hasta qué punto se tiene “control” sobre las circunstancias que rodean una acción son preguntas que no se responden fácilmente.<sup>7</sup> A pesar de esto, el no merecimiento es un elemento *necesario*, según Nussbaum, para que emerja la compasión, pues solo cuando el dolor del otro es *inmerecido* se puede sentir compasión por aquel, de lo contrario no se manifestará compasión.

Finalmente, se hará referencia al tercer requisito cognitivo de la compasión según Nussbaum. En este caso, la autora ya no sigue a Aristóteles,<sup>8</sup> pues según el estagirita, Rousseau y probablemente Spinoza (Nussbaum 2008), para que la

7 La idea de “fortuna” (o “infortunio”) está profundamente relacionada con la idea de “vulnerabilidad” (más adelante se hará un comentario al respecto). Nussbaum (1995) en su libro *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* ofrece un análisis sobre dichas ideas teniendo como fundamento el pensamiento griego: poetas y filósofos (p. 30); su análisis versa sobre “la aspiración a la autosuficiencia racional en el pensamiento ético griego; dicha aspiración puede caracterizarse como el deseo de poner a salvo de la fortuna el bien de la vida humana mediante el poder la razón” (p. 31). Así pues, cuando Nussbaum usa el término *fortuna* no se refiere “a que los acontecimientos en cuestión sean azarosos o incausados. Lo que acontece a una persona por fortuna es lo que no le ocurre por su propia intervención activa, lo que simplemente le *sucede*, en oposición a lo que hace” (p. 31).

8 En su artículo “Compassion: The Basic Social Emotion” la autora seguía a Aristóteles y a buena parte de la tradición filosófica, la cual sostuvo que para experimentar compasión es necesario pensar que el dolor del otro puede llegar a ser propio en algún momento o circunstancia.

compasión emerja, es necesario el juicio de las *posibilidades parecidas*, mientras que para Nussbaum sería necesario más bien un juicio *eudaimonista*. Para aclarar este distanciamiento entre la autora y filósofos aludidos es preciso remitirse, en primer lugar, a la dilucidación del juicio de las posibilidades parecidas. En síntesis, este juicio constituye parte importante de la compasión, para los filósofos mencionados, por cuanto

[...] para que exista compasión las personas deben reconocer que sus posibilidades y vulnerabilidades [o las de sus seres queridos, afirmación aristotélica] son parecidas a las de quien sufre. Damos sentido al sufrimiento al reconocer que uno mismo podría encontrarse tal adversidad; valoramos su significado, en parte, al pensar lo que significaría padecerlo; y uno se ve a sí mismo, en el proceso, como alguien a quien efectivamente este tipo de cosas pueden pasarle. (p. 355)

Para Nussbaum, son evidentes dos problemas con dicho juicio: primero, debido a la búsqueda de *similitud* entre el que sufre y el espectador, este último puede verse sesgado por “barreras sociales” que “obstaculizan la emoción” (p. 356); segundo, criaturas no humanas podrían no ser consideradas objetos de compasión “pues las posibilidades, para bien o para mal, que tenga otra criatura nos resultan opacas” (p. 356). No obstante, la autora hace frente a dicho requisito de una forma más detallada al proponer un juicio eudaimonista; para llegar a ello se cuestiona lo siguiente:

¿Por qué es tan importante la idea de las posibilidades parecidas? ¿Es que el juicio del parecido puede equipararse a los juicios de la gravedad o del error, es decir, es también una parte constitutiva y necesaria de la emoción, una parte de su definición misma? ¿O sólo es un dispositivo epistémico auxiliar, una forma de obtener claridad sobre el significado del sufrimiento para la vida de la persona que lo padece? (p. 358)

Así pues, para ella es preciso acotar la relevancia del juicio de las posibilidades parecidas y otorgarle un valor auxiliar en relación con el juicio eudaimonista, que se refiere a la necesidad de que “el sufrimiento de otra persona [se tome] como una parte significativa del propio esquema de objetivos y metas... [es decir,] se deben tomar las penurias de otra persona como algo que afecta al propio florecimiento” (p. 358). En este sentido, a primera vista, parecería que Nussbaum está hablando de una posición egoísta que debe asumir el espectador, pues mientras que el dolor del otro afecte el propio florecimiento se debe despertar compasión por aquel.

No obstante, la autora matiza este punto y al mismo tiempo lo enlaza con el carácter auxiliar del juicio de las posibilidades parecidas.

Para que el juicio eudaimonista emerja no es absolutamente necesario el vínculo fáctico que el espectador puede llegar a tener con quien sufre, pues aquel es un “fin en sí mismo cuyo bien debe ser promovido” (p. 361). A pesar de lo anterior, es notable para la autora que los humanos, lejos de ser criaturas omniscientes<sup>9</sup> y absolutamente “amorosas” con sus congéneres, puedan servirse de su imaginación para comprender el significado del sufrimiento del otro. Esto quiere decir que el juicio de las posibilidades parecidas puede ayudar a “extender la propia imaginación eudaimonista” (p. 359). Así, el vínculo que puede ser difuso con algunos congéneres consigue ser potenciado, si se quiere, por el juicio de las posibilidades parecidas. En este sentido, el espectador puede servirse de imaginar la posibilidad de que él o alguno de sus seres queridos sufra algo similar a lo que sufre el *otro* (dar significado al dolor) para tomarlo, con su circunstancia dolorosa, como algo que afecta al propio “florecimiento”, esto es, “que otros (incluso otros distantes) son una parte importante del esquema propio de objetivos y proyectos, importantes como fines en sí mismos” (p. 360).

Aunado a lo anterior, la autora matiza la propuesta del juicio eudaimonista, con apoyo del juicio de las posibilidades parecidas, cuando menciona que es el catalizador de la búsqueda del mejoramiento de condiciones materiales o psicológicas de aquellos que sufren vejámenes que cualquier espectador es capaz de asumir como carencias que pueden acontecer en sus vidas (humanidad compartida); en palabras de Nussbaum: “el provecho propio en sí, mediante el pensamiento de la vulnerabilidad compartida, promueve la selección de principios que elevan los niveles mínimos de la sociedad” (p. 361), es decir, es un juicio que potencia un comportamiento prosocial al dirigir, políticamente si se quiere, a la sociedad a un punto en el cual los niveles mínimos de la sociedad sean elevados. En síntesis, Nussbaum propone como requisito cognitivo de la compasión el juicio eudaimonista y coloca al propuesto por Aristóteles como un posible auxiliar de aquel.

Ahora bien, en lo que resta del segundo apartado del capítulo sexto de su obra *Paisajes del pensamiento* la autora se dedica a agregar algunos matices a su propuesta, pues responde a si son *suficientes* los juicios mencionados para que se dé la compasión o si hace falta algún otro elemento. Para tal tarea, Nussbaum expone una

---

9 Conocedores de los dolores que padecen todos los demás.

serie de argumentos que pretenden discutir con algunas objeciones que se le pueden presentar a su teoría. El primer argumento que utiliza tiene que ver con la conexión entre el juicio de magnitud y el juicio eudaimonista con el cual intenta defender la idea de que son necesarios los tres juicios para que se dé la compasión y que, de hecho, es posible que el juicio de las posibilidades parecidas no sea suficiente, si no que hace falta el eudaimonista. Lo anterior se puede exponer de una manera más efectiva por medio de una situación hipotética, como la que plantea la autora:

Veo a una desconocida por la calle. Alguien me dice que esta mujer acaba de enterarse de la muerte de su único hijo, que fue atropellado por un coche cuyo conductor estaba bebido. No tengo razones para no creer lo que me han dicho, de manera que creo que la mujer ha sufrido una pérdida extremadamente terrible sin que haya intervenido ningún fallo por su parte. (p. 362)

A pesar de que el escenario puede suscitar compasión, también puede no hacerlo debido a que la persona que sufre es precisamente una “desconocida”. Nussbaum señala que a pesar de estar implicados los dos primeros juicios que propuso, falta el tercero: al ser una desconocida, dicha persona puede no pertenecer al “esquema de objetivos y metas”, esto es, no hay un juicio eudaimonista. Así, aunque está el juicio de las posibilidades parecidas, no se alcanza a establecer la conexión con el juicio eudaimonista que antes se señaló (es decir, como auxiliar). A su vez, como hace falta el juicio eudaimonista, no se ha determinado la gravedad o magnitud desde el propio punto de vista; es evidente que desde la perspectiva de la persona que sufrió la pérdida es algo muy doloroso, pero la magnitud para el espectador se puede establecer cuando el juicio eudaimonista contribuye a este fin. La autora lo expone en los siguientes términos:

Aquí vemos cuán estrechamente están relacionados el juicio sobre la magnitud y el juicio eudaimonista. Como el juicio de la magnitud descansa sobre el punto de vista del espectador, si el espectador no se interesa mucho por el destino de la persona que sufre, entonces el juicio sobre la magnitud de un modo u otro fracasará. (p. 363)

Ahora bien, Nussbaum también se opone al argumento con el cual se intenta sostener que alguien es capaz de aceptar los juicios que constituirían a la compasión y no llegar a sentirla, pues tal “aceptación” no implica que se “comprenda su verdadero significado” (p. 363). En este sentido, debido a la “inmadurez”, por ejemplo,

es posible que el “espectador” no haya “imaginado vívidamente” el dolor de quien sufre; por tal motivo, si los juicios son generados efectivamente, el dolor del otro dejará de ser solo “de palabra” y el espectador sentirá efectivamente compasión. Mientras eso no suceda, la “compasión” solo será la articulación de unos enunciados sin un contenido efectivo o sin el dolor producido por el sufrimiento del otro. Aunada a esta apelación de la posibilidad de que los juicios no sean suficientes para que emerja la compasión, Nussbaum también menciona que es posible que los tres juicios se den efectivamente<sup>10</sup> y, no obstante, debido al “duelo diferido” que puede ocasionar la situación vista, no emerja la compasión; es decir, gracias a que “la creencia misma todavía no ha llegado a formar parte de mi repertorio cognitivo de manera que altere la pauta de mis otras creencias y de mis acciones” (p. 363). Según la autora, esto no quiere decir que haga falta un elemento no cognitivo para que la compasión se dé, ya que solo falta que se termine de *asumir* o comprender tales juicios para que emerja la compasión.

Finalmente, para establecer por qué los tres juicios son suficientes, Nussbaum responde a la posible objeción mediante la cual se propone el caso en el que el espectador es *invulnerable*, esto es, que no puede sentir el dolor del otro debido a que él mismo no puede experimentar una situación similar. Además de que tal objeción se basa en la idea de la necesidad del juicio de las posibilidades parecidas, acotado en su función por Nussbaum, la autora afirma que un espectador invulnerable no solo despertaría una “actitud distanciada” o “un interés humano” (es decir, algo diferente a la compasión), si no rechaza el primer juicio, es decir, si no “rechaza que las vicisitudes de la fortuna tengan ‘magnitud’ alguna” (p. 364). De esta manera, si un espectador invulnerable<sup>11</sup> ve el dolor del otro como grave,

10 Es decir, “que el juicio de la magnitud no es sólo proferido, sino que es asumido de verdad, y donde también esté claro que se ha realizado el juicio eudaimonista” (p. 363) y, por supuesto, en donde se asuma que el dolor del otro verdaderamente no es merecido.

11 A pesar de la construcción de este argumento, “la vulnerabilidad” de los humanos, sin excepción, es un elemento central en el planteamiento de Nussbaum acerca de las emociones como *motivo* de las acciones morales. Iván Pinedo Cantillo y Jaime Yáñez Canal (2017b), siguiendo a la autora, lo enuncian de la siguiente manera: “somos individuos frágiles, expuestos a la enfermedad, al sufrimiento y a la muerte. Pero también somos muy desvalidos frente a la posibilidad de ser víctimas del mal ocasionado por otros individuos, de ser sometidos a tratos inhumanos, humillantes, violentos y degradantes: tenemos una misma vulnerabilidad y mortalidad. Este es el primer factor que nos hace iguales como humanos. Siendo esto así, las emociones de compasión, pesar, temor e ira son recordatorios esenciales y valiosos de nuestra condición común de humanidad y por lo mismo son advertidores que indican cuándo a nuestro alrededor hay sufrimiento y cuándo la dignidad humana ha sido menoscabada por la acción de otras personas” (p. 59). En este sentido, el “invulnerable” solo puede ser un Dios o un ser privilegiado que no asume su propia fragilidad, puesto que, tal como lo menciona Pinedo (2019) al interpretar tal estatus: “la vida de los reyes y poderosos, tanto en la Antigüedad como en la actualidad, da cuenta de un tipo de desconocimiento de lo humano..., al generar sensaciones de invulnerabilidad por el poder del dinero, los lujos y las comodidades” (p. 196).

como inmerecido y ve al otro como parte de su esquema de objetivos y metas, emergerá en él la compasión; esto resalta la importancia de delimitar el juicio de las posibilidades parecidas para la constitución de la compasión, pues esta emergerá, según la autora, mientras se den efectivamente los tres juicios sin la absoluta necesidad de aquel.<sup>12</sup>

Nussbaum no solo se pregunta si los tres juicios son suficientes para que emerja la compasión, también se cuestiona si hay otros elementos necesarios (2008). Para responder a tal cuestionamiento, la autora se propone analizar el “dolor” que hay en la compasión y, por lo tanto, responder si este es un elemento ajeno a la emoción misma y si la constituye o no como una parte *necesaria*. En primera instancia, Nussbaum aclara que la noción de dolor podría tener dos dimensiones, una “física” (“tirón” o “punzada”) y una mental, por ello sería necesario establecer qué tipo de dolor es el que se *siente* cuando emerge la compasión. Evidentemente para Nussbaum, el dolor físico no podría ser un parámetro que constituya a la compasión, pues “aunque todas las personas que se compadecen sienten *algún* dolor u otro, sería con toda seguridad arbitrario y erróneo exigir que se dé un tipo de malestar en particular” (p. 365). Más bien, para la autora sería más apropiado entender el “dolor” en la compasión como un “dolor mental” puesto que está “integrado” a los elementos cognitivos que constituyen la emoción. Es decir, tal dolor solo puede concebirse debido a su relación con los pensamientos, juicios o elementos cognitivos ya señalados; por esta razón, no se puede establecer que el dolor de la compasión sea un elemento separado de aquellos; si fuese separable, como el dolor físico, “en la medida en que esté separado del material cognitivo también resultará demasiado variable como para ser un elemento necesario en la definición” (p. 366). Así pues, el dolor en la compasión vendría a ser un elemento inseparable del “material cognitivo” y, por tanto, no se podría proponer como un elemento más de la compasión, pues está integrado a dicho material. En últimas, Nussbaum define al dolor de la compasión como “una forma de mirar con interés la angustia de la víctima, de verla como algo terrible” (p. 366), es decir, como el resultado inevitable de los tres juicios cognitivos propuestos.

---

12 De modo que la compasión emerge sin la necesidad de realizar un juicio que haga énfasis en el posible dolor que podría suscitar la situación en sí mismo o en un ser querido. Lo que parece defender Nussbaum, por tanto, es que la compasión emergería sin la necesidad de “probar” si la situación es dolorosa a partir de imaginarla en sí mismo o en alguien cercano y querido. Esto es muy similar a lo que señala Schopenhauer, pues la compasión no se puede reducir a un proceso psicológico mediante el cual se imagina que se es el que sufre o que *su* dolor es *propio* (SFM, §16, 211-212).

Luego de establecer los requisitos cognitivos para la compasión y de matizar algunos elementos de su teoría de la compasión, Nussbaum plantea la diferencia entre esta emoción y la empatía y, más importante, la relación entre ambas. Lo primero que establece la autora es un acercamiento a la definición de *empatía*, que sería un proceso psicológico en el cual se da “una representación participativa de la situación del que sufre, pero siempre se combina con la conciencia de que uno mismo no es quien sufre” (p. 367). En este sentido, una primera aproximación a la relación que se da entre la empatía y la compasión depende de que sea claro para el espectador que no *es* él quien sufre.<sup>13</sup> Por tanto, el espectador empático tiene en cuenta que no es su dolor el que siente, sino el de *otro*, lo cual es importante en la posible relación que hay con el espectador compasivo, ya que este también tiene que asumirse como *distinto* del otro para que se dé la compasión.<sup>14</sup> De esta manera, si bien parecería que es necesaria la empatía para la compasión, para Nussbaum,

13 Nussbaum agrega lo siguiente para clarificar tal experiencia del espectador: “Parece que lo que se requiere es un tipo de ‘atención doble’ en la que uno imagina lo que sería estar en el lugar del que sufre y, de forma simultánea, conserva a salvo su conciencia de que no está en su lugar” (p. 368). De otra forma: “incluso entonces, en el acto temporal de identificación, uno siempre es consciente de su propia separación respecto del que sufre —se siente por otro, y no por uno mismo—; y uno es consciente tanto de la mala suerte del que sufre como del hecho de que, en ese momento, no es la propia. Si realmente se tuviera la experiencia de sentir el dolor en el propio cuerpo, entonces, precisamente, se habría fallado en comprender el dolor del otro como ajeno” (1996, p. 35) [Traducción propia].

Esto parece coincidir con lo mencionado por Schopenhauer acerca del sentimiento compasivo, pues para el autor es un error pensar “que la compasión nace por un engaño instantáneo de la fantasía, al ponernos nosotros mismos en el lugar del que sufre y creer en la imaginación que sufrimos su dolor en nuestra persona. Pero no es así de ninguna manera; sino que a cada momento nos queda claro y presente que él es el que sufre, y no nosotros: y es directamente en su persona, no en la nuestra, donde sentimos el sufrimiento para aflicción nuestra. Sufrimos con él, o sea, en él: sentimos su dolor como suyo y no imaginamos que sea el nuestro” (SFM, §16, 212-213). Es evidente la discusión que suscita la participación del “yo” dentro de la compasión, por lo que en el siguiente apartado se remitirá a este punto en la reflexión acerca del juicio eudaimonista.

14 Acá la autora discute con las ideas de que, por un lado, “uno mismo es el que sufre al ponerse en el lugar del otro” (Smith) y, por otro, que “su dolor se convierte en propio debido a una ‘fusión misteriosa’ con aquel” (Schopenhauer) (p. 46). Por lo anterior, habría que hacer una matización sobre la forma en que Schopenhauer entiende la compasión frente a este respecto, pues para él la explicación de dicha “fusión” con el otro tiene una explicación que va más allá de lo psicológico: “La explicación de la posibilidad de ese fenómeno sumamente importante no es, sin embargo, tan fácil ni puede lograrse por una vía meramente psicológica, como lo intentó Cassina. Sólo puede resultar ser metafísica” (SFM, §16, 212-213). De esta manera, aunque para Nussbaum “el tipo de fusión que tiene en mente [Schopenhauer] queda poco claro” (2008, p. 367), pues por un lado, el filósofo defiende la idea de una *identificación* con el *otro* al permear la barrera del egoísmo cuya explicación se basa en el principio de razón suficiente y, por otro, defiende la idea de que no se sufre el dolor del que padece en la propia persona, sino en *él*, es preciso, de nuevo, manifestar que la explicación de tal fenómeno se da de otra manera y no es que sea “poco claro para el autor”. De hecho, tal explicación es uno de los rasgos importantes de su “interpretación metafísica” del fundamento de la moral: “la multiplicidad y la divisibilidad pertenecen sólo al mero fenómeno, y es una y la misma esencia la que se presenta en todo lo viviente; y así, aquella concepción que supera la diferencia entre el yo y el no-yo no es la equivocada: más bien tiene que serlo la contraria. Esta última la encontramos también designada por los hindúes con el nombre *Maja*, es decir, apariencia, engaño, ilusión. Aquella primera visión es la que hemos descubierto como fundante del fenómeno de la compasión y como teniendo en éste su expresión real. Por tanto, ella sería la base metafísica de la ética y consistiría en que un individuo reconoce inmediatamente en el otro a sí mismo, su propio ser verdadero” (SFM, §16, 270-271).

sucede lo mismo que con el juicio de las posibilidades parecidas, es importante y útil pero no *necesaria* para la compasión. En lo que sigue se explicará la relación entre empatía y compasión al establecer si aquella es suficiente, necesaria y útil para esta; lo cual, a su vez, hará más clara la distinción entre ambas.

El primer aspecto que señala Nussbaum acerca de la posible distinción entre empatía y compasión es que con la primera el espectador no solo puede ser empático con el dolor del otro, sino también con su placer o alegría, mientras que, para la autora, siempre se compadece exclusivamente al dolor. Incluso, como segundo aspecto, es posible que el espectador empático no despierte emoción alguna, pues puede adoptarse la perspectiva del otro de manera imaginativa sin que necesariamente emerja alguna emoción.<sup>15</sup> En últimas, el espectador puede ser empático sin sentir compasión o, lo que es lo mismo, la empatía no es suficiente para suscitar compasión. Un ejemplo para explicar este punto, aunque pueda resultar contraintuitivo, es el del “torturador” que es capaz de asumir que el otro está sufriendo y que, no obstante, no siente compasión por él; aunque normalmente no se le llamará empático, lo sería al estar atento al dolor de su víctima. También se ejemplifica cuando el espectador asume los deseos de otro y sus proyecciones y los utiliza para fines egoístas, es decir, se da la empatía en la medida en que asume lo que al otro puede generar placer o felicidad, pero no actúa de manera compasiva, sino al contrario, egoísta. Finalmente, Nussbaum propone el ejemplo de un jurado que fija una condena y puede no sentir compasión por el condenado, pues se puede “comprender la experiencia de un criminal sin que nos compadezcamos por la dificultad en que se encuentra” (p. 369) ya que ha fallado y *merece* su castigo. Así, lo que vendría a ser suficiente para la compasión son los tres elementos cognitivos, pues siempre que el torturador no entienda que el dolor del otro es “*algo grave y malo*” (p. 369) no sentirá compasión; a su vez, en tanto que el egoísta siga “negando la importancia real de los objetivos de la otra persona” (p. 369) los utilizará para su propio beneficio sin importar su dolor, esto es, sin que emerja compasión alguna. Asimismo, mientras no se asuma que el dolor del otro es *innecesario*, no emergerá la compasión por aquel; finalmente, la empatía se

---

15 Nussbaum ejemplifica tal afirmación cuando menciona: “Los actores pueden tener una gran empatía hacia sus personajes en diferentes tipos de trances sin sentir ninguna emoción particular con respecto a ellos” (2008, p. 368). Esto podría darse, precisamente, porque la barrera del “yo” sigue interpuesta, por lo que se puede “ver” el dolor del otro, pero no sentirlo, por lo que no se daría compasión alguna. En este sentido, la empatía no se podría catalogar como una emoción, sino más bien como un mecanismo por medio del cual se pueden suscitar o no otras emociones: compasión para el caso del compasivo, placer para el caso del sádico o permanecer sin relevancia como lo sería para el caso del egoísta. No obstante, se podría cuestionar a Nussbaum cómo o en qué medida se dan procesos cognitivos sin un proceso emocional que lo acompañe, pues al parecer la empatía podría ser uno.

distingue de la compasión por cuanto se consigue ser empático sin la existencia de un “juicio eudaimonista” que es necesario para que emerja la compasión. Es decir, dado que el espectador empático puede no sentir “interés” o puede no ver a la persona que sufre “como una parte importante de nuestro [su] propio esquema de objetivos y proyectos” (p. 369), se da la empatía, pero no la compasión: no es relevante de alguna forma el dolor del otro para el espectador debido a que no está en su esquema de objetivos y proyectos, razón por la cual no emerge la compasión. En este sentido, Nussbaum defiende la idea de que la empatía no es lo mismo que la compasión y que no es suficiente para que emerja, pues sin la existencia de los tres juicios que propone la autora tal emoción no se dará, aunque sí puede darse la empatía.

Ahora bien, para Nussbaum la “atención doble” o la reconstrucción imaginativa de la experiencia mental del *otro*, es decir, la empatía, no es absolutamente *necesaria* para que emerja la compasión. Al igual que el juicio de las posibilidades parecidas, la empatía no resulta necesaria para la compasión, puesto que “a menudo sentimos compasión por criaturas cuya experiencia sabemos que no podemos compartir nunca” (p. 370), por ende, no se podrían reconstruir tales experiencias para ser empático. Nussbaum ejemplifica lo anterior haciendo referencia a criaturas no humanas, a personas tan lejanas cuya experiencia se muestra demasiado distante para ser reconstruida y también alude a la no necesidad de la empatía cuando “tenemos alguna otra buena fuente de comprensión: por ejemplo, podemos inferir a partir de una fuente competente que el sufrimiento de una persona es grave y, por eso, conmovernos, aunque no tengamos una imaginación muy vívida” (p. 370). No obstante, es claro para Nussbaum que la empatía es muy útil para el acontecer de la compasión, por ello, también hace alusión a su utilidad y relevancia.

La empatía es, en varios sentidos, una “guía” para el acontecer de la compasión. Esta contribuye para que se dé el juicio de la magnitud, el de las posibilidades parecidas y, por ende, el eudaimonista, pues resulta un “auxilio” para estos. Sin la empatía se tornaría más difícil el “conferir sentido a lo que le ocurre a la otra persona” (p. 370), por lo tanto, los juicios mencionados encuentran en ella una “guía” para su acontecer. En algunas ocasiones simplemente genera “atención” sobre el dolor del otro, lo que suscitara el juicio de magnitud; en otras, puede despertar el interés del espectador hacia quien sufre para que emerja el juicio de las posibilidades parecidas y, por ende, el juicio eudaimonista (relación ya explicada). Además, para Nussbaum, la empatía “aunque en sí misma sea falible y moralmente

neutral<sup>16</sup>” (p. 373) es importante para que emerja la compasión, debido a que es más posible que esta última se dé cuando se es empático que cuando no. Lo anterior se argumenta en la medida en que un sujeto que signifique el dolor del otro a través de la “atención doble” es más propenso a identificar que su dolor es de magnitud, es inmerecido y que hace parte de su esquema de objetivos y proyectos. Es decir, el espectador empático es más propenso a generar compasión cuando es capaz de reconstruir la experiencia del otro, si no es un torturador o un egoísta. Así pues, aunque la empatía no genera una imagen perfecta de la experiencia del otro, pues es limitada y falible, sí contribuye a la generación de una comprensión del dolor del otro (aunque limitada, se reitera); si no fuese así: “seríamos mucho menos proclives a sentir compasión cuando correspondiera” (p. 372). En este sentido, la empatía, aunque no es completamente necesaria para la compasión, sí se muestra como un auxiliar efectivo para que emerja, pues es más propenso el espectador a sentir compasión gracias a ella.

Luego de haber establecido los criterios mencionados para una teoría de la compasión, Nussbaum responde por la relación entre la compasión y el actuar benéfico o el altruismo. La autora clarifica, en primera instancia, si la acción que se genera por la compasión es altruista o no y, en segunda, qué tan relevante es la emoción para el actuar benéfico cuando lo importante resultaría el “interés” por otro, ya que sería lo que motiva a actuar, esto es, el juicio eudaimonista. Así pues, la acción derivada de la compasión puede considerarse altruista debido a que, a pesar del posible auxilio del juicio de las posibilidades parecidas, la acción compasiva no se deriva de que la persona espectadora “crea, literalmente, que el que ella misma se encuentre en una posición parecida es sólo cuestión de tiempo” (p. 375). A diferencia de esto, la acción compasiva se deriva del “reconocimiento” del dolor del otro “como algo malo por sí mismo” (p. 375), por lo que el espectador compasivo buscará la forma de apaciguar el dolor buscando el bien para aquel que sufre, el cual resulta, por tanto, de “interés”, al formar parte de su esquema de objetivos

---

16 Es moralmente neutral puesto que, como ya debió quedar claro, la empatía no necesariamente hace que se den acciones benévolas o malas, simplemente permite al espectador significar la experiencia mental del otro por medio de la reconstrucción imaginativa de su vivencia; así, el torturador puede ser empático, al igual que el egoísta y el compasivo. No obstante, antes de finalizar el apartado referido a la relación entre empatía y compasión, Nussbaum señala que, aunque es moralmente neutra, “la empatía cuenta para algo, pues se interpone entre nosotros y una clase especialmente terrible de mal —al menos en los casos en los que estamos ante personas con las que empatizamos” (p. 374). Producto de la ausencia de la empatía hacia alguien se puede llegar a la deshumanización de este y considerarlo un objeto que no es digno de sentimientos como la compasión; por este motivo, aunque es neutral en términos morales, es mucho mejor tener la capacidad empática que no tenerla.

y proyectos.<sup>17</sup> Unido a lo anterior, Nussbaum comenta que se podría cuestionar, precisamente, qué tan relevante sería la compasión, puesto que la acción altruista parece producirse debido al “interés” por el otro: juicio eudaimonista. No obstante, menciona que los otros dos juicios también son necesarios para la acción altruista, pues sin considerar como grave el dolor del otro y que es inmerecido la acción altruista no se produciría.<sup>18</sup> Así pues, dado que para la autora estos tres juicios implican la compasión, es preciso comprender la relevancia que tiene esta emoción en su completitud para la acción altruista, pues no se pueden eludir los dos primeros juicios en la medida en que gracias a ellos es posible, incluso necesario si nada se interpone,<sup>19</sup> el considerar ayudar a alguien.

Dado lo anterior, Nussbaum se ve en la necesidad de responder por el “valor ético” intrínseco de la compasión. Puesto que, tal como concibe la compasión —en el sentido de que esta “ya implica un logro cuasi ético significativo; en concreto, implica valorar a otra persona como parte del propio círculo de interés” (p. 376)—, es preciso matizar hasta qué punto existe lo ético en tal emoción. Así, aunque la compasión puede darse de manera *inconsciente* para el espectador o de forma selectiva (se puede sentir con determinadas personas y con otras no), es *importante* para la ética en tanto que “la emoción misma ve a la otra persona de tal manera que resulta enormemente relevante para la moralidad” (p. 377), por esto, de una experiencia ética (la compasión) propiamente dicha se derivaría una ética:

17 Además, Nussbaum responde a la pregunta “¿es verdad que la compasión motiva de hecho la conducta altruista?” (p. 379) por medio de comprobación empírica. La autora hace referencia a los estudios de C. Daniel Batson en los cuales se estimula de forma diferente a los sujetos de prueba para determinar si la compasión provoca acciones altruistas o no: “Batson se figura que produce dos tipos de sujetos: un grupo de sujetos de ‘alta empatía’ y otro de ‘baja empatía’ [según Nussbaum, Batson entiende *empatía* como ella entiende *compasión*] [...] a algunos sujetos se les indica que pongan una atención cuidadosa en los elementos técnicos de un relato, y esos sujetos son etiquetados como de ‘baja empatía’ sobre la única base de tal instrucción (aunque también advierte que estos sujetos suelen considerarse a sí mismos como de baja emotividad). Otros sujetos reciben la indicación de adoptar la perspectiva de la persona que protagoniza el relato e imaginar sus sentimientos, y esos sujetos se denominan de ‘alta empatía’ sólo por eso (aunque además advierte que tales sujetos presentan autorregistros llenos de una elevada emoción compasiva)” (pp. 378-379). Nussbaum concluye su referencia a dicho estudio mencionando que “aunque sobre la base de lo que Batson les ha preguntado no está del todo claro si sienten o no compasión tal como yo la he definido [...] lo que los experimentos muestran es que los sujetos a los que se les estimulaba para relajarse y emplear su imaginación cuando escuchaban una historia de angustia registraban una emoción más intensa y una mayor voluntad de ayudar a la víctima que la que mostraban los sujetos a los que se animaba a mantenerse distantes y ‘objetivos’. Parecería entonces que las personas que atienden a la angustia de otras personas de una manera suficiente para que se dé la compasión tienen motivos para ayudar a esas personas” (p. 380).

18 Acá se podría suponer que la acción altruista puede darse sin necesidad de los juicios establecidos, pero no es motivada por la compasión, sino por el egoísmo. Esta circunstancia ya se revisó en lo postulado por Schopenhauer cuando se referenció el carácter “motivacional” o “intencionalista” de su fundamentación de la moral.

19 Nussbaum lo señala en los siguientes términos: “puede que no lo haga, si no se ve la posibilidad de ningún curso de acción. Pero si se ve esa posibilidad y la persona compasiva no hace nada para paliar la vulnerabilidad de la víctima, será muy dudoso que tenga realmente los tres juicios” (p. 375).

“lo que hacemos es extraer la ética de la ética” (p. 377). Por lo anterior, Nussbaum se ve en la necesidad de contestar la pregunta: “¿cómo podemos llegar a la ética por primera vez?” (p. 377), pues al proponer que del sentir compasivo se deriva una acción altruista, ya que el espectador es capaz de valorar a la otra persona y su dolor como parte de su esquema de objetivos y proyectos, tiene que responder a su vez la pregunta acerca de la génesis de lo ético. Es decir, tiene que responder por el origen de lo ético o de una parte de ello, en este caso, de la compasión. La autora en este punto es lo suficientemente clara para establecer el punto de partida de su explicación acerca del acontecer de la compasión y, al mismo tiempo, su relación con la *formación* de dicha emoción en el humano:

[...] mi explicación de las emociones infantiles, a diferencia de muchas otras, no supone que las personas sean completamente egoístas desde el principio. Los niños se interesan por algunas cosas del mundo, en ciertos casos desde el principio mismo de su vida: podemos verlo en la curiosidad y el *asombro* que los conduce hacia afuera a explorar objetos, en el modo en que examinan la cara humana e interactúan por pura curiosidad con ella, o en su necesidad de apego, que no puede reducirse completamente a otras necesidades más egoístas. Así pues, en lo que respecta a mi explicación, el problema no es cómo introducir otras personas y cosas en un sistema fundamentalmente egoísta; la cuestión es más bien cómo ampliar, educar y estabilizar elementos de interés por los demás que ya estaban presentes y, en particular, cómo construir un interés, que sea verdaderamente ético y estable, por las personas, quienes además son objeto de la necesidad, el resentimiento y la ira. (p. 377) [Énfasis añadido]

La compasión para Nussbaum, en consecuencia, implica la posibilidad de que el individuo salga de sus intereses más próximos para desplegar un interés sobre otros seres que se muestran como “distantes” y que no tienen una relación directa con sus circunstancias inmediatas (p. 378). Esto parece ser, desde la perspectiva de Nussbaum, muy relevante para la acción ética y, por ende, para una teoría ética. No obstante, la autora es clara con respecto al examen acerca de la génesis u origen de esta ética, tal como ya se mencionó, pues al cuestionar el origen del sentir compasivo responde: “la compasión no ha aparecido de la nada, como por arte de magia: es un brote directo de un elemento protoético en la respuesta que ya estaba presente” (p. 379). A continuación, se referirá brevemente el argumento de esta sentencia.

Luego de establecer por qué la acción compasiva es altruista, por qué son necesarios los tres juicios para una acción compasiva (por ende, altruista) y por qué la compasión es tan relevante para una teoría ética, la autora se propone justificar su idea de que la compasión es un brote o respuesta que se halla dentro de los “mecanismos psicológicos” para actuar colaborativamente. Basada en investigaciones evolutivas sobre el comportamiento humano, Nussbaum plantea, con reservas, que hay *mecanismos psicológicos* para la acción humana que pueden ser egoístas o altruistas. Concluye mencionando que hay razones desde algunas teorías evolutivas para pensar “por qué la empatía conduce normalmente a la compasión y, de ahí, a la colaboración, en lugar de a la tortura sádica: [pues] tenemos *mecanismos psicológicos* que, cuando son activados por impulsos evolutivos de la manera adecuada, nos llevan en esa dirección” (p. 378). Así pues, dada la reserva con la que la filósofa trata a las teorías evolutivas y sus implicaciones morales, solo se hace referencia a ellas aquí con el ánimo de señalar un posible referente o sustento en el campo empírico para la perspectiva de la autora respecto a la naturaleza de la compasión: para ella es evidente que, en principio, el humano no solo es egoísta, sino también altruista y, por lo tanto, compasivo. Sin embargo, se ahondará un poco más en esta afirmación en el siguiente capítulo, cuando se retomen los planteamientos de la autora con respecto al desarrollo emocional.

Finalmente, Nussbaum compara su propuesta acerca del altruismo generado por la compasión con la propuesta de John Rawls, a fin de sustentar la importancia de una teoría normativa para, junto con la compasión, propiciar acciones altruistas. Así pues, según la autora, Rawls combina “la racionalidad prudencial con restricciones en la información” (p. 380) para generar la acción altruista al “modelar la benevolencia de una manera artificial” (p. 380). Además, Nussbaum menciona que cuando Rawls responde a la crítica de Schopenhauer a Kant, revisada lo suficientemente aquí, establece que la combinación entre “racionalidad prudencial” y “restricción de la información” o “autointerés” e “ignorancia” es mejor que la combinación entre compasión e información para efectuar acciones altruistas por parte de los individuos. Según la autora, la dupla de Rawls funcionaría de la siguiente forma:

[...] la ignorancia de los sujetos acerca de dónde acabarán situados en la sociedad [sin juicio eudaimonista] les llevará a querer principios según los cuales el nivel mínimo quede más elevado: considerarán la posición del menos acomodado con especial atención y diseñarán la estructura

económica de la sociedad de tal manera que las desigualdades sean toleradas sólo si están destinadas a elevar esa condición [juicio de las posibilidades]. (p. 381)

En este sentido, lo que parece proponer Rawls, a diferencia de Nussbaum, es que se podrían efectuar acciones altruistas gracias al “juicio de las posibilidades parecidas más cierto autointerés prudencial” (p. 381) sin necesidad del “juicio eudaimonista”. No obstante, como ya se ha comentado, el juicio de las posibilidades parecidas es limitado por cuanto deja de ser relevante para el espectador debido al “conocimiento del propio lugar”.<sup>20</sup> Así, tal juicio tendría que complementarse con “un interés sólido en el bienestar de los demás” (juicio eudaimonista) (p. 381), por lo cual sería necesaria una “teoría normativa plausible del debido interés por los demás” (p. 382). No solo en este sentido se distinguen las propuestas de Rawls y Nussbaum, desde la mirada de la autora; una teoría normativa también contribuye a responder “cuáles son los bienes por los que merece la pena preocuparse” (p. 380), es decir, qué tipo de carencias pueden configurar el juicio de la magnitud. Por último, la teoría normativa también sería relevante para determinar qué es lo que se consideraría merecido o inmerecido en la amplia gama de sufrimientos. Nussbaum comenta que, según Rawls, estos dos últimos elementos se pueden establecer por medio de una lista definida de bienes primarios y con una “concepción firme del merecimiento e inmerecimiento” (p. 382), no obstante, tales elementos en la propuesta de Rawls no tienen en cuenta que “los objetos de la compasión pueden variar de unas personas a otras y de unas sociedades a otras” (p. 382) o, al menos, que podrían variar más de lo que se supondría. Así pues, a diferencia de Rawls, para Nussbaum la compasión sí puede ser efectiva para una acción altruista, pues esta hace que el espectador “se interese por hacer que la suerte de la persona que sufre sea todo lo buena que sea posible, siendo todo lo demás igual. Esto es así porque esa persona es un objeto del propio interés” (p. 382); sin embargo, para que esto suceda, según la autora, se precisa de una teoría normativa que establezca respuestas acerca del “debido interés por los demás, de cuáles son los trances importantes y del merecimiento y la responsabilidad” (p. 380). Solo así, la compasión tendría importantes implicaciones en la ética normativa.

20 Esto es, cuando un sujeto sabe que es improbable sufrir algún tipo de calamidad que otro sufre debido a su condición. Se podría ejemplificar lo anterior con un espectador adulto que observa a un niño que es obligado a trabajar desde una temprana edad. El espectador no tiene dentro de su círculo cercano a un infante sobre el cual pueda recaer dicha “posibilidad”, ni, dado que no es un niño, puede ser explotado laboralmente de la misma forma; no obstante, es capaz de sentir compasión a pesar de que el juicio de las posibilidades parecidas, como se ha señalado, no se presente.

Ahora bien, antes de señalar una posible estrategia educativa que impulse la formación de la compasión, Nussbaum se propone establecer los obstáculos para que dicha emoción emerja. Otras emociones cultivadas a lo largo del tiempo en un sujeto pueden ser los principales obstáculos para que la compasión surja: la vergüenza y el asco.<sup>21</sup> Pero antes de desarrollar algunos puntos relevantes de tal afirmación, es preciso mencionar que para la autora uno de los principales impedimentos que presenta la compasión es que se obstaculicen la empatía y el juicio de las posibilidades parecidas. Si bien, como se había comentado, estos dos elementos no son necesarios para la compasión, sin ellos la compasión tendría menos posibilidades de emerger, pues puede que “sirvan de ayuda en la extensión del interés por los demás” (2008, p. 383). Estos dos elementos se podrían obstaculizar de diferentes maneras. En el caso del juicio de las posibilidades parecidas las diferencias sociales pueden ser relevantes como obstáculo para asumir que se puede llegar a sufrir aquello que el otro está padeciendo. Diferencias sociales como la clase, el rango, la religión, la raza, la etnia y el género pueden ser para Nussbaum —siguiendo a Rousseau— instituciones que dificultan la emoción compasiva al definir la *forma* que debe tener el que sufre para que el espectador asuma que puede sufrir igual que aquel. En este sentido, la autora afirma: “las instituciones sociales, pues, construyen la forma que adoptará la compasión” (p. 383). No obstante, apunta que se puede insistir en la idea clara de que tal obstáculo es una ficción de la verdad que se refiere a todos los humanos: todos pueden llegar a sufrir aquellos vejámenes sobre los cuales se puede sentir compasión; así, “la persona que rehúsa compadecerse de la necesidad de un extraño basándose en su propia seguridad dice mentiras”<sup>22</sup> (p. 383). Dado lo anterior, Nussbaum se pregunta “¿cómo y por qué establecemos estos grupos jerárquicamente ordenados, cuya presencia impide la compasión y promueve el autoengaño sobre las propias posibilidades?” (p. 385), y responde que, en principio, se puede establecer que la vergüenza y el asco son aspectos de la vida emocional de las personas que pueden impulsar el surgimiento de tal jerarquía. En lo que sigue se examinará brevemente en qué medida es así.

21 En su libro *El ocultamiento de lo humano: repugnancia, vergüenza y ley*, Nussbaum (2006) hace un interesante análisis de estas emociones y su relación con los sistemas legales y jurídicos.

22 Se podría mencionar que un espectador puede compadecerse de otro incluso si el juicio de las posibilidades parecidas no opera, tal como en el ejemplo del niño explotado laboralmente. Por lo anterior, la aseveración de Nussbaum acerca de la mentira en la que incurre un espectador siempre que niega el juicio de las posibilidades parecidas tendría que ser matizada y no reconocida universalmente, pues hay dolores que en efecto no los pueden padecer de igual forma dos individuos por las condiciones materiales, físicas o circunstanciales. Aunque, como ya se ilustró, esto no quiere decir que no se pueda sentir compasión en esos casos.

La vergüenza puede ser tan envolvente para un espectador que logra hacerlo incapaz de sentir compasión. Un sujeto formado con altos niveles de presión para lograr la perfección en lo que se proponga puede dejar de verse a sí mismo como susceptible de dolor y, por tanto, ser incapaz de ver compasivamente el dolor de los demás, pues más bien lo concibe como un rasgo de humanidad que no está presente en él, y en caso de que así fuera no despertaría más que vergüenza sobre sí mismo. Aquel sujeto, que es incapaz de ver la debilidad en sí mismo y que al verla se siente avergonzado, tampoco es capaz de asumir el juicio de las posibilidades parecidas de tal forma que emerja la compasión y, a su vez, su empatía no es capaz de impulsar la compasión. A pesar de que se pueda estar señalando aquí un caso patológico en el que un sujeto muestra rasgos “narcisistas” (“narcisismo patológico”), Nussbaum afirma que “muchos de los funcionamientos normales de las personas presentan estos rasgos hasta un grado que daña la empatía y la compasión, y promueve el autoengaño sobre la propia vulnerabilidad” (p. 385). Como ejemplo que respalda esto, la autora señala que la formación de la masculinidad hegemónica debe mucho de su construcción a tal fenómeno:

Puesto que un niño que busca omnipotencia no acepta los aspectos de sí mismo que sean blandos, carnosos o fluidos, que son signos de debilidad y mortalidad, aquellos deben ser expulsados del yo en un violento gesto de diferenciación y sometimiento. Lo que los oficiales *Freikorps* de Theweleit detestan es el ‘barro’, el ‘limo’, las ‘ciénagas’, las ‘riadadas’ o los ‘hedores’: todo ello, como argumenta con cierta plausibilidad, metáforas del cuerpo femenino y, en definitiva, de los aspectos vulnerables de sus propios cuerpos. (p. 386)

De esta manera, lo que argumenta Nussbaum es que la vergüenza impide la elaboración de juicios de posibilidades parecidas y, también, que surja la compasión gracias a la empatía, puesto que provoca que las “debilidades”<sup>23</sup> propias se vean con desdén o se invisibilicen en búsqueda de la “perfección” y, al mismo tiempo, hace que se sienta aversión por aquellos que poseen tales debilidades. Este es el caso de cierto tipo de masculinidad, pues ve lo femenino como sinónimo de debilidad y, en consecuencia, de aversión.

23 Es necesario aclarar que con esta palabra se hace referencia a aquellas características de lo humano que lo hacen vulnerable y que, como se intentó aludir, forman parte de todos. El sujeto que se avergüenza de dichas características puede llegar al punto de no reconocer la posibilidad de estar en una situación parecida.

Ahora bien, con respecto al asco, Nussbaum menciona que “está en estrecha relación con la vergüenza... [pues] las mismas cosas que representan la vulnerabilidad y la mortalidad —lo pegajoso, lo húmedo, lo hediondo y lo ponzoñoso— son vistas como asquerosas” (p. 387). En este sentido, el asco, que serviría para “mantenernos a distancia de nuestra propia animalidad y mortalidad” (p. 387), podría darse hacia otros individuos o grupos a los que de alguna forma se les identifica con eso que no se quiere de sí, es decir, la animalidad y la vulnerabilidad. Nussbaum indica que tal deseo —el de “acordonarnos frente a nuestra condición animal” (p. 387)— es tan fuerte, que hace que el asco se despliegue más allá de “las heces, las cucarachas y los animales húmedos” (p. 387), por lo que se toma a otros grupos humanos para establecer una “línea fronteriza entre lo *verdaderamente* humano y lo adyacente animal” (p. 387) [Énfasis añadido]. Como ejemplo, la autora retoma el caso de la masculinidad y su perspectiva sobre lo femenino, también hace referencia al holocausto judío y al trato a hombres homosexuales en Estados Unidos. En todos esos casos es evidente que al espectador el otro le produce asco en el sentido de que ve en aquel todo lo que considera que no debe hacer parte de lo humano, sino más bien de lo animal. Cabe resaltar en este punto la asociación que hace Nussbaum entre el asco por el *cuerpo* (como elemento animalesco de lo humano) y el “buscar definir su [un] estatus humano superior” (p. 388) por parte de los grupos “privilegiados”. Es decir, llama la atención que Nussbaum asocie la definición que realizan los grupos privilegiados de lo “verdaderamente” humano con la negación de ciertos aspectos del cuerpo, pues la autora menciona que al “espectador privilegiado” los *grupos* que asume como inferiores le producen asco por factores asociados al cuerpo.<sup>24</sup>

En últimas, Nussbaum ha tratado de mostrar cómo la vergüenza y el asco constituyen dos obstáculos para la compasión por cuanto obstaculizan de manera significativa el juicio de las posibilidades parecidas y hacen que de la empatía no emerja la compasión, ya que, al contrario, la empatía se obstaculizaría al punto que, por ejemplo, el antisemita no considera al judío un ser humano, sino un objeto con el cual no es posible empatizar (pp. 373-374). En general, para la autora lo que sucede con todos estos juicios es que encarnan un mismo problema: “encontramos que de diversas formas acecha una misma amenaza: la intolerancia de la humanidad con respecto a sí misma” (p. 390). No obstante, Nussbaum también considera

24 Como ejemplo de esto, la autora afirma: “la imagen que la propaganda antisemita reservaba a los judíos era la de seres asquerosamente blandos y porosos, receptáculos de fluidos, pegajosos, como mujeres por su humedad tumefacta, un sucio parásito dentro del cuerpo limpio del yo masculino alemán” (p. 388).

que este panorama puede controvertirse a partir de la formación de la compasión. Este elemento se tratará a continuación, al traer a colación el elemento didáctico escogido por Nussbaum para la formación de la compasión.

Para Nussbaum es un “desafío fundamental” para las sociedades preocupadas por la compasión combatir los excesos de la vergüenza y el asco, es decir, “para que surja la compasión es esencial vencer la omnipotencia, y para que se dé una sociedad decente es esencial una compasión extendida, dirigida a los propios conciudadanos” (p. 391). No obstante, la autora también entiende que las bases de la compasión son inestables, pues —como ya se mencionó— esta dependería de instituciones sociales que generan una desigualdad social y contribuyen a la hipertrofia de la vergüenza y el asco. A su vez, la compasión se puede sustentar en “una lucha interior de la personalidad” (p. 391), pero quizás tal lucha no se dé o produzca un “resultado dudoso”. Así las cosas, la intención de Nussbaum, más allá de describir el fenómeno de la compasión y de determinar sus problemas u obstáculos, es la de señalar posibles rutas para enfrentarse a dichos problemas.

Las posibilidades que tienen los individuos para combatir los obstáculos de la compasión se pueden sustentar en diferentes experiencias, como la capacidad de desarrollar amor, el interesarse por los demás y el sentimiento de culpa. Además, el humano también tiene la facultad de “dolerse por una pérdida”, sentir emociones en cuanto tal y “asumir la perspectiva de otro”. En conjunto, estas posibilidades humanas hacen que los individuos realicen acciones que procuren la ayuda a los demás al asumir “una mirada hacia el exterior llena de interés” (p. 392). No obstante, esto solo es posible si el “narcisismo patológico” no está presente en los individuos. Solo así, tales “mecanismos” que combaten el asco y la vergüenza harían parte del funcionamiento habitual de las personas; por tal motivo, en caso de que exista un “narcisismo patológico” el individuo difícilmente podrá tener dentro de su repertorio dichas experiencias.

Sin embargo, para Nussbaum, no solo sería así la manera en que los humanos superan los obstáculos para el surgimiento de la compasión. La autora propone que las artes pueden contribuir significativamente a superar dichos problemas con los que se enfrenta la compasión. A continuación, se enunciarán un par de argumentos que alimentan esa idea. Nussbaum considera que acercar los individuos a obras que narran “trances trágicos” puede “dirigirnos con naturalidad para un desarrollo de la compasión” (p. 392). En primer lugar, tales obras —las tragedias clásicas— “alientan” al espectador a generar empatía y el juicio de las posibilidades

parecidas, pues dadas las calamidades que sufren sus protagonistas, el espectador es capaz de reconstruir imaginativamente el dolor de aquellos y de considerar las posibilidades de sufrir infortunios similares en su propia vida. En segundo lugar, más importante aún, está la posibilidad de construir un juicio de magnitud y un juicio del merecimiento, pues los vejámenes por los que pasan los personajes suelen constituir asuntos de magnitud<sup>25</sup> y, en general, muestran circunstancias en las que los personajes sufren y cuya responsabilidad o control ante las situaciones no existe.

Además de las razones expuestas, Nussbaum encuentra en la tragedia clásica la posibilidad de extender el interés por los demás; como se mencionó, este es un elemento importante para la constitución del juicio eudaimonista. Las tragedias logran dicho cometido gracias a “ciertos recursos de la poesía y del drama que resultan cautivadores” (p. 339). Finalmente, las tragedias clásicas, según Nussbaum, logran “alentar el placer más difícil: el que surge de contemplar nuestra moralidad y nuestra vulnerabilidad frente a las peores calamidades de la vida” (p. 393). Esto se da en la medida en que el espectador sea *espectador trágico*, esto es, que se disponga en la forma en que la obra procura, y sea capaz de no sentir vergüenza por su carencia de “omnipotencia” o asco hacia quien sufre. De hecho, será capaz de reconciliarse con esos aspectos que lo hacen débil: “así el espectador se reconcilia consigo mismo” (p. 393). En este sentido, dado que en las tragedias se pueden observar con frecuencia las calamidades en las cuales se pueden encontrar los seres humanos, también es posible que el espectador se reconcilie con esos elementos que, producto de la vergüenza y el asco hipertrofiados, no quiere de sí ni de los demás. Básicamente, se reconcilia con las cosas que pueden producir dolor, que lo hacen vulnerable, su humanidad completa, que comparte con los demás.

A lo largo de este apartado se presentaron los planteamientos que constituyen de manera general el punto de vista de Martha Nussbaum sobre su teoría de la compasión y sobre la posibilidad y urgencia de formar sujetos compasivos. Se expuso la “estructura cognitiva” de la compasión, la distinción entre esta y la empatía, también se estableció la relación que tiene con acciones altruistas, se observaron los obstáculos que tiene la compasión para emerger y se aludió a la forma en que estos pueden ser superados por medio de la educación. En lo que sigue se pondrán en diálogo tales explicaciones con los planteamientos de Arthur Schopenhauer. Ese

---

25 Esto implica que la tragedia clásica “normalmente presenta concepciones provechosas y plausibles desde un punto de vista normativo” (p. 392). Por tal razón, parecería que puede contribuir al enlace entre la compasión y una teoría normativa que se señalaba antes.

diálogo se alimentará con algunas matizaciones y explicaciones que se hallan en los capítulos 7 y 8 de *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones* (2008) y con lo trabajado en los capítulos 1 y 2 de este volumen. El primer elemento al que se hará referencia es a uno de los juicios que hacen parte de la estructura cognitiva de la compasión según Nussbaum: el juicio eudaimonista. En el siguiente capítulo se traerán a colación de nuevo los planteamientos acerca del origen del asco y la vergüenza, el desarrollo de estas emociones, y también se hará referencia a los mecanismos que tiene el individuo para oponerse a las formas hipertrofiadas de dichas emociones (capítulo 4 de *Paisajes del pensamiento*). Principalmente, se retomará el planteamiento de Nussbaum acerca de la formación de la compasión, con miras a ponerlo en discusión con lo planteado por Schopenhauer.

## Debate en torno al juicio eudaimonista en la compasión

Antes de abordar la discusión primordial de este libro: la formación de la compasión, se hará un acercamiento al diálogo entre Nussbaum y Schopenhauer sobre la teoría de la compasión. Por este motivo, lo primero que habría que tratar es lo referido al *juicio eudaimonista* —el cual, como ya se dijo, Nussbaum establece como parte de la estructura cognitiva de la compasión debido al rol que tiene dentro de su propia teoría de las emociones en general—. Un acercamiento a esta parte de su teoría de las emociones permitirá comprender mejor cuál es la función que cumple el juicio eudaimonista dentro de estas y, por consiguiente, dentro de la compasión. El diálogo que se desea establecer entre Schopenhauer y Nussbaum tiene un matiz por principio crítico, pues parte importante de la crítica de Schopenhauer a Kant sobre la filosofía moral tiene que ver con el hallazgo de un eudaimonismo inserto en ella. Por este motivo, es necesario ver un poco más de cerca de qué trata el eudaimonismo que, según Nussbaum, hace parte de las emociones, para así explicar de qué manera lo establecido por Schopenhauer en su crítica a Kant puede funcionar como una crítica también a Nussbaum. No obstante, es necesario tener en cuenta el enfoque con el cual se utiliza el eudaimonismo en cada uno de los escenarios, es decir, en lo criticado a Kant, como parte de una fundamentación de la moral, y en Nussbaum, como parte de un análisis descriptivo de las emociones. En este sentido, la crítica de Schopenhauer tendría que matizarse para que pueda funcionar ante lo planteado por Nussbaum.

Para puntualizar lo mencionado en el apartado anterior acerca del juicio eudaimonista es preciso volver un poco sobre un elemento de la teoría de las emociones que plantea Nussbaum desde el comienzo de su obra (capítulo 1) *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. No obstante, no retomaré, por ahora, los elementos centrales de dicho capítulo porque considero importante abordarlos en el siguiente capítulo, cuando ponga en diálogo la teoría de las emociones de Nussbaum con la teoría schopenhaueriana de la acción humana que tiene como bastión la *ley de la motivación*. Así pues, en el capítulo 1 de su obra, Nussbaum expone una de sus tesis centrales: “Las emociones, argumento aquí, comportan juicios relativos a cosas importantes, evaluaciones en las que, atribuyendo a un objeto externo relevancia para nuestro bienestar, reconocemos nuestra naturaleza necesitada e incompleta frente a porciones del mundo que no controlamos plenamente” (p. 41). Es notable que, desde el inicio de su exposición, hay un afán por explicar de qué manera los *intereses* individuales hacen parte de la estructura de las emociones, esto es, de qué manera los objetos son *relevantes* para el espectador, pues, como dicen Pinedo y Yáñez (2017b), en la teoría de Nussbaum

[...] las emociones siempre tienen un objeto intencional, aunque se trate de un objeto vago, al cual investimos de valor y lo rodeamos de creencias. Pero es una relación con el objeto que entraña cierta profundidad, una manera de ver que afecta la existencia del observador [...]. Esta valoración del objeto intencional de la emoción es lo que Nussbaum denomina un pensamiento evaluador *eudaimonista*, un tipo de juicio ligado al florecimiento de la persona: el objeto de la emoción es visto como importante por algún papel que desempeña en la propia vida de la persona. El juicio *eudaimonista* indica que las emociones posibilitan ver el mundo desde el punto de vista de nuestros objetivos y proyectos. (p. 55)

Para ver más detenidamente esto es preciso abordar de qué manera el juicio eudaimonista forma parte, según la autora, de la mayoría de las emociones y, por tanto, como ya se mencionó, de la compasión. Las emociones para Nussbaum “comportan” juicios o creencias que atañen a objetos en el mundo.<sup>26</sup> No obstante, no todos los juicios “entrañan” emociones, solo aquellos que se erigen sobre los

26 En el siguiente capítulo revisaré la forma en que esto sucede para Nussbaum, cuando aborde su teoría de las emociones, la cual responde cómo estas comportan juicios o creencias sobre los objetos. Por ahora, solo me referiré a cómo dentro de tales creencias se encuentra inserta una sobre el *valor* que el observador les confiere a los objetos “para sí” y “en sí mismos”.

objetos que tienen “valor” o “importancia” *para* el observador. Es decir, a “las percepciones intencionales y las creencias características de las emociones: el *valor* les concierne, contemplan su objeto como investido de valor o importancia” (2008, p. 52). Un ejemplo de lo anterior es la “aflicción” por la pérdida de un ser querido; es realmente doloroso cuando el objeto perdido (la persona) es *importante* para el observador. Sin esa relevancia que el observador otorga al objeto, la emoción de sufrimiento y dolor por la pérdida de este no emerge. Así, la aflicción contiene la creencia de que el objeto por el que se sufre es relevante o tiene un alto grado de *valor para sí*. De igual manera, dicho “valor percibido en el objeto parece ser de un tipo particular. En apariencia, hace referencia al propio florecimiento de la persona” (p. 53). Esto quiere decir que el objeto percibido y que hace emerger la emoción es “visto como *importante para* algún papel que desempeña en la propia vida de la persona” (p. 53). Ejemplos de esto son el miedo y la aflicción, pues usualmente estas emociones se producen sobre objetos que cumplen o tienen una importancia para la vida de manera directa. No obstante, Nussbaum trata de evitar que se entienda esto como una “instrumentalización” de todos los objetos, incluso las personas, pues señala que “esto no significa que las emociones conciban estos objetos simplemente como herramientas o instrumentos para la satisfacción del agente: pueden estar investidos de valor o mérito... pueden ser amados por sí mismos y su bien puede ser procurado por sí mismo” (p. 53).

De esta manera, como se mencionó, la autora intenta salvar su concepción de las emociones de una lectura completamente egoísta, en la cual todas se interpretan como expresiones de conformidad o inconformidad ante los objetos del mundo y se desprendan del nivel de satisfacción que ofrecen o no.<sup>27</sup> Pero, de nuevo, Nussbaum señala que las emociones tienen un “carácter local” que estriba en la relevancia que tienen los objetos para sí: las personas no se afligen ante todo el mal del mundo, no temen a todos los males del mundo, las emociones se despiertan de manera local, en otras palabras, solo se dan en correspondencia con objetos que son relevantes para sí. En resumen, las emociones poseen la creencia de que algo es relevante, si no, no emergerían; no obstante, poseen un carácter dual, con el cual no solo emergen porque el objeto es importante, sino también por lo que sucede con el objeto en sí mismo. Nussbaum expone lo anterior por medio de un ejemplo:

---

27 Es notable cómo se puede poner en diálogo la noción que defiende Nussbaum con la de Schopenhauer acerca de las aflicciones o emociones. En el siguiente capítulo retomaré este punto.

[...] la noción de pérdida, que es fundamental en la aflicción, muestra este doble aspecto: alude al valor de la persona que se ha ido o que ha muerto, pero también se refiere a la relación de esa persona con la perspectiva del que se duele. (p. 54)

Ahora bien, antes de reflexionar acerca del eudaimonismo que propone Nussbaum desde una perspectiva schopenhaueriana, es preciso señalar algunos elementos que tienen que ver con cómo entiende ella esta doctrina y por qué considera que “las emociones parecen ser eudaimonistas” (p. 54). Para iniciar tal análisis, es preciso señalar que la autora recurre a las teorías eudaimonistas de la Grecia antigua, las cuales parten de la pregunta “¿Cómo ha de vivir el ser humano?” (p. 54). La respuesta a esta pregunta implica remitirse a un concepto que hasta ahora solo se había enunciado: el “florecimiento humano”.<sup>28</sup> Fundamentalmente, responder qué es el florecimiento humano, desde el punto de vista de la filósofa estadounidense, implica explicar cómo se entiende el desarrollo de “una vida humana plena” (2008, p. 54). Es decir, responder a la pregunta de los antiguos da cuenta de una idea de eudaimonía o florecimiento humano, lo que a su vez implica responder qué se entiende por “una vida humana plena”.<sup>29</sup> Dentro de tal idea de florecimiento para cada individuo se “debe incluir todo aquello a lo que el agente atribuye un valor intrínseco” (Nussbaum, 2008, p. 54), por lo que podría entenderse que las emociones, al producirse a partir de lo que el agente considera valioso, derivan de una relación “instrumental” o egoísta con el objeto. No obstante, la autora señala que tal interpretación del eudaimonismo nace de la influencia del “utilitarismo y del uso engañoso de ‘felicidad’ como traducción de *eudaimonía*” (p. 54). La concepción eudaimonista de las emociones de Nussbaum no solo involucra una valoración del

28 A continuación, me referiré a cómo comprende Nussbaum esta idea; no obstante, es imperante indicar que se pueden señalar diferentes “enfoques” que responden la pregunta por el florecimiento humano, que lo definen, entre ellos están el “liberalismo igualitario”, las teorías comunitaristas, el enfoque del florecimiento humano como tal y el propuesto por Nussbaum (Dieterlen, 2007, pp. 147-148). La autora (Nussbaum, 1995) recupera el concepto de John M. Cooper (1973), quien en “The Magna Moralia and Aristotle’s Moral Philosophy” considera el “florecimiento humano” un sinónimo del eudaimonismo aristotélico. En este sentido, para Nussbaum no se debe traducir *eudaimonismo* y tampoco, por tanto, *florecimiento humano* como “felicidad” (felicidad como obtención de placer).

29 Si bien Nussbaum menciona que la respuesta sobre qué es una vida plena se da de manera individual, pues el florecimiento de una persona deriva de sus deseos, metas o proyectos particulares, también sostiene que, con un marco político, se deben garantizar unos mínimos que fundamenten la posibilidad de desarrollar una “vida plena” o con los cuales se garantice la posibilidad de florecer. Tales mínimos los denomina “capacidades” (*capabilities*) y se encuentran enunciados en el octavo capítulo de *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Allí se mencionan con la intención de determinar el enlace entre la actividad política y la búsqueda de los juicios que deberían constituir una adecuada constitución de la compasión. Sobre esto volveré cuando haga alusión a la formación de la compasión. Sin embargo, cabe mencionar que es una parte fundamental de la propuesta de la autora que se encuentra en constante revisión (Gaspar, 2007), por tal motivo, la referencia a tal idea que se mantendrá a lo largo de este volumen es la que ya se mencionó.

agente hacia el objeto como instrumento de satisfacción o insatisfacción, también implica “aquellas relaciones recíprocas, tanto personales como cívicas, de amistad y amor, en las que se ama y se beneficia al objeto *por sí mismo*, [pues] pueden considerarse partes constitutivas de la *eudaimonía* de una persona” (p. 54) [Énfasis añadido]. Sin embargo, las involucra en la medida que tienen relevancia para la propia vida “y no la de otro” (p. 54). Además, la lectura eudaimonista de las emociones permite entender, según Nussbaum, por qué un agente no solo considera algunos objetos como *bienes* en sí mismos, sino también por qué *actúa* en búsqueda de aquellos, pues son importantes o apremiantes para el agente: este comprende que tales objetos son relevantes en sí mismos, pero también actúa en su búsqueda. De esta manera, las acciones “representan el compromiso de la persona con el objeto en tanto que es parte de su esquema de fines” (p. 54).

Así las cosas, la concepción de Nussbaum frente al eudaimonismo de las emociones o, lo que es lo mismo, la forma en que las emociones encarnan un juicio eudaimonista, tiene en cuenta dos elementos: “el elemento autorreferencial” (donde un objeto es relevante *para sí*) y “el componente de valoración general” (el objeto es valioso *por sí mismo*) (p. 55). Ambos elementos pueden ponerse en discusión con lo propuesto por Schopenhauer acerca de la compasión. Si bien el autor no tendría problema en compartir tal estimación con respecto de otras emociones, en el caso de la compasión agregar un “elemento autorreferencial” parecería difícil de asumir. A su vez, la partícula “por sí mismo” como componente valorativo de los objetos también podría ser algo discutible desde el punto de vista de Schopenhauer, pues, como se mencionó en el primer capítulo de este libro (allí “fin en sí”), expresa un absurdo, ya que el objeto no puede ser valorado “por sí mismo”, sino en relación con algo; la valoración implica tal relación. Por ahora queda enunciada la posible discusión entre Schopenhauer y Nussbaum respecto al eudaimonismo de la compasión, puesto que es preciso atender algunos componentes más de la concepción de Nussbaum antes de poner en diálogo tales nociones con el planteamiento de Schopenhauer.

Tales componentes tienen que ver con la forma en que Nussbaum se separa de la concepción antigua del eudaimonismo al identificar sus limitaciones explicativas<sup>30</sup> con respecto a la actividad real de las personas y sus emociones. Por esto, se

30 Al parecer, el eudaimonismo antiguo intenta explicar pero también guiar la conducta humana; por tal motivo, Nussbaum realiza algunos matices y aporta algunas soluciones a las limitaciones de tal concepción a la hora de explicar la conducta humana. Desde un punto de vista schopenhaueriano es relevante tal momento de inflexión de la concepción eudaimonista de Nussbaum, porque para el filósofo de Danzig teorizar acerca de la acción

aleja de la manera “sistemática” en que el eudaimonismo (en este caso el de Aristóteles) ve el ejercicio “valorativo”. Lo anterior se sustenta en la idea de que la asignación de “valor” a los objetos en el mundo no se da de una forma tan ordenada, reflexiva y concatenada, pues puede ser más bien “confusa y desordenada”. Para justificar lo anterior, la autora ofrece varias razones que se muestran como “limitaciones” del eudaimonismo antiguo para explicar cómo se *valoran* los objetos.

En primer lugar, las metas y proyectos que se tienen, esto es, los fines, no parecen tener un orden o entramado totalmente sistemático que los ponga en relación unos con otros.<sup>31</sup> Más bien, parece ser que las emociones muestran que, al contrario, se “valoran” los objetos en el mundo sin tener en cuenta qué tanto se relacionan los fines a los que se llega por medio de aquellos; en otras palabras, se valora “sin importar lo bien o mal que tales elementos se puedan ensamblar” (p. 72).

En segundo lugar, Nussbaum menciona que “no todas las cosas que valoramos son cosas que recomendamos a los demás” (p. 72), a pesar de que en muchas emociones se encuentran insertas valoraciones generales que desde el punto de vista del agente deben ser compartidas, por ejemplo: en el amor hacia la madre se encuentra la valoración de que los demás también deberían apreciar a las suyas (si las circunstancias lo permiten) (p. 72). Sin embargo, el que no siempre se “recomiende” a los demás las cosas que se valoran, esto es, que no se afirme que los demás deben valorar los mismos objetos que un agente valora, se atestigua cuando se desea algo en particular o *específico* y no se recomienda a otros la misma valoración (una profesión, por ejemplo). A pesar de estas valoraciones que se pueden dar específicamente sin desear que los demás las adopten, existe dentro de esas mismas valoraciones un juicio general en el cual se da la valoración específica: se desea una profesión porque (en parte) por medio de aquella se contribuye al desarrollo económico de la sociedad (valoración que se recomienda a los demás). Así, el eudaimonismo antiguo, según Nussbaum, se ve limitado al no ofrecer tal especificación de los fines.

---

humana implica responder por qué se actúa tal como se actúa, es decir, teorizar implica fundamentar las acciones a través de la descripción de los móviles morales y antimorales y no dar una guía (mandato, orden, deber) para la acción.

31 Esta sería la primera razón que permite pensar que Nussbaum ha asumido el eudaimonismo de las emociones como un componente *explicativo* de la conducta humana y las emociones que la determinan, no como una directriz por medio de la cual todos *deban* desencaminar sus propias vidas. desde una perspectiva schopenhaueriana, Nussbaum ha asumido el eudaimonismo para *describir* el funcionamiento de las emociones y no para *prescribir* su “correcto” funcionamiento.

En tercer lugar, Nussbaum menciona que “las personas también aprecian y valoran cosas que realmente no consideran buenas, cosas que no se hallan en disposición de recomendar como buenas a los demás” (p. 74). Esto es evidente, por ejemplo, en el amor que se tiene a algunas personas, lugares, objetos y actividades. Lo anterior puede implicar una relación entre lo que se considera bueno para sí y los hábitos, costumbres o elementos que por fuerza han estado a lo largo de la vida (como la identidad nacional) que no se pueden recomendar a todos los demás, es decir, no todo lo que se considera importante para sí ha atravesado un proceso de reflexión con el cuál se justifique por qué es de tal manera y, en este mismo sentido, no todo lo que se considera valioso es bueno<sup>32</sup> para sí o para los demás.

En cuarto lugar, la autora indica que “puede resultar muy importante para ciertas emociones no enfrascarse en un exceso de ponderación reflexiva de la bondad de un objeto” (p. 74). Tal ponderación no se realiza sobre la valoración que se tiene sobre ciertos objetos, pues esta no deriva de tal reflexión, sino del carácter incondicional que tienen algunas emociones, por ejemplo, el amor hacia los hijos. En este sentido, dicha limitación, al igual que las anteriores, evidencia el carácter poco sistemático de algunas valoraciones y, por tanto, de algunas emociones al no poner en concordancia los fines y objetivos entre sí. Por lo anterior, de nuevo, una lectura eudaimonista de las emociones solo se da si se reconoce “que el sentido que las personas tienen de lo que es importante y valioso a menudo es confuso y desordenado, y no está en la línea de sus creencias éticas reflexivas” (p. 74).

Ahora bien, según Nussbaum, el hallazgo más importante para defender la idea de que todas las emociones son eudaimonistas es cuando se observa que “las emociones contienen una referencia ineliminable al *yo*, al hecho de que se trata de *mi* esquema de objetivos y proyectos” (p. 75). Las emociones serían así una manera de ver el mundo desde una perspectiva parcial, la propia, ya que “solo” pueden emerger cuando hay una valoración desde el punto de vista propio acerca del objeto, esto es, cuando el objeto tiene algún tipo de relevancia particular para el observador. Así, cuando se tiene alguna emoción se asignan diferentes “roles”<sup>33</sup>

32 Aquí se observa la distinción entre “bueno” para sí e “importante” o “valioso” para sí. Al parecer, lo “bueno” puede considerarse dentro la teoría expuesta como aquello que ha sido *reflexionado* como tal; no solo se le ha otorgado importancia, sino que ha sido reflexionado y por ende determinado como bueno. Así, se puede otorgar importancia y valor a un objeto que no es “bueno” para sí o para los demás.

33 Nussbaum ejemplifica esta asignación de “roles” de la siguiente manera: “en mi aflicción [por su pérdida] asigno a mi madre (al menos) tres roles distintos: el de una persona de valor intrínseco por derecho propio; el de mi madre y componente importante de los objetivos y planes de mi vida; y el de una madre, esto es, un género de personas que

al objeto, no obstante, sin el rol de ser valioso *para sí*, no emergerían emociones como la aflicción. Este elemento “autorreferencial” es necesario para despertar las emociones; sin aquel, la relevancia puede ser mermada al punto de que no emerjan. No obstante, la autora insiste al mencionar que esta no es una invitación a una lectura *instrumental* de los objetos, ni a una interpretación egoísta de las emociones. Más bien, se reconoce un “carácter localizado” de las emociones, lo cual es muy importante debido a que “enfrenta a las formas de moralidad defensoras de una completa imparcialidad” (p. 76). No obstante, Nussbaum reconoce que es relevante preguntarse: “¿son eudaimonistas todas las emociones? Es decir, ¿hacen referencia todas ellas a mis objetivos y proyectos importantes? ¿Encierra la totalidad de las mismas el elemento autorreferencial que constituye el núcleo de la estructura eudaimonista?” (p. 76). Tales cuestiones emergen porque parece difícil defender la idea de que emociones como el “asombro” posean un juicio eudaimonista de una manera tan relevante como lo sería para la “aflicción”. En respuesta a esto, Nussbaum dirá que lo que sucede con emociones como el asombro es “que en ella el sujeto es máximamente consciente del valor del objeto, y sólo es consciente en grado mínimo, o en ninguno, de la relación del mismo con sus propios planes” (p. 77). Incluso menciona que tal emoción es parte de otras en donde el egoísmo y “en cierta medida el eudaimonismo” (p. 77) parecen dejarse a un lado, pues se “contempla” el objeto como situado “a gran distancia” de sí. En consecuencia, aunque también para la compasión el asombro es una emoción que “desempeña un papel importante” (p. 77), Nussbaum insiste en que para que tal emoción se produzca es necesario un juicio eudaimonista. Así las cosas, la filósofa es lo suficientemente cuidadosa para no configurar una teoría dogmática en donde necesariamente el eudaimonismo tenga un papel fundamental en todas las emociones, pues al parecer en el asombro no es así. No obstante, lo que habría que evaluar entonces es hasta qué punto es absolutamente necesario un juicio parcial, personal y que propenda por fines y metas propias para la emergencia de la compasión. Como se mencionó, este sería uno de los puntos en donde no concordaría una teorización de la compasión como la de Schopenhauer con la de Nussbaum. Esto se verá a continuación.

---

sería bueno que apreciaran todos los seres humanos que tuviesen una (aunque, obviamente, no deberían apreciar todos a la misma)” (p. 75).

Por lo anterior, retomaré algunos elementos de la crítica de Schopenhauer a Kant sobre la fundamentación de la moral, ya que al parecer también disientirían con el punto de vista de Martha Nussbaum acerca de la necesidad de un juicio eudaimonista para que emerja la compasión. Es preciso reiterar que Schopenhauer podría estar de acuerdo con la afirmación acerca del papel necesario de un juicio eudaimonista en las demás emociones, como revisaré en el siguiente capítulo.<sup>34</sup> No obstante, es notable la manera en que podría estar en desacuerdo con afirmar que para que emerja la compasión es preciso un juicio que tenga en cuenta las metas y proyectos *propios*, es decir, que sea necesario un juicio que derive del *interés* propio y se ponga en relación con el que padece.

Esta discusión, ineludiblemente, gira en torno papel del *yo* dentro de la emoción compasiva. Para abordarla es preciso retomar algunas premisas que se encuentran dentro de la crítica que realiza Schopenhauer a Kant, las cuales versan sobre el eudaimonismo (crítica a la forma imperativa de la moral) y, por tanto, sobre la búsqueda de un “bien supremo”: la “felicidad”. Pero más importante para los fines argumentativos de este apartado, se volverá sobre lo mencionado acerca del *interés* en el accionar humano, sobre la discusión acerca de la idea de un “fin en sí mismo” y, finalmente, sobre la diferencia entre una acción compasiva (por tanto, moral) y una acción prosocial o en búsqueda de reciprocidad. De alguna forma, todos estos elementos están relacionados entre sí en la crítica que Schopenhauer hace a Kant, aunque individualmente pueden tomarse como protestas a la estructura cognitiva de la compasión que propone Nussbaum, principalmente, al juicio eudaimonista como elemento “necesario” para la compasión.

El egoísmo es, sin duda, un concepto muy importante dentro de la investigación que desarrolla Schopenhauer sobre la acción humana, pues es el *fundamento* de la mayoría de las acciones con excepción de —tal como se mencionó en el primer capítulo de este trabajo— de las acciones que tienen por móvil la malevolencia o la compasión. La crítica de Schopenhauer a Kant, el cual no considera a la compasión como un elemento importante de una concepción de lo moral, propone que cualquier acción cuyo motivo sea el interés propio, el deseo particular, la búsqueda de felicidad, etc. debe ser interpretada como egoísta. Tales acciones solo se preocupan

---

34 Es necesario tener en cuenta la diferencia entre una teoría de las emociones y una teoría sobre la fundamentación de la moral. Nussbaum trabaja sobre la primera, Schopenhauer, la segunda. No obstante, ambos autores se refieren al papel del eudaimonismo dentro de la compasión: en Nussbaum es necesario, en Schopenhauer tendría que ser nulo.

por la “satisfacción” y el “beneficio” propio, sea de forma directa o indirecta.<sup>35</sup> La única manera en que se puede dejar a un lado el actuar egoísta, se reitera, es por medio de la compasión o con la malevolencia como móvil. Por tanto, una propuesta como el *eudaimonismo*, para Schopenhauer, no investiga el fundamento de la moral, sino, al contrario, podría entenderse como una guía para el buen desenvolvimiento del egoísmo.<sup>36</sup> No obstante, más importante que la lectura egoísta o no que se pueda hacer del eudaimonismo, lo relevante en el diálogo que se propone aquí, entre Nussbaum y Schopenhauer, es la incidencia de un “punto autorreferencial”, un “yo”, un “interés propio”, “un esquema propio de objetivos y proyectos” para la emergencia de la compasión. En otras palabras, lo que se puede poner en discusión entre los autores es el papel del “yo” para el acontecer de la compasión.

Schopenhauer interpreta la búsqueda de un “bien supremo” (la felicidad) como egoísta. De hecho, como se mencionó en el primer capítulo de esta obra, afirma que Kant vuelve sobre el eudaimonismo al tratar de justificar su doctrina del deber y que, por tal motivo y otros, se fundamenta en el egoísmo. No obstante, como se dijo, lo que se propone aquí no es cuestionar si tal búsqueda de felicidad es egoísta o no.<sup>37</sup> A diferencia de esto, lo que se propone es cuestionar la apuesta de Nussbaum acerca de la necesidad de un juicio eudaimonista, tal como lo entiende la autora, para la emergencia de la compasión. Al parecer, Nussbaum comprende que establecer, sin más, “un esquema propio de objetivos y proyectos” como elemento fundamental de la compasión implicaría asumir una actitud egoísta como necesaria para la compasión, pues el que padece tendría que hacer parte de dicho esquema. Por tal razón, la autora agrega la expresión “fin en sí mismo”, esto es, tomar al *otro* como *fin en sí mismo* y no como *medio* para tal esquema. Lo más probable es que sin dicha adición se habría suscitado una contradicción demasiado evidente en su planteamiento acerca del juicio eudaimonista como elemento necesario de la compasión. Sin embargo, es posible cuestionar la idea de que el que padece se encuentre enmarcado en un “esquema propio” en la compasión, ya sea como medio o como fin. También, es posible cuestionar la idea de fin en sí mismo, tal como lo muestra Schopenhauer (*SFM*, §8).

35 Con “indirecta” se hace referencia a las acciones *recíprocas* o prosociales. Más adelante abordaré este punto.

36 Véase §16 del *MFR I*.

37 Nussbaum (2008) menciona la discusión entre Prichard (1935) y Austin (1970) con respecto a la posibilidad de una lectura egoísta del eudaimonismo aristotélico. Pero para una revisión de este asunto es pertinente el análisis de Terence Irwin (2014) en su ponencia “Happiness and the Good: Does Aristotle’s Ethics Rest on a Mistake?”, en donde se exponen tales posturas, o el artículo “Altruistic Eudaimonism and the Self-Absorption Objection” de Jeff D’Souza (2020), en donde incluso se propone el concepto de “eudaimonismo altruista” como apuesta para resolver tal discusión.

Así pues, contra una posible interpretación egoísta de la compasión, en contra del planteamiento de que el *juicio de las posibilidades parecidas* es necesario para que esta emerja, Nussbaum propone que el juicio eudaimonista es parte constituyente de la estructura cognitiva de la compasión, mientras que al primero lo deja en un rol auxiliar de este. Se podría compartir la posición de Nussbaum (2008) frente al juicio de las posibilidades parecidas, es decir, que es egoísta, desde una perspectiva schopenhaueriana, pues aquel juicio implicaría que la compasión surge si el padecimiento del otro constituye un sufrimiento que se puede tener como espectador, no solo como *significante* del dolor de los demás, sino como un juicio que nace del *miedo* a padecer lo mismo. Es decir, Nussbaum identifica la necesidad de un juicio que además de tener en cuenta las condiciones propias para la compasión, considere al otro “por sí mismo”, de ahí la necesidad de un juicio que vaya más allá de las condiciones individuales y personales (juicio eudaimonista). No obstante, le parece oportuna la colaboración del juicio de las posibilidades parecidas por cuanto puede contribuir a la imaginación eudaimonista, esto es, a la comprensión del dolor de los demás. A su vez, para la autora es necesario que el *otro* sea relevante para el espectador, ya que de esta forma puede considerarse como de magnitud el dolor del que sufre, pues, tal como se explicó antes, si no hay, por parte del espectador, un “interés” por quien sufre, tampoco se “interesará” por su destino, y la magnitud de su dolor no se asumirá (p. 363). En este sentido, para Nussbaum es necesario un *carácter dual* en la emoción compasiva, el cual se gesta a partir del carácter eudaimonista de las emociones. No obstante, para Schopenhauer tal carácter dual podría ser problemático para que surja la compasión, pues se podría cuestionar: ¿no sería acaso una contradicción pensar en la necesidad de una “referencia” inevitable al “yo”, a su propio esquema de objetivos y proyectos, en una emoción cuya especificidad recae en el dolor de los demás? Si bien es evidente el esfuerzo de Nussbaum por teorizar sobre la compasión desde un punto de vista en el cual las emociones son tomadas como juicios, con el fin de explicarlas como *procesos cognitivos* que se originan en la relación del espectador con los objetos, es notable que se puede criticar el hecho de dar demasiada relevancia al “yo” y sus ambiciones dentro de la compasión.

Como se explicó en el primer capítulo de este libro y como lo menciona Colin Marshall: “para Schopenhauer, la compasión es esencialmente distinta del egoísmo; este es uno de los pilares fundamentales de su ética y psicología moral” (2020, p. 6)

[Traducción propia], es decir, para el filósofo de la voluntad, la compasión constituye un sentimiento completamente adverso al egoísmo. Precisamente, como móvil opuesto al egoísmo, al “yo”, sus intereses, objetivos, metas y proyectos dejan de constituir los “motivos” centrales de las acciones que se ejecutan cuando se actúa compasivamente, por esto, dichos móviles (egoísmo y compasión) son mutuamente excluyentes. Así, en la compasión el interés propio deja de ser *central*, como lo señala Jesús Carlos Hernández (2018), pues la compasión para Schopenhauer “consiste en una afirmación de la vida en la negación del sufrimiento, lo cual exige una *descentralización*, pues se trata de actuar en la disminución del sufrimiento que acontece en el otro, *no en mí*” (p. 136) [Énfasis en el original]. Debido a lo anterior, es posible sentir compasión incluso por seres que no constituyen parte del esquema propio de objetivos y proyectos. El “interés” *necesario* para compadecer a *otro* —al que se refiere Nussbaum para soportar la idea de que para la compasión el juicio eudaimonista es indispensable y, por tanto, también el carácter autorreferencial— no puede estar anclado a las propias metas y objetivos, sino más bien a las del *otro*. El interés propio no puede ser un elemento constituyente de la emoción compasiva, pues no se generarían acciones compasivas, serían egoístas; en otras palabras, el elemento autorreferencial que establezca interés no puede constituir un elemento necesario de la compasión puesto que no se actuaría por mor del *interés* del otro, sino por el propio:

[...] como propio y característico de las mismas [de las acciones compasivas], encontramos la exclusión de aquella clase de motivos por los que son provocadas todas las demás acciones humanas, a saber, los interesados en el más amplio sentido de la palabra. (*SFM*, §15, 204-205)

Ahora bien, Nussbaum involucra la expresión “fin en sí mismo”: tomar al *otro* como *fin en sí mismo*, tal parece, para salvarse de la crítica anterior; no obstante, dicho elemento también podría ser criticado por Schopenhauer. En primer lugar, porque parece difícil admitir que se puede tomar al *otro* como “parte del propio esquema de objetivos y proyectos” y, al mismo tiempo, como “fin en sí mismo”; en segundo lugar, porque la partícula “fin en sí mismo”, a ojos de Schopenhauer, posee una contradicción insalvable. La crítica a dicha propuesta de Nussbaum puede construirse a partir de lo mencionado por Schopenhauer en el ataque al “principio moral” kantiano revisado en el primer capítulo de este libro. A continuación, retomaré algunas premisas muy oportunas para esclarecer este punto.

La compasión, para Schopenhauer, es un “sentimiento” distinto a los demás, ya que no es la manifestación de la voluntad individual (*propio querer*) de agrado o desagrado frente al mundo (como lo serían las demás emociones, según vimos en el segundo capítulo). Dicha emoción es, precisamente, el resultado de que tal individualidad se permee al punto de permitir que los intereses y motivos egoístas dejen de ser los que motiven las acciones, esto es, que el *propio querer* cese y sea el *querer de los demás* el que sea *motivador* de las acciones al dejar de *negar* tal querer. Hay un paralelo con lo anterior en el planteamiento de Nussbaum cuando la autora se refiere a la “expansión de las fronteras del yo” provocada por la compasión, la cual, incluso, “empuja los límites del yo más lejos todavía que ciertos tipos de amor” (2008, p. 338), o emociones como la aflicción. Aunque se ahondará un poco más en lo anterior, en lo sucesivo es preciso mencionar que lo que constituye la compasión es la idea de que no se está motivado egoístamente para actuar. Esto implica no tomar al otro como medio para los propios fines, sino dejar de considerar los propios fines (objetivos y proyectos) como motivo para actuar. De lo contrario, se podría eliminar el carácter constituyente de la compasión: dejar los motivos propios a un lado para actuar motivado por los de los demás. Por lo anterior, tal como lo afirma Luciana Samamé (2017), desde el punto de vista schopenhaueriano:

La persona compasiva o virtuosa, lejos de tenerse a sí misma como centro, en la forma en que evidencia hacerlo el egoísta, posee una apertura y una sensibilidad específica hacia la alteridad. A partir de estas ideas, Schopenhauer sugiere que la disposición moral solamente puede surgir en aquellas personas que logran descentrarse de su yo. (p. 79)

En este sentido, parece difícil aceptar la idea de que “el propio esquema de objetivos y proyectos” tenga relevancia para la constitución del sentimiento compasivo, puesto que no es posible que tal esquema sea relevante en una emoción en la cual lo notable sería el “esquema” de *otro*, no el *propio*. En otras palabras, sería incongruente aceptar el “propio esquema” en el sentimiento compasivo o, mejor, que el propio esquema tenga relevancia para la emoción compasiva.

Laura Cannon (2005) elabora una crítica a los tres juicios que Nussbaum considera *necesarios* para que la compasión emerja.<sup>38</sup> Su crítica al juicio eudaimonista

38 La crítica al primer y al segundo juicio hacen referencia a la dificultad de considerar como “grave” o “merecido” el dolor del otro para una forma “apropiada” de la compasión. No obstante, Nussbaum menciona que una “teoría normativa” contribuye a la formación de tales juicios, en la medida en que contribuye a definir qué dolores son de “magnitud” y, también, ofrece una concepción de la “responsabilidad”. Así, los ejemplos que menciona Cannon entran

también apunta al aspecto vinculado al “esquema propio de objetivos y proyectos”, pero se da en una dirección diferente. Para Cannon, parece “excesivo” que compadecerse por *otro* implique *necesariamente* que aquel que sufre tenga que ser parte del “propio esquema de objetivos y proyectos”, pues se puede actuar compasivamente sin necesidad de integrarlo a tal esquema, o se puede sentir compasión y no actuar:

Hay casos de compasión completamente aceptable que no cumplen con este requisito. Por ejemplo, uno puede sentir compasión por una persona sin hogar que está de pie en una esquina soleada durante el verano en Phoenix, con una temperatura de 44 °C, sentirse motivado a ayudar, pero sin necesidad de salir de la comodidad de su auto con aire acondicionado para entregarle unas monedas. Parece exagerado describir que el conductor, en este caso, haya convertido la situación de la persona sin hogar en “un elemento significativo dentro de su esquema de metas y proyectos”. De manera aún más clara, uno puede acompañar a una amiga a un refugio de animales para que adopte un perro, y sentirse conmovido al ver a un perro llamado Spot, pero no poder adoptarlo por ciertas limitaciones prácticas. También en este caso, uno puede sentir compasión adecuada sin tener que modificar sus metas ni proyectos. (p. 103)  
[Traducción propia]

Así, para esta autora se puede actuar de manera compasiva sin que necesariamente aquel que sufre haga parte del “propio esquema de objetivos y proyectos” y, también, se puede sentir compasión sin remitirse al propio esquema, únicamente a disposiciones prácticas que impiden actuar, ya que se puede producir más dolor (como no tener tiempo, espacio, dedicación, etcétera, en el caso del ejemplo de la adopción del perro). Así, en ambas situaciones (dar algo de dinero a una persona necesitada y sentir compasión por un animal en una tienda de mascotas) se da la compasión sin necesidad de un juicio eudaimonista. No obstante, la crítica

---

en disputa con la idea de una compasión “apropiada”, que parece estar en el fondo de lo que postula Nussbaum. Sin embargo, tales ejemplos no parecen tener en cuenta los matices realizados por Nussbaum por medio de, por ejemplo, la “relevancia” de un objeto dentro del punto de vista del espectador o, en el segundo caso, el conjunto de circunstancias que rodean una acción y el difícil desentrañamiento de la “culpabilidad” de un agente por sus acciones. Nussbaum parece responder a los contraejemplos que propone Cannon, pero no parece tan sólida con lo propuesto en la crítica al tercer juicio. No obstante, ante la crítica de Cannon, aún se podría sostener que el *juicio eudaimonista* no es tan “sistemático y ordenado” como para “valorar” reflexivamente todo lo que parece tener relevancia para un espectador. En este sentido, ese matiz del que ya hablamos puede salvar a Nussbaum de esta crítica, puesto que aunque el “conductor” aparentemente no considera al otro un “elemento significativo en su esquema de objetivos y proyectos”, puede que sí sea así, pero no de una forma tan reflexiva como lo esperaría Cannon. En el siguiente apartado abordaré la reflexión en torno a la posibilidad de *normar* y no solo *describir* la compasión.

de Cannon no apunta al error que parece darse cuando se establece un juicio en el cual el objeto o el que padece es relevante “para sí” y, a su vez, “por sí mismo”, tal como se señaló desde un punto de vista schopenhaueriano. Mientras que Cannon sostiene que se llega a ser compasivo sin la necesidad de un juicio eudaimonista, aquí se sostiene que es problemático defender que es un juicio constituyente de la compasión, pues parece que su estructura es inconsistente con la compasión, puesto que en parte se trata de una actitud egoísta más que compasiva.

Ahora bien, si se matiza dicho “esquema propio de proyectos y objetivos” al mencionar que el *otro* pertenece a dicho esquema como “fin en sí mismo”, además de la incongruencia ya mencionada, se tendría que decir que el concepto fin en sí mismo no tiene consistencia lógica. Schopenhauer lo plantea así:

[...] yo tengo que decir sin rodeos que “existir como fin en sí mismo” es algo impensable, una *contradictio in adjecto*. Ser fin significa ser querido. Todo fin lo es sólo en relación a una voluntad de la que aquel es fin, esto es, motivo directo, como se dijo. El concepto de fin tiene un sentido sólo en esa relación, y lo pierde tan pronto como se le arranca de ella. Mas esa relación esencial a él excluye necesariamente todo “en sí”. (*SFM*, §8, 161-162)

A pesar de lo anterior, Schopenhauer concordaría con Nussbaum, pues también piensa que tomar a los demás como medio impide que surja la compasión de un espectador. Solo es posible cuando el que padece es tomado como fin, pero esto, de nuevo, únicamente se puede suscitar cuando se suspende el interés propio que siempre pretende el desarrollo de los objetivos, proyectos, intereses, pretensiones, etc. Schopenhauer lo enuncia en los siguientes términos: “algunos hombres se tomarán directamente verdadero interés por el placer y dolor del otro o, en lenguaje de Kant, lo considerarán como fin y no como medio” (*SFM*, §8, 164-165). Ahora bien, se podría apelar a la crítica establecida a Nussbaum desde Schopenhauer mencionando que es posible tomar el bienestar del que padece, el apaciguamiento de su dolor, como un *interés propio*, de tal manera que el elemento autorreferencial de las emociones seguiría presente en la compasión. No obstante, habría que contestar sosteniendo que, si fuese así, si se lograra alguna satisfacción propia (de un interés propio) por medio de la “acción compasiva”, esta se convertiría en un medio para la propia satisfacción, por tanto, tendría que ser egoísta y no compasiva.<sup>39</sup> Además,

39 Schopenhauer afirma: “Como rasgo íntimo, y por ello no tan evidente, de las acciones de valor moral, se añade el que dejan una cierta satisfacción con nosotros mismos a la que se denomina la aprobación de la conciencia moral; de igual modo que las acciones de la injusticia y el desamor contrarias a ellas, y aún más las de la maldad y la

Schopenhauer defiende la idea de que la acción compasiva puede incluso afectar el interés propio y, a su vez, la propia integridad (la acción heroica) y el propio bienestar, por tanto, se opondría a los intereses propios:

[...] la compasión no sólo me retiene de ofender al otro, sino que incluso me impulsa a ayudarle. Según lo vivaz y sincera que sea la participación inmediata, por una parte, y lo grande y apremiante que sea el sufrimiento ajeno, por otra, seré movido por aquel motivo puramente moral a ofrecer por la necesidad o la indigencia del otro un mayor o menor sacrificio, que puede consistir en el empleo de mis fuerzas físicas o intelectuales en su favor, en mi propiedad, en mi salud, libertad o incluso en mi vida.  
(*SFM*, §18, 227-228)

En este sentido, con la compasión no se trata de “conectar” el *interés* de los demás al bienestar personal; como lo entiende Nussbaum: “Se la concibe como la manera en que nuestra especie logra vincular los intereses de los demás a nuestros propios bienes personales” (1996, p. 28) [Traducción propia]. Para evitar una mala interpretación de la crítica que se está presentando es preciso esclarecer la intención de lo expuesto. No se intenta decir que el juicio eudaimonista desde la perspectiva de Nussbaum es totalmente incompatible con el sentimiento compasivo, pues eso implicaría decir que el “yo”, con sus deseos y proyectos desaparecería por completo cuando se da la compasión. Lo que se intenta poner en cuestión es la relevancia que Nussbaum parece otorgarle al “yo” con su esquema propio de objetivos y proyectos. Al parecer, tal “esquema”, desde un punto de vista schopenhaueriano, no tendría relevancia cuando emerge la compasión; si fuera así, no habría compasión sino egoísmo. Ahora bien, cabe añadir una cuestión aún más problemática del juicio eudaimonista como constituyente indispensable de la compasión: la *reciprocidad*. En lo que sigue, ampliaré este aspecto.

Cuando Nussbaum defiende que el juicio de las posibilidades parecidas es muy útil para establecer el juicio eudaimonista por cuanto le permite al espectador ver “similitud” (2008, p. 361) entre él y aquel que sufre —similitud que se oscurece por la “distancia” entre ambos producida por juicios que se hacen sobre diversos grupos sociales y son heredados por medio de la educación— también defiende

---

crueldad, experimentan un opuesto autojuiciamiento interno” (*SFM*, §15, 204-205). No obstante, no es por tal satisfacción por la que se actúa compasivamente, dicha satisfacción puede verse como un resultado ulterior de la acción compasiva, pero no como su fin.

que el juicio de las posibilidades parecidas, como auxiliar del eudaimonista, hace que el espectador pueda reconocer:

[...] que no es seguro si él mismo seguirá siendo uno de los privilegiados que están a salvo y para quienes dichos bienes están garantizados de manera estable. Reconoce que la suerte del mendigo podría ser (o llegar a ser) la suya. Esto le lleva a dirigir sus pensamientos hacia afuera, preguntándose por las disposiciones generales de la sociedad para la asignación de bienes y recursos. (p. 361)

Esta manera de entender la “utilidad” o “importancia” del juicio de las posibilidades parecidas, y por ende del eudaimonista, implica un comportamiento prosocial que dirige la acción del espectador con una intención recíproca. Es decir, el juicio eudaimonista con auxilio del juicio de las posibilidades parecidas ocasiona que el espectador dirija su atención a las acciones que se pueden desarrollar en búsqueda de unos “niveles mínimos” que él espera poder tener cuando sus circunstancias no le favorezcan; en otras palabras, se ve la “importancia” del juicio eudaimonista por cuanto permite una preocupación social acerca de las garantías para el bienestar propio. Schopenhauer, de nuevo, vería esto como una concepción completamente egoísta que no sería parte del “sentimiento compasivo”, de hecho, constituye uno de los elementos que critica al principio moral kantiano y que se puede traer a colación debido a la lectura que hace de tal principio.

Tal como se mencionó en el primer capítulo de este volumen, Schopenhauer ataca la formulación del principio moral kantiano en su primera forma al afirmar cuál sería el “regulativo” de tal formulación: el egoísmo. Solo el egoísmo puede determinar qué es lo que se “puede querer” como máxima universal, ya que como respaldo de la máxima que se plantea se encuentra la esperanza de reciprocidad por parte de las acciones de otros. Así, Schopenhauer plantea que el regulativo de lo que se puede querer como máxima es el egoísmo, pues se espera de tal máxima la reciprocidad por parte de otros, esto es, al establecer una máxima se tiene en cuenta, ante todo, lo provechoso que pueda ser para quien la instaura. Lo anterior está profundamente relacionado con la diferencia que se existe entre el accionar prosocial y el accionar compasivo; con el primero hay una clara intención recíproca en donde se salvaguarda el propio bienestar, mientras que, en el segundo, tal bienestar es irrelevante, pues lo relevante es el bienestar de los demás. De esta manera, para Schopenhauer es erróneo pensar como constituyente del sentimiento compasivo un juicio

que implique una intención prosocial y, por tanto, reciprocidad (pues con aquel se espera algún provecho propio, por lo que sería egoísta). De hecho, Schopenhauer considera, como se indicó en el último apartado del capítulo 2 de este libro, que este tipo de pensamiento fundamenta fuertemente el surgimiento del Estado, de la normatividad o de la función política y el contrato social. Es preciso recordar que el Estado para Schopenhauer se constituye a partir de los deseos individuales de salvaguardar el propio bienestar por medio de un contrato social. En este sentido, Nussbaum encuentra en el *juicio eudaimonista* la posibilidad de preocuparse por los propios intereses a nivel social y político, lo cual constituiría un pensamiento completamente egoísta desde el punto de vista schopenhaueriano, pues estaría en total oposición con la compasión, ya que lo que se hace por provecho propio no se hace motivado por los demás, sino por los propios intereses. Incluso Nussbaum ve la posibilidad de influir desde la acción política en la configuración de los juicios que constituyen la estructura cognitiva de la compasión. Considera que las políticas públicas pueden provocar compasión en las personas de manera dirigida: defiende que la acción política configura en buena medida la forma en que se es compasivo.

En conclusión, los puntos señalados de la concepción de Nussbaum acerca de la *necesidad* del juicio eudaimonista para la compasión en diálogo con los planteamientos de Schopenhauer acerca de su fundamentación de la moral abren la posibilidad de ofrecer, cuando menos, una tensión entre los dos puntos de vista filosóficos. No obstante, lo que cabe resaltar, nuevamente, es la pregunta schopenhaueriana por la participación del “yo” en la emoción o sentimiento compasivo, pues es controversial sostener una activa participación del yo, con sus intereses y deseos, en una emoción en la cual se puede considerar elemento constituyente el dolor de los demás. De esta manera, la observación ofrecida en las líneas anteriores permite establecer una posible crítica a lo señalado por Nussbaum al respecto, lo cual repercute en su planteamiento acerca de la formación de la compasión y que se desprende de su teoría de las emociones. En el capítulo 4 pondré tal teoría en diálogo con lo planteado por Schopenhauer acerca de la ley de la motivación y el surgimiento de los sentimientos como la expresión de las afecciones de la *voluntad individual* y, finalmente, estableceré un diálogo con respecto al problema de la formación de la compasión.



## DOS MIRADAS SOBRE LA FORMACIÓN DE LA COMPASIÓN

A lo largo de los dos primeros capítulos de este libro se establecieron los argumentos que utiliza Schopenhauer para defender la idea de que no es posible formar sujetos compasivos y que la educación moral se limita a ofrecer *motivos* para corregir la conducta, pero no cambia la *intención* con la que se actúa. En el capítulo 3 se realizó una breve introducción a la teoría de la compasión de Nussbaum para comprender los argumentos centrales por los cuales la autora considera que la emoción compasiva tiene una “estructura cognitiva” que, de hecho, la constituye; también se estableció cuál es su mirada frente a la formación de la compasión. En el presente capítulo se pretende establecer un diálogo frente a la formación de la compasión desde los dos puntos de vista aparentemente opuestos. Para ello, en primer lugar, se intentará ahondar en la teoría de las emociones de Nussbaum con la intención de comprender de una manera más clara su posición frente a las emociones, pues considera que estas son “pensamientos”, es decir, que su contenido, al igual que su estructura, es cognitivo. Tal teoría se pondrá en conversación con la *ley de la motivación* de Schopenhauer, que explica la acción humana a través de la *motivación*. En tal diálogo se podrán establecer algunos acuerdos, así como discrepancias, acerca de cómo emergen las emociones y su papel dentro de la acción humana.

Lo anterior es necesario en la medida en que los elementos a los que se hará referencia son el fundamento para establecer un diálogo frente a la formación de la compasión. Así, en segundo lugar, ligado a lo anterior, se pretende entablar un diálogo frente a la posibilidad de formar sujetos compasivos. Con dicho fin, se mostrará dónde nace la preocupación de Nussbaum acerca de la formación de la compasión para una práctica *racional* de esta. Posteriormente, se establecerán algunas críticas frente a su planteamiento acerca de la “adecuación” de la compasión. Finalmente, se realizarán algunas aclaraciones frente al *desarrollo* emocional

de los individuos desde el punto de vista de Nussbaum y se someterán a discusión con el planteamiento de Schopenhauer bajo tres enfoques diferentes: la *condición de necesidad* del ser humano, la *constancia* del carácter y el lugar de la razón frente a la voluntad.

## Acuerdos y desacuerdos entre la teoría de las emociones de Nussbaum y la ley de la motivación de Schopenhauer

En este apartado se presentarán de forma sucinta los rasgos más relevantes de la teoría de las emociones de Martha Nussbaum que se exponen en su libro *Paisajes del pensamiento*, especialmente en el primer capítulo. Esto con la intención de desenrañar algunos elementos de tal teoría y establecer una “tensión”, si se quiere, con lo propuesto por Schopenhauer concerniente a la *motivación* humana (*ley de la motivación*). Con esto se pretende establecer algunos paralelismos entre las teorías y, al mismo tiempo, proponer escenarios de discrepancia entre las explicaciones que ofrecen los autores acerca de la acción humana y la manera en que las emociones participan en ella. Si bien, como se mencionó, las teorías apuntan en diferentes direcciones, es posible hacer este análisis comparativo debido a que comparten fenómenos de estudio similares: la acción, la motivación humana y el desarrollo moral. En este sentido, este sucinto estudio toma relevancia por cuanto explora la manera en que los autores entienden las emociones, entre ellas la compasión, para posteriormente fijar una posición frente a la formación de esta.

Así pues, lo primero que hace Nussbaum para establecer una teoría de las emociones es enunciar cuáles son los fundamentos de dicha teoría y cuál es la principal tesis que defiende. Si bien su análisis de las emociones tiene un amplio estado de la cuestión (Pinedo Cantillo y Yáñez Canal, 2017a), fundamentalmente intenta hacer una lectura de las emociones desde un punto de vista estoico y aristotélico (“neostoicismo” y “neoaristotelismo”). Desde su perspectiva, los rasgos<sup>1</sup> de las emociones pueden explicarse desde una posición en la cual se asuman como “juicios

---

1 Nussbaum indica los siguientes rasgos como las principales características de las emociones: “su apremio y su calor; su inclinación a apoderarse de la personalidad e impulsarla a la acción con una fuerza arrolladora; su relación con vínculos importantes, con respecto a los cuales la persona define su vida; la sensación de pasividad ante ellas; su aparente relación de confrontación con la ‘racionalidad’, en el sentido de un cálculo frío o de un análisis del tipo coste-beneficio; el estrecho vínculo entre ellas, pues la esperanza alterna de modo titubeante con el temor, o un solo acontecimiento transforma la esperanza en aflicción, o la aflicción, en busca de una causa, se expresa en forma de ira, a la vez que todas ellas pueden ser el vehículo de un amor subyacente” (p. 44).

valorativos” que se hacen sobre las cosas y las personas en el mundo, posición que deriva de lo establecido por los estoicos y que intentará defender a lo largo de su obra. La intención de la autora es sustentar que las emociones implican *pensamientos* y que son procesos “cognitivo-evaluadores” que no se reducen a un proceso lingüístico con el cual se elaboran juicios como proposiciones (visión estoica), ya que pueden no tener una “formulación lingüística”.<sup>2</sup> Así, cuando la autora menciona que las emociones son cognitivas quiere decir que son “relativa[s] a la recepción y al procesamiento de información” (p. 45), que no necesariamente se expresa de manera lingüística. A su vez, la autora defiende que “las emociones son efectivamente un reconocimiento de nuestras necesidades y de nuestra falta de autosuficiencia” (p. 44). Este elemento también es muy importante para su comprensión de las emociones y deriva de cómo entendían los estoicos la naturaleza necesitada de las personas, según la cual “las emociones son una forma de juicio valorativo que atribuye a ciertas cosas y personas fuera del control del ser humano una gran importancia para el florecimiento del mismo” (p. 44). En este sentido, las emociones para Nussbaum no solo encierran un juicio “descriptivo”, si se quiere, sobre el objeto, sino también uno sobre la “relevancia o importancia” del objeto para quien siente determinada emoción.

Es importante señalar la delimitación del objeto de estudio que realiza Nussbaum en su trabajo sobre las emociones, pues se encarga de analizar un conjunto específico de fenómenos, los cuales distingue de otro tipo de sensaciones más corporales, como el hambre o el frío, y de “estados de ánimo”, que al parecer no tienen objeto, esto es, no se generan a partir de la experiencia o la interacción de un sujeto con un objeto, como “la depresión” o la “irritación” (p. 46). Entre otras, las emociones que señala Nussbaum como objetos de estudio son “la aflicción, el temor, el amor, la alegría, la esperanza, la ira, la gratitud, el odio, la envidia, los celos, la compasión y la culpa” (p. 46). En términos metodológicos, también es importante indicar que, para la defensa de la mencionada tesis sobre las emociones, Nussbaum realiza un análisis filosófico que no es meramente autorreferencial, pues tiene en cuenta los desarrollos de diferentes disciplinas del conocimiento que se han dedicado a la dilucidación de las emociones: la psicología, la antropología, la psicología cognitiva y el psicoanálisis (p. 45).

2 Para Nussbaum las emociones como un proceso cognitivo implican una actividad que va más allá de la operación lingüística, tal como los estoicos lo verían: “hemos de reemplazar el interés de los primeros estoicos por la comprensión de proposiciones lingüísticamente formuladas por un planteamiento de mayor alcance y capacidad. Tal modificación se hace necesaria para dar cuenta adecuada de las emociones de los niños y de los animales, así como de muchas emociones de los seres humanos adultos” (p. 45).

Así pues, para defender que las emociones son procesos “cognitivos-evaluadores”, Nussbaum emprende su ejercicio descriptivo de las emociones examinando la posición de los “adversarios” de los estoicos, los cuales ven las emociones como “movimientos irracionales”. La autora ataca tal postura al establecer por qué las emociones no se pueden entender de esa manera debido a que implican “pensamientos”. Teniendo en mente lo anterior, Nussbaum plantea y desarrolla la idea de que los pensamientos o juicios cognitivos-evaluadores que componen una emoción implican varios elementos, a saber: la elaboración de *juicios acerca de algo*, la *intencionalidad*, las *creencias*, el *valor* que se da al objeto y, por consiguiente, como se explicó en el apartado anterior, el “carácter local” de las emociones. En lo sucesivo se desarrollará tal idea.

Según esta filósofa estadounidense, los “adversarios” de los estoicos conciben las emociones como

[...] energías irreflexivas que simplemente manejan a la persona sin estar vinculadas a las formas en que ésta percibe o concibe el mundo. Se mueven e impulsan a la persona como rachas de viento o corrientes marinas, de una forma obtusa, sin visión de un objeto ni creencias sobre el mismo. En este sentido, no “tiran de” nosotros, sino que nos “empujan”. (p. 47)

En esta misma concepción se encuentra, en algunas ocasiones, la idea de que las emociones son de naturaleza “animal” más que “humana”, por lo que al defender tal posición se desdeña la inteligencia de los animales. A su vez, tal postura también se vincula a la idea de que las emociones son “corporales y no mentales, como si ello bastara para despojarlas de inteligencia” (p. 47). Sin embargo, para Nussbaum no se trata de entender las emociones como no corpóreas (“fantasmales energías espirituales”), pero tampoco de asumirlas como “movimientos corporales salvajes o ciegos”, pues “los cuerpos vivos tienen las capacidades de la inteligencia y de la intencionalidad” (p. 47).

En este punto la postura de Nussbaum frente a las emociones es bastante cercana a la de Schopenhauer, pues incluso afirma: “creo que las emociones, al igual que otros procesos mentales, son corporales” (p. 47). Tal sentencia es muy cercana a la idea de Schopenhauer de que “la actividad intelectual” es una “actividad corporal”, idea que utiliza para demarcar el error de la dualidad alma-cuerpo y que fue señalado en el segundo capítulo del presente libro. A su vez, para

Schopenhauer también es posible hablar de emociones en los animales,<sup>3</sup> pues al igual que los seres humanos realizan (en su lenguaje) representaciones gracias al entendimiento, por medio del cual tienen una relación con el mundo que implica la generación de motivos para actuar en él. Este paralelismo se atenderá un poco más adelante, pues está vinculado a la crítica que se hace a Kant desde ambos puntos de vista: el de Nussbaum y el de Schopenhauer.

La posición que defiende que las emociones son “movimientos irreflexivos” puede ser asumida como válida por cuanto explica el “carácter apremiante” e intempestivo de estas. No obstante, para Nussbaum es una implicación inválida concluir que, dado que las emociones son “apremiantes” e intempestivas, estas no contienen pensamientos.<sup>4</sup> Para contradecir tal postura, la autora expone algunos argumentos que dan cuenta de los “pensamientos” que están involucrados en la emoción de manera *necesaria y suficiente*. Con tal fin, hace referencia a pensamientos o juicios cognitivos-evaluadores que están contenidos en las emociones de diferentes maneras.

En primer lugar, Nussbaum plantea que las emociones no son “energías naturales privadas de pensamiento” (p. 49) debido a que “son *acerca de algo: tienen objeto*” (p. 49). Esto significa que la “identidad” de una emoción depende del objeto que la produce; sin aquel la emoción no emerge, no existe. Acá se encuentra uno de los primeros momentos en los que la teoría de las emociones de Nussbaum es similar al planteamiento de Schopenhauer acerca de la generación de sentimientos o emociones, el cual está vinculado a la explicación motivacional de la acción humana. Tal como se manifestó en el primer capítulo de este libro, para el filósofo de Danzig las acciones humanas son el resultado de un *motivo* que las genera y que, debido a la capacidad representacional del humano, se da gracias a la relación representacional con un objeto del mundo que objetiva la volición del sujeto, hace

3 Así lo señala en *MVR III*: “Sabemos, en efecto, que el animal *quiere*, incluso *qué quiere*, a saber: existencia, bienestar, vida y propagación: y, al suponer con total seguridad su identidad con nosotros en ese respecto, no tenemos ningún reparo en atribuirle sin cambio alguno todas las afecciones de la voluntad que conocemos en nosotros mismos; y así hablamos sin vacilar de sus anhelos, repugnancia, temor, ira, odio, amor, alegría, tristeza, nostalgia, etc.” (cap. 19, 227-228).

4 Esta idea está sustentada en el supuesto de que las emociones y los pensamientos son diametralmente opuestos, pues de las emociones se puede aseverar que son vehementes e intempestivas, mientras que el pensamiento es “imparcial” y “apacible”; también, que se tiende a tener una actitud pasiva frente a ellas, mientras que frente al pensamiento se es activo, las primeras se sufren y el segundo se realiza activamente; finalmente, se afirma, a su vez, que no se tiene dominio de las emociones, lo cual contribuye al “desmembramiento del yo”, mientras que del pensamiento se tiene control y es lo que mejor se domina de *sí* (p. 49).

*visible* las *afecciones* a la voluntad.<sup>5</sup> En este sentido, la construcción conceptual que hace Nussbaum de las emociones sería similar a la de las afecciones a la voluntad schopenhaueriana, pues para ambos autores es *necesario* que haya un objeto o motivo, ya que es *acerca* o debido a aquel que se puede producir o *dar cuenta* de la emoción o la afección, lo cual genera, en últimas, una acción.<sup>6</sup> No obstante, la distancia entre las dos posturas en este punto se da cuando Schopenhauer alude a la parte volitiva del sujeto como irracional; en lo planteado por Nussbaum no parece evidenciarse una construcción teórica similar, por el contrario, para ella las emociones no son “irracionales”, pues por *racional* entiende un amplio espectro de procesos mentales.

Por tanto, es preciso señalar la diferencia que existe entre lo que cada uno considera racional, pues para Schopenhauer lo “racional” tiene que ver con la actividad lingüística y conceptual, mientras que para Nussbaum tendría que ver con una actividad relativa a la recepción y al procesamiento de información. En últimas, la similitud propuesta se sostendría hasta cierto punto siempre y cuando se entienda que el ser humano, para Schopenhauer, no solo realiza un proceso cognitivo mediante la razón, sino, también, mediante el *entendimiento*. Según el filósofo, los *motivos* no abstractos o *intuitivos* (no racionales, no lingüísticos) son resultado de la actividad “cerebral” de los seres humanos, pero también de los animales, lo cual en Nussbaum podría entenderse como actividad “cognitivo-evaluadora”.<sup>7</sup> Aunque hay que ser sumamente cuidadosos con la precisión conceptual en un análisis filosófico, la intención con este paralelismo es resaltar la importancia que tienen los

5 Esta noción da cuenta, en parte, de la relevancia que tiene el “cuerpo” dentro del pensamiento de Arthur Schopenhauer, pues las acciones que se ejercen sobre aquel son afecciones a la voluntad: “toda acción sobre el cuerpo es enseguida e inmediatamente una acción sobre la voluntad: en cuanto tal se llama dolor cuando es contraria a la voluntad, y bienestar, placer, cuando es acorde a ella. Las gradaciones de ambos son muy distintas. Pero está totalmente equivocado quien denomina el dolor y el placer representaciones: no lo son en modo alguno, sino afecciones inmediatas de la voluntad en su fenómeno, el cuerpo: son un forzado y momentáneo querer o no querer la impresión que este sufre” (*MVR I*, §18, 120-121). En este orden de ideas, para el caso del humano, además de los *estímulos*, los *motivos* (representaciones) afectan la voluntad, esto es, si son satisfechos se favorece a la voluntad, si no, esta sería contrariada.

6 Incluso, según la lectura de Pinedo Cantillo y Yáñez Canal (2017b), para Nussbaum las emociones tienen una estrecha relación con la *motivación*: “Para Nussbaum las emociones son juicios, pero no inertes, pues debido a su contenido evaluativo poseen una íntima conexión con la motivación. Este aspecto da paso a la amplia reflexión que expone la autora en torno al potencial que poseen las emociones en la deliberación moral al ser advertidoras de vulnerabilidad y dignidad humana menoscabada: las emociones desempeñan un papel en la percepción del daño moral y nos proveen una serie de motivos para actuar” (pp. 57-58). En este sentido, las emociones contienen juicios que “motivan” a actuar; afirmación que es significativamente similar a lo defendido por Schopenhauer.

7 En efecto, podría decirse que el planteamiento de Nussbaum hace parte de las concepciones que “proponen el término *cognición* como un concepto más abarcador que el de *razón*, pues incluye, además de este último, todo proceso de selección y organización de la información que es necesario para responder a los estímulos del ambiente” (Pinedo Cantillo y Yáñez Canal, 2017a, p. 107).

“objetos” y la relación con aquellos dentro de la emocionalidad (Nussbaum) o el sentimiento (afección de la voluntad para Schopenhauer). De esta manera, ya en la visión de Schopenhauer se encontraba el planteamiento de que los *sentimientos* no son un proceso totalmente desprovisto de pensamiento o entendimiento; de hecho, alude al papel significativo de la representación de los motivos para la compasión:

Para que los motivos sean eficaces no solo se requiere que existan sino que sean conocidos... Por ejemplo, para que destaque la relación que tienen el egoísmo y la compasión en un hombre determinado, no basta con que este tenga riquezas y vea la miseria ajena, sino que ha de saber lo que se puede hacer con la riqueza, tanto en su propio favor como en el de los demás; y no solamente ha de representarse el sufrimiento ajeno sino que ha de saber también lo que es el sufrimiento y lo que es el placer. (*MVR I*, §55, 348-349)

Incluso, tal como lo confirma el análisis de Colin Marshall (2020) frente al punto anterior, para Schopenhauer también sería necesaria la “cognición” en el sentimiento compasivo, pero no una cognición netamente “racional”<sup>8</sup> (conceptual y abstractiva). Aunque para Schopenhauer la compasión es un conocimiento *inmediato* de la *esencia* del otro en tanto que voluntad, también es posible tal sentimiento debido a la representación que se tiene del otro:

[...] dado que no me hallo en la piel del otro, sólo a través del conocimiento que tengo de él, es decir, de su representación en mi cabeza, puedo identificarme con él hasta el punto de que mi hecho manifieste la supresión de aquella diferencia. (*SFM*, §16, 208-209)

En este sentido, y a modo de confirmación, afirma Marshall (2020): “en el caso de la compasión, por tanto, quizás la cognición despierte la conciencia del dolor ajeno, pero esa conciencia, una vez que ocurre, es no obstante inmediata” (p. 11) [Traducción propia]. Como elemento tangencial, la comprensión de Schopenhauer frente al papel de la “cognición” en la compasión también explicaría por qué tal sentimiento no se consideraría exclusivamente humano, pues no se restringe

8 Así lo señala en el §66 del *MVR I*: “la auténtica bondad del ánimo, la virtud desinteresada y la pura nobleza no proceden del conocimiento abstracto, pero sí del conocimiento: en concreto, de un conocimiento inmediato e intuitivo que no se puede dar ni recibir por medio de la razón; de un conocimiento que, precisamente porque no es abstracto, tampoco se puede comunicar sino que ha de abrirse a cada uno y que, por lo tanto, no encuentra su adecuada expresión en palabras sino únicamente en hechos, en la conducta, en el curso vital del hombre” (437-438).

al uso de “razón” (abstracta y conceptual).<sup>9</sup> Además, con la perspectiva enunciada de Schopenhauer se podría discutir a Nussbaum si, en efecto, son necesarios los juicios que propone como elementos que conforman la estructura cognitiva de la compasión, puesto que, al parecer, dichos juicios parecen tener una forma proposicional o lingüística que puede no ser un elemento constituyente de la compasión, tal como la asume Schopenhauer. Volveré sobre este punto más adelante, por ahora, seguiré observando los aspectos que identifica Nussbaum de las emociones.

La segunda característica de las emociones que plantea Nussbaum para argumentar que estas no están desprovistas de pensamientos es la *intencionalidad*. Tal rasgo consiste en que, para la experiencia emocional, los objetos no son simples “instantáneas”, esto es, no son solo *acerca de algo*, sino que también en ellas está implicada la “forma de ver” el objeto. De esta manera, la emoción únicamente será experimentada si existe una relación con el objeto percibido que implique “cómo” se está observando. Como ejemplo, Nussbaum propone lo siguiente:

Lo que distingue el temor de la esperanza, el miedo de la aflicción, el amor del odio no es tanto la identidad del objeto, que puede no cambiar, cuanto la forma de verlo. En el temor, uno se percibe a sí mismo o a aquello que uno ama como seriamente amenazado. En la esperanza, nos vemos o vemos a quienes nos importan como inmersos en la incertidumbre, pero con muchas probabilidades de que se produzca un buen resultado. (2008, p. 50)

Así pues, tal intencionalidad no solo explica por qué emerge la emoción, sino que también posibilita la diversificación de las emociones, pues es gracias a cómo se percibe un objeto que se puede sentir rabia, odio, esperanza, etc. Por tanto, la intencionalidad debe entenderse, en la versión de Nussbaum,<sup>10</sup> como “una relación con el objeto de que entraña cierta profundidad, una manera de ver que afecta la existencia del observador” (Pinedo Cantillo y Yáñez Canal, 2017b, p. 55). Lo anterior puede tomarse como una “interpretación”<sup>11</sup> que hace el agente del objeto basado en cómo se dispone o presenta ante él. Es decir, puede entenderse como la

9 Schopenhauer incluso llega a señalar que existen grandes diferencias entre las *especies* en relación con su *carácter*: “las especies muestran grandes diferencias en la maldad y bondad del carácter” (*SFM*, §17, 215-216).

10 Como es sabido, el concepto tiene una larga tradición en la filosofía. Según Lluís Pujadas (1988), su formulación clásica fue realizada por Franz Brentano y modificada después por Edmund Husserl. Posteriormente, en la escuela analítica el concepto también lo introdujo Roderick Chisholm.

11 Que un objeto sea “intencional” quiere decir para Nussbaum (2008) que “figura en la emoción tal como es percibido o interpretado por la persona que la experimenta” (pp. 49-50).

“adecuación de un objeto a alguna determinada aspiración de la voluntad” (*MVR I*, §65, 425-426) a la que se refiere Schopenhauer cuando examina los conceptos del “bien” (*das Gute*) y del “mal” (*Übel y Böse*).<sup>12</sup> La adecuación de un objeto se da en la medida en que satisfaga la voluntad del sujeto (*das Gute*); para ello tiene que acontecer de una forma determinada, de no ser así, no se dará tal adecuación (*Übel* o *Böse*). Para Schopenhauer, la adecuación de los objetos a la voluntad es *relativa* —tal como lo es para Nussbaum: la intencionalidad del objeto “entraña una manera de ver” (2008, p. 50)—, pues “llamamos bueno a todo lo que es justamente como lo queremos; de ahí que para uno pueda ser bueno lo que para el otro es justamente lo contrario” (Schopenhauer, *MVR I*, §65, 426-427). Así, es evidente el paralelismo entre la intencionalidad de Nussbaum y la adecuación de Schopenhauer. No obstante, en lo sucesivo se hará referencia a tres rasgos más que justifican la postura de Nussbaum frente a las emociones; unido a esto, lo que se intentará argumentar es que tales rasgos también se pueden relacionar con la postura de Schopenhauer con respecto a la adecuación de los objetos frente a la voluntad.

La tercera característica de las emociones para Nussbaum es que estas “encarnan creencias” acerca de los objetos que las generan. Evidentemente, si las emociones son *acerca de algo* y la actitud hacia ese algo es intencional, es necesario que existan creencias acerca de ese algo. En concordancia, lo que quiere apuntar Nussbaum es que las emociones implican un “complejo” conjunto de creencias; como ejemplo de esto, la autora menciona lo siguiente frente a la ira:

Para sentir ira debo poseer un conjunto de creencias aún más complejo: que se ha infligido un perjuicio, a mí o a algo o alguien cercano a mí; que no se trata de un daño trivial, sino relevante; que fue realizado por alguien; probablemente, que fue un acto voluntario. (2008, p. 51)

Ahora bien, estas creencias no solo están *inmersas* en el sentimiento de la ira, sino que parecen ser *necesarias*; si alguna de ellas cambiara, lo más probable es que el sentimiento de ira desapareciera, por lo que se puede asumir también que tales creencias contribuyen a la “identificación” de la ira. Sin esas creencias determinadas no se podría decir que se está experimentando ira. Lo anterior demuestra que

12 Con respecto al término, Pilar López de Santa María hace la siguiente aclaración: “La diferencia entre ambos es que *Böse* se aplica a los seres vivos o cognoscentes (animales y hombre), mientras que *Übel* se refiere a los seres inanimados. *Übel* y *Böse* vendrían, pues, a referirse al mal físico y el mal moral, respectivamente” (*DPFE*, Glosario, p. 44).

[...] el pensamiento tampoco es una herramienta puramente heurística que revela lo que siento, caso en el que el sentimiento se entiende como algo sin pensamiento. Parece, pues, necesario introducir el pensamiento en la propia definición de la emoción. En caso contrario, parece que carecemos de una buena forma de establecer las distinciones necesarias entre los tipos de emociones. (p. 52)

Como ya se señaló, para Schopenhauer es importante que el individuo conozca los motivos para que conduzcan a una acción por parte de este. Tales motivos son representaciones que pueden constituir juicios que se tienen acerca del mundo (para el caso de los motivos abstractos, pero también pueden ser motivos intuitivos). Así pues, la ampliación que realiza Nussbaum acerca del material cognitivo (*creencias, evaluaciones, juicios*, incluso, *información* no proposicional) que constituye y que está contenido en las emociones continúa siendo significativamente similar a lo propuesto por Schopenhauer, esto es, a la *adecuación* de los objetos a la voluntad individual.

Como último rasgo de las emociones, Nussbaum sostiene que, como se aludió en el apartado anterior, el *valor* que el sujeto otorga al objeto es fundamental (*necesario*) para que emerja la emoción. Solo cuando un objeto tiene algún tipo de relevancia o *valor* para el sujeto que lo percibe, lo que acontezca con él tiene alguna repercusión a nivel emocional en el sujeto, de lo contrario, ante el estado del objeto, el sujeto manifestará indiferencia. Esto tiene que ver precisamente con el “carácter local” de las emociones, pues en ellas el objeto se percibe como *importante para* la vida del sujeto que las experimenta (p. 53). Por consiguiente, el valor de los objetos en la emoción también está vinculado ineludiblemente con el eudaimonismo de las emociones, esto es, con el florecimiento de las personas.

Como se mencionó y he intentado argüir en el presente apartado, existen fuertes razones para pensar que hay planteamientos muy similares entre Nussbaum y Schopenhauer con respecto a cómo participa el “pensamiento” en las “emociones”, aunque en la posición de la filósofa parece defenderse algo mucho más radical: las emociones son pensamientos. Antes de ver las tensiones sobre este último punto, es preciso volver a plantear que desde una perspectiva schopenhaueriana se pueden compartir varios elementos con la teoría de las emociones de Nussbaum; sin embargo, no se puede asumir totalmente el rasgo expuesto en el anterior apartado: que la compasión se constituye en parte por un juicio eudaimonista. Desde una perspectiva schopenhaueriana, la referencia ineludible al “yo” en las emociones que

se explica con el juicio eudaimonista establecido por Nussbaum podría sostenerse tal como se mostró, pues las afecciones a la voluntad son afecciones a la voluntad individual que constituye parte de la *individualidad del sujeto*.<sup>13</sup> No obstante, con respecto a la compasión, la posición schopenhaueriana no sería la misma, ya que tal individualidad es la que se ve mermada en el sentimiento compasivo. El eudaimonismo establecido por Nussbaum, desde el punto de vista schopenhaueriano, no puede constituir una acción auténticamente moral, esto es, compasiva, pues está fundamentado en el interés propio, en la relevancia de los objetos de forma local, parcial, individual, subjetiva, en últimas, egoísta. No obstante, tal elemento parece muy eficiente para explicar las demás emociones y afecciones a la voluntad.<sup>14</sup> La anterior sería una radical diferencia entre los planteamientos de los autores: por un lado, hay una explicación de las emociones sostenida por ambos que puede ser similar, por otro, una interpretación de lo moral, que tiene como fundamento la compasión, en la cual se distancian (esto será más evidente cuando se haga referencia a la “forma apropiada” de la compasión para Nussbaum). Esto podría tener varias implicaciones en lo formulado por la autora acerca de la formación de la compasión, planteamiento al cual se quiere llegar.

Antes de tratar la discusión con respecto a la formación de la compasión, es necesario hacer referencia a la postura radical de Nussbaum acerca de las emociones: estas son juicios, las emociones son “juicios evaluativos” (2008, p. 56). Tal como la misma autora reconoce, los rasgos presentados hasta ahora pueden “resolverse [sostenerse] mediante un planteamiento más débil o híbrido, según

13 Se podrían agregar unas líneas más que refuerzan la similitud hallada en las posturas. A modo de invitación a una investigación ulterior, se podría sospechar acerca de cierta similitud entre el carácter “irreflexivo” que Nussbaum le adjudica al eudaimonismo para ciertas *valoraciones* y el carácter “irreflexivo” que tiene el *deseo* según Schopenhauer: “El deseo es simplemente una consecuencia necesaria de la impresión presente, bien del estímulo externo o bien del pasajero ánimo interior, y por eso es tan inmediatamente necesario e irreflexivo” (*MVR I*, §57, 354-355). Aunque el carácter irreflexivo del *deseo* desaparece cuando hay un uso *individual* de la razón y se convierte tal en “decisión” y por tanto en “acción”, se podría hallar una similitud con la manera irreflexiva con la cual, en algunos casos, según Nussbaum, se da valor a los “objetos externos” (aspecto no sistemático e irreflexivo del *eudaimonismo* ya tratado). Pues, finalmente, lo deseado es a lo que se da *valor*.

14 De hecho, según Samamé (2017), este es el segundo argumento que utiliza Schopenhauer contra el *eudaimonismo*: “La disposición egoísta se contraponen entonces a la disposición requerida por la moralidad: mientras la primera supone —en terminología schopenhaueriana— la afirmación de la individualidad, la segunda entraña su negación y concurrente direccionalidad hacia el otro. Por lo tanto, dado que el egoísmo es caracterizado como la tendencia hacia el propio bienestar, el concepto envuelto en este último es incapaz de proporcionarnos el sendero adecuado para la vida moral. Esto nos coloca luego frente al segundo motivo por el que Schopenhauer se opone a las teorías eudaimonistas: el hecho de que estas asumen un punto de partida erróneo para la investigación moral, a saber, el postulado de la propia felicidad” (p. 73). En otras palabras, el eudaimonismo puede explicar cómo funcionan las emociones (fundamentalmente egoístas), pero no puede constituir, por tanto, un camino o guía moral o, por lo menos, como se defiende aquí, no puede ser parte constitutiva de la compasión.

el cual las creencias y las percepciones desempeñan un papel importante en las emociones, pero no son idénticas a las mismas” (p. 56). Para superar lo anterior, la autora se propone argumentar por qué las creencias o juicios son *partes constitutivas, condiciones necesarias y suficientes* de las emociones. Al parecer, la distancia que asume Nussbaum ante posiciones clásicas en la filosofía y en la psicología (p. 57) es la misma que se puede dar con respecto a una posición como la de Schopenhauer. Para la autora, se debe “descartar que la necesidad y la suficiencia adopten la forma de causa externa, pues he alegado que los elementos cognitivos son una parte esencial de la identidad de la emoción y de lo que diferencia a las emociones entre sí” (p. 57). Por lo tanto, una posición como la de Schopenhauer se distancia de la de Nussbaum por cuanto aquel no asume las afecciones a la voluntad como constituidas enteramente por juicios, al punto de ser juicios valorativos, sino como actos de la voluntad que se desencadenan debido a motivos. Estos se dan al sujeto como representaciones, pero no pueden denominarse propiamente afecciones a la voluntad.

Así pues, para Nussbaum es necesario argumentar cómo “los elementos cognitivos forman parte de lo que la emoción *es*” (p. 57), con la intención subsecuente de defender que no hay elementos diferentes a los cognitivos que puedan constituir las emociones. Según la autora, un adversario de esta tesis defendería que “algún tipo de movimientos irreflexivos, o quizás (adoptando el punto de vista de la experiencia) sentimientos sin objeto de dolor y/o placer” (p. 57) podrían ser parte de las emociones —tal sería la posición de Schopenhauer—. No obstante, es preciso examinar los argumentos de la autora para constatar la distancia que, como se manifestó, parece evidente entre las dos posturas.

Nussbaum desea defender que los elementos no cognitivos no son necesarios para ningún tipo de emoción: “tales sentimientos no resultan elementos definitorios imprescindibles en ningún tipo de emoción” (p. 57). Para ello, se vale de una serie de argumentos que establecen cuáles son las condiciones suficientes para que emerja una emoción. De nuevo, este punto de vista está anclado a la perspectiva estoica sobre las emociones; sin embargo, la filósofa estadounidense propone una modificación con la cual no se esté “demasiado concentrado en el contenido proposicional lingüísticamente formulable” (p. 59). Para tal defensa, plantea una serie de pasos dirigidos a esclarecer su posición, los cuales expondré brevemente a continuación.

Como primer paso, responde a qué se refiere cuando habla de un “juicio”. Para los estoicos, según Nussbaum, “un juicio consiste en el asentimiento de una

apariencia” (p. 59). Así, serían dos “etapas” las que están inmiscuidas en el juicio: que algo “aparezca” y luego la “aceptación” o “rechazo”<sup>15</sup> de ese algo, esto es, se puede abrazar *cómo* acontece la apariencia, rechazarla o no generar ningún “compromiso”, relación o vínculo con lo que acontece. De esta manera, el juicio parece estar constituido por dos partes: primero, el acontecer de una apariencia ante las “facultades cognitivas”; segundo, la adopción de aquella apariencia ya sea rechazándola o aceptándola. La segunda parte del juicio “exige el poder del discernimiento de la cognición” (p. 60), por lo cual, la cognición se concibe como activa en la medida en que es la que actúa frente a la apariencia. Para Nussbaum, esta es una forma adecuada de concebir la actividad racional: “la capacidad en virtud de la cual nos comprometemos con una visión de cómo son las cosas en la realidad” (p. 61).

No obstante, Nussbaum rechaza la visión “voluntarista” o “deliberativa” de los estoicos frente al “asentimiento”; para ella es preciso tener en cuenta, por ejemplo, “el hábito, el apego y el propio peso de los acontecimientos” (p. 61) cuando se rechaza o acepta una apariencia (acá usa el término *voluntad* como algo derivado de la actividad reflexiva, lo cual es interesante ya que, precisamente, es lo que critica Schopenhauer acerca de la psicología racional que precedió a su filosofía). Además de lo anterior, al rechazar tal visión estoica, Nussbaum amplía la noción de “asentimiento” al establecer que es una actividad que podrían realizar seres diferentes al humano adulto: niños y animales. Por lo tanto, también se amplía la visión sobre la “actividad racional”, pues no se reduce a una actividad reflexiva, deliberativa y “voluntarista”. En este punto es importante señalar que la discusión entre Schopenhauer y Nussbaum no versaría sobre lo que realmente es la actividad racional, sino, más bien, sería acerca de cómo se dan las emociones o afecciones y cómo se puede proponer una normatividad en relación con ellas, puesto que si son juicios, como lo propone Nussbaum, se pueden normar, guiar y, por tanto, hacer que emerjan con respecto a determinados estímulos o “apariencias”. El planteamiento de Nussbaum no es muy claro en este sentido, pues no distingue en su exposición entre una explicación de las emociones y la pretensión de normarlas, puesto que, por un lado, señala que los estoicos se equivocan porque no se percatan del carácter, con frecuencia, no deliberativo o no “voluntarista” del “asentimiento” (explicación) y, por otro, señala que debido a que las emociones son juicios es posible realizar un trabajo “formativo” con el cual se lograría hacer emerger las emociones de manera *apropiada* ante determinadas circunstancias (normatividad).

15 También se podría dar una “suspensión” del juicio frente al objeto.

Así, Nussbaum parece no tener en cuenta en este punto el ideal estoico acerca de la utilización de la razón para conseguir un fin: la felicidad o la ausencia de sufrimiento (*MVR I*, §16); la perspectiva estoica parece ofrecer un “consejo” sobre cómo llevar la vida y no solo una descripción de los juicios o emociones (esto es parte de la lectura de Schopenhauer frente a la escuela estoica).

Ahora bien, luego de establecer qué es un juicio, Nussbaum, como segundo paso, se propone erigir los argumentos para afirmar que las emociones son juicios, a partir de los componentes que se señalaron hace un momento y los que se mencionaron en el capítulo 3 de este libro. Cuando se experimenta una emoción se hace evidente el papel que tiene la “apariencia” de un objeto y *cómo* se asume; la emoción encarna la confluencia de estos dos elementos. Una forma de evidenciar esto es con base en la “ecuanimidad emocional”, es decir, no es posible una “ecuanimidad emocional” cuando se tiene la apariencia de algo y se asume tal como es, esto es: aceptándola. De esta manera, un neoestoico se opondría a la idea de que un sujeto se encuentre frente a una apariencia y la asuma y no le produzca una emoción. Por ejemplo, para que se dé la tristeza es necesario que se pase por una circunstancia no favorable, pero también es necesario asumir o *asentir* que esto es así. Cuando estos dos elementos están presentes, es imposible ser “ecuanime emocionalmente”, es decir, no experimentar tristeza.<sup>16</sup> No hay que olvidar el elemento “autorreferencial” de las emociones en este punto, ya que, sin la relevancia que se les da a los objetos, se puede observar que algo aconteció y se puede aceptar, pero quizás no se dé una emoción; sin el elemento autorreferencial no hay experiencia emocional, por lo que el juicio eudaimonista es fundamental en la mayoría de las emociones.

Nussbaum se pregunta si las emociones precisan de algún elemento adicional a los mencionados, ante lo cual responde, pero no “dogmáticamente”,<sup>17</sup> que “la mayor parte del tiempo las emociones nos vinculan a elementos que consideramos importantes para nuestro bienestar, pero que no controlamos plenamente” (p. 66). El “tema” común que los estoicos atribuían a las emociones es que, como juicios,

16 No obstante, Nussbaum es lo suficientemente cuidadosa y se refiere a los casos en los cuales es posible que los juicios parezcan presentes pero la emoción no (pp. 62-64): cuando el objeto no tiene la suficiente importancia, casos de “emoción no consciente”, cuando se experimentan varias emociones frente al mismo hecho en el mundo y, por ejemplo, en el caso de la pérdida de un ser querido, cuando “el conocimiento de la relevancia evaluadora de la muerte aún no se haya asentado” (p. 63). En tales casos, parece conservarse la “ecuanimidad emocional”, no obstante, con una lectura más precisa se hace evidente que los juicios no se han asentado, no está presente la relevancia del objeto o los juicios han configurado diferentes emociones.

17 Para los estoicos, según la interpretación de Nussbaum, estos juicios que no contemplan el elemento de vulnerabilidad no pueden considerarse emociones. Para ella, esta posición es dogmática porque no admite la posibilidad de afirmar que si son emociones los juicios que no involucran tal elemento.

“conciernen a cosas que pueden verse afectadas por eventos del mundo que se hallan fuera del control de la persona, que pueden llegar por sorpresa, que pueden ser destruidas o eliminadas incluso cuando uno no lo desea” (p. 64). No obstante, de nuevo, Nussbaum es cuidadosa y comprende que hay algunas emociones que no emergen debido a la vulnerabilidad de las cosas o gracias a la ausencia del control que hay sobre ellas, ya que hay emociones que efectivamente no tienen ese elemento dentro de su “estructura cognitiva”:

Algunas variedades de la alegría y el amor también son así: en el interior de su propia estructura cognitiva específica albergan la idea de una fortuna incierta o de la posibilidad del cambio. El amor erótico implica de manera notoria la idea de inestabilidad en este sentido, tal y como muestra la mente del barón de Charlus al enlazar el amor con la envidia, los celos, el sufrimiento y el asombro. Por el contrario, otras variedades de alegría y amor no son de este modo; diferirá en consecuencia su estructura cognitiva, así como su relación con otras emociones y la experiencia de encontrarse bajo su dominio. (p. 66)

Así pues, a Nussbaum le interesan las emociones que, tal como se dijo acerca de su *corpus* u objeto de estudio, se pueden clasificar de manera general bajo unos rasgos específicos. Si bien existen emociones que no requieren el elemento de *vulnerabilidad*, un buen conjunto de ellas sí lo requieren, la mayor parte del tiempo. Por lo tanto, para Nussbaum es posible mencionar, no dogmáticamente, que las emociones implican ese elemento. En últimas, luego de mencionar de qué manera están involucrados por lo menos cuatro elementos dentro de las emociones —los cuales se consideran cognitivo-evaluadores por cómo suceden y la función o actividad que ejercen—, para la autora es posible argumentar todavía por qué estas no son “un movimiento irracional producido de algún modo por la cognición” (p. 67). A continuación, me referiré a dicha argumentación.

Nussbaum arguye que, en contra de la posición que afirma que las emociones son un movimiento irracional producido por la actividad cognitiva, sin la actividad cognitiva el “movimiento” carecería “de aquel ‘ser acerca de algo’ y de la capacidad de reconocimiento que han de formar parte de la emoción” (p. 67). En concordancia, la autora afirma que ese movimiento irracional no es distinto de la actividad que se ha otorgado a la razón: “la razón aquí se mueve, acepta, rehúsa; puede desplazarse rápida o lentamente, o bien hacerlo de manera directa o con vacilaciones” (p. 67). Esto hace que el movimiento “irracional” corporal se vea como

una “mímesis” del movimiento que se da en el raciocinio. De esta manera, “reconocer” una apariencia del mundo y producir un “levantamiento”<sup>18</sup> (emoción) frente a ella, esto es, un movimiento que se vincula con el *hecho*, no son actividades que se dan en diferentes partes del sujeto, ambos procesos suceden en el pensamiento, o mejor, en palabras de Nussbaum: “pertenecen a la misma parte de mí misma, la parte con la que doy sentido al mundo” (p. 68). Podría objetarse lo anterior al mencionar que tal movimiento es el “producto causal” de la percepción del objeto; sin embargo, Nussbaum sugiere que “el reconocimiento real, pleno, de ese terrible hecho [cualquier hecho] (tantas veces como yo lo reconozca) es el levantamiento” (p. 68). Por lo que el *asentimiento* acerca de algo no es una “preparación” para la experiencia emocional, es la experiencia emocional, pues “no es una preparación para el levantamiento, es el levantamiento mismo” (p. 68). Nussbaum agrega que “la aceptación inicial” de un hecho y la “retención subsiguiente” es parte de la “vida de la emoción” (tal como sucede con un juicio): en la experiencia emocional es recurrente volver sobre el asentimiento de un hecho y, simultáneamente, experimentar de nuevo el *movimiento*. En este sentido, la emoción se experimenta justo cuando se da el asentimiento, aunque se tenga que realizar continuamente, “todo ello forma parte de la vida de una emoción” (p. 69).

Finalmente, Nussbaum termina su argumentación para defender la idea de que las emociones son juicios aludiendo a dos posibles críticas de esta tesis: la primera, que no se podría afirmar la verdad o falsedad de una emoción tal como se hace con un juicio o una creencia; la segunda, que los juicios se “ajustan” al mundo, las emociones, por el contrario, podrían no hacerlo y, más bien, se encuentra la pretensión de “ajustar” el mundo a ellas. En concreto, ante la primera crítica, la autora propone que, en caso de que la emoción contenga una estructura evaluativa errónea, se puede decir que la emoción es falsa,<sup>19</sup> pero no en el sentido de que no sea sincera, por lo que un mejor término para la autora es “equivocada” o “inapropiada”.

18 Nussbaum cita a Marcel Proust cuando señala que las emociones son “levantamientos geológicos del pensamiento” (p. 9).

19 De hecho, Nussbaum afirma que las emociones pueden ser falsas en varios sentidos debido a la “complejidad” evaluativa de la cual están compuestas sus estructuras cognitivas, en otras palabras, debido a los diferentes juicios que las constituyen: “el eudaimonismo muestra dos aspectos: afirmamos que algo es una parte importante de nuestro propio esquema de fines y objetivos, pero lo habitual es pensar que esto es *debido al* valor real que el elemento posee. Digamos que dicho objeto es de tal modo que, sin eso (o sin algo de esa clase), nuestra vida estaría incompleta. Y las personas, al construirse para sí mismas una concepción de la eudaimonía, a menudo buscan incorporar sólo aquellos elementos sobre los cuales cabe realizar juicios de valor verdaderos de este género... la aflicción (junto con otras emociones) contiene no sólo el juicio según el cual una parte importante de mi vida ha desaparecido, sino también un juicio que asevera que *es acertado* sentir tristeza por ello: que realiza una afirmación de verdad sobre sus propias valoraciones. Afirmar el valor real del objeto, mantiene que el sufrimiento es una respuesta a algo realmente importante, no algo caprichoso. Las emociones pueden ser verdaderas o falsas también en ese sentido” (pp. 69-70).

Frente a la segunda crítica, plantea que las emociones se constituyen a partir de juicios que afirman algo en el mundo, como ya se comentó acá, pues “las emociones sí que tratan de adecuarse al mundo, tanto para asimilar los eventos que realmente tienen lugar como para alcanzar una visión apropiada de lo que importa o tiene valor” (pp. 70-71). Además, las emociones se producen precisamente porque se constituyen a partir de juicios que afirman algo del mundo; sin dicha afirmación, la emoción no sería tal. La autora ejemplifica lo anterior utilizando el “temor”:

El miedo afirma que hay peligro cerca. Si esta emoción es correcta, el mundo en este momento encierra peligro. Si cambio el mundo consiguiendo eludir el peligro, es de esperar que la emoción cambie en consecuencia. Ahora el mundo ya no contiene aquel peligro, de manera que dejo de experimentar temor. Pero la idea de que tratamos de hacer que el mundo se adecue a nuestras emociones sugiere, de manera extraña, que desde el principio no se adapta a las mismas. Esto no sucedía en el caso del miedo: lo que yo intentaba no era que el mundo se adecuase a mi temor, sino transformarlo en un lugar donde el miedo ya no fuera apropiado. El temor ya se ajustaba al mundo: ése era el problema que dio origen al deseo de acción elusiva. (p. 71)

La tesis que defiende Nussbaum acerca de las emociones como juicios se fortalece con la posición que asume con respecto al debate histórico que se ha producido a lo largo de la historia de la filosofía alrededor de la compasión. Así, luego de exponer cuál sería la estructura cognitiva de la compasión y cuáles serían las razones para pensar que las emociones, en general, son pensamientos (que su contenido es “cognitivo-evaluador”) y no movimientos irracionales del cuerpo, la autora se propone argumentar contra quienes piensan que la compasión no puede tener relevancia en la vida moral debido a su “irracionalidad”.

Teniendo como eje principal la compasión, en el séptimo capítulo de su obra *Paisajes del pensamiento*, analiza los planteamientos y posturas que han asumido algunos filósofos frente a tal emoción. Dicho análisis trabaja tangencialmente posturas similares a la de los “adversarios” de los estoicos, en donde se considera la compasión como un “movimiento irreflexivo” o como una respuesta no racional. La intención de Nussbaum es ubicar los argumentos de aquellos que de alguna forma defienden la importancia de la compasión en la acción moral y los de quienes critican esta idea. También, se hace evidente en este estudio la dualidad razón/emoción que la autora intenta superar y en la cual parecen instalarse la

mayoría de las visiones que revisa en su texto: “se encuentra por todas partes la oposición entre ‘emoción’ y ‘razón’, en especial cuando lo que está en cuestión son ciertas apelaciones a la compasión” (p. 395). La tentativa de la investigación de Nussbaum es la de integrar las emociones a la vida moral y, al mismo tiempo, a una ética normativa que pueda apoyarse en procesos formativos, en la educación y la política.<sup>20</sup> Por lo anterior, habría que preguntarse por el lugar que ocupa una posición como la de Schopenhauer en el “debate” frente a la compasión al que se refiere Nussbaum en el séptimo capítulo (“La compasión: el debate filosófico”) de su obra *Paisajes del pensamiento* y, también, por las repercusiones que tendría tal postura en el proyecto de la filósofa acerca de la formación de la compasión.

Así pues, Nussbaum rastrea tres objeciones a la compasión en los planteamientos de diferentes filósofos<sup>21</sup> que han intentado demostrar que esta no debe ser algo que se pretenda como motor de las acciones, pues “es una guía ‘irracional’ y nefasta para la acción” (p. 396). La primera de ellas indica que la compasión está fundamentada en “una estructura cognitivo-evaluadora *falsa* y es objetable solo por esa razón” (p. 398) [Énfasis en el original]. pues con ella se da relevancia a “objetos externos”<sup>22</sup> que en realidad no la tienen y se quita *dignidad* a quien se le compadece.<sup>23</sup> La segunda sostiene que la compasión es “parcial” y “poco fiable” dado que tal emoción “nos ata a nuestra esfera vital inmediata” (p. 402) y, además, “debido a que la imaginación cumple un papel de tanta importancia en ella, es susceptible de verse distorsionada por la escasa fiabilidad de dicha facultad” (p. 402). Finalmente, los adversarios de la compasión, en este caso Séneca y Nietzsche, sostienen que la compasión suscita otro tipo de emociones “más cuestionables”: la ira y la venganza, pues el compasivo considera que hay “objetos externos” relevantes para el florecimiento humano; también, que tales objetos pueden ser vulnerados sin *merecimiento* y que tal vulneración sí importa; esto, según los adversarios de la compasión, “implica aportar toda la materia prima no sólo para que surja la compasión,

20 Tal como lo señala Nussbaum: “vemos que este debate entre los amigos y enemigos de la compasión no es meramente un debate formal relativo al tipo de proceso mental o de facultad que debería intervenir en la elección en el marco de la vida pública. Tampoco es un debate entre partidarios de la razón y partidarios de cierta fuerza no mental ni cognitiva. Es un debate sustantivo sobre el valor ético” (2008, p. 410).

21 Entre ellos Platón, los estoicos griegos y romanos, Spinoza, Kant, Smith y Nietzsche (pp. 397-400).

22 No solo son objetos en el sentido más amplio, sino situaciones o circunstancias en las que se encuentra infortunio: “pérdida de seres queridos, de libertad, mala salud, entre otros” (p. 398).

23 Para los “adversarios” de la compasión, la creencia falsa que sostiene esta emoción “considera importante lo que no tiene una verdadera importancia. Es más, en el proceso la compasión insulta la dignidad de la persona que sufre, al dar a entender que se trata de una persona que en realidad necesita las cosas de este mundo, mientras que nadie que sea virtuoso tiene tal necesidad” (p. 398).

sino también el miedo, la ansiedad y la aflicción; y, así mismo, para que aparezcan la ira y la disposición retributiva [la venganza]” (p. 403).

En respuesta a la primera objeción, Nussbaum defiende la idea de que es posible “respetar” la dignidad del otro y, al mismo tiempo, sentir compasión por él. Esto se conecta con la importancia de los “objetos externos” para el florecimiento de las personas, pues no solo se puede reconocer la capacidad del *otro* para actuar en determinada circunstancia que le vulnere (agentes con dignidad), sino que también se da relevancia a los elementos que constituyen tal circunstancia, esto es, los “objetos externos” o “bienes materiales” ya que las personas son *vulnerables* al infortunio (p. 414). Nussbaum en lugar de defender que la compasión sea una emoción que emerge ante la pérdida de cualquier “objeto externo”, considera que esta, acompañada de una *teoría del valor*, puede dar relevancia a los objetos por los cuales el florecimiento de las personas está efectivamente comprometido. En este sentido, la compasión no estaría fundada en creencias falsas, por cuanto se funde en creencias apropiadas o adecuadas sobre el valor de los objetos externos. Así, esta crítica a la compasión da la oportunidad de formular el planteamiento acerca de una compasión “apropiada” o “adecuada” que dé relevancia a objetos que “realmente” lo son.

Ahora bien, lo que interesa al propósito de este libro con respecto a esta primera crítica de los adversarios de la compasión es la manera en que Nussbaum comprende la génesis de dicha crítica. Los “adversarios” que la formulan consideran que la compasión y otras emociones sí están constituidas cognitivamente, es decir, con creencias. No obstante, lo que proponen es que dichas creencias son falsas y, al contrario, van en detrimento del compadecido, por esto rechazan la compasión. En este sentido, Nussbaum afirma que “la tradición de la anticompatión efectivamente considera esta emoción (y, de hecho, en el caso de los estoicos y de Spinoza, todas las demás emociones) irracional en el sentido normativo” (p. 411). Esta “irracionalidad” es diferente a la que se puede suscitar cuando se menciona que las emociones son opuestas a la racionalidad en la medida en que son “impulsos involuntarios” del cuerpo. La “irracionalidad” a la que apuntan los adversarios en este caso no es “en el sentido en que lo es el hambre, sino del modo en que lo es la creencia de que la Tierra es plana: falsa, basada en pruebas inadecuadas, en prejuicios culturales, premisas espurias y malos argumentos” (p. 412). Así, para estos pensadores, la compasión debe descartarse como guía de las acciones humanas por poseer tal carácter. No obstante, para Nussbaum, como ya se anotó, es previsible;

a la luz de esta concepción, la compasión “podría establecerse correctamente mediante premisas verdaderas y argumentos buenos” (p. 412). Aunque será tema del próximo apartado, es supremamente importante destacar la relación de este planteamiento con la función que Schopenhauer le otorga a la educación, en este caso, a la educación moral, pues la educación tendría que ocuparse de hacer una “corrección” de los motivos para el actuar, lo que podría lograrse estableciendo “premisas y argumentos” (motivos abstractos) para configurar la acción de las personas. De nuevo, esta conjetura se explorará en el próximo apartado.

Como desarrollo del planteamiento anterior, esto es, que la compasión precisa de una teoría del valor para no estar constituida por creencias falsas o, como se dijo antes, “inapropiadas”, “equivocadas” o “inadecuadas”, Nussbaum propone un par de argumentos más que justifican la necesidad de otorgar valor a los “objetos externos”, pero de una forma apropiada o adecuada. Dado que “la adecuación normativa de esta emoción, así como la del miedo, la aflicción o la cólera, depende de si la persona lleva a cabo correctamente sus apreciaciones, sirviéndose de una teoría del valor que se pueda defender” (p. 414), es pertinente, por lo tanto, “un examen que se pregunte qué cosas son importantes y hasta cuánto pueden asegurarse a las personas sin que pierdan lo que las hace importantes” (p. 420). Sin esta indagación y sin tener en cuenta la “interdependencia” de los seres humanos<sup>24</sup> difícilmente se podría “dar sentido” a “la benevolencia”. Es decir, sin la compasión como guía que permite identificar la vulnerabilidad y el sufrimiento del otro debido a infortunios sobre “objetos externos”, no es posible, según Nussbaum, la benevolencia. Para defender esta idea, se refiere críticamente a la “tensión” en el pensamiento kantiano frente a dicha cuestión.

Al igual que para Schopenhauer, según Nussbaum es imprescindible la compasión para la acción benevolente, o sea, aquella que busca el bienestar del otro. De hecho, como se anotó en el primer capítulo de este volumen, según el filósofo de Danzig todas las *virtudes morales* derivan de la compasión, es gracias a ella y no a un “deber” producto de la “razón” por la cual se ejercen acciones auténticamente benévolas. Para Nussbaum, el móvil emocional compasivo (junto con su estructura cognitiva) podría tener preeminencia similar en la acción benévola. No obstante, dicha emoción tiene que estar constituida a partir de creencias adecuadas

---

24 Tal es el punto de vista de los estoicos a los que Nussbaum se refiere en su texto: adversarios de la compasión, pero no debido a que las emociones son carentes de contenido cognitivo, sino como consecuencia de que asumen que la compasión se fundamenta en creencias falsas, a saber, que los “objetos externos” son importantes.

acerca de lo que es *valioso* para el florecimiento humano. Precisamente, esto es parte de la crítica a la visión kantiana acerca del valor de los “objetos externos” y, al mismo tiempo, lo que justifica un acercamiento a una “adecuación normativa” de la compasión o, dicho de otro modo, a la posibilidad de establecer cómo y frente a qué debe sentirse la compasión. Esta, a su vez, podría ser la tensión más importante entre el pensamiento de Schopenhauer y el de Nussbaum frente a la compasión. Antes de matizar dicha tensión, abordaré la “crítica” de Nussbaum a Kant y la forma en que esta se acerca a la formulada por Schopenhauer (véase el capítulo 1 de este libro).

En concordancia con lo anterior, Nussbaum asegura que “ningún miembro de la tradición contraria a la compasión expresa indiferencia ante la benevolencia” (p. 420); Kant se encuentra entre tales adversarios. La interpretación de Nussbaum frente a la posición de Kant acerca de la compasión, de la benevolencia, de los “bienes externos” y de la “dignidad humana” puede analizarse desde la perspectiva que ofrece Schopenhauer en su crítica a la moral kantiana (es lo que se propone en este segmento). Según la autora, a diferencia de los estoicos, Kant asume una posición en la cual se da una “tensión” con respecto al *valor* de los bienes externos y la compasión, pues

Kant habla con un tono estoico cuando dice que al deshacernos de la piedad, ese ‘modo ultrajante de benevolencia’, seremos capaces de pensar en las necesidades de los demás con ‘una benevolencia activa y racional’. Esta disposición benevolente incluirá un esfuerzo activo por comprender la situación del otro —lo que Kant denomina *humanitas practica* y *Teilnehmende Empfindung*— pero rechazará la conmisericordia blanda característica de la compasión (*Mitleid, Barmherzigkeit*), que ‘puede llamarse contagio (como el del calor o las enfermedades contagiosas)’. (p. 421)

Los estoicos, entre ellos Séneca, según Nussbaum, no dan relevancia a ningún bien externo, pues los consideran innecesarios para el florecimiento humano por cuanto son cosas “externas a la virtud” (p. 416). Por el contrario, Kant parece encontrarse en una posición diferente en relación con tales bienes. Los estoicos, desde el punto de vista de Nussbaum, parecen intentar materializar la benevolencia a partir de los “bienes externos” pero sin darles relevancia para el florecimiento humano, relevancia que parece estar contenida o que sí les otorga la compasión. Por lo tanto, a los estoicos solo les queda dar *sentido* a la benevolencia por medio de

una visión “teleológica”;<sup>25</sup> sin embargo, para Kant y algunos “estoicos modernos” “se hace problemático el estatus de la benevolencia en sus teorías” (Nussbaum, 2008, p. 421).

Los bienes externos en la ética kantiana sí son relevantes, pues la benevolencia en consonancia con ellos tiene también un papel fundamental en esta. No obstante, de manera estoica, Kant parece rechazar de entrada la compasión o “la conmisericordia blanda” para la acción benevolente. Nussbaum, entonces, se percata de la pertinencia de preguntar a Kant cuál sería la forma de dar sentido a la benevolencia, pregunta que Kant parece reconocer cuando “trata inmediatamente de rescatar los fundamentos motivacionales de la benevolencia insistiendo en que, puesto que la benevolencia activa es un deber, también es un deber buscar las circunstancias en las que uno sea testigo de pobreza y de privación” (p. 422). De esta manera, para Kant no solo es suficiente “contemplar” la “buena voluntad” o la “dignidad humana” del otro cuando se encuentra en apuros, es necesario actuar en búsqueda de su “felicidad”, esto es, con benevolencia. Sin embargo, Kant tendría que admitir

25 “Los estoicos originarios recurren, llegados a este punto, a la teleología: la providencia de Zeus ha hecho que la supervivencia de cada persona sea naturalmente su objeto de interés y es, por lo tanto, adecuado preocuparse por los ‘bienes de la naturaleza’ cuando ninguna otra cosa interfiere, aunque, estrictamente hablando, no tienen un valor auténtico” (p. 421). Nussbaum critica la noción de los estoicos sobre los “objetos externos”, pues la acción benevolente, como se mostrará, depende de otorgar valor a dichos objetos. Además, como aspecto que llama la atención, la autora pone en evidencia la “incongruencia” de los estoicos frente al valor que tienen estos objetos en sus teorías y la forma en que actuaron frente a ellos en su vida: “al valorar los bienes externos los estoicos parecen sobrepasar los límites que les impone su teoría. Así es como Séneca anima al propietario de esclavos a tratar a sus siervos con respeto, a renunciar a la crueldad física y al abuso sexual admitiendo, al menos en apariencia, que estas cosas, aunque sean externas a la virtud, sí importan. Del mismo modo otros estoicos arriesgaron sus vidas por la libertad política: concediendo, de nuevo, que en realidad ese fin sí importaba. Por último, parecería que los estoicos no sólo son inconsistentes al negar que atribuyen valor a estas cosas, mientras se lo confieren de hecho; son incoherentes, además, en el sentido de que trazan la frontera en un lugar arbitrario” (p. 416). Esta misma crítica es efectuada por Schopenhauer, pero de una forma más agresiva: “El sabio, sin embargo, sabe que no son bienes sino más bien cosas totalmente indiferentes, ἀδιάφορα, y, en todo caso, προηγημένα. Por eso cuando se le ofrecen los aceptará, pero estará siempre dispuesto a dejar con la mayor indiferencia que se vayan de nuevo cuando el azar al que pertenecen los reclame; porque son τῶν οὐκ ἐφ’ ἡμῖν. En este sentido, dice Epicteto en el capítulo 7 que el sabio, igual que el que desembarca en un país, se podrá divertir con una muchacha o un chiquillo, pero siempre estará listo para marcharse de nuevo en cuanto llame el capitán. —Así completaron los estoicos la teoría de la indiferencia y la independencia a costa de la práctica, ya que redujeron todo a un proceso mental y, a través de argumentos como los que ofrece el primer capítulo de Epicteto, se acercaron con sofismas a todas las comodidades de la vida. Pero no se habían percatado de que toda costumbre se convierte en necesidad y, por lo tanto, solamente con dolor se puede renunciar a ella; que la voluntad no permite que se juegue con ella y no puede disfrutar si no ama los placeres; que un perro no permanece impasible cuando se le pasa una salchicha por el hocico, ni tampoco un sabio cuando tiene hambre; y que entre desear y renunciar no hay un término medio. Mas ellos creían satisfacer sus principios fundamentales cuando, sentados en un lujoso festín romano, no dejaban ningún plato sin probar pero aseguraban que todos aquellos eran sin excepción meros προηγημένα, no ἀγαθά; o, hablando en nuestro idioma, comían, bebían y se daban una buena vida pero no sabían dar gracias al buen Dios por ello sino que, antes bien, ponían cara de fastidio y aseguraban con formalidad que no les interesaba un diablo nada de toda aquella comilona. Esta era la tarjeta de presentación de los estoicos: eran, pues, fanfarrones y estaban con los cínicos aproximadamente en la misma relación que los bien cebados benedictinos y agustinos con los franciscanos y capuchinos. Cuanto más descuidan la práctica, tanto más refinan la teoría” (*MVR II*, cap. 16, 171-173).

que es necesario un componente motivacional para ello, el cual parece ser irracional y “netamente” emocional desde su punto de vista. En últimas, Nussbaum sintetiza la “tensión” manifestada en la posición kantiana y, a su vez, la distancia de Kant frente a los estoicos de la siguiente manera:

[...] mientras que el estoico puede promover la felicidad sin pensar que los bienes de la fortuna sean importantes (diciendo que la buena persona se limita a seguir los mandatos de Zeus al distribuirlos), Kant debe atribuirles alguna importancia real. Pero ello significa que tiene que aceptar como verdaderas algunas de las proposiciones que según los estoicos son falsas, las que son suficientes para la compasión. El buen agente kantiano, a la vez que respeta la dignidad humana, también cree que las personas pueden sufrir calamidades serias sin que por su parte medie ningún fallo. Y esto vale tanto como decir que esa persona siente compasión. (p. 423)

Tal como lo señaló Schopenhauer, para Kant la compasión y las emociones hacen parte de la condición “irreflexiva” del animal dotado de *razón*, por lo que no se podrían considerar fuente de la moral, ya que aquella fuente se encuentra en el *uso de la razón* para establecer máximas para el propio comportamiento. Nussbaum realiza la misma interpretación que el filósofo de Danzig sobre la visión de Kant acerca de la compasión y de las emociones, pues aquel “influido al parecer por el pietismo de su contexto social, trata todas estas pasiones como si derivaran de una naturaleza prerracional y fueran fundamentalmente impulsivas, de carácter no cognitivo” (p. 425). Así, a diferencia de los estoicos, Kant asume, según Nussbaum, que la compasión no es “irracional” en términos de estar constituida por “creencias falsas”, sino que es “irracional” dado que no posee contenido cognitivo. Por tanto, el lugar que le confiere Kant a la compasión sería el de un auxiliar para la acción benevolente: “como un motivo imbuido felizmente en nosotros por la naturaleza para que se efectúe lo que la representación del deber quizá no lograrse” (p. 424), lo cual resalta la tensión que hay en el planteamiento kantiano frente a la compasión en la benevolencia. En otras palabras, Kant rechaza la compasión como una “conmiseración blanda” o *contagio*, pero, al mismo tiempo, admite la posibilidad de *compartir* o “comunicarse entre sí los sentimientos” (Ak, § 34, 456) como un “medio” para la acción benevolente; de hecho, lo considera un “deber indirecto”. Estas acciones se distinguen entre sí en tanto que la segunda, la de “comunicar sentimientos”, según Kant, es *libre*, mientras que la primera no; también, debido

a que es producto de la razón práctica, a diferencia de la primera. No obstante, es evidente que Kant concibe la compasión como una parte fundamental de la “naturaleza” humana, al mismo tiempo que la rechaza por su condición irracional, pues según el filósofo de Königsberg “es un deber indirecto a tal efecto cultivar en nosotros los sentimientos compasivos naturales (estéticos) y utilizarlos como otros tantos medios para la participación que nace de principios morales” (Ak, § 35, 457), pero siempre teniendo en cuenta que se debe rechazar el *contagio*, la conmiseración blanda, la compasión, ya que no es racional.

Finalmente, la crítica de Nussbaum a Kant se concentra en el hecho de que Kant no reconoce las *evaluaciones*, los juicios o las creencias que constituyen la compasión, es decir, su estructura cognitiva. Pues, si bien Kant la considera parte importante para la acción benevolente, la rechaza por su condición irracional. Condición que el filósofo de Königsberg es incapaz de justificar del todo, pues, aunque para el autor la compasión es “un indicador interno desprovisto de inteligencia, una campana que suena en presencia del sufrimiento” (Nussbaum, 2008, pp. 424-425), también tiene una “tarea” que parece implicar un “mecanismo” más sofisticado que el de una alarma ante el dolor: el “discernimiento moral”. Esto haría necesario “el contenido intencional de la pasión, sus complejas evaluaciones, para decirle al espectador lo que ocurre en tal situación y por qué importa” (p. 425). Así, para Nussbaum, la posición de Kant “habría extraído mucho más provecho de aceptar la concepción cognitiva de la compasión y de admitir que el espectador necesita los juicios de la compasión relativos al valor de los bienes externos” (p. 425).

En concordancia con lo anterior, Nussbaum también argumenta, en contra de Kant, que la compasión es un elemento fundamental para otorgar valor a las demás personas y a los infortunios por los cuales pueden pasar. Desde su punto de vista, ambos elementos son una base fundamental para la moral: “la compasión misma es el ojo a través del cual las personas ven el bien y el mal de los demás, y también el sentido pleno de ambos. Sin ella, la vista abstracta del intelecto calculador es ciega al valor” (p. 435). Es preciso recordar la crítica al *fundamento* kantiano de la moral efectuada por Schopenhauer y anotada en el primer capítulo de este volumen. Para Schopenhauer, sin un contenido empírico que motive las acciones es imposible hablar de algo que fundamente las acciones morales, pues las acciones que se desprenden por mor del cumplimiento del deber (*fundamento a priori*) gestado por la razón práctica encuentran su motivación en un móvil opuesto al compasivo: antimoral. Solo el móvil compasivo, el sentimiento moral, es capaz de fundamentar

las acciones morales, esto es, solo la compasión puede motivar las acciones que auténticamente se realizan en beneficio de otro, solo cuando se busca la mitigación del *dolor* del otro o la promoción de su placer se puede realizar una acción en su beneficio. En últimas, sin la compasión, la acción carece de un móvil que haga que el agente actúe en beneficio del otro y no del propio, sin la compasión, el dolor del otro, traducido en las situaciones que lo flagelan, no tiene relevancia, por lo que su afán, su dolor, no es apremiante para la acción. Nussbaum, por su parte, agrega lo siguiente:

[...] la acción es virtuosa sólo cuando se hace por los motivos correctos... [sin la compasión] tenemos que llegar a la conclusión de que esta persona es moralmente incompleta, en la medida en que es el producto de un desarrollo moral que no atiende lo bastante al valor de las vidas de los demás. Su visión del mundo humano está sesgada. (p. 443)

De hecho, es llamativo que ambos autores refieran la “frialdad” del agente kantiano en ausencia de la compasión como un obstáculo para que realice acciones morales de manera efectiva. También, cabe notar el reclamo de los autores por un “motivante” para la acción moral: ya sean los juicios que constituyen la compasión (Nussbaum) o el “móvil” con contenido empírico constituido por el sentimiento moral, pues el “cálculo”<sup>26</sup> racional carece de la fuerza o función para producir acciones en beneficio del otro. En este sentido, afirma Nussbaum: “la compasión nos guía hacia algo que en verdad yace en el núcleo de la moralidad y sin lo cual cualquier juicio moral no es sino un simulacro espectral” (2008, p. 433). Para ambos autores, la razón entendida como un cálculo frío no puede llevar a un sujeto a actuar moralmente, pues necesita de la compasión. No obstante, cada uno de los autores entiende dicha necesidad de una manera aparentemente diferente: mientras que para Nussbaum son necesarios los juicios con los que se da valor a los objetos externos, a la vida de los demás y, por ende, a los infortunios de los otros, para

26 Tal como lo afirma Rubén Benedicto Rodríguez (2012) al referirse a la postura de Nussbaum frente a las emociones: “Hablar de las emociones en términos de cogniciones-evaluadoras no implica afirmar la existencia de algún tipo de cálculo o cómputo; al contrario, sentir una emoción supone abrirse al valor de cosas que existen fuera de los propios sujetos y, en cierta medida, abandonar el objetivo del control absoluto sobre nosotros mismos y lo que nos rodea” (p. 539). Por su parte, Schopenhauer opina que tal razón calculadora, que pondera medios para fines, en otras palabras, tal *razón práctica*, no implica un obrar virtuoso o moral, puesto que “es totalmente distinta e independiente del valor ético del obrar; que el obrar racional y el obrar virtuoso son dos cosas totalmente diferentes; que la razón se puede encontrar unida tanto con una gran maldad como con una gran bondad y al asociarse a una como a la otra simplemente les otorga una gran eficacia; que se halla igualmente presta y solícita para la ejecución metódica y consecuente de los propósitos nobles y de los malvados, de las máximas prudentes y las insensatas” (*MVR I*, §16, 102-103).

Schopenhauer es necesario el sentimiento moral o compasivo que emerge debido al dolor del otro. Sin embargo, como se dijo, para Schopenhauer tal dolor tiene que ser conocido; en el caso del humano se genera una representación de las circunstancias que pueden involucrar dolor en otro, lo cual puede verse como el indicio de una estructura cognitiva de la emoción, es decir, de la actividad del entendimiento que constituye una emoción. De todas formas, la diferencia se mantendría en la medida en que para Schopenhauer el sentimiento compasivo, en general todos los sentimientos, tienen una conexión inexorable con el cuerpo; Nussbaum, al contrario, parece volver sobre una posición muy racionalista o, como lo diría Carmen Trueba (2009), una “lectura cognitivista extrema” (p. 147), a pesar de los matices que hace al hablar de la compasión y de su relevancia en la moral. Por lo anterior, lo que habría que anotar es que ambos autores desdibujan la línea que divide la razón y el cuerpo<sup>27</sup> al punto de que, para el caso de una explicación sobre la compasión, asumen, primero, que la actividad cognitiva es una actividad corporal, y segundo, pero más importante, que la compasión tiene contenido cognitivo.

Desde el punto de vista de Trueba (2009) se podrían discutir varios elementos de la interpretación de Nussbaum de los postulados aristotélicos acerca de las emociones, por ejemplo: para Aristóteles no todas las emociones requieren necesariamente de creencias para su constitución (ἐπιτιμία); no todas las emociones requieren de la actitud *intencional* hacia un objeto; no siempre el dolor y el placer dependen de creencias o juicios; no siempre se pueden modificar las emociones a partir de la modificación de las creencias que las constituyen; finalmente, Aristóteles no considera que las emociones se puedan calificar como *verdaderas* o *falsas* (adecuadas o inadecuadas), pero sí como irracionales. Así, aunque el análisis realizado acá retoma lo propuesto por Nussbaum, esto es: una teoría de las emociones que se fundamenta en postulados aristotélicos, pero, además, en postulados estoicos y también en un amplio conjunto de autores que han teorizado acerca de las emociones y le son contemporáneos, es posible establecer una tensión, a pesar de las similitudes señaladas, entre lo propuesto propiamente por Nussbaum y lo planteado por Schopenhauer, teniendo como punto de partida algunos elementos

27 Esto es evidente, para el caso de Nussbaum, en “Changing Aristotle’s Mind” (1995), cuando se afirma que es preciso desembarazarse de la pregunta acerca de si el “alma” y el “cuerpo” son “uno”, pues la actividad racional es una función del cuerpo, lo cual es una clara referencia al “hilemorfismo” aristotélico: “si uno presta atención de manera adecuada a la compleja materialidad de los seres vivos, si comprende la concepción común de lo que significa ser un ser vivo, no hará esa pregunta. El alma no es un ‘eso’ alojado en el cuerpo, sino una estructura funcional en y de la materia. La materia es, por su propia naturaleza, justamente lo que constituye las funciones de la vida. (No es algo a lo que las funciones de la vida puedan reducirse)” (p. 60) [Traducción propia].

señalados por Trueba. Principalmente, se puede discutir acerca de los últimos tres puntos, a saber: lo referente al dolor y al placer, a la modificación de las emociones a partir del cambio de las creencias y la “calificación” de las emociones como “apropiadas” o “inapropiadas”. En últimas, lo que se pretende es cuestionar estos tres elementos, pero haciendo referencia exclusivamente a la compasión, pues al parecer tales elementos son parte vital de una propuesta de formación moral basada en la formación de la compasión.

Así las cosas, desde una perspectiva schopenhaueriana y como conclusión de esta investigación, se pretende discutir la “necesidad” de los juicios que constituyen la “estructura cognitiva” de la compasión,<sup>28</sup> la posibilidad de formación moral a partir de la modificación de los juicios o creencias que, según Nussbaum, constituyen la compasión y, por último, la adecuación normativa de la compasión. Además, valdría la pena discutir la idea de “progreso moral” que está detrás de una propuesta como la de Nussbaum y que es criticada por Schopenhauer a través de su lectura del comportamiento humano y los móviles antimorales que lo generan (egoísmo y malevolencia) como obstáculos para alcanzar la compasión más allá de la “vergüenza” y el “asco”.

En resumen, Nussbaum defiende la tesis de que las emociones son pensamientos o juicios cognitivo-evaluadores a través de dos andamiajes argumentativos. En primer lugar, defiende la construcción conceptual de los estoicos acerca de los juicios y enfrenta a los “adversarios” que niegan el contenido cognitivo de las emociones; en segundo lugar, al referirse puntualmente a la compasión, se desliga de la concepción estoica que afirma que las emociones, aunque tienen contenido cognitivo, son “irracionales” (basadas en *creencias falsas*) y ataca la concepción kantiana sobre la “irracionalidad” de la compasión (pues, según dicha concepción, no posee contenido cognitivo). Con este segundo planteamiento se puede vislumbrar de dónde emerge la necesidad de una *teoría del valor* y por qué para la autora la acción benevolente tiene un nexo indispensable con la compasión. Así, defiende que la compasión es necesaria para la moral pues provee de *valor* a los objetos externos, a partir de lo cual se ejercen acciones benevolentes, es decir, por mor del otro, en su auxilio o beneficio. Buena parte de tal construcción argumentativa es similar a la de Schopenhauer, por lo que se mostraron las posibles equivalencias entre los planteamientos de los autores —la ley de la motivación y la teoría de

---

28 Se hará referencia a los dos primeros juicios: *juicio de la gravedad o magnitud* y *juicio del merecimiento*. El tercero, el *juicio eudaimonista*, ya se abordó en el capítulo 3.

las emociones—, pero también se señaló la posible tensión entre los autores, la cual constituye una base para la discusión acerca de la formación moral a partir de la formación de la compasión. En lo que sigue, se presenta esta discusión a modo de conclusión de esta indagación. De forma complementaria, se dará lugar al pensamiento de Schopenhauer frente a la compasión, el cual defiende la relevancia que tiene esta dentro de la moral; sin embargo, argumenta en contra de la formación moral basada en la formación de individuos compasivos, como se señaló en el segundo capítulo de este libro. Esto es, no es un adversario de la compasión, pero tampoco un apologista de la formación de individuos compasivos.

## La formación de la compasión en disputa

En este apartado, se pretende discutir las posiciones de Nussbaum y Schopenhauer frente a la formación de sujetos compasivos. Para tal propósito, es necesario abordar las otras dos objeciones que se hacen a la compasión como guía de las acciones, puesto que, desde la perspectiva de Nussbaum, son útiles debido a que muestran la necesidad de realizar un trabajo teórico sobre la forma en que “debe” emerger la compasión, esto es, cómo se deben configurar los juicios que la constituyen. Posteriormente, se realizarán algunas críticas a esta pretensión apelando a algunas explicaciones y descripciones de Schopenhauer sobre la compasión. Sin embargo, el punto central de este apartado tiene que ver con la explicación de Nussbaum acerca del *desarrollo* de las emociones y su formación. Esta explicación se discutirá a partir de tres enfoques diferentes que se pueden establecer con base en los planteamientos de Schopenhauer frente a la compasión (véanse los capítulos 1 y 2 de este libro). Finalmente, se definirá un punto de encuentro entre Nussbaum y Schopenhauer frente a la formación de la compasión, que se muestra como una alternativa ante las dificultades que representa la pretensión de formar sujetos compasivos.

La segunda objeción que rastrea Nussbaum es el debate filosófico frente a la compasión que se ha dado a lo largo de buena parte de la historia de la filosofía, a saber: que esta es “parcial” y “poco fiable”, ya que restringe al agente a actuar teniendo en cuenta solo su “esfera vital inmediata”: “demanda una concepción correcta de cuáles son las personas que deberían ser objeto de nuestro interés” (2008, p. 429). En otras palabras, para Nussbaum tal objeción es relevante debido a que pone en evidencia una deficiencia de la compasión como guía de las acciones morales que, no obstante, puede y debe ser atendida por medio de la educación o

el *cultivo apropiado* de dicha emoción. Por lo tanto, es preciso evidenciar de qué manera la objeción mencionada da cuenta de esa deficiencia y cuál es la propuesta de Nussbaum para resolverla.

La objeción acerca de la “parcialidad” y la “poca fiabilidad” de la compasión —afirma Nussbaum— identifica dos problemas en la propuesta acerca de la compasión como pilar de la acción moral. Los objetores no comprenden solo que las creencias acerca del valor de los “objetos externos” pueden ser falsas, como los primeros objetores, sino que

[...] la dificultad estriba en que los mecanismos psicológicos por los que los seres humanos suelen llegar a la compasión —la empatía y el juicio de las posibilidades— se basan normalmente en los sentidos y la imaginación de un modo que los torna, en principio, restringidos y no uniformes. (p. 429)

En este sentido, identifica dos dificultades de la acción moral derivada de la compasión. En primer lugar, un agente puede estar sesgado o “restringido”, dado que la fuente de su juicio acerca del “interés por los demás” se ve limitado en la medida en que sus propias concepciones acerca del bienestar social, por ejemplo, están supeditadas a su “individualidad”. En segundo lugar, la compasión puede reforzar fronteras entre el agente y los *otros* por cuanto, al actuar compasivamente, basado en una compasión aprendida “bajo circunstancias que dividen y jerarquizan a los seres humanos, creando grupos de integrados y de excluidos” (p. 429), se puede llegar a reproducir, verbigracia, “jerarquías de clase, raza y género” (p. 429). En últimas, lo que se cuestiona a la acción compasiva es la limitación que tienen los mecanismos psicológicos teniendo en cuenta que se basan en lo que es perceptible por el individuo y el contexto de formación acerca del “interés por los demás” (“a quién y cómo se valora”). De esta manera, Nussbaum advierte que

[...] esta objeción, a diferencia de la primera, no es exactamente una objeción a la compasión misma: no dice que las personas no deberían sentir compasión. Lo que expresa es, más bien, que la compasión requiere una educación apropiada en relación con una teoría correcta del interés por los demás; y que, incluso entonces, las personas extenderán su compasión en tan pocas ocasiones de manera uniforme y adecuada que no es bueno confiar demasiado en esta emoción. (p. 429)

Así pues, al igual que con la anterior objeción, Nussbaum tiene que conceder que esta demanda un trabajo teórico que tiende hacia la normatividad, pero también a una propuesta educativa. Dicho de otro modo, así como se ha “concedido que la compasión requiere una teoría correcta de la importancia de diversos bienes externos, en este caso debemos admitir también que demanda una concepción correcta de cuáles son las personas que deberían ser objeto de nuestro interés” (p. 430). En este sentido, la noción de “humanidad compartida”, la misma que hace al individuo *vulnerable* y que le permite ver esa vulnerabilidad en el otro, no es suficiente como bastión de la compasión puesto que “es muy fácil que esta prometedora noción [...] se descarrile hacia lealtades locales con sus correspondientes rivalidades, cegueras e incluso odios” (p. 430). Esto se refuerza con la actividad de otras emociones, como el asco y la venganza, pero también con los mecanismos psicológicos señalados, los cuales sesgan al agente en la realización de los juicios que constituyen la emoción compasiva. En este orden de ideas, la sugerencia de Nussbaum no solo es la propuesta de una teoría acerca de los bienes externos, de la responsabilidad o de las personas que deberían ser objeto de compasión como apoyo normativo al sentimiento compasivo, sino “que hay que diseñar una educación sobre la compasión adecuada teniendo estos problemas en mente” (p. 430) con apoyo de “instituciones políticas bien informadas”, esto es, cuando la estructura de tales instituciones logre “encarnar las penetrantes aportaciones de una compasión correctamente educada” (p. 430).

Por lo anterior, Nussbaum admite que si la compasión implica ese tipo de sesgos y, por tanto, la necesidad de una educación moral que forme “correctamente” la manera en que se *debe* experimentar la compasión, se pueden plantear dos interrogantes importantes:

¿Por qué habríamos de confiar, aunque sea mínimamente, en la emoción, en lugar de acudir directamente a los principios y las instituciones adecuadas? Y ¿por qué apelar a la compasión de los ciudadanos en lugar de alentarlos a que sigan las reglas correctas? (p. 430)

Ya se habían señalado algunos elementos que responderían a estas preguntas; sin embargo, es posible matizar algunos. Para Nussbaum es muy importante la “imaginación” (juicio de las posibilidades parecidas) puesto que permite relacionar el “bien” de los demás con lo que ya es conocido por el sujeto. En otras palabras, es por medio de la compasión y la “imaginación característica” (p. 430) de esta

que se puede poner en relación el bien de los demás con el propio. Sin ese mecanismo psicológico, dice Nussbaum: “el bien de los otros en abstracto o *a priori* no nos dice nada” (p. 430). De esta manera, la compasión es importante ya que, al imaginar posibilidades parecidas, el sujeto puede desarrollar su “tarea moral al extender las fronteras de lo que podemos imaginar; la tradición afirma que sólo cuando podemos imaginar el bien o el mal de otra persona podemos extender de forma plena y fiable hacia la misma nuestro interés moral” (p. 431). Además de esto, la compasión es relevante para Nussbaum debido a que pone de manifiesto la importante aplicación de los “intensos afectos” que desarrolla el individuo en su edad temprana (o emociones tempranas), pues tales afectos son los que luego permitirán “un movimiento gradual hacia afuera” (p. 431) por medio del cual el individuo se interesa por otros. La autora afirma que es poco realista exigir a los individuos un comportamiento interesado por los demás solo con la asistencia de principios, instituciones o “reglas correctas” que les digan qué hacer, por lo que son necesarios algunos elementos conocidos por ellos, como los afectos, que se pueden desplegar hacia los demás gracias a los mecanismos que auxilian a la compasión. En concordancia, para la autora, tal como se aludió por medio de la crítica a Kant señalada en el apartado anterior, los individuos que son formados para limitar su comportamiento por medio de un conjunto de normas y reglas omitiendo sus emociones tempranas como resortes para consolidar el interés por los demás

[...] terminan por ser totalmente incapaces de asimilar las necesidades de las personas que se encuentran a cierta distancia o de conferir a las vidas humanas y a los bienes externos que las sostienen un valor y unos significados netamente humanos. Sus mentes y corazones van languideciendo al faltarles cualquier energía motivacional para el bien; y todas las propuestas políticas les parecen semejantes, pues no tienen capacidad de imaginar o de sentir lo que está en juego. En lugar de ser enérgicamente imparciales... son, por el contrario, vacíos y ciegos... vemos cómo el objetivo de producir una personalidad adulta y equilibrada, capaz de una buena deliberación y de un interés vigoroso por los demás, es atajado por la atrofia de las emociones tempranas que, así detenidas, pueden regresar más tarde bajo formas más peligrosas y perturbadoras. (pp. 431-432)

Ahora bien, la filósofa estadounidense no solo se refiere a la ausencia de la compasión en las normas morales construidas por una razón calculadora, sino también

a su ausencia en las normas o reglas sociales y culturales. Sin los elementos propios de la compasión, el agente es más propenso a actuar y afectar a los demás basado en dichas reglas sociales y culturales.<sup>29</sup> Como ejemplo de esto, Nussbaum retoma lo sucedido en la Alemania nazi y los casos de “feminicidio”, en donde un hombre actúa debido a un “código social de honor” (pp. 432-433). Así las cosas, la autora afirma que “una moralidad basada en reglas, no animada por los recursos de la imaginación, puede llegar a confundirse con demasiada facilidad con el sometimiento a normas culturales o a reglas dictadas por la autoridad” (p. 432), las cuales no permiten un genuino interés por los demás. Así pues, tal como “una teoría abstracta despoblada de tales conexiones de la imaginación y la simpatía puede volverse con facilidad hacia fines malvados, debido a que su significado humano no está claro”<sup>30</sup> (p. 432), sucede lo mismo en relación con el conjunto de normas o reglas sociales y culturales que están desligadas de los *mecanismos psicológicos* que contribuyen a la emergencia de la emoción compasiva.

Sin embargo, Nussbaum es completamente clara al afirmar que la compasión por sí misma no podría dar lugar a acciones morales: “la compasión no nos proporciona una moralidad completa, y está lejos de hacerlo” (p. 435). De esta manera, si bien es importante para el comportamiento moral, no es suficiente, ya que se precisa de un “código ético” para su *adecuación* y “correcto” funcionamiento, tal como lo menciona Panea Márquez (2018): “la compasión, por noble que sea, no está exenta de riesgos. Su objeto es intencional, interpretado en el marco valorativo de quien la experimenta, que pueda estar equivocado respecto de lo que en realidad ocurre” (p. 118). Por lo tanto, Nussbaum afirma que los comentarios a la segunda objeción no pueden tomarse como si la compasión por sí sola fuera suficiente para la acción moral, debido a que la objeción de la “parcialidad” demuestra que es necesario, que no se debe “depender de las vicisitudes de la emoción personal, pero sí integrar sus aportaciones en la estructura de reglas y de instituciones” (p. 435). En resumen, la autora señala que el valioso aporte de esta objeción es señalar una ruta de trabajo: “la solución correcta a los problemas que plantea la parcialidad es trabajar en la historia evolutiva de la compasión, tratando de obtener los tres juicios correctos mediante una educación y una planificación institucional adecuadas” (p. 435).

29 Reglas que también suelen estar acompañadas de otro tipo de emociones, como el asco, la vergüenza y la envidia.

30 Repercusión que recuerda el *uso de la razón* según Schopenhauer, el cual no implica necesariamente una acción benévola, pues como resultado del uso de la razón se pueden ejecutar acciones que afectan al otro, es decir, con “fines malvados”.

Al abordar la tercera objeción a la compasión, Nussbaum sostiene que también se pueden deducir importantes aportaciones, pues igualmente muestra la necesidad de acudir a procesos educativos que, en este caso, “canalicen” la ira y la venganza como emociones que pueden contribuir para que el agente busque justicia a través del reconocimiento del sufrimiento de las víctimas de injusticias. Según esta objeción, debido al otorgamiento de valor o relevancia a los objetos externos, tal como se hace con la compasión, se pueden suscitar emociones como la ira y la venganza, que hacen actuar al agente de manera “más cuestionable”, esto es, probablemente, tomando el sufrimiento del otro como fin. No obstante, Nussbaum indica una serie de argumentos que muestran la compleja relación entre la compasión, la ira y la venganza, los cuales indican también que, antes de suprimir este tipo de emociones del todo (ira y venganza), lo que se tendría que hacer es “canalizarlas” por medio de procesos educativos.

En primer lugar, la filósofa defiende que no se puede ver la ira y la venganza como emociones implícitas o suscitadas por la compasión (al menos no en su forma “viciada”), ya que quien defiende la compasión como guía para la acción no sostiene que “todas y cada una de las calamidades constituyen una ocasión apropiada para la compasión” (p. 436), por lo que tampoco sostiene que todos los males generan una “ira revanchista”; en otras palabras, se puede sentir compasión ante un infortunio que no necesariamente implique sentir ira o deseo de venganza. Este tipo de emociones con frecuencia se desencadenan incluso con “males” que para el defensor de la compasión no tienen relevancia: “la posición social, el poder y el honor” (p. 436). Estos son factores que pueden suscitar el exceso de la ira, que no derivan de la compasión y que no dan ocasión para desear eliminarla como fuente de la acción. En este sentido, más que eliminar la ira, se debe buscar la forma para que se dirija hacia “objetos apropiados”; en el caso de la venganza, se debe “canalizar” para provocar un castigo, más que una venganza de tipo personal y revanchista. Así pues, para Nussbaum, los *excesos* de la ira y la venganza no solo no están anclados a la compasión, sino que son los que obstaculizan una acción adecuada; la ira o la venganza como tales, no. De esta manera, la autora sostiene que la ira a veces está justificada y, de hecho, es “una fuerza principal para la justicia social y la defensa del oprimido” (p. 437) y que la venganza, por medio de un aparato legal, puede ser canalizada para la búsqueda de justicia.

En segundo lugar, al parecer el deseo de los que postulan la tercera objeción es que las acciones humanas no estén guiadas por determinados intereses sobre

objetos que con la compasión se consideran *valiosos*, puesto que producen a su vez acciones guiadas por la ira y la venganza. Nussbaum, por su parte, rechaza tal deseo por cuanto está basado en ideas erróneas acerca de la relación entre la compasión, la ira y la venganza, además de que considera extremo eliminar tales emociones de la acción humana.

Primero, para la autora la “simetría conceptual” entre la compasión y la ira o la venganza no es tan perfecta como lo postula la tercera objeción: para la compasión es necesario que el dolor no sea “merecido” por quien lo sufre, pero para la ira sería necesaria, además, la idea de que hay un “responsable” de tal dolor que actuó de manera “injusta” o “indebida”, sobre el cual recaería la ira. No obstante, “si la ira carece de un objeto de censura plausible, no irá demasiado lejos y hemos de ser muy críticos hacia cualquier cólera que esté basada en creencias falsas sobre la agencia” (p. 437).

Segundo, por tal motivo, más que desechar la compasión debido a que con ella se otorgue valor a objetos externos, se puede establecer que la relación entre la compasión y la ira vengativa es la oportunidad para contribuir, desde un punto de vista educativo, al desarrollo emocional de los individuos, pues, según Nussbaum, “en lo que deberíamos enfocar nuestra atención es, más bien, en cómo canalizar el desarrollo emocional de tal manera que se dirija hacia formas de amor más maduras e inclusivas y menos ambivalentes” (p. 438). La compasión puede contribuir a tal desarrollo, ya que “extiende” el “interés” del individuo sobre los demás, no obstante, tal actividad debe estar coadyuvada por una “educación de la compasión adecuada”. Así, cuando la compasión, soportada en una educación que la adecúe, despierte en el individuo interés por los demás, como lo tiene por los más cercanos, la venganza y el interés en infligir daño al otro probablemente decaerán. En este sentido, la compasión es importante para el desarrollo emocional, porque, de hecho, permite una acción frente al *otro* que no esté absolutamente llevada a cabo por la venganza, ya que aquel estaría dentro del conjunto de interés por los demás que suscita la compasión, por lo que no se desearía “destruirle”. Nussbaum ofrece un ejemplo de lo anterior que explica cómo la compasión adecuada por la educación puede producir actos contrarios a los excesos de la venganza o la ira:

Un espectador que haya visto *Las troyanas* de Eurípides, justo en el momento de decidir matar a todos los ciudadanos masculinos de Melas y de esclavizar a todas las mujeres y los niños, sería menos propenso a apoyar tal política, pues él mismo vería la venganza desde el punto de

vista de esas mujeres y esos niños que sufren, y no sería capaz de deshumanizarlos en su pensamiento. Como ya he argumentado, la compasión desarticula las estrategias deshumanizadoras que suelen alistarse al servicio de muchas formas de crueldad. Así pues, restringe la motivación para tomar represalias y forja una alianza entre los seres humanos. (p. 438)

Tercero, Nussbaum admite que sí hay una relación entre la compasión y la ira vengativa. No obstante, desde el punto de vista del derecho: “la cólera no tiene por qué emparentarse con una inclinación a la revancha personal: por el contrario, el interés en castigar al delincuente puede canalizarse por la vía del sistema legal” (p. 435). De nuevo, la autora insiste en que quien defiende la compasión verá en la educación (a través de la *tragedia* y la literatura, por ejemplo) la posibilidad de que los individuos compasivos reconozcan que “la venganza privada es una manera especialmente insatisfactoria y costosa de aplicar el castigo a los criminales, una forma que normalmente se limita a garantizar la perpetuación incesante de los daños” (p. 439), por lo tanto, “se interesará por el derecho y la codificación legal de los crímenes y los castigos”<sup>31</sup> (p. 439). Esta, como otras afirmaciones en esta defensa de la compasión, son cuestionables, sin embargo, los comentarios al respecto se harán más adelante cuanto se cuestione la influencia o repercusión emocional de los “instrumentos” que utilizaría Nussbaum para la formación compasiva. En últimas, para la autora, “la compasión y la venganza van, en efecto, de la mano” (p. 439), ya que el individuo por medio de la ira vengativa expresa su “deseo de castigo” que está anclado a la idea de que los objetos vulnerados por la injusticia cometida por alguien son *valiosos*, aspecto que hace parte también de la compasión. Por lo tanto, la autora concluye que la venganza debe ser canalizada por un aparato legal, pues es una “fuerza” que constituye, cuando menos, la búsqueda de justicia por cuanto que exige, al igual que lo haría la compasión, al “sistema legal algún reconocimiento adecuado del significado de tal sufrimiento y también del hecho de que ha sido infligido injustamente” (p. 439).

De forma concreta, las tres objeciones que se han dado en la historia de la filosofía frente a la compasión fungen como resortes, desde el punto de vista de Nussbaum, para establecer, en primer lugar, que es necesario un trabajo teórico acerca del *valor* de los “objetos externos” y del “correcto interés por los demás” y,

---

31 La forma en que Nussbaum se refiere a la venganza y el apremio de encausarla como “castigo” dentro de un sistema legal recuerda la posición de Schopenhauer con respecto a esta, pues la considera “injustificable” dentro del sistema penal, debido a que los actos cometidos por venganza tienen un móvil antimoral: la *malevolencia*.

en segundo lugar, que es precisa una propuesta educativa acerca de la compasión que contribuya al desarrollo emocional de los individuos para producir acciones encausadas y sin los excesos, por ejemplo, de la ira y la venganza. Sin embargo, como ya se dijo, tales objeciones también fortalecen la visión radical de Nussbaum: las emociones son juicios, pensamientos, son cierto tipo de razonamiento. En este sentido, su intención es la de integrar las emociones de manera efectiva a un sistema normativo para que constituyan una “guía” y un soporte para las acciones. Se trata, por lo tanto, de contribuir a reformar los proyectos morales ilustrados que no tienen en cuenta a las emociones para la acción moral por ser “irracionales”. Esto lo expresa de manera clara en su ensayo “Compassion: the basic social emotion”, cuando afirma:

Esta simple oposición entre emoción y razón también ha sido invocada por críticos comunitaristas del liberalismo, quienes han sugerido que, si queremos dar cabida a sentimientos como la compasión —que no parecen tener mucho reconocimiento en la teoría liberal—, esto implicaría basar el juicio político en una fuerza afectiva en lugar de cognitiva, instintiva en vez de centrada en el juicio y el pensamiento. El análisis de la compasión que defenderé cuestionará también esa afirmación, al mostrar que la compasión es, sobre todo, una cierta forma de pensamiento sobre el bienestar de los otros. El resultado de esto será mostrar que cierto tipo de objeción al proyecto de la Ilustración fracasa, y que los pensadores ilustrados (como Kant y John Rawls), que no dieron un lugar central a esta emoción, podrían haberlo hecho sin alterar demasiado el contenido de sus teorías morales. Si queremos una comunidad compasiva, podemos tenerla sin renunciar al compromiso ilustrado con la razón y la reflexión, porque la compasión es una cierta forma de razonamiento. (1996, p. 28) [Traducción propia]

Con tal fin en mente, como tiene que ser evidente ya, Nussbaum defiende que la compasión debe emerger de una forma apropiada, pues tal como se indicó cuando se hizo referencia a la estructura cognitiva de esta, los juicios que la constituyen pueden modificarse de tal manera que se consiga una forma determinada de lo “grave”, lo “inmerecido” y, como se acaba de apuntar, del “interés por los demás”. En otras palabras: tales juicios se van instaurando a lo largo del desarrollo emocional de los individuos, por lo que se debe examinar qué tipo de juicios han de establecerse acerca de determinados objetos, personas y circunstancias. Acá la autora

deja a un lado la pretensión de describir las emociones, la intención de explicar su funcionamiento y contenido, para pasar a prescribirlas, ya que afirma la necesidad de indicar una forma “apropiada” de los juicios y, por ende, de la emoción, en este caso, de la compasión.

En concordancia con lo anterior, lo que pretende Nussbaum se hace evidente cuando plantea: “no buscamos todos y cada uno de los tipos de compasión posibles sino, por así decir, la compasión dentro de los límites de la razón, una compasión aliada con una teoría ética razonable en las tres áreas del juicio” (2008, p. 459). Esta afirmación da cuenta del problema que implican los juicios de la compasión para sí misma, es decir, los juicios pueden establecerse sobre objetos, circunstancias y personas que, en términos normativos, no son adecuados para una respuesta compasiva. Como ejemplos de esto se puede considerar el compadecer a alguien por un mal “trivial”<sup>32</sup> (juicio de magnitud) y a un criminal responsable de sus actos (juicio del merecimiento).<sup>33</sup> Por esto, es importante para Nussbaum pensar en una *teoría del valor* y en una *teoría de la responsabilidad* para evitar dar demasiada relevancia a “trivialidades”, o evitar el castigo a alguien que cometió un acto con culpabilidad. Esto demuestra que si bien los juicios pueden ser necesarios para la compasión, también pueden “fallar” en el sentido de que, debido al razonamiento, parecen no ser adecuados. De allí que Nussbaum considere que la compasión no es suficiente para la moral; de hecho, afirma que se llegan a dar acciones compasivas, pero no justas, por ejemplo, un individuo

---

32 “Un aristócrata romano descubre que se ha interceptado su cargamento de lenguas de pavo real proveniente de África. Al sentir que su cena festiva de esa velada será, en consecuencia, un desastre total, derrama abundantes lágrimas e implora a su amigo Séneca que se apiade de él. Séneca se lo toma a risa [...] [este ejemplo muestra] que los juicios de las personas acerca de lo que les pasa pueden estar equivocados en muchos sentidos” (p. 348). Nussbaum agrega más adelante: “la tradición partidaria de la compasión no tiene por qué renunciar a juzgar que algunas ocasiones para la compasión son ilegítimas o que están basadas en procesos espurios. Como ya he dicho, la compasión no se pone en el punto de vista real de todas y cada una de las personas que sufren, sino que se instala en la perspectiva de un espectador que aprecia la gravedad de cuanto ha ocurrido. La adecuación normativa de esta emoción, así como la del miedo, la aflicción o la cólera, depende de si la persona lleva a cabo correctamente sus apreciaciones, sirviéndose de una teoría del valor que se pueda defender. Así pues, no debería concedérsele compasión a aquel aristócrata romano que imaginé privado de su velada a base de lenguas de pavo real, con independencia de cuánto le importe a él esa circunstancia” (p. 414).

33 Aunque Nussbaum comente que “es perfectamente consistente tratar a un delincuente [...] como plenamente responsable de sus faltas y, aun así, reconocer con compasión el hecho de que se haya visto sometido a desgracias que ningún niño debería sufrir” (p. 458), lo más probable es que si se actúa bajo dicha compasión, la autora lo considere como una compasión inadecuada o inapropiada, la normatividad tendría no solo que moldear la compasión, sino tendría que imponerse ante tal sentimiento.

[...] podría lamentarse del hecho de que los impuestos obliguen a las personas a renunciar a artículos de lujo como las lenguas de pavo real. Y podría no lamentarse por los Joad, reducidos a la indigencia debido a la ausencia de una red de ayuda social. (p. 459)

Ahora bien, lo primero que habría que cuestionar de la pretensión de Nussbaum, la cual plantea la urgencia de una teoría normativa que dé forma a la compasión por medio de la educación, es que, si bien los dos primeros juicios parecen necesarios para que emerja la compasión, podría verse como contraproducente para esta coaccionar su configuración cognitiva debido a que, como lo afirma Schopenhauer, el dolor del otro parece un aspecto universal:

Independientemente de lo que la naturaleza o la suerte puedan haber hecho, de quién sea uno y qué posea, no se puede librar del dolor esencial a la vida. Los incesantes esfuerzos por desterrar el sufrimiento solo consiguen que cambie de forma. Esta forma es originariamente carencia, necesidad, inquietud por la conservación de la vida. Si se consigue eliminar el dolor en esa forma, cosa que se mantiene con gran dificultad, enseguida se presenta en otras mil distintas, alternativamente según la edad y las circunstancias, como impulso sexual, amor apasionado, celos, envidia, odio, miedo, ambición, avaricia, enfermedad, etc., etc. Por último, cuando no puede adoptar ninguna otra forma se presenta en la triste y lúgubre vestimenta del fastidio y el aburrimiento, contra el que se hacen entonces ensayos de todas clases. Si finalmente lo espantamos, difícil será que lo logremos sin volver a insertar el dolor en una de las anteriores formas y así volver a empezar el baile desde el principio; pues toda vida humana es lanzada de acá para allá entre el dolor y el aburrimiento. (*MVR I*, §57, 371-372)

Así las cosas, según Schopenhauer, al humano lo constituye una *necesidad* insaciable independientemente de su lugar en las jerarquías sociales, de las actividades que ejerza, de su contexto social o de sus posesiones. Asumir lo contrario podría ser contraproducente para quien experimenta la compasión, pues se le restringe a sentir compasión solo por algunos padecimientos o dolores, lo que incidiría en sus mecanismos psicológicos para identificar el dolor. Normar acerca de lo que debe considerarse “doloroso” (grave) y lo que no, esto es, “calificar” la compasión como adecuada o no, niega el carácter universal del dolor, el cual, desde el punto de vista de Schopenhauer, es esencial a la vida, incluso, de quien “mejor” se

encuentra. Esto es algo que Nussbaum comprende cuando habla de la “naturaleza necesitada” de la especie humana como el principio o germen de las emociones (al cual se hará referencia más adelante). Así pues, este comentario solo se realiza con la finalidad de cuestionar la pretensión de Nussbaum con respecto a “alcanzar los juicios correctos” (con contenido *adecuado*) que deben constituir la compasión.

Con respecto al juicio del merecimiento “correctamente adecuado” se podría decir que también podría llegar a invisibilizar tal carácter universal del dolor o la naturaleza necesitada de la humanidad, puesto que implicaría que se eviten ciertas formas de la compasión ante determinados vejámenes sufridos por los demás. Al menos, esa sería la pretensión de normar sobre el juicio del merecimiento como constituyente necesario de la compasión: si aquel que sufre merece su dolor (por ejemplo, un criminal), la compasión no debería darse o no debería constituir lo que desencadena las acciones. Lo que se quiere señalar es que, según Nussbaum, está “equivocado” quien siente compasión por alguien que sufre por su propia culpa, es decir, aquel no “debería” sentir compasión o, cuando menos, no debe actuar guiado por ella. Se podría hacer una lectura caritativa de la propuesta de Nussbaum debido a que se lograría interpretar, más bien, que la compasión se da necesariamente cuando el dolor del otro es inmerecido (lo cual también es cuestionable) y no que es “erróneo” o “equivocado” sentir compasión por el culpable de su dolor. Sin embargo, aunque su propuesta no implica que las formas de la compasión en las que no se dan los “juicios adecuados” son inadmisibles, que no se puedan sentir, sí sostiene que son “erróneas” o “inadecuadas” para la acción misma. En otras palabras, este tipo de formas de la compasión no “deberían” motivar las acciones, en su lugar “debe” estar la forma “adecuada” de aquella, esto es, su forma racional. Por tanto, de alguna manera, la intención de Nussbaum sería tratar de evitar ese tipo de formas de la compasión o, cuando menos, evitar que funjan como motivantes de la acción. Además, también se puede cuestionar la *necesidad* de tal juicio, pues si son posibles esas “otras formas” de la compasión es porque el juicio del merecimiento no es absolutamente necesario para la compasión.

Sin embargo, este pensamiento es compartido por Schopenhauer, quien, de hecho, utiliza un ejemplo similar para explicarlo, pues para él también hay formas de la compasión cuya manifestación no es tan benéfica y cuya supresión solo se da producto de la “iluminación de la inteligencia”. No obstante, esto no implica que el carácter es susceptible a modificaciones; en cambio, como se mostró en el segundo capítulo de este volumen, el intelecto sí:

Incluso también la bondad del carácter puede ser llevada a una manifestación de su ser más consecuente y perfecta, a través del aumento del conocimiento, con la enseñanza sobre las relaciones de la vida, o sea, mediante la iluminación de la inteligencia; por ejemplo, con la demostración de las consecuencias remotas que para los otros tiene nuestro obrar [...] como con la enseñanza sobre las perjudiciales consecuencias de algunas acciones bien intencionadas, por ejemplo, el perdonar la vida a un criminal. (*SFM*, §20, 255-256)

Finalmente, el “adecuado interés por los demás”, esto es, la posibilidad de ampliar el espectro por sobre quienes debe emerger la compasión, parece desdibujar la “autenticidad” con la que acontece la compasión. Cuando se indica sobre quiénes ha de sentirse compasión, al ampliar el conjunto de personas “de interés” por medio de su inclusión en el “propio esquema de objetivos y proyectos o metas”, es necesario hacer referencia a los “propios intereses” y cómo aquellas personas engranan en ellos, lo cual parece anular el valor moral de la compasión descrito por Schopenhauer al poner al otro y su dolor como parte de intereses propios (sobre este aspecto ya se reflexionó). En últimas, hacer una intervención sobre el modo en que emerge la compasión a partir de la “adecuación” de los tres juicios que la constituyen parece invisibilizar el carácter universal del dolor debido a que se evitan ciertas formas de la compasión y, también (en referencia al juicio eudaimonista), contrariar en algún sentido el valor moral de la compasión.

Otro elemento que habría que señalar como problemático de la propuesta de Nussbaum es la “circularidad” de la interacción entre compasión y normatividad. En la defensa que propone ante adversarios como Kant, la autora afirma que la compasión es la que informa acerca de los “objetos” que tienen “valor” y por los cuales habría que acudir de manera benévola. No obstante, también afirma —como se acaba de mostrar— que es una “teoría del valor” la que tendría que informar al sujeto sobre qué “objetos” deben suscitar compasión. De esta manera, Nussbaum parece dar relevancia a la compasión en la moral por medio de una función que ejercería la “teoría del valor”. Así las cosas, la teoría normativa se configuraría a partir de la compasión y, a su vez, esta se configuraría a partir de tal teoría. Así lo confirma Rodríguez (2012) cuando sostiene que

[...] en la teoría de Nussbaum existe una circularidad o, al menos, una mutua complementación entre el papel fundante que desempeñan las emociones para detectar ciertos bienes humanos básicos y la estructura social que, a través de su influencia en las creencias de las personas, puede modificar el contenido de las propias emociones. (p. 597)

Tal circularidad sería problemática porque indica un flujo que parece difícil de interrumpir entre la compasión y la normatividad. Si bien el uso de la razón práctica, como lo señala Rodríguez (2012), es lo que propone Nussbaum como aquello que podría intervenir en tal flujo, se podría cuestionar de dónde toma tal “razón práctica” sus afirmaciones acerca de los “bienes básicos”. Dicho de otro modo, si la compasión informa a la norma acerca de los “bienes básicos” y la norma, a su vez, informa a la compasión de los “bienes básicos”, cuando se desee intervenir normativamente para “adecuar” la compasión, ¿será la compasión misma la que ofrezca tal adecuación? Si es así, parece que tal intervención no se podría realizar puesto que tendría que derivarse de algo que, precisamente, no haga parte del contenido preestablecido en la compasión. Esto se hace evidente cuando Nussbaum hace referencia al papel de las instituciones políticas, sociales y culturales en la configuración de los sujetos compasivos. Dichas instituciones se informan o “encarnan” las afirmaciones acerca de los “bienes básicos” que ofrece la compasión, por lo que hacer un cambio en esas afirmaciones para que sea apropiada depende en últimas de la compasión.<sup>34</sup>

Si bien las implicaciones morales de la “adecuación” de la compasión que propone Nussbaum, así como el mecanismo que la permitiría (esto es, la retroalimentación entre norma y emoción), son temas muy interesantes al tratar su propuesta, la discusión que finalmente se quiere plantear se refiere fundamentalmente a la “disputa” que podría darse entre la postura de Schopenhauer y la de Nussbaum en torno a la posibilidad o no de formar sujetos compasivos. A lo largo de los capítulos anteriores se sentaron las bases suficientes para comprender los marcos explicativos de dichas posturas, pues se han presentado la mayoría de los argumentos, explicaciones y definiciones que justifican cómo asumen la posibilidad de formar individuos compasivos. Sin embargo, hace falta explorar los planteamientos que

34 Se podría añadir un cuestionamiento más acerca de la propuesta de Nussbaum que podría exceder los fines de esta investigación, pero que vale la pena mencionar. Su planteamiento invita a la “administración” de las emociones, lo cual suscitaría una discusión acerca de las implicaciones morales de diseñar una propuesta con dicho fin. Pues si bien se puede argüir que el hecho social mismo implica la administración de las emociones por medio de las relaciones personales, las instituciones políticas y las reglas sociales y culturales, se puede preguntar hasta qué punto es moralmente aceptable hacerlo de una manera sistemática y concienzuda.

tienen que ver específicamente con la forma en que la compasión se *origina*<sup>35</sup> en el ser humano, lo cual tendría que ver con procesos educativos que la forjan, esto desde el punto de vista de Nussbaum.

Así pues, las posturas de Nussbaum y de Schopenhauer coinciden en varios puntos, como ya se demostró, pero también se distancian, aparentemente, en otros. En este sentido, lo que se propone a continuación es explorar los argumentos acerca del desarrollo emocional que expone Nussbaum y cómo este da pistas importantes para defender la idea de que es posible formar sujetos compasivos, además de las expuestas. Tales argumentos se pondrán en diálogo con los de Schopenhauer alrededor de su postura acerca de la imposibilidad de formar sujetos compasivos, argumentos expuestos principalmente en el segundo capítulo del libro.

A lo largo del apartado anterior se establecieron varios lugares en los cuales las posturas de Nussbaum y Schopenhauer frente a la compasión no se distancian, incluso en lo referente a la educación moral. Sin embargo, también es evidente la manera en que se alejan cuando se hace referencia a la pregunta por la posibilidad de formar sujetos compasivos. Mientras en la postura de Nussbaum se puede ver, como se mostrará detalladamente a continuación, de qué manera la compasión y su configuración dependen de un desarrollo en el cual influyen múltiples factores, en la de Schopenhauer se encuentran, por lo menos, tres elementos que impiden su formación tal como lo pretendería Nussbaum: la naturaleza egoísta de la especie humana, el carácter de los individuos y la interacción entre *voluntad* y *razón*.

En concordancia con lo anterior, enseguida pretendo argumentar que hay una interpretación diferente por parte de los autores acerca del término *formación*, lo cual repercute en que asuman posturas opuestas frente a la formación de sujetos compasivos. Dicho de otro modo, dado que para cada uno de los autores la “formación” implica diferentes posibilidades, estos asumen diversas posiciones acerca de cómo emerge la compasión en los individuos. Lo anterior implica, a su vez, que los autores asuman distintas perspectivas sobre el carácter moral: para Nussbaum, es algo que puede ser modificado a lo largo de la vida del individuo por medio de

---

35 El trabajo de Nussbaum puede tomarse como un intento por resolver el “misterio” que, según Schopenhauer, implica ahondar en la pregunta acerca del *proceso* por el que un individuo se *identifica* con el otro, es decir, cómo surge la compasión (*SFM*, §18, 229-230). No obstante, la investigación de la autora estadounidense también rastrea el origen de la compasión en el desarrollo emocional de las personas, es una investigación acerca de cómo se da apertura o no a la compasión como construcción cognitiva que interviene en la relación de los individuos con los otros.

modificaciones en sus juicios, lo cual tiene que ver con el desarrollo de sus emociones. Mientras que para Schopenhauer es inalterable, puesto que, aunque con la modificación o “corrección” de juicios o “motivos” es posible hacer que el individuo actúe de forma prosocial, su carácter egoísta, compasivo o malévolo queda intacto a pesar de los esfuerzos de la formación, pues se cambian sus medios pero no sus fines, planteamiento que se detalló en el segundo capítulo de esta obra.

Una teorización sobre la naturaleza de la acción humana o, mejor, sobre lo que constituye al género humano y funge como origen de sus acciones es, quizás, algo interminable. Por tanto, evidentemente, no se pretende aquí establecer una teoría acerca de dicha “naturaleza” de las acciones humanas, ya que, para los intereses de este texto, basta con aludir a las dos posturas a las que nos hemos referido. Dicha alusión se realiza con el fin de aportar claridad al planteamiento de Nussbaum y Schopenhauer acerca de la formación de la compasión en los individuos, ya que comprender cómo asumen la naturaleza humana en relación con lo que origina sus acciones brinda la oportunidad de entender qué es la “formación” para ellos.

Para Nussbaum, como se anotó, la naturaleza humana no es estrictamente egoísta; existe en el ser humano la posibilidad de la acción benévola, la cual está sustentada en diferentes mecanismos psicológicos que la permiten, sumados a un marco normativo, claro está. Además, para esta autora, si bien la compasión no está presente desde el inicio de la vida del individuo y tampoco lo está de una forma determinada, hace parte de los atributos humanos que le permiten actuar con benevolencia. Ahora bien, la autora comprende la vida emocional de los individuos como algo que se desarrolla a partir de las experiencias vividas, de los procesos educativos, de las relaciones interpersonales, etc., por lo que es posible dar forma a esa vida emocional desde el principio de la vida del individuo. Argumenta lo anterior cuando se refiere al desarrollo emocional de los seres humanos en el capítulo cuarto de su obra *Paisajes del pensamiento*. Allí complementa la teoría que plantea en el primer capítulo del mismo libro, pero además ofrece una teorización acerca del desarrollo de las emociones en el infante. Este trabajo teórico está sustentado, principalmente, en la idea de que las emociones tienen una “historia” que se construye socialmente (2008, p. 209), por lo cual intenta resolver “cómo las raíces de la emoción se hunden en la infancia y en la niñez” (p. 211).

El primer momento al que se refiere Nussbaum en el desarrollo emocional de los seres humanos es, precisamente, el nacimiento. Tal como se afirmó, uno de los primeros aspectos que destacan del ser humano, en este caso en su nacimiento, es

el estado de *necesidad* en el que se encuentra. Desde ese instante se hace manifiesto su carácter necesitado y, también, su estado de “indefensión ante un mundo de objetos: un mundo que contiene cosas tanto buenas como amenazadoras, todo lo que quiere y todo lo que necesita” (p. 214). Este “drama infantil”, como denominó Nussbaum al encuentro del individuo con el mundo, está vinculado con los “bienes externos”, esto es, “con la relación del niño con objetos que adquieren una enorme importancia para él” (p. 215). Es decir, el inicio de la vida de un individuo se enlaza inexorablemente con el inicio de su desarrollo emocional, pues allí, en su nacimiento, acompañado de *necesidad e indefensión*, comienza el “reconocimiento de la importancia de ciertas entidades externas” (p. 215).

Tal reconocimiento se hace manifiesto en tres *facetas* que exponen la condición necesitada en la que se encuentra el infante: en primer lugar, la “necesidad de toda ayuda para vivir” que se expresa con el despliegue de “necesidades corporales básicas”, las cuales se presentan como “la necesidad de eliminar el dolor o los estímulos externos intrusos y de restablecer una condición de gozo impertertable” (p. 215). Por tanto, también, se expresa en la necesidad del infante de —con suerte— encontrar “instancias” que resuelvan sus urgencias y garanticen su supervivencia, por ejemplo, sus cuidadores, a quienes el infante “anhelará” como los que pueden “restablecer el orden del mundo”, que representa la satisfacción de sus necesidades. Así, desde el inicio, el individuo establece una relación con su cuidador basada “en su deseo apasionado de asegurarse lo que el mundo natural no le ofrece espontáneamente: amparo, alimento y protección” (p. 215). Esto pone en evidencia el carácter necesitado del humano y una de las formas en que asume a quienes están a su alrededor: como los que atienden sus necesidades.

En segundo lugar, Nussbaum establece que la necesidad del infante no solo tiene que ver con la satisfacción de sus necesidades básicas, pues también tiene necesidades de otro tipo que se configuran inicialmente con su cuidador: “el pequeño tiene cierta noción de su propia indefensión, la cual origina una necesidad de sentirse reconfortado y seguro que no puede explicarse en términos de sus necesidades corporales básicas” (p. 218). Tal necesidad de *soulagement*, afirma Nussbaum, es más “potente” que las necesidades “básicas corporales”; no obstante, parece tener su origen en aquellas, ya que el individuo o infante, a través de “cierta noción” de su condición indefensa y necesitada, origina el apremio

por sentirse reconfortado, cuidado y seguro, lo cual va más allá de una satisfacción netamente corporal.<sup>36</sup>

En tercer lugar, para Nussbaum, el infante también muestra una faceta de su carácter necesitado a través de sus necesidades cognitivas, por denominarlas de alguna manera, dentro de las cuales se encuentran “la curiosidad, el interés cognitivo [por hacer distinciones y clasificaciones] y el asombro” (p. 222). Estas, evidentemente, van más allá de la atribución de valor que se realiza sobre aquellos objetos que le evitan al infante algún dolor o insatisfacción, en otras palabras, sobrepasan la “instrumentalización” de los objetos y, por lo tanto, son para el infante “independientes de la mera protección de sí mismo” (p. 222).

Así pues, Nussbaum se pregunta en qué momento emergen las emociones, lo cual se responde teniendo en cuenta la comentada condición necesitada del infante:

En un primer momento, como ya he dicho, el bebé no tiene una noción clara de los límites entre su propio yo y los demás. Experimenta transformaciones misteriosas cuyo origen externo no es capaz de comprender. En esta incipiente sensación de que algunos procesos de enorme importancia para él aparecen y desaparecen de modos que escapan a su control, ya están las raíces de las emociones. Las emociones son ese reconocimiento de lo que importan dichos procesos junto con la falta de un control total sobre ellos. (p. 223)

Tales procesos resultan importantes porque, precisamente, satisfacen alguna de las necesidades mencionadas, de tal forma que las emociones emergen de la necesidad que tiene el individuo de ciertos objetos externos y la incapacidad de ejercer control sobre ellos. Con esto, Nussbaum establece que las emociones “más antiguas” en el catálogo emocional del individuo son “el miedo, la angustia” y “la alegría”, todas respuestas al “restablecimiento del orden del mundo”; las primeras, cuando tal restablecimiento no se hace presente, la última cuando se da. Esto es, emergen cuando se satisfacen las necesidades básicas y, también, cuando no.

36 Nussbaum hace referencia a un interesante ejemplo de esto, pero desde la primatología, pues en ciertos primates se puede hallar evidencia de las dos facetas de la condición necesitada mencionadas hasta el momento: “algunos experimentos realizados con simios sugieren que los animales que están bien alimentados por un dispositivo mecánico duro y espinoso necesitan aferrarse a algo suave y reconfortante y ser acariciados [...] si la necesidad se satisface, pero por una figura que no es idéntica a la fuente de nutrición, entonces el mono desarrollará un apego más firme hacia la fuente de alivio que el que pueda desarrollar hacia la fuente de alimentación. Ante la posibilidad de elegir entre una fuente de alimentos mecánica y dura y un objeto suave, placentero pero no comestible, lo que hacen los simios es dedicar un breve espacio de tiempo a la obtención del alimento necesario de la fuente de nutrición y, el resto del tiempo, se aferran con fuerza al objeto suave y tierno” (pp. 218-219).

En este sentido, se podría decir que la génesis de las emociones según Nussbaum, de nueva cuenta, es similar a la que propone Schopenhauer, ya que se derivan del primer afán del ser humano, el satisfacer sus necesidades, ya sean básicas o no.<sup>37</sup>

Lo anterior se sustenta en buena medida cuando Nussbaum intenta responder “¿cómo pueden relacionarse estas emociones con los apetitos del lactante?” (p. 224), pues afirma que es muy “difícil distinguir” sus necesidades básicas de las emociones, lo que implica una interpretación “epicúrea” de estas últimas, ya que “sus emociones son una revuelta algarabía en pos de placer en un sentido epicúreo, es decir, en el sentido de liberarse de las molestias y del dolor” (p. 224). Por su parte, Schopenhauer, como se mostró en el primer capítulo de este libro, afirma que la gran mayoría de las acciones humanas se pueden reducir a la búsqueda de placer y evitación del dolor propio; esto se expresa con las *pasiones* que resultan de las *afecciones a la voluntad*, pues son

[...] las exteriorizaciones de la voluntad todo afán, aspiración, deseo, exigencia, anhelo, esperanza, amor, alegría, júbilo, etc.; y ello, no en menor medida que el no querer o la repugnancia, la abominación, la huida, el temor, la ira, el odio, la tristeza y el dolor (*Schmerzleiden*); en resumen, todos los afectos y pasiones; porque esos afectos y pasiones son movimientos más o menos débiles o fuertes, bien violentos e impetuosos o bien suaves y ligeros, de la propia voluntad impedida o liberada, satisfecha o insatisfecha; y todos se refieren, en una diversidad de aplicaciones, a la consecución o no de lo querido y al sufrimiento (*Erdulden*) o superación de lo rechazado: así que son afecciones enérgicas de la misma voluntad que actúa en las resoluciones y acciones. Pero también pertenecen a ella los denominados sentimientos de placer y displacer: éstos existen, ciertamente, en una diversidad de grados y tipos, pero siempre pueden reducirse a afecciones de atracción o repulsión, o sea, a la voluntad que se hace consciente de sí como satisfecha o insatisfecha, impedida o liberada: esto se extiende incluso a las sensaciones corporales, agradables o dolorosas, y a todas las innumerables que se encuentran entre esos dos extremos; porque la esencia de todas esas afecciones consiste en que irrumpen inmediatamente en la autoconciencia como acordes con la voluntad o contrarias a ella. (*SLV*, cap.1, 11-13)

37 Nussbaum considera que en esta etapa inicial de la vida emocional hay otro tipo de emociones que no se vinculan a las necesidades básicas corporales (o egoístas), “emociones como la admiración, que es una emoción no egoísta” (p. 224).

Tal “hedonismo psicológico”, como denomina Samamé (2017) a la posición de Schopenhauer, está presente desde el principio de la vida del individuo, pues la expresión de su *voluntad* se hace patente de forma estridente por medio del “llanto y el grito” ante el dolor producido por la insatisfacción de alguna necesidad o, mejor, de su voluntad. De esta manera, por el momento, se podría afirmar que la condición inicial del ser humano, para Nussbaum y Schopenhauer, se reduce a la necesidad de satisfacción que constituye su afán de supervivencia y, también, a la satisfacción de la necesidad de seguridad y confort que se deriva de la primera faceta en la que se manifiesta la condición necesitada del neonato.<sup>38</sup> A su vez, para ambos autores, las emociones (al menos al inicio de la vida) son casi indistinguibles de los apetitos o necesidades que constituyen parte de la condición necesitada. En consecuencia, la visión hedonista de las emociones básicas también sería compartida por los autores cuando hablan del infante.<sup>39</sup> Así, la condición necesitada de este da cuenta de la raíz de sus emociones al mismo tiempo que muestra cómo la mayor parte de ellas se desprende de tal condición que, en últimas, al referirse a las dos primeras facetas, se reduce a la búsqueda de la “propia supervivencia”; por ello, para ambos autores esta condición es egoísta, ya que la preocupación o interés principal es el propio ser y no otro.

Ahora bien, para Nussbaum hay ciertas emociones que surgen de manera muy temprana en el individuo: miedo, angustia, alegría, asombro, curiosidad, y lo hacen incluso antes de que el individuo sea capaz de percibirse como algo distinto de

38 Con respecto a la tercera faceta, la cual Nussbaum afirma no es egoísta, se podría explorar el posible paralelismo que habría con “la necesidad metafísica” que tiene el humano según Schopenhauer, pues aquella necesidad es resultado del “asombro”: “Con excepción del hombre, ningún ser se asombra de su propia existencia, sino que para todos esta se entiende por sí misma, hasta tal punto que ni la notan... Con esta reflexión y este asombro nace la necesidad de una metafísica, propia solo del hombre: por eso es un animal *metaphysicum*. En los albores de su conciencia también él se toma como algo que se entiende por sí mismo. Pero eso no dura mucho, sino que muy pronto, al tiempo de su primera reflexión, irrumpe ya aquella, admiración que un día habrá de convertirse en madre de la metafísica... La disposición metafísica propiamente dicha consiste ante todo en ser capaz de asombrarse de lo habitual y cotidiano, lo que induce a convertir la totalidad del fenómeno en un problema” (*MVR II*, cap. 17, 176).

39 Evidentemente, para Nussbaum hay una distinción entre las emociones y las sensaciones como el hambre o el frío; no obstante, para la autora, en la infancia son casi “indistinguibles”, por cuanto el hambre, por ejemplo, puede suscitar la ira. En este sentido, la estructura cognitiva de la ira en el infante no es tan sofisticada como cuando se da en una etapa adulta; sin embargo, como se anotó, tal estructura no deja de estar presente, pues los niños también ejercen una actividad cognitiva sobre el mundo que los rodea y constituye parte esencial de sus emociones. Nussbaum explica lo anterior al referirse a la “intencionalidad” de la siguiente manera: “Un apetito corporal como el hambre nos empuja: es decir, surge de manera relativamente independiente del mundo, como un resultado de la propia condición corpórea del animal, y es esa condición lo que provoca que el apetito se represente un objeto que posteriormente busca. (Es posible, desde luego, que el hambre se acreciente ante la presencia de un alimento apetecible, pero en general el hambre es un impulso que se suscita regularmente.) Por otro lado, en el caso de las emociones, es el objeto el que tira de ellas, auxiliado por la importancia aparente del mismo. En ese sentido, la intencionalidad se encuentra en el núcleo mismo de las emociones” (2008, p. 158).

lo externo. De igual manera, muy temprano emergen emociones como la gratitud y la ira, las cuales surgen incluso cuando el lactante es incapaz de identificar como una sola la “fuente” que garantiza la satisfacción de sus necesidades. La falta de “individuación” del mundo, por denominarle de alguna manera, produce una “crisis de ambivalencia”, en la cual el lactante es “omnipotente” y al mismo tiempo “dependiente”, pues sus necesidades a la vez que son satisfechas la mayor parte del tiempo, también se obstaculizan producto de la dependencia. De allí que la ira, por ejemplo, emerge muy temprano de manera “confusa”:

[...] el lactante puede desarrollar una sensación vaga de que hay instancias buenas y malas que de alguna manera son parte de sí mismo, y puede que dirija su enojo hacia afuera, pero también, de una manera un tanto confusa, lo orientará hacia esas porciones de su propio ser; o quizá no pueda hacer esa distinción. (2008, p. 224)

Tal crisis de ambivalencia podría poner en evidencia la dificultad de asumir que dichas emociones sean consideradas enteramente egoístas, debido a que el “yo” para el lactante no está bien delimitado aún. Sin embargo, es notable que, por ejemplo, la gratitud emerge, precisamente, con “la idea de que los *otros* colaboran en los propios esfuerzos por vivir, [la ira, por su parte] también tiene que aparecer en el bebé en la medida en que se dé cuenta de que a veces los *otros*<sup>40</sup> obstruyen esos esfuerzos por vivir” (p. 224). Así pues, a pesar de la crisis de ambivalencia que propone Nussbaum, es notable que el germen de las emociones recae en la percepción que tiene el infante acerca de la agencia de los *otros* sobre sí, ya sea como benefactores o como obstáculos. No obstante, la afirmación de la filósofa que se torna interesante con respecto a la crisis de ambivalencia tiene que ver, precisamente, con las intervenciones del “cuidador” y las repercusiones en la forma en que el individuo despliega sus emociones. En otras palabras, la crisis de ambivalencia adquiere relevancia debido a que su “sostenimiento” apropiado, o el manejo adecuado de aquella, evita un “narcisismo patológico” en el infante, lo cual es un ejemplo de cómo la “formación” influye en la manera en que emergen las emociones y cómo se podría mermar el egoísmo en los individuos debido a la oportuna intervención de los cuidadores. Nussbaum hace referencia a lo anterior en los siguientes términos:

---

40 Énfasis añadido.

[...] un sostenimiento “lo bastante bueno” permite al pequeño ser al mismo tiempo omnipotente y del todo dependiente, estar en el centro del universo y a la vez apoyarse en otra persona. Este marco precoz de estabilidad y continuidad le brindará un recurso valioso para afrontar la crisis de ambivalencia que tendrá lugar más adelante. Por otra parte, en la medida en que un bebé no reciba un sostenimiento lo bastante estable, o si el mismo es excesivamente controlador y entrometido, si no le deja espacio para relajarse en una relación de confianza, el niño se aferrará después a su propia omnipotencia: se exigirá perfección a sí mismo y se negará a tolerar imperfecciones tanto en sus relaciones de objeto como en su propio mundo interior. (p. 226)

De esta manera, la intervención adecuada de los cuidadores en la satisfacción de necesidades del infante puede repercutir en la configuración de un individuo narcisista patológico o no, lo cual tiene consecuencias, como ya se apuntó, en la generación de emociones que fungen como obstáculos de la compasión, la vergüenza y el asco. Estas son emociones que tienen origen, en su forma “hipertrofiada”, en un narcisismo patológico que, desde esta perspectiva, es producto de un mal “sostenimiento” de la crisis de ambivalencia del individuo.<sup>41</sup>

A pesar de lo anterior, es necesario anotar que la vergüenza no es un sentimiento exclusivo de los narcisistas patológicos, tal como lo señala Nussbaum: “en la medida que [*sic*] todos los niños gozan de una sensación de omnipotencia, todos sienten vergüenza al advertir sus imperfecciones humanas: se trata de esa experiencia universal” (p. 229). La alternativa ante la hipertrofia de tal emoción es el “correcto desarrollo” del infante a través del “tipo de cuidados y de sostenimiento paternos” (p. 228) adecuados que producen un detrimento de la “omnipotencia a favor de la confianza” (p. 229). Esto hace que el individuo pueda sentir vergüenza, pero no un deseo por la perfección propia que haga ver la vulnerabilidad y la imperfección de los demás como algo desdeñable. Dicho de otro modo, que el sujeto pueda sentir vergüenza, pero, al mismo tiempo, pueda llegar a sentir compasión por el otro.

41 La “etiología” de la vergüenza hipertrofiada no solo obedece a la actividad de los cuidadores, pues las causas de dicha forma de experimentar la vergüenza son múltiples: “para pensar en esa vergüenza originaria hemos de apelar a multitud de aspectos y atender los múltiples tipos de influencias que pueden combinarse para aumentarla” (p. 234). Nussbaum pone como ejemplo de tal diversidad la vergüenza que se da producto de alguna discapacidad motora y la que se produce debido a “ideales culturales” que impiden que la crisis de ambivalencia pueda afrontarse de una manera adecuada por el individuo, ya que evitan que el individuo se asuma imperfecto y asuma a los demás de tal manera.

Según lo anterior, la condición necesitada del ser humano hará que, indefectiblemente, cualquier individuo sienta o experimente una *vergüenza originaria*; por lo tanto, el alcance de la formación estaría, precisamente, en cómo se desarrolla esa vergüenza, hacia qué partes de *sí* mismo se dirige. Lo anterior es compatible con la percepción que tiene Schopenhauer sobre los sentimientos, ya que la *voluntad* del ser humano, su condición necesitada, sin duda suscita afecciones que se expresan como sentimientos o emociones, esto es, dentro de la condición humana ya se encuentran las emociones de modo incipiente, pero la manera en que se despliegan se relaciona con las circunstancias que le suscitan motivos y, asimismo, con la forma en que se establecen dichos motivos, es decir, con el mundo que acontece para el individuo y con los educadores que tendría a su disposición. Sin embargo, la condición necesitada y, por tanto, egoísta, no podría verse mermada hasta su desvanecimiento:<sup>42</sup>

Los motivos no determinan el carácter del hombre sino únicamente el fenómeno de ese carácter, o sea, las acciones, la forma externa de su curso vital, no su significado y contenidos internos: estos surgen del carácter, que es el fenómeno inmediato de la voluntad, así que carece de razón. Por qué el uno es malvado y el otro bueno no depende de los motivos y la influencia externa, como acaso de doctrinas y prédicas, y en este sentido es propiamente inexplicable. Mas el que un malvado muestre su maldad con pequeñas injusticias, cobardes maquinaciones y viles infamias que ejerce en el estrecho círculo de su entorno, o bien en condición de conquistador oprima a los pueblos, haga caer al mundo en la miseria y derrame la sangre de millones, eso es la forma externa de su fenómeno, lo accesorio del mismo, y depende de las circunstancias en las que lo coloque el destino, del entorno, de los influjos externos, de los motivos; pero su decisión a partir de esos motivos nunca es explicable por ellos: nace de la voluntad, de la que ese hombre es fenómeno. (MVR I, §26, 165-166)

En consecuencia, uno de los principales obstáculos para la formación de la compasión, desde el punto de vista de Schopenhauer, sería el egoísmo, más que la vergüenza o el asco. Esto no difiere mucho de lo defendido por Nussbaum, pues

42 Salvo en casos como el “asceta”, quien logra “negar” la *voluntad de vivir* (véase el libro cuarto del MVR I).

estas emociones derivan precisamente de tal condición necesitada del humano.<sup>43</sup> La diferencia radicaría, de nuevo, en lo que cada autor entiende por formación: mientras que para Schopenhauer es imposible formar al sujeto compasivo debido a que eso implicaría abolir el móvil egoísta, pues solo es posible corregir sus motivos para corregir su acción (medios) originada por sus necesidades egoístas (fines), para Nussbaum, si bien la condición necesitada acompaña al individuo toda su vida, es posible hacer que no se “deforme” para que la compasión emerja, es decir, es posible adecuar el terreno para su emerger por medio de, por ejemplo, la “correcta” intervención de los cuidadores. Esta diferencia repercute en la segunda discrepancia sobre la cual se desea ahondar acá: por un lado, para Schopenhauer, como se aludió en el capítulo 2 de este texto, el carácter del humano es inalterable, lo cual implica que el carácter no es algo que se construye o se forma a lo largo de la vida, sino que, si acaso, se *conoce* parcialmente (*carácter adquirido*). Por otro lado, para Nussbaum, el carácter podría ser algo que se forja en proporción al desarrollo de las emociones, dado que estas, en general, toman forma a lo largo de la vida debido a las influencias del entorno, de los objetos, de los cuidadores, de la sociedad,<sup>44</sup> de las instituciones, etc.

La posición de Nussbaum se ve con claridad cuando se refiere al origen de otra de las emociones que obstaculizan la compasión: el asco. La autora afirma de manera sintetizada lo siguiente:

El asco no parece estar presente en los niños durante los primeros tres años de vida. Lo enseñan los padres y la sociedad. Esto no demuestra que no tenga un origen evolutivo; hay muchas cualidades que se basan en nuestro *equipamiento innato* pero que necesitan tiempo para madurar. No obstante, lo que sí demuestra es que con el asco, como con el lenguaje, el aprendizaje social desempeña un papel muy importante a la hora de dar forma a esos rasgos innatos. Normalmente esta enseñanza comienza en el transcurso del aprendizaje de las prácticas de aseo; en general, hasta mucho más adelante no empiezan a aparecer las ideas de contaminación indirecta y psicológica. En estos desarrollos influyen

43 De hecho, para Nussbaum no solo el asco y la vergüenza emergen debido a tal condición, pues el germen de la ira, los celos y la envidia también es la *necesidad* que tiene el humano como condición. En este sentido, Nussbaum también confirmaría, en parte, la tesis de Schopenhauer acerca del origen de tales sentimientos, pues estos nacen de la voluntad siempre necesitada; no obstante, es preciso anotar que, según Schopenhauer, estos en general no nacerían solo del egoísmo, sino del otro móvil antimoral.

44 “Las sociedades transmiten concepciones diferentes acerca de los objetos apropiados para una emoción, las cuales, una vez más, moldean la experiencia, así como el comportamiento” (p. 191).

tanto las enseñanzas de los padres como de la sociedad. (Los niveles de asco de los niños son correlativos, en gran medida, a los de sus padres, y los objetos repulsivos varían considerablemente de unas culturas a otras). (p. 238) [Énfasis añadido]

En este sentido, para Nussbaum, la forma que adoptan las emociones obedece al contexto y al cúmulo de influencias que operan sobre un “equipamiento innato” al cual se le da forma a través del tiempo. Así, las incipientes emociones se moldean por medio de diferentes influjos que el individuo tiene, sobre todo, a lo largo de sus primeros años de vida. Ahora bien, es oportuno aclarar, por lo tanto, que Nussbaum se está refiriendo a la manera en que se desarrollan las emociones, cómo se configuran, para después mostrar la posibilidad de “adecuar” o intervenir de manera consciente o controlada en tal formación de las emociones. Schopenhauer, por su parte, consideraría que, si bien el contenido cognitivo de las emociones puede ser intervenido, es decir, los motivos pueden ser corregidos, con el carácter de los seres humanos no sucede lo mismo, pues, como ya se dijo, además de que la condición egoísta se erige como un gran obstáculo, el carácter compasivo no se establece mediante la formación. No obstante, es preciso recalcar que la noción de formación que el filósofo de Danzig podría sostener es distinta a la de Nussbaum, ya que al parecer tiene que ver, ante todo, con la “predicación”<sup>45</sup> de una moral que ha de ser *obedecida*, la cual es incapaz de hacer actuar a los sujetos de forma compasiva.

Antes de abordar lo anterior, es oportuno hacer algunas precisiones sobre los conceptos que se han trabajado en el presente apartado para lograr una comprensión adecuada de la exposición que sigue. Hasta el momento se ha mostrado a muy grandes rasgos la manera en que Nussbaum comprende la “formación” de emociones, la cual está sujeta al “desarrollo” de unas incipientes emociones que toman forma a lo largo del tiempo debido a diferentes factores, entre ellos: la relación que tenga el infante con su “cuidador”. Entender cómo se da tal proceso ayuda, según Nussbaum, a comprender, a su vez, cuál es el origen y cómo se da el desarrollo de la moral en los individuos, esto es, cómo se hace compasivo o no un sujeto. Ya se estableció también cuál sería el principal obstáculo para el actuar compasivo, lo que podría poner en apuros a la acción benévola, esto es, según

---

45 Tal como lo afirma Debona (2015), el progreso moral a través de la “mejora” moral de la humanidad “es considerado por el pensador como ilusiones y promesas de la ‘infancia de la filosofía’, contra las cuales la experiencia y la realidad ya han demostrado suficientemente que, al igual que el carácter, la virtud es innata y no resulta de la predicación” (p. 154) [Traducción propia].

Nussbaum: la vergüenza y el asco, según los dos autores: el egoísmo. Lo que sigue es establecer la discusión en torno a la posibilidad de la formación compasiva del carácter y, por tanto, de la moral, pues se podría decir que, tanto para Nussbaum como para Schopenhauer, un sujeto no compasivo no podría actuar moralmente. Por lo anterior, habría que exponer el proceso de la formación moral que tiene en mente Nussbaum y los impedimentos que podría ver Schopenhauer en tal propósito, al señalar que el carácter compasivo no se puede formar.

La noción de “formación moral” que Nussbaum tiene en mente es distinta a la que critica Schopenhauer, pues como apologeta de la compasión también considera, a primera vista, que es fundamental para la moral que no puede gestarse a partir de reglas frías nacidas del cálculo racional. Según la autora, la formación de una preeminente respuesta moral ante el mundo se origina con el “adecuado” desarrollo de algunas emociones, entre ellas, el amor, la culpa, la gratitud y el asombro. Estas, junto a la capacidad cognoscitiva de “imaginar” y el deseo de reparación que nace gracias a dichas emociones, luego de haber producido dolor en otro, originan el deseo de hacerle “bien” al *otro*. Las emociones a las que se refiere Nussbaum nacen de la condición necesitada, como ya se comentó, a modo de respuestas ante el mundo que satisface o no su condición; también como expresión de necesidades afectivas y cognitivas que no se pueden reducir del todo a la satisfacción de necesidades básicas. Este arsenal de emociones constituye en buena medida la posibilidad de una “defensa moral” ante la “maldad” con la que se actúa hacia aquellos que constituyen un objeto de amor, cariño y gratitud. Dicho de otro modo, tales emociones, con un adecuado desarrollo, pueden despertar el deseo de “reparar” a quien le hemos hecho daño (a nuestro “cuidador”), al cual se daña, principalmente, debido a que no ha atendido nuestras necesidades básicas.

Así pues, la “crisis de ambivalencia” que dificulta el relacionamiento del individuo con el otro —ya que lo asume con gratitud y amor por “cuidar” y solventar necesidades afectivas y básicas (omnipotencia) y, también, lo toma como objeto de ira o celos en caso de que no garantice tales necesidades y más bien resuelva las de otro (dependencia)— puede afrontarse de tal manera que se dé una “defensa moral” en la interacción con el otro. En otras palabras, un “sostenimiento” adecuado de la crisis de la ambivalencia, de la condición omnipotente y dependiente del humano, puede generar “defensas morales” ante la “maldad” que se suscita por esa misma condición, por la ambivalencia con la que se asume a los otros. Nussbaum explica lo anterior aludiendo al caso del desarrollo emocional de una infanta:

[...] en esta fase la niña dispone de recursos para encarar esta crisis. Siente gratitud y cariño, lo cual conlleva un deseo de bien hacia el progenitor que vela por ella, así como una interacción sutil con los mensajes de interés del mismo. Siente admiración y curiosidad por su progenitor en tanto que una parte independiente del mundo,<sup>46</sup> lo cual hace que su amor ya sea al menos un poco altruista e incluso, hasta cierto punto, no eudaimonista. Y ya tiene la capacidad de imaginar el dolor del padre o la madre (de hecho, tal capacidad es lo que explica que su sufrimiento y su culpa sean tan intensos). Estas habilidades sugieren una estrategia que ella seguirá cada vez con más fidelidad: erradicar lo malo para implantar lo bueno, compensar los actos dañinos con gestos cariñosos. Una parte crucial de esta estrategia de “reparación” es la aceptación de límites adecuados a sus propias exigencias, tal como lo comprende la niña, y dejar ver en sus actos cada vez más que admite que vive en un mundo donde otras personas también pueden hacer demandas legítimas, un mundo donde sus necesidades no son el centro del universo. En otras palabras, al rendirse tristemente a la idea todavía rudimentaria de que ha herido a alguien que amaba, la niña adquiere las ideas de justicia y reparación. (p. 249)

En este sentido, esta manera de identificar el “origen de la moralidad” defiende la idea de que un individuo puede ser formado para que actúe con benevolencia, en este caso para reparar el daño causado a un objeto amado a través del amor y otras emociones junto con la capacidad de imaginar el dolor del otro (empatía: mecanismo psicológico). Cabe anotar que, en el desarrollo de las emociones que suscitan una respuesta moral temprana por parte del individuo, Nussbaum no señala la compasión, pues, como se vio, esta emoción es más *compleja*, ya que está estructurada a partir de unos juicios que quizás un infante en una edad tan temprana, como la que refiere la autora, no ha desarrollado la capacidad de elaborar. Sin embargo, emociones como el amor y el asombro y, a su vez, la capacidad de imaginación y empatía, son muy importantes para que pueda emerger la compasión; si bien, según la autora, no la constituyen, sin ellas es muy difícil que surja. Así, una vez más, según Nussbaum, al contribuir al adecuado desarrollo de estas emociones y mecanismos psicológicos se favorece la posibilidad de que la compasión emerja con más facilidad.

---

46 Lo más probable es que Nussbaum con esto se refiera a la forma en que la infante *asume* a su progenitor, esto es, como un elemento independiente en el mundo a partir del “reconocimiento de la condición separada e independiente del objeto amado” (p. 244), lo cual le permitirá actuar de forma no *egoísta*.

Con seguridad, se podría afirmar que una de las diferencias más radicales entre Nussbaum y Schopenhauer frente a la descripción que realizan de la compasión es que el segundo no le confiere una estructura cognitiva tan sofisticada en el sentido de que no la limita a una “forma” específica. Se podría decir con Schopenhauer que, al establecer una “forma” tan específica de la compasión, existe la suposición de una forma “adecuada” con la cual ha de acontecer. Como se mencionó, el constituyente esencial de la compasión podría delimitarse más de lo que lo hace Nussbaum, lo que permitiría más posibilidades, como sentir compasión por dolores que no se asumen como objetivamente graves,<sup>47</sup> o por dolores que no se pueden adjudicar como merecidos, quizás por falta de información. Así, tal “adecuación” de la compasión intentaría normar la emoción compasiva con la pretensión de ser funcional para una teoría normativa que, paradójicamente, según Nussbaum, tendría que estar informada por la misma compasión, pues a través de ella y los juicios que la constituyen se podría dar noticia sobre aquello que tiene valor o es importante para el “florecimiento humano”.

Por lo anterior, la compasión, desde el punto de vista de Schopenhauer, no puede reducirse a un proceso psicológico (imaginación empática), tal como se señaló antes, pero tampoco a un proceso estrictamente cognitivo,<sup>48</sup> pues, dentro de su teoría, un individuo puede representar de manera abstracta el dolor del otro y, sin embargo, no sentir compasión por aquel o, en palabras de Nussbaum, puede que no “comprenda su verdadero significado” (p. 363). Lo anterior se debe, precisamente, al carácter predominantemente egoísta que no permite que el individuo sienta compasión de manera más constante frente al dolor del otro a pesar de que se den las “razones” suficientes para ello, esto es, no conoce el verdadero *significado* de su dolor. Asimismo, en caso de que sea un carácter compasivo, sin la necesidad de una representación abstracta (juicios: proposiciones lingüísticamente formadas), es capaz de sentir compasión debido a que accede al conocimiento *inmediato* del dolor *en* el otro (“verdadero significado”).

47 Cuando Nussbaum hace referencia a la “magnitud” del dolor, esencialmente señala que el dolor tiene que ser doloroso, pues, aunque no sea del todo claro si es grave para el espectador, mientras que otro (ya sea quien sufre, otro espectador, alguien de su entorno social o cultural, etc.) le otorgue gravedad, puede asumirlo como tal. Esto implicaría que el espectador solo puede sentir compasión en tanto que advierta, del modo que pueda, que el dolor del otro es realmente dolor. No obstante, ir más allá de esto, como lo pretende Nussbaum al establecer lo que *debe* ser compadecido con una *teoría del valor*, sería arbitrario y haría que, aunque se sienta compasión, se pueda decir que emerge de una manera “inapropiada”. Por eso, la posición de Schopenhauer no establece limitaciones acerca de la compasión, pues intrínsecamente no hay una forma adecuada de la compasión: puede sentirse compasión por un dolor que no se considere objetivamente grave y por un dolor merecido.

48 Acá habría que mencionar que la forma en que Nussbaum entiende los juicios (*información* no proposicional, estoicismo) en las emociones podría ser más compatible con la perspectiva de Schopenhauer con respecto a la compasión; sin embargo, hay discrepancias evidentes en referencia a la estructura que Nussbaum propone para la compasión.

Ahora bien, la posición de Schopenhauer se podría interpretar a su vez bajo los elementos que Nussbaum rescata del psicoanálisis<sup>49</sup> cuando se refiere al desarrollo emocional del individuo. Si bien Schopenhauer no le otorga a la compasión una estructura cognitiva como lo hace Nussbaum, en su descripción se pueden encontrar varios de los elementos que, según esta filósofa, permiten una “defensa moral”. En otras palabras, aquello que Nussbaum identifica como emociones que permiten una “defensa moral”, Schopenhauer podría considerar que son elementos constitutivos, si se quiere, de la compasión, estrictamente hablando, el amor: “todo amor verdadero y puro es compasión, y todo amor que no sea compasión es egoísmo” (*MVR I*, §66, 444-445). En este sentido, se podría decir que la radicalidad con la que Schopenhauer asume el *carácter humano* (invariable), desde un punto de vista empírico, podría deberse a que, al igual que Nussbaum, encuentra que hay elementos que son muy importantes para que emerja con más preeminencia la compasión que no pueden ser formados a través de normas, leyes o deberes que imponen una intencionalidad para el acto. Mientras que para Nussbaum tales elementos no hacen parte de la compasión como constituyentes y pueden ser formados mediante el “sostenimiento” adecuado de la crisis de ambivalencia, para Schopenhauer no pueden ser formados y lo más probable es que hagan parte constitucional de la compasión, al menos ese sería el caso del amor (*ἀγάπη*).

Por otra parte, se podría llegar al acuerdo entre las posturas examinadas de que estas “condiciones” para el sentimiento compasivo están insertas en la naturaleza humana y no se les puede hacer aparecer de la nada; sin embargo, por medio del establecimiento de motivos se puede dirigir la conducta para que las acciones se desencadenen de acuerdo con ellas. A pesar de esto, si bien los planteamientos parecen tener lugares comunes (ante todo, [1] en lo referido a la imposibilidad de formar sujetos compasivos, incluso morales, a través de doctrinas estrictamente normativas y [2] en relación con el papel constitutivo de las emociones en la moral —para el caso de Schopenhauer basta con la compasión<sup>50</sup>—), lo cual produce

49 La autora referencia a autores como Donald Winnicott y Ronald Fairbairn.

50 Para Nussbaum las emociones, como se defendió, desempeñan un papel necesario en la moralidad: “nuestra perspectiva indica claramente que la moralidad no llegaría a existir si no es por las emociones, las cuales resultan cruciales para que se mantenga” (p. 257). Tanto es así que, desde su punto de vista, el proyecto moral moderno tiene que complementarse con una adecuada inclusión de las emociones. Sin embargo, habría que cuestionar a Nussbaum si no todas ellas se derivan de la compasión o hacen parte de ella de alguna manera, pues tal emoción parece un elemento crucial para el desarrollo de, por ejemplo, ira hacia la injusticia, vergüenza hacia el mal provocado y por tanto culpa, etc. Dicho de otro modo, ¿hay compasión sin las emociones que constituyen una “defensa moral” del individuo en la etapa que afronta la “crisis de ambivalencia”?

hallazgos y conclusiones similares, se distancian en cuanto a las posibilidades que tiene un proyecto de formación compasiva y moral.

Para Schopenhauer, la compasión puede distar de las demás pasiones o sentimientos ya que, por un lado, es el sentimiento moral que fundamenta todo acto moral y, por otro, es un sentimiento que no *afirma* una voluntad *individual* como lo podrían hacer las demás emociones que no se derivan de la compasión, esto es, que no son producto de *una* voluntad frustrada o insatisfecha. En este sentido, cuando se refiere a un carácter compasivo alude, como se mencionó en el segundo capítulo de este libro, a la predominancia con la que los motivos compasivos actúan sobre el individuo. Hacer un cambio en tal carácter implicaría hacer un cambio en el “tipo de receptividad para los motivos” (*SFM*, §20, 254-255), es decir, en búsqueda del sentimiento compasivo, que el dolor del otro no produzca placer o indiferencia, sino que constituya el móvil de la acción propia desinteresada.

Ese “tipo de receptividad”, el compasivo, sería para Nussbaum el resultado de un adecuado “sostenimiento” de la “crisis de ambivalencia”, que ocasiona que el asco y la vergüenza no se hipertrofien ni emerjan de manera errónea; también que la culpa, el deseo de reparación, la imaginación, la empatía, la gratitud, el amor y el asombro actúen de manera adecuada y permitan, después, que emerja la emoción compasiva ante el dolor de los demás: “la compasión comienza con el intenso apego que los niños sienten hacia sus padres y otros familiares” (p. 460) o hacia sus cuidadores. Evidentemente, una de las contribuciones de Schopenhauer al problema contemporáneo de la formación de la compasión podría ser que indica dónde se encuentra la dificultad de tal formación, en qué se tendría que pensar previamente para constituir un proyecto que se encamine en la formación compasiva: no es en la compasión misma y cómo formarla, sino en el “tipo de receptividad” que le precede y la constituye. Un ejemplo que justifica tal hallazgo es precisamente la reacción ante el dolor ajeno que podría suscitar el exponer a diferentes individuos ante el mismo estímulo (individualidad del carácter). Frente a una tragedia<sup>51</sup> hay quien se compadece, quien se ríe disfrutando el mal del otro o quien se queda indiferente porque no le atañen las dificultades del otro en ningún sentido. Además de lo anterior, incluso Nussbaum es consciente de la dificultad que implica para la formación de la compasión un carácter receptivo a motivos egoístas, pues los elementos que lo constituyen se hacen patentes a lo largo de toda la vida, ya que son

---

51 Instrumento para “formar la compasión” según Nussbaum.

[...] elementos que, aunque cognitivos, resultan especialmente invulnerables al razonamiento o la argumentación: los celos ardientes, la exigencia de ser el centro del universo, el anhelo de sentirse gozosamente reconfortado, el deseo de borrar del mapa todo lo que compita con nosotros. Cada una de estas cosas puede adherirse de forma enfermiza a algunos de los planes y proyectos del adulto: la crisis de ambivalencia nunca se resuelve completamente y la reparación es una tarea que se debe desempeñar durante toda la vida. (2008, p. 260)

En este mismo sentido, Nussbaum afirma que sería “ingenuo” pretender que emociones como la ira, el odio y el asco no se desplegaran sobre otras personas o grupos de personas, pues sus raíces, sostiene: “yacen en lo más íntimo de la vida humana, en nuestra relación ambivalente con nuestra falta de control sobre los objetos y la indefensión de nuestro propio cuerpo” (p. 270). Sin embargo, con un “entorno facilitador”<sup>52</sup> de la “interdependencia madura”<sup>53</sup> es posible que se logre “moderar tanto su número como su intensidad” (p. 270). Esto confirmaría una vez más la dificultad que representa el obstáculo ante el cual se enfrenta el proyecto de cambiar el carácter humano al estar fundado en una naturaleza necesitada. No obstante, también los argumentos acerca de la “invariabilidad” del *carácter humano* que ofrece Schopenhauer podrían revisarse bajo esta luz, ya que exponen otros aspectos del reto de formar sujetos compasivos.

La exposición schopenhaueriana del carácter y la afirmación acerca de su invariabilidad parecen obtener un sustento más desde la teoría de Nussbaum cuando, como se afirmó, la autora intenta dotar a las emociones de una “historia”, un “pasado”. El argumento, por lo tanto, seguiría así: si se reconoce que “la historia infantil de las emociones da forma a la vida emocional del adulto, que las emociones de la vida adulta tienen su origen en la infancia, y que esta historia infantil conforma su urdimbre posterior en un sentido importante” (p. 265), se podría afirmar

52 Este concepto es tomado de lo propuesto por Winnicott y se refiere a los “entornos” en donde “las personas cultivan sus emociones” (p. 261), a saber: familia, instituciones políticas, escuela, etc. No obstante, solo son “facilitadores” si contribuyen a enfrentar la “crisis de ambivalencia” de forma adecuada, sin producir emociones hipertrofiadas.

53 Nussbaum retoma este concepto de Fairbairn, que alude a la posibilidad de que el sujeto pueda “aceptar el hecho de que las personas que ama y a las que no deja de necesitar están separadas de ella y no son meros instrumentos de su voluntad. Se permite depender de ellos en cierto sentido, pero no persevera en su omnipotencia; y les consiente, a cambio, depender en cierto modo de ella; se compromete a ser responsable de ellos de una determinada manera” (p. 260).

que la “personalidad”<sup>54</sup> o el “carácter” tiene una consistencia que es evidente a lo largo del transcurso de la vida humana, lo cual se justifica debido a su origen en la infancia. Como se vio en el capítulo anterior, Schopenhauer afirma que esto es evidente de múltiples maneras, incluso algunas cotidianas, cuando se observa cómo actúan los individuos y se configuran sus relaciones interpersonales, hasta las más triviales. Ya en la postura de Schopenhauer se encontraba fuertemente la intuición de que hay algo en el carácter que permanece “inalterable” en el transcurso de la vida, por lo que, aunque la educación puede llegar a “moderar” aquello que lo constituye, no cambia la receptividad a motivos, solo los motivos mismos.

Ahora bien, no se puede afirmar que Nussbaum y Schopenhauer estén expresando lo mismo en este punto; es importante señalar que, para la filósofa estadounidense las emociones son un proceso “cognitivo-evaluador” que se realiza sobre el mundo, esto es, son juicios acerca del mundo y las cosas que tienen valor en él, por lo que el *modo* en que se producen las emociones tiene que ver con una configuración cognitiva específica. Lo anterior quiere decir, concretamente, que la diferencia entre alguien egoísta y alguien compasivo, por ejemplo, tiene que ver con “una diferencia en sus percepciones del valor y de la relevancia, en los relatos que han llegado a aceptar sobre la necesidad y la dependencia” (p. 265). Para Schopenhauer, esta diferencia de carácter tendría que ver con el tipo de receptividad ante los motivos y no con los motivos como tal, esto es, con las representaciones, con los objetos. Por lo tanto, para el filósofo, no se podría asumir que las emociones son enteramente procesos “cognitivos”, a pesar de la ampliación de tal idea que realiza Nussbaum, en la cual se puede designar como *cognitivo* a un número considerable de fenómenos que no son en lo absoluto reductibles a procesos abstractivos o conceptuales (juicios como “asentimientos” de apariencias).

Asimismo, Schopenhauer también estaría en desacuerdo con la afirmación de que el carácter está formado por un conjunto, si se quiere, de “percepciones” y “relatos” que constituyen la forma en que se da una relación emocional con el mundo; para el autor, la evidente dificultad para moldear el carácter a través de razones, abstracciones o conceptos lo constata. Así pues, mientras que para Nussbaum el carácter o la personalidad se constituye a partir del conjunto de emociones que se “desarrollan” desde una edad temprana y que permanecen en el sujeto, por lo que

---

54 Para el caso de Nussbaum, la autora utilizaría el concepto de “personalidad”, de hecho, habla de “personalidad sana” al referirse al tipo de personas que pueden relacionarse de una manera no narcisista con el mundo y los demás, esto es, no egoísta, iracunda, violenta, etc. (pp. 266-267).

las emociones adultas tienen su raíz en aquellas, para Schopenhauer el carácter humano es un “tipo de receptividad” que no se configura a partir de las emociones, sino que aquellas son la manera en que se manifiesta en cuanto reacciona a determinados “motivos”. En consecuencia, un carácter predominantemente egoísta reaccionará con indiferencia ante el dolor del otro, el malévolo lo disfrutará y el compasivo querrá aplacarlo. Precisamente estas formas de entender el carácter por parte de los autores son las que constituirían diferentes posturas frente a la “formación” de la compasión.

No es conveniente volver sobre la discusión acerca de si las emociones son procesos netamente cognitivos o no, puesto que, dados los acuerdos a los que se llegó en el apartado anterior, volver sobre esa discusión implicaría volver sobre lo que al parecer superaron los dos autores (aunque de maneras distintas): el dualismo alma-cuerpo que suscita la discusión acerca de las pasiones o de las emociones. Mas el modo en que cada autor entiende el carácter sí es relevante por cuanto implica una diferencia en cómo se entiende la formación de la compasión. Sin embargo, hay algunas similitudes entre tales lecturas sobre el carácter que vale la pena mencionar, ya que pueden contribuir a la identificación de la dificultad para que el carácter se “modifique” y sea compasivo.

En primer lugar, habría que decir que la lectura cognitivista de las emociones de Nussbaum da respuestas a algunas preguntas motivadas por Schopenhauer, por ejemplo, cuando se formula la “irracionalidad” del deseo y la manera en que se despliega por medio de emociones, pues es un proceso en el cual, para el autor, la “razón” no parece tener injerencia, puesto que se da a un nivel “irracional” en el que no parece manifestarse un proceso abstracto o conceptual. Así, la propuesta de Nussbaum responde a la idea de que pareciera que “las emociones de la vida adulta brotaran de no se sabe dónde” (p. 265), idea que se basa en una “disonancia” entre la “visión presente de nuestros objetos o del valor de los mismos” (p. 265) y la emoción que se desencadena frente a ellos.<sup>55</sup> La visión cognitivista y “evolutiva” (con “pasado” o historia y *desarrollo*) de las emociones de Nussbaum resuelve tal disonancia al identificar por qué se produce (gracias a las emociones infantiles) y además responde por qué hay experiencias emocionales en las cuales un individuo

---

55 Los “motivos” que parecen estar “ocultos” a la conciencia sobre sí. Schopenhauer utiliza este argumento para referirse al papel *instrumental* y secundario de la razón frente a la voluntad que fue detallado en el segundo capítulo de este texto.

[...] puede sentirse como si unas fuerzas no cognitivas lo zarandeasen, puesto que el contenido cognitivo de dichas emociones no es accesible para él o, pese a ser accesible, puede adoptar una forma infantil o primitiva. Es más: puede que no coincida en absoluto con los pensamientos que el sujeto tiene conscientemente sobre ciertos objetos de valor. (p. 266)

Esa disonancia que, según Nussbaum, se da “entre lo que nos proponemos conscientemente y lo que de repente nos encontramos sintiendo bajo ciertas circunstancias” (p. 267), si se interpreta a la luz de su teoría cognitivista, se puede explicar, ya que las emociones que parecen acontecer como “un golpe de adrenalina”, de manera inconsciente y sin relación con los “objetos” presentes o las circunstancias actuales del sujeto, se comprenden como un producto del “pasado” emocional del sujeto y, por lo tanto, tienen un “contenido intencional”. Si tales emociones brotaron en algún punto de la vida, tuvieron que emerger acerca de algo; en ese sentido, lo que parece no tener un contenido cognitivo lo tiene y se puede explicar debido a su “pasado”. En últimas, Nussbaum comprende que hay un factor aparentemente “intempestivo”<sup>56</sup> de las emociones que podría quitarles contenido cognitivo; no obstante, su visión cognitivista responde que no es así por su pasado o historia, lo cual podría implicar que el “cambio” del carácter se entorpezca debido a tal “inconciencia” sobre las propias emociones.

En segundo lugar, pero ligado a lo anterior, Nussbaum afirma que su visión cognitivista de las emociones, que tiene en cuenta el pasado de estas, “tiene consecuencias sobre la representación del carácter que será respaldada por la teoría en cuestión” (p. 268). Esta representación del carácter parece llegar a otro lugar común con respecto a Schopenhauer y su punto de vista acerca de la invariabilidad o constancia del carácter. A continuación, se intentará argumentar esta lectura. Si bien una teoría cognitiva de las emociones podría traer consigo la afirmación de que “las emociones pueden modificarse por un cambio en la forma en que se evalúan los objetos” (p. 268), para la filósofa estadounidense esto es algo que no constituye

56 Para Schopenhauer, la voluntad puede “precipitar” y “perturbar” la razón al hacer actuar al individuo de manera “irracional”. La razón parece no llegar a ejercer “control” sobre la voluntad por medio de abstracciones y razones, como se pretendería con una formación que solo tenga en cuenta las normas para hacer actuar “moralmente” a los individuos. Este argumento también hace parte del conjunto de razones que ofrece Schopenhauer para mostrar el papel secundario de la razón frente al intelecto.

una tarea fácil, debido a la “naturaleza recalcitrante de las emociones”<sup>57</sup> (p. 269). Sin embargo, una posición como la que defiende Nussbaum no comprende al sujeto “virtuoso” como aquel que es capaz de anteponerse a su naturaleza violenta por medio del uso de su razón, dado que, afirma: “podemos imaginar que la razón se extiende a lo largo de toda la personalidad, iluminándola hasta la médula” (p. 268). Por consiguiente, se puede tener la “esperanza” de que, en búsqueda de la virtud, alguien cruel modifique sus actos y motivaciones, sus emociones, debido a una modificación en las creencias, ya que “las emociones son formas de mirar las cosas cargadas de valor” (p. 268), esto es, son pensamientos, juicios, evaluaciones que se hacen de los objetos en el mundo. Por lo tanto, la perspectiva de Nussbaum “tiene importantes implicaciones en la educación moral” (p. 268), ya que, tal como lo señala: “podemos esperar nutrir buenas formas de mirar que, simplemente, eviten la aparición del odio, y no tenemos que confiar en la idea de que debemos en todo momento suprimir una tendencia innata agresiva” (p. 268), como se esperaría del sujeto virtuoso desde una perspectiva kantiana.

A pesar de lo anterior, Nussbaum también afirma que “nutrir buenas formas de mirar” no es una tarea sencilla; tampoco lo es el que los sujetos cambien su “personalidad” y su vida emocional a partir de las modificaciones de sus creencias; afirmar que es fácil es una reducción de la complejidad de la experiencia emocional. De hecho, como lo asevera: “muchos no lo harán” (p. 268) y, como se citó, el odio, por ejemplo, “volverá a surgir siempre” (p. 269). Esto concuerda con la afirmación de Schopenhauer acerca de la constancia del carácter, pero también puede coincidir con la afirmación de que las creencias, que son producto del intelecto, pueden variar, pero lo que está vinculado a su voluntad, no: el intelecto y el uso de razón pueden cambiar los *medios*, los motivos, pero no el querer puro que se sintetiza en el egoísmo y la búsqueda de bienestar, el *fin*.

Así las cosas, la perspectiva de Nussbaum parece contemplar las dificultades que implica una modificación del carácter, a saber, la importancia de ciertos objetos y las raíces en la infancia que tienen las emociones que se constituyen sobre ellos, la “ignorancia” o “inconsciencia” sobre los objetos de las propias emociones<sup>58</sup> y, la que parece más importante para la autora, la “inversión” del sujeto en

57 Para este caso, vale la pena recordar el argumento de Schopenhauer acerca del desarrollo del intelecto con respecto a la inmutabilidad de la voluntad, que intenta, de nuevo, justificar el papel secundario de esta frente a la razón (véase el capítulo 2 de este libro).

58 Es decir, inconsciencia sobre las propias emociones: ignorancia acerca de por qué y cómo se originan cuando no parecen coincidir con las circunstancias y los objetos con los que se relaciona el sujeto en el presente.

no cambiar su vida emocional debido a que “el propio carácter se convierte en un objeto de apego y ofrece resistencia a toda alteración” (p. 269). Pero este apego no es consciente; de hecho, puede haber un “esfuerzo” por parte del sujeto para modificar su carácter y no lograrlo (p. 269). Indefectiblemente, esto recuerda al argumento de Schopenhauer sobre la constancia del carácter en el cual se hace referencia al sujeto que “reconoce” sus faltas y defectos morales y que se propone cambiar, pero cuyas acciones siguen “para su propio asombro, por los mismos derrotos que antes” (*SLV*, cap. 3, 52-53).

Asimismo, como reiteración de un punto ya señalado, Nussbaum también identifica como problemática la naturaleza “necesitada” que se explica por la “relación ambivalente con nuestra falta de control sobre los objetos y la indefensión de nuestro propio cuerpo” (2008, p. 270), lo cual pone en evidencia que para Nussbaum “nunca nos las vemos con una representación puramente benigna en la cual el odio sólo entra en el sujeto si alguien lo pone ahí” (p. 269). El odio, como resultado de la naturaleza necesitada del individuo, junto a otras emociones, se deriva de la búsqueda de bienestar que, al mismo tiempo, constituye la condición *egoísta* que señala Schopenhauer. Esta condición puede configurar un carácter predominantemente egoísta en el cual los brotes de compasión se hacen escasos, pero, de alguna forma, son los únicos que se oponen auténticamente al móvil egoísta.

No solo en los planteamientos anteriores la posición de Nussbaum y Schopenhauer frente al carácter y la dificultad de modificarlo para que sea compasivo se acercan o convergen. Para Nussbaum, la razón como fuente de una normatividad moral que le impone al sujeto que *debe* actuar conforme a ella es nociva para la misma vida emocional:

[...] mi visión nos apremia a rechazar, por ser, a la vez, demasiado simple y demasiado cruel, cualquier representación del carácter que nos imponga alinear todas las emociones con los dictados de la razón o con los dictados del ideal de la persona sean los que fueren. Dada la ambivalencia y la condición necesitada de la naturaleza humana, y las emociones que han brotado a partir de ellas, éste sería un fin que, en definitiva, no puede prescribirse: ordenar una norma inalcanzable de perfección es precisamente lo que puede hacer estragos emocionales. (p. 270)

De alguna manera, se podría decir que esta sentencia de Nussbaum puede compaginar con el tercer argumento de Schopenhauer en contra de la posibilidad de la formación de la compasión: la razón no puede dictar, normar, prescribir la voluntad al punto de apaciguar la búsqueda egoísta del propio bienestar o la búsqueda del dolor del otro para el disfrute propio. No obstante, es preciso mencionar que, para Schopenhauer, más que nociva, la razón está imposibilitada para efectuar algo frente a la voluntad, salvo, tal vez, confundirla mediante motivos. De hecho, Nussbaum, en alusión a Aristóteles, señala que una posición que implique

[...] que la persona buena puede y debe exigirse perfección emocional, de manera que siempre se enfade con la persona adecuada, del modo apropiado, en el momento oportuno, y así sucesivamente [...] nos exige mucho más de lo que la humanidad puede ofrecer. (p. 270)

A modo de introducción al tercer elemento que impediría la formación de la emoción compasiva —el cual versa sobre la formación de la compasión por medio de la Razón— es posible señalar una similitud más entre la caracterología de Schopenhauer y el planteamiento de Nussbaum acerca de la “personalidad”. La similitud tiene que ver con otro obstáculo para la formación de sujetos compasivos y, de nuevo, con el carácter de estos. También, retrotrae la discusión acerca de la pretensión de Nussbaum de normar la compasión para que emerja de una forma adecuada, esto es, la formación de los juicios “correctos” para que el sujeto pueda experimentar la emoción compasiva de manera adecuada. Por esta razón, hacer referencia al siguiente rasgo es un buen preámbulo para la última parte de este apartado.

En la última parte del cuarto capítulo de *Paisajes del pensamiento* y en el “interludio” entre dicho capítulo y el siguiente, Nussbaum se encarga de argumentar que el “juego de la imaginación y de la narración” (p. 271) tiene importantes repercusiones en la formación de la compasión. Lo anterior, debido a que, precisamente, las emociones “tienen una estructura narrativa” (p. 272), esto es: por un lado, tienen un “pasado”, como se argumentó antes, y, por otro, son “aprendidas” en lo social, “sobre todo, a través de historias. [Pues] las historias expresan su estructura y nos instruyen en su dinámica” (Tienda Palop, 2011, pp. 91-92). Esto quiere decir que la estructura de las emociones tiene una expresión narrativa en la cual se “cuenta” cómo ciertos acontecimientos o elementos del mundo externo tienen valor para un sujeto y cómo lo que acontece con aquellos suscita asentimientos o juicios (emociones). Así las cosas, para Nussbaum la literatura tiene un potencial

altamente evidenciable en la formación de las emociones, pues, por ejemplo, la tragedia clásica posee la estructura cognitiva de la compasión y el temor, entre otras emociones (2008), por lo que sería un instrumento para la formación de los juicios que constituyen tales emociones.

Según Nussbaum, en una etapa temprana de la vida el juego narrativo e imaginativo le permiten al infante varias cosas: percatarse del dolor que causan sus actos generados a partir del odio; ver a los demás de una manera no instrumental, ni eudaimonista, con curiosidad y asombro, lo cual despierta el deseo de querer “repararlos” por los daños efectuados; también, le produce interés por *sí* mismo, lo cual repercute en que se dé el deseo de habitar un mundo que no está en entera disposición suya; por último, la narración hace ver la imperfección de los demás como algo que lo constituye, por lo que ser imperfecto no es algo que el infante quiera deshacer de *sí*. En síntesis, todos estos efectos que tiene el juego narrativo e imaginativo sobre el individuo le permiten constituir un carácter “sano” o evita un “narcisismo patológico” en él, lo cual contribuye a edificar los elementos que son relevantes para la emoción compasiva (p. 273). En este sentido, parecería que las obras literarias podrían constituir un elemento importante para la formación de las emociones; sin embargo, para el caso de la compasión, Nussbaum propone un elemento propedéutico para que dicha formación pueda darse. En otras palabras, establece, de nuevo, un obstáculo para dicha formación que recuerda uno de los rasgos que Schopenhauer le atribuye al carácter: es individual.

Para alcanzar los juicios “adecuados” que configuren una “compasión racional” que funja como base para la búsqueda de *justicia social*, Nussbaum considera clave el acercamiento de los individuos a las obras de arte. En particular, al referirse a la compasión, argumenta que las obras literarias trágicas contribuyen en buena medida a la formación de tales juicios, pues en ellas, debido a su estructura y contenido, se encuentran los juicios que estructuran cognitivamente la compasión y también, como se mencionó, hay buenas bases para una teoría del valor y del merecimiento. Por ejemplo, en alusión a la tragedia, plantea que “en su propia estructura se representa a personas buenas que sufren grandes dolores sin que medie por su parte ningún fallo” (p. 275), es decir, se otorgan bases al espectador para construir el juicio del merecimiento. Sin embargo, para que la obra logre tal cometido, el espectador debe cumplir con algunos requisitos para que se pueda suscitar en él una emoción específica, como la compasión, y, aun así, es posible que no se dé una emoción en particular.

En primer lugar, Nussbaum señala que, para que el espectador sienta compasión por el contenido y la estructura de una tragedia, o para que perciba de “modo adecuado” su “material”, debe ser “sensible y educado como es debido” (p. 275).

En segundo lugar, el espectador debe “aceptar” la obra que se le presenta, solo así “las emociones reactivas serán respuestas de simpatía” (Nussbaum, p. 277), pues puede rechazar con ira la obra, ignorarla por aburrimiento o burlarse de ella si le parece que “está mal construida, o que expresa sentimientos triviales, o desatinados” (p. 277).

En tercer lugar, el espectador de la tragedia tiene que superar la brecha entre el “espectador implícito” y el “espectador real” que a veces se suscita por falta de atención, pues solo un “espectador implícito —que es el espectador real cuando éste está en sintonía con la obra— sentirá un abanico de emociones relacionadas con la presencia de lo ‘compasible’ y lo ‘temible’ en la tragedia” (Nussbaum, p. 279).

En cuarto lugar, la experiencia personal, la cotidianidad privilegiada del espectador, puede “eclipsar” la condición necesitada (eclipsa la falta de control sobre objetos de apego y la vulnerabilidad), por lo que una tragedia le puede mostrar su condición, pero la emoción generada no tendrá gran impacto y se perderá en “el ‘olvido’ y el ‘regocijo’ de la rutina cotidiana” (Nussbaum, p. 281). De alguna manera, la filósofa parece indicar que el espectador trágico tendría que convivir con la tragedia de una forma estrecha en su cotidianidad.

En quinto lugar, la obra para el espectador tiene que ser “verosímil”, pues de no ser así, no emergerá en él ninguna emoción que la obra se proponga despertar.

En sexto lugar, algo que también puede pasar con el espectador de la obra trágica es que este no se vea conmovido por la situación de dolor del personaje que sufre sin merecerlo; al contrario, puede empatizar con el personaje que, con maldad, le provoca tal sufrimiento (Nussbaum, pp. 282-283).

Finalmente, el espectador también requiere ser “educado en una tradición estética o cultural particular” (p. 284), pues solo “a través de amplias coordenadas espacio-temporales” (p. 284) conocidas por el espectador se podrían suscitar emociones por la obra literaria por cuanto las situaciones que se representan en la obra se reconocen como “comunes” a la propia vida.

De manera muy concreta y general, lo que Nussbaum exige al espectador de la tragedia para que se suscite en él la compasión, además de otros aspectos, es

que tenga un carácter compasivo: quizás un sujeto con otro tipo de carácter *reaccionaría* ante el estímulo trágico de la obra de manera no compasiva. Tal como lo menciona Gil:

Una narración también puede estar del lado de la crueldad, si el lector no es capaz de realizar una reflexión apropiada debido a su juventud, a su falta de formación o a la carencia de ciertas categorías mentales necesarias para poder ser crítico. (2016, p. 1144)

Esto es justamente lo que apuntaba Schopenhauer cuando se refería a la individualidad del carácter, pues uno de los argumentos que justifica tal idea es que diferentes personas pueden reaccionar a los mismos motivos de formas totalmente diferentes, incluso cuando son educados de la misma manera.

Lo anterior se justifica con un par de afirmaciones por parte de Nussbaum que dan cuenta de la particularidad con la que se presenta la relación de un espectador con una obra trágica, pues la experiencia es individual ya que se deriva de la relación entre la “propia” vida y lo que se representa en la obra. Así, afirma Nussbaum, las “cosas que pueden pasar” (2008, p. 274) cuando un espectador observa una tragedia son un abanico de “respuestas emocionales” que dependen de “cómo se posiciona mi [la] propia vida frente a esas posibilidades” (p. 278) que ofrece la obra en lo que cuenta y como lo cuenta. En este sentido, la experiencia emocional del espectador frente a la obra dependerá en buena medida de cómo se han constituido previamente sus emociones, de su *historia* o su *pasado*, por tal motivo: “no hay una única experiencia ‘correcta’ que deba darse; más bien, lo que sucede es que se presenta una variedad de experiencias posibles” (p. 279). De esta manera, con respecto a la compasión y la tragedia, en el capítulo octavo de su obra, Nussbaum mencionará que la acción pedagógica para la formación de sujetos compasivos a través de la tragedia “no es más que una continuación de un aprendizaje anterior a través del mito y del relato” (p. 475). Esto implicaría lo que se mencionó en el anterior párrafo o, cuando menos, que los elementos facilitadores de la compasión (empatía, imaginación, amor, etc.) estén presentes en el sujeto que observa la tragedia, es decir, desde la visión de Schopenhauer, que el “tipo de receptividad” del sujeto sea compasivo.

Ahora bien, ya se establecieron dos obstáculos de la formación de la compasión, pues, por un lado, la naturaleza necesitada o egoísta del humano parece que tiene una presencia constante en la vida de este y, por otro, tal proceso dependería

más bien de que el sujeto tenga una predisposición receptiva a los instrumentos pedagógicos para el fomento de la compasión adecuada, esto es, que su carácter sea compasivo. El tercer obstáculo que hace improbable la formación de la compasión parece que también lo comprenden Nussbaum y Schopenhauer, pues ambos consideran que por medio de “razones” que constituyen un marco normativo no se logra que el sujeto aprenda a actuar compasivamente, a menos que, para el caso de Nussbaum, tales “razones” comiencen a hacer parte de la estructura cognitiva de la emoción, lo cual solo es posible por medio de una experiencia emocional (como la que se da con la tragedia, por ejemplo) y no por un “mero recital de datos”<sup>59</sup> (p. 474). Tal como lo menciona Tienda Palop (2011) en alusión a la posición de Nussbaum: “las emociones, a diferencia de nuestras muchas creencias, no nos son enseñadas directamente a través de enunciados proposicionales acerca del mundo, bien sean abstractos o concretos. Son enseñadas, sobre todo, a través de historias” (p. 91).

Lo anterior se explica debido a que, según Nussbaum, la educación, a través de la historia de los demás (narraciones), consigue adecuar los juicios de la compasión cuando logra que el espectador “se transporte a esas vidas con la imaginación, convirtiéndose en participante de tales luchas” (p. 478). Es decir, no es por medio de *datos* que el sujeto logra una compasión adecuada, sino con la “participación” que se produce por medio de la “narración”, la historia, la literatura, etc. En últimas, a lo que apunta Nussbaum es a que la obra artística puede hacer emerger la compasión, y puede hacerlo de manera adecuada, a saber: conforme a un catálogo normativo que es expresado a partir de la obra y que se constituye razonablemente. La tragedia clásica, para la autora, constituiría una “recomendación concreta” (p. 471) para llegar a una “práctica de la compasión racional” (p. 471), una compasión en la cual se den “apropiadamente” los tres juicios que conforman esa emoción. Así, Nussbaum entendería la formación de la compasión como una instrucción para una práctica adecuada de la compasión por medio de la obra de arte,<sup>60</sup> la cual logra hacer que el individuo asimile una forma apropiada de sentir compasión.

59 Schopenhauer, por su parte, afirmó: “con las exposiciones o sermones éticos no se ha podido hacer un hombre virtuoso más de lo que todas las estéticas desde Aristóteles acá hayan hecho un poeta” (*MFR I*, §66, 434-435).

60 No únicamente por medio de esta, pues Nussbaum afirma que las instituciones sociales y políticas, además de los medios de comunicación, son capaces de enseñar la compasión. Se ha tomado en este escrito únicamente la referencia a la literatura porque alude a la enseñanza de la compasión en un contexto escolar. Además de ser bastante específico, es un ejemplo evidente de cuáles serían las características del proceso formativo de la compasión. Sin embargo, es loable una investigación ulterior acerca de la participación de las instituciones sociopolíticas en la enseñanza de las emociones, elemento que también sería criticado por Schopenhauer como se vio en el segundo capítulo de este libro.

En tal sentido, habría que cuestionar si tal educación o formación es capaz de lograr que un sujeto sin predisposición para la compasión —y más bien, para lo contrario— pueda sentir compasión y guiarse por ella en sus actos, o si, tal vez, solo se refiere a la posibilidad de indicar al sujeto sobre qué y cómo se debe sentir compasión, ya que enseñar los juicios adecuados para esta “constituye un modo de informar dicho[s] juicio[s]” (p. 464). Si formar la compasión para Nussbaum se refiere a otorgar contenido normativo a los juicios que la constituyen para informar al individuo sobre cómo *debe* sentirla, la manera en que entiende la formación de la compasión es muy diferente a como lo entiende Schopenhauer, pues este considera que no es posible que alguien que en esencia sea egoísta o malévolo pueda cambiar al punto de que su carácter se modifique por medio de razones y pase a ser una persona compasiva cuando antes era predominantemente incapaz de serlo.<sup>61</sup> Sin embargo, si la manera en que Nussbaum entiende la formación de la compasión implica modificar el carácter egoísta para que sea compasivo gracias a la normatividad que se halla inserta en la tragedia o en las obras de arte, Schopenhauer no estaría de acuerdo.

Esta discrepancia podría tener su raíz en la base que parecen tener los autores para comprender la compasión: para Nussbaum, es un proceso cognitivo-evaluador, pensamientos, lo cual implica una visión cognitivista pues esta se compone de cogniciones, por lo que al informar a los juicios se constituye a su vez la compasión. No solo se trataría, entonces, de informar a la emoción, sino de constituirla. Para Schopenhauer, la compasión no se configura a partir de representaciones abstractas, sino debido a la superación de la “individualidad” gestada por el *principio de razón suficiente*, la cual, según Safranski (1992), no es

[...] una exigencia moral, sino el nombre de una experiencia, acompañada de sentimiento intenso, que a veces se produce en las personas; a saber, la experiencia de que todas las cosas fuera de mí son también voluntad y sufren dolores y congojas como yo mismo.<sup>62</sup> (p. 311)

61 Vista así, la posición de Nussbaum sintetizaría el límite y la función de la educación moral propuestos por Schopenhauer, a lo cual nos referimos en el segundo capítulo de este libro.

62 Es inevitable hacer referencia a la lectura que hace Schopenhauer de los *Upanishads*, de la cual rescata la expresión “*tat twam asi*, que significa ‘eso eres tú’” (*MVR I*, §63, 420-421), el cual es un *conocimiento* que se da debido a la superación del principio de razón suficiente.

Este “conocimiento” no es abstracto, sino que se trata de “un conocimiento inmediato e intuitivo que no se puede dar ni recibir por medio de la razón” (*MVR I*, §66, 437-438). Si bien el espectro del término *cognición*, al menos el de Nussbaum, es bastante amplio y se podría incluir en aquel el tipo de conocimiento al que alude Schopenhauer cuando se refiere a la compasión; tal conocimiento, en definitiva, se aleja de la posibilidad de enseñanza por medio de la abstracción. En palabras de Schopenhauer:

[...] la virtud nace del conocimiento; pero no del abstracto, que se puede comunicar con palabras. Si fuera así, se podría enseñar y, al expresar aquí en abstracto su esencia y el conocimiento que lo funda, habríamos mejorado también éticamente a quien lo comprendiera. (*MVR I*, §66, 434-435)

En este sentido, tanto para Nussbaum como para Schopenhauer la virtud o la acción moral no se da gracias al aprendizaje de normas que se prescriben y se deben poner en práctica, para ambos el motor de la acción moral se halla en la compasión. Sin embargo, para Nussbaum es necesaria una teoría normativa que se adecúe a la emoción. Por tal razón, en términos de la posibilidad de formar sujetos compasivos hay una discrepancia que se deriva de la manera en que entienden la emoción y su desarrollo. Nussbaum considera por su parte que es posible formar la compasión, e incluso los mecanismos psicológicos que contribuyen a su emerger (empatía e imaginación), a través, por ejemplo, de un acercamiento de los individuos con el arte, obras literarias, música, etc., en las cuales, tanto en su contenido como en su estructura, se dan los elementos constituyentes de la compasión: juicios. Así las cosas, lo que se forma con la compasión, para la autora, es la *capacidad* de hacer ciertos juicios y su contenido. Sin embargo, para la formación adecuada al *razonamiento* es preciso que la compasión contribuya al establecimiento de dichos juicios; como se dijo, la postura de Nussbaum es circular. Por lo anterior, además de lo ya mencionado en este capítulo, habría que hacer referencia a la ambigüedad que presenta la filósofa con respecto al desarrollo de la capacidad de hacer juicios compasivos y la posibilidad de que estímulos como la tragedia clásica contribuyan a dicha capacidad.

En el octavo capítulo de *Paisajes del pensamiento* se encuentran varias descripciones del proceso formativo de la compasión como una capacidad de hacer determinados juicios y la manera en que el arte, en general las humanidades, contribuyen a tal desarrollo. Quien no es compasivo, el narcisista patológico, parece

que no posee tal capacidad, pues no logra “atribuir realidad a los demás como resultado de una demanda paralizante de omnipotencia y control” (p. 475). La atribución de realidad a los demás parece depender de la capacidad de hacer los juicios que constituyen a la compasión, así como de percibirlos empáticamente y de la capacidad de imaginar su dolor. Esta afirmación podría constituir la descripción del egoísta de Schopenhauer, tratada en el primer capítulo de esta obra: el egoísta “se considera sólo a sí mismo como real y, en cierta medida, tiene a los demás por meros fantasmas” (*SFM*, §14, 197-198), pues no les puede atribuir la misma realidad que se otorga a sí mismo debido a que carece del conocimiento sentido de los demás, la compasión. Así, la formación de la compasión a la que se refiere Nussbaum no podría hacer aparecer esta emoción de manera espontánea a través de la formación de la capacidad de hacer juicios, pues el sujeto no compasivo parece dar cuenta de la afirmación schopenhaueriana con respecto a la formación de la compasión a través de la razón, ya que sin la capacidad previa para sentir compasión los juicios insertos en la tragedia podrían incluso ser incomprensibles para aquel. Esto es algo que Nussbaum entiende, de allí la ambigüedad que se señala con respecto a la formación de la compasión:

Resulta bastante revelador que tales personas no suelen apreciar y, en algunos casos, ni siquiera comprender la literatura narrativa. Pero un niño que ha sido preparado desde muy pronto por la maravilla y el cultivo de la imaginación, y que es psicológicamente capaz de sentirse interesado por personas que están fuera de él mismo, acogerá favorablemente la forma de otra persona humana con esos hábitos narrativos. (2008, p. 473)

Dado lo anterior, lo que sí parece plausible es la posibilidad de ver la formación de la compasión como un “cultivo”<sup>63</sup> o, cuando menos, como un *cuidado* y *sostentamiento* de ciertos rasgos que se manifiestan del carácter compasivo y no como la posibilidad de hacer emerger compasión de un carácter pre eminentemente egoísta o malvado. Además de lo expuesto aquí, es preciso recordar los elementos presentados en el segundo apartado del capítulo 2, en donde se desplegaron los argumentos según los cuales, para Schopenhauer, el intelecto tiene un papel secundario ante la

---

63 Existen dos obras de suma importancia de Martha Nussbaum en donde se hace un estudio muy riguroso y detenido acerca del *cultivo* de las emociones a través de las humanidades y su repercusión en el sistema político democrático: *El cultivo de la humanidad: una defensa clásica de la reforma en la educación liberal* (1997) y *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades* (2010).

voluntad en relación con las acciones humanas, de hecho, su papel es instrumental. Ante todo, es oportuno reconocer la potencia de los argumentos que muestran en qué medida la razón (como parte del intelecto humano) se muestra subordinada a la voluntad o, cuando menos, se muestra impotente ante la procura de la modificación del deseo a través de razones. Esto porque, al parecer, Nussbaum con su propuesta acerca de la formación de la compasión vuelve, a pesar de la crítica a Kant, sobre una propuesta que intenta “adaptar” la compasión a un catálogo de juicios que nacen para la debida práctica de una “compasión racional”. Sin embargo, esto es algo en lo cual también parece incurrir Schopenhauer cuando establece el *principio* rector para la conducta “*Neminem laede; imo omnes, quantum potest, juva*”, pues la utilidad de la razón para la moral tendría que darse por cuanto produce un *réservoir* con el que se dé pie a conductas que, cuando menos, se ejecuten como si la compasión estuviera presente. Por eso, como afirma Debona (2016), “el propio filósofo insiste en considerar la educación como un *medium* entre el carácter y los motivos, con lo cual admite la variabilidad de las formas de actuación del carácter sin que de ello deba concluirse un cambio de este” (p. 264) [Traducción propia]. En este sentido, sería fundamental hacer que las personas entren en relación con instrumentos que puedan mover a los caracteres compasivos a actuar compasivamente y a los egoístas a “moderar” su acción, aunque su *afán* siga siendo el mismo.

En síntesis, a lo largo de este capítulo, primero, se expuso de dónde nace la preocupación de Nussbaum por establecer una formación de la compasión; segundo, se realizaron algunos comentarios y se identificaron algunos inconvenientes en su postura que tienen resonancia en lo que se expuso posteriormente, esto es, los tres elementos que fungen como obstáculos para la formación de la compasión; tercero, se mostraron los tres lugares en los que Nussbaum y Schopenhauer se encuentran y se desencuentran; finalmente, se intentó deducir cuál podría ser una alternativa plausible acerca del problema en cuestión, pues si bien concentrarse en eliminar la condición humana de necesidad, modificar el carácter o hacer emerger la compasión a partir de una normatividad basada en la razón (abstracción) es aparentemente imposible, es preciso tener en cuenta la compasión cuando se desarrolla una idea sobre la moral y cuando se plantea un proyecto educativo que busque, cuando menos, que las personas no afecten al otro (actuar de manera justa), aunque sus intenciones no tengan dicho talante.

## CONCLUSIONES

La formación de la compasión es un tema que en las últimas décadas ha tenido un auge significativo dentro de las investigaciones en educación moral y en otras áreas de la investigación social y humana. El análisis acerca de las emociones como base de las acciones humanas es una tarea que puede abordarse de múltiples formas; por ejemplo, puede estudiarse la manera en que las emociones funcionan como *guía*, como *motivante* o como *constituyente* de la acción. A su vez, se puede estudiar, tal como lo hace Nussbaum, el “contenido cognitivo” de estas. También puede abordarse la relación entre las emociones y otros ámbitos de la vida humana, como la política, el arte y la educación. Precisamente, este último es el escenario que constituye un lugar para el presente libro.

Ahora bien, fue completamente necesario acotar el tema de investigación, lo que resultó en dos preguntas específicas que guiaron la realización de este libro. Si bien se buscó abordar un tema específico como lo es la formación de la compasión y, más puntualmente, si es posible o no formar sujetos compasivos, se delimitó por medio de la selección de dos autores que presentan una posición extensa y puntual frente al tema. Como se vio a lo largo de esta obra, Schopenhauer y Nussbaum abordan el problema de la formación de sujetos compasivos dando respuestas aparentemente opuestas, pero que en diferentes lugares logran compartir premisas. En concordancia con esto, se formularon dos preguntas como resultado de un análisis de las posiciones mencionadas: ¿Cuáles son los argumentos que utilizan Arthur Schopenhauer y Martha Nussbaum para justificar su posición acerca de la formación de la compasión? ¿De qué manera se puede establecer una discusión entre la postura de Arthur Schopenhauer y la de Martha Nussbaum sobre la formación de la compasión?

La primera pregunta que orientó la escritura de este texto forzosamente implicó la reconstrucción de los argumentos de los autores señalados en relación con la formación de la compasión. Por lo anterior, en los capítulos 1 y 2 se hizo una exposición de la interpretación de los postulados de Arthur Schopenhauer sobre la compasión. En el primero se aludió al lugar de la compasión dentro de su propuesta ética, esto es, como *fundamento* de la moral; en el segundo, se hizo referencia a los argumentos de Schopenhauer para defender la idea de que no es posible formar sujetos compasivos. En el capítulo 3 se abordó la compasión desde el punto de vista de Martha Nussbaum, es decir, su estructura cognitiva y, por lo tanto, por qué es posible y necesaria la formación de sujetos compasivos.

La segunda pregunta que se propuso para el desarrollo de esta investigación se respondió en el capítulo 4. Aunque también se hizo una extensión de los planteamientos presentados en el tercero, tal ampliación se puso en diálogo con lo expuesto en los dos primeros. Dado lo anterior, se pudo establecer una discusión frente a la formación de la compasión que contribuyó a la comprensión del pensamiento de Nussbaum y Schopenhauer y, al mismo tiempo, concretó algunos hallazgos que van más allá de la interpretación o reconstrucción de las posturas trabajadas y que se remiten al tema central que se trató a lo largo del libro.

Antes de hacer referencia a tales hallazgos es importante mencionar aquellos relacionados con la interpretación de las posturas abordadas. Como se mencionó en la introducción de este documento, uno de los objetivos que se fijó fue realizar una lectura de la postura de Schopenhauer frente a la formación de la compasión más acorde con lo establecido por el autor en su obra y con las tesis que constituyen parte esencial de su sistema filosófico. Así como se demostró en el cuarto capítulo, tal análisis, además de no ignorar sus tesis fundamentales, puede llegar a ser un punto de vista crítico frente a propuestas actuales como la de Martha Nussbaum. En este sentido, el primer hallazgo de la presente investigación es que la postura de Schopenhauer frente a la formación de la compasión puede tener un peso en la actualidad por cuanto suscita objeciones y preguntas importantes sobre las perspectivas que divergen de su posición. Por tal motivo, se consideró oportuno poner atención a los argumentos que defienden la idea de que no es posible formar sujetos compasivos, los cuales hacen parte fundamental de su corpus filosófico, de su propuesta metafísica, ética y antropológica y, además, repercuten en la formulación de serios cuestionamientos que podrían resultar pertinentes en la actualidad. De esta manera, se analizaron los planteamientos del autor en torno a

la pregunta por el *fundamento* de la moral para exponer cómo concibe el concepto de compasión. Dichos planteamientos fueron propedéuticos indispensables para comprender las tesis que defiende la imposibilidad de formar sujetos compasivos, a saber: el *carácter* humano es *inalterable*, la voluntad prima sobre el intelecto y, finalmente, el origen y la función del Estado es la contención del móvil egoísta. Estas ideas, como se dijo, además de resultar relevantes para la comprensión de la obra de Schopenhauer, también dan ocasión para cuestionar o discutir algunas ideas que configuran la posición de Martha Nussbaum. Sin embargo, el desarrollo de este último punto consolidó el cuerpo de la exposición efectuada en el cuarto capítulo. En últimas, se afirma que es posible dar actualidad al pensamiento schopenhaueriano conservando las bases de sus tesis frente al problema de la formación de la compasión, pues permite asumir críticamente una posición como la de Martha Nussbaum.

Un primer ejemplo de lo anterior es, precisamente, lo señalado a modo de cierre en el tercer capítulo. Luego de hacer una reconstrucción de la perspectiva de Nussbaum sobre la compasión, se realizó una crítica desde la concepción de Schopenhauer acerca de la incompatibilidad del fundamento de la moral y el *eudaimonismo*, siendo este último un elemento de gran relevancia dentro de la teoría de las emociones de Nussbaum. Si bien para la filósofa estadounidense es importante la “correcta adecuación” del juicio eudaimonista para *ampliar* el *debido* interés por los demás, desde el punto de vista de Schopenhauer, tal noción podría no ser compatible con la compasión debido a que su principio activo parece tener un fuerte vínculo con el móvil egoísta. Cuando menos, desde el punto de vista que podría llegar a tener Schopenhauer sobre la concepción de Nussbaum, sería necesario matizar el eudaimonismo de la compasión al punto de no tomar ninguna forma del egoísmo como elemento constituyente de la compasión, por ejemplo, la “ampliación del círculo de interés” del individuo por medio del interés recíproco en la acción. En otras palabras, la concepción de la compasión por parte de Schopenhauer contribuye al examen de la participación del “yo” en dicha emoción, ya que invita a reflexionar acerca de los límites que se tendrían que establecer para el individuo junto con sus *intereses* y *deseos* en una emoción que emerge fundamentalmente a partir de los *intereses*, los *deseos* y el dolor de los demás.

Asimismo, los hallazgos que tuvieron lugar en el análisis realizado en el cuarto capítulo tienen que ver con la posibilidad de formular preguntas a la posición de Nussbaum con respecto a la formación de la compasión en los individuos. Sin embargo, no solo se encontraron elementos discrepantes entre las posturas

estudiadas, también se aludió a varias afirmaciones compartidas por los autores. De hecho, una de las conclusiones más relevantes es que, aunque por caminos diferentes, los autores confluyen en la idea de que *adecuar* los *juicios* o los *motivos* modifica la forma en que actúan los individuos. De esta manera, en el cuarto capítulo también se procuró dar cuenta de los lugares de encuentro entre las apreciaciones de los autores frente al problema de la formación de la compasión.

En consecuencia, es válido afirmar que los autores coinciden en plantear que las emociones tienen que ver con un contenido cognitivo. Schopenhauer asume tal contenido cuando hace referencia a los motivos, que hacen parte fundamental de la explicación *causal* de las acciones humanas (ley de la motivación). Por su parte, según Nussbaum, las emociones se consolidan a partir de un contenido cognitivo que se reduce al concepto de *juicio*, por medio del cual se *asume* un objeto del mundo. Dentro de dicho contenido cognitivo se encuentran también como coincidencia los conceptos de “intencionalidad” y “adecuación”, que se reducen a la manera en que un objeto se presenta ante un individuo, es decir, de forma *relativa*. Esto tiene que ver, justamente, con una tercera coincidencia, el eudaimonismo de las emociones: si bien Schopenhauer no lo señala explícitamente, podría estar de acuerdo con la afirmación de que las emociones (con excepción de la compasión) tienen un elemento eudaimonista, elemento que, para Nussbaum, es uno de los juicios centrales de las emociones. A su vez, también se examinó la concordancia que se hace manifiesta cuando los autores señalan que los elementos cognitivos inmersos en las emociones van más allá de un material conceptual, abstractivo, lingüístico o proposicional: Schopenhauer lo hace cuando se refiere a los *motivos intuitivos* y Nussbaum cuando realiza la “ampliación” del concepto “racional” a través de la noción de juicio, pues este no se reduce a una proposición lingüística. Lo anterior implica, por lo tanto, que los autores defienden la afirmación de que los animales y los niños también experimentan emociones, pues su capacidad cognitiva permite tal experiencia. Dado esto, finalmente, tanto Nussbaum como Schopenhauer establecen una crítica a Kant que tiene como base una comprensión de lo moral que no se reduce a la actividad abstractiva y conceptual netamente y que no expulsa las emociones tal como, aparentemente, lo hace Kant.

Ahora bien, las discrepancias entre los autores que se consideran hallazgos de esta investigación están relacionados con diferentes contextos de discusión, a saber: la constitución de las emociones, el concepto de compasión, lo que constituye un acto moral y, finalmente, la formación de la compasión. Anclado a la

crítica realizada a Kant por parte de ambos autores, se encuentran las posiciones de cada uno de ellos acerca de las emociones. Para Nussbaum, las emociones son *juicios* o *pensamientos* constituidos enteramente por cogniciones, mientras que para Schopenhauer no se pueden reducir a la cognición. Si bien para ambos autores los procesos cognitivos son corporales, no se puede decir que coincidan en reducirlas a *movimientos involuntarios del cuerpo*; de hecho, para Nussbaum no lo son en absoluto, mientras que para Schopenhauer sí se involucran el *cuerpo* y las sensaciones de dolor y placer que los objetos producen sobre la voluntad. Aunque ambos autores involucren procesos cognitivos no “abstractivos” en las emociones, Schopenhauer sí asume que las emociones involucran un elemento que carece por completo de la cognición. De esta manera, si bien Nussbaum menciona que lo “racional” no solo refiere a procesos lingüísticos y abstractivos, su visión no se compagina con la de Schopenhauer precisamente por la parte no *representacional* de las emociones: la voluntad. Así las cosas, además de asumir de dos formas diferentes lo “racional”, hacen lo mismo con las emociones. Esta diferencia se nota, precisamente, en los otros contextos de discusión mencionados.

De acuerdo con lo anterior, al referirse al concepto de compasión Nussbaum sostiene que esta se constituye enteramente por juicios, tal como se explicó en el tercer capítulo de este libro. Por su parte, Schopenhauer considera que la compasión constitutivamente está desprovista de tales juicios, pues es un fenómeno prerracional que tiene que ver con el *conocimiento no racional* del sufrimiento de los demás, sin embargo, los *motivos* pueden ser resortes para que el *móvil* compasivo provoque acciones. Esto también tiene que ver con la crítica que cada uno de los autores hace a Kant y, por tanto, con la concepción que tienen acerca del acto moral. Para Schopenhauer, Kant se equivoca al proponer que la *razón* es la fuente de la acción moral, pues para el filósofo de Danzig la fuente de la acción *auténticamente* moral es la compasión y esta no depende de la razón, ni de abstracciones, conceptos o *leyes* que la *obliguen* a emerger. Para Nussbaum, Kant omite la relevancia de las emociones, en este caso de la compasión, para la acción moral o benévola, pues junto con un adecuado conjunto de proporciones normativas o *leyes*, conforman la manera en que se desencadenan los actos morales. Por consiguiente, mientras que para Schopenhauer la compasión constituye lo auténticamente moral, para Nussbaum, desprovista de una ética normativa, está lejos de serlo. No obstante, agrega Nussbaum, sin la compasión, la moral pierde una “guía” importante para el “discernimiento moral”, pues sin esta el individuo queda “ciego” ante lo que se

juzga “valioso”. La anterior discrepancia tiene fuertes implicaciones sobre lo que los autores consideran acerca de la formación de la compasión, último contexto de discusión que se desarrolla en este libro.

Finalmente, el último lugar de discusión se refiere al tema principal de esta obra: la formación de la compasión. Para llegar a tal escenario fue necesario todo el recorrido conceptual y teórico realizado; sin embargo, también fue preciso hacer algunas anotaciones adicionales acerca de la teoría de las emociones de Nussbaum, puntualmente, las referidas al *desarrollo* de las emociones en la infancia. A su vez, se hicieron algunos comentarios más acerca de la posible discusión entre Schopenhauer y Nussbaum sobre la compasión, a saber: la adecuación de los juicios y el carácter universal del dolor, así como la circularidad de la propuesta de Nussbaum con respecto a la compasión y su actividad moral. Después, se propusieron tres ejes de discusión acerca de la formación de la compasión en los cuales se hallaron, de nueva cuenta, acuerdos y desacuerdos entre los autores con respecto a ciertos elementos de sus propuestas vinculados exclusivamente con la formación de la compasión.

En primer lugar, se aludió a la naturaleza egoísta de los humanos y, por lo tanto, a la base egoísta de las emociones, pues ambos autores determinan que buena parte de las emociones se deriva de tal condición; esto implica un obstáculo insuperable, ya que las emociones procedentes del egoísmo parecen estar presentes a lo largo de toda la vida de los individuos. Lo anterior justifica la posición de Schopenhauer acerca de la imposibilidad de formar sujetos compasivos; no obstante, desde la perspectiva de Nussbaum es posible intervenir en la formación y el desarrollo de esas emociones en una edad temprana para impedir su “hipertrofia” y evitar un *narcisismo patológico* que imposibilite la compasión en el individuo. Tal formación dependería de los “cuidados” que se tenga con el infante en relación con el desarrollo de sus emociones y la manera en que se atienda la “crisis de ambivalencia” que padece. Sin embargo, este tipo de formación que propone la autora implica que se le puede dar *forma* a un “equipamiento innato” por medio de diferentes influjos o un “entorno facilitador” en el cual se involucran circunstancias sociales, culturales, económicas y familiares. No se refiere, por tanto, a algo más allá de la “adecuación” de las emociones para su correcto emerger, pues no defiende la idea de eliminar el egoísmo y las emociones que se derivan de aquel. Esto da cuenta de la precisión de Schopenhauer al proponer la idea de que uno de los elementos que imposibilitan la formación de la compasión es el egoísmo. No obstante, cabe

recordar la distinción con respecto a lo que cada autor comprende por formación de la compasión. Comprensión que se liga a lo que cada uno entiende por compasión y, a su vez, por el carácter humano.

De esta manera, en segundo lugar, el hallazgo más significativo de esta investigación se deriva, precisamente, de la reflexión sobre la formación del carácter que se vincula a la formación de la compasión, pues los autores tienen opiniones irreconciliables frente al tema. Esto es debido a su comprensión de la noción de formación, de compasión y de *carácter*. Así pues, mientras que para Nussbaum la formación de la compasión implicaría el cuidado adecuado del desarrollo de los juicios correctos que estructuran las emociones, para Schopenhauer implicaría el cambio del “tipo de receptividad” de los individuos ante los *motivos* que se les presenten. Esta diferencia tiene su raíz precisamente en el modo en que cada uno entiende la compasión: mientras que para Nussbaum es un conjunto de juicios, para Schopenhauer es un sentimiento que implica el *conocimiento* del *significado* del dolor de los demás, conocimiento no racional o no abstractivo. En este sentido, el carácter compasivo, para Nussbaum, se deriva del adecuado desarrollo de las emociones, a diferencia de Schopenhauer, para quien es un “tipo de receptividad” que no puede modificarse por medio de juicios, razones o abstracciones. Aunque las dos apreciaciones sobre el carácter parecen significativamente distintas, el examen que realiza Nussbaum sobre el desarrollo de las emociones y su modificación por medio de la educación confirma varios elementos de la tesis de Schopenhauer acerca de la *invariabilidad* del carácter. Tales elementos se pueden resumir de la siguiente manera: el carácter parece permanecer a lo largo de la vida, como se evidencia en la historia emocional del individuo; la “irracionalidad” del deseo y la “inconciencia” acerca de la propia experiencia emocional no permiten que se modifiquen fácilmente las disposiciones emocionales, esto es, la forma en que el individuo encara emocionalmente el mundo; hay una reticencia por parte de aquel a la modificación de su propio carácter que escapa a su propia conciencia o propósito de cambio. Finalmente, en cuanto a la *tragedia* como instrumento pedagógico para el cambio del carácter a través de la experiencia emocional, se ratifica la necesidad de un carácter compasivo previo para que emerja la compasión. En últimas, como sustento del principal hallazgo de esta investigación, se considera clave comprender la diferencia que hay entre los autores en relación con la formación del carácter compasivo, pues para cada uno es importante un andamiaje teórico distinto, por lo que su posición final con respecto a la formación moral o de la compasión tendría

que ser distinta. Ahora bien, vale la pena retrotraer el último eje de discusión propuesto para el debate en relación con la formación de la compasión para, luego, señalar el punto de común acuerdo al que podrían llegar los autores.

Las discusiones precedentes se aterrizaron sobre un eje fundamental en el que se estableció el principal hallazgo de esta investigación. Tal eje tuvo como principal tema la intervención de la razón en la experiencia emocional. Así pues, para Nussbaum y Schopenhauer es claro que las razones, las leyes, los deberes o cualquier artificio de la *razón abstractiva* es incapaz de hacer actuar compasivamente a los individuos, pues es necesario un *conocimiento* distinto para llegar a experimentar compasión. Sin embargo, para Nussbaum tal conocimiento se puede aprender, se forma o desarrolla a través de la experiencia narrativa, debido a la manera misma en que se establecen las emociones, esto es, narrativamente. En este sentido, a través de *instrumentos* como la *tragedia*, no solo se puede llegar a *informar* los juicios de la compasión, sino que se *constituyen*; en últimas, se genera compasión en el individuo a través de los juicios contenidos en las obras de arte. A diferencia de esto, para Schopenhauer este conocimiento no depende de *juicios* abstractos, ni tampoco de la manera en que se aprendan, puesto que la compasión no se *constituye* a partir de juicios y menos con una forma tan proposicional o lingüística como lo propone Nussbaum. No obstante, para Schopenhauer a la educación moral le queda una alternativa que puede acercarse bastante a lo defendido por la filósofa estadounidense. Como se comentó en el capítulo 2, la educación para Schopenhauer se reduce a la corrección de *motivos* para la acción, esto no modifica el carácter y tampoco hace emerger la compasión, pero sí, tal como Nussbaum lo defendería, podría “adecuar”<sup>1</sup> la manera en que surge la compasión en el caso del carácter compasivo y hace que el egoísta “merme” sus actos nocivos para el otro; aunque sus intenciones sean las mismas, los actos podrían adecuarse. Así pues, mientras que para Nussbaum hay posibilidad de formar el carácter compasivo por medio de un adecuado “cuidado” del desarrollo emocional y, también, se puede modificar por medio de instrumentos como la *tragedia* que *constituyen* la experiencia emocional compasiva, para Schopenhauer esto no es posible debido a que las condiciones preliminares de la experiencia compasiva vienen dadas antes de la exposición a un “cuidador” (ya hay un carácter en el infante) y este permanece

1 De hecho, tal como lo menciona Debona (2016a): “la manera en que este *velle* se manifiesta puede, en efecto, ser modificada, adaptada y adecuada. Frente a la verdad de que no se puede aprender otra forma de ser, Schopenhauer permite la reflexión sobre la variedad de formas en que el *operari* puede manifestar un mismo *esse*” (p. 278) [Traducción propia]. [Segundo énfasis añadido.]

constante a lo largo de la vida, por lo que la educación moral se reduce a *mediar* entre los *motivos* y el *carácter* para desencadenar una acción prosocial. A pesar de esta distancia entre los autores, puede establecerse que, como acuerdo entre las posiciones, la educación moral tiene cabida debido a que suscita acciones prosociales a través de la *adecuación* de la manera en la que se despliega el carácter, esto es, la manera en que se actúa.

Como consideraciones finales, habría que mencionar que la presente investigación ofrece un aporte que se considera novedoso acerca del tema propuesto, así como también abre la posibilidad de seguir indagando acerca de él y sobre algunos elementos emergentes. Por un lado, esta investigación propone una lectura de los planteamientos filosóficos de Schopenhauer con respecto a la compasión que no intenta retomar la obra del autor para hacer una apología de la formación de la compasión. Por el contrario, pone en discusión tales planteamientos con los de Martha Nussbaum, lo cual resulta de interés para los estudios sobre la educación de las emociones, puesto que la obra de la filósofa estadounidense ha tomado un lugar muy relevante en tales contextos y cuestionar algunas de sus concepciones desde la óptica de un autor como Schopenhauer resulta novedoso e interesante. Este libro intenta ser una constatación de esto.

Por otro lado, los hallazgos principales de la investigación pueden resultar innovadores por cuanto no solo se realiza una interpretación de las teorías abordadas, sino que también se ofrece un aporte significativo desde la filosofía acerca de la descripción de la formación de la compasión. Esto es relevante en la medida en que ofrece a profesionales de la educación una sucinta orientación con respecto a su quehacer, así como un punto de partida o un punto de vista para discutir en posteriores investigaciones.

Finalmente, hay algunos elementos en esta investigación que podrían tener un desarrollo subsecuente. Por ejemplo, se podría continuar explorando la relación entre las emociones y la moral, pues si bien se aludió a la perspectiva de cada autor, no se desarrolló de manera específica el tema, por ende, valdría la pena explorar otras posturas que nutran la discusión al respecto. A su vez, la investigación acerca de la posible interacción entre las instituciones políticas y las emociones emerge como un tema de sumo interés para la investigación social; en este sentido, se podría continuar con el estudio propuesto aquí entre Nussbaum y Schopenhauer para indagar con respecto a tal tema, pues, aunque se abordó en buena parte de la investigación, no se llegó a confrontar tales concepciones. También es posible explorar otro tipo

de conceptualizaciones sobre la noción de compasión, como las realizadas por Joan-Carles Mèlich, Aurelio Arteta y Adela Cortina, para posteriormente ver los límites o los alcances de las posiciones examinadas a lo largo del presente libro.

Además, hay preguntas que emergen de esta indagación y pueden resultar en propuestas de investigación interdisciplinarias que profundizan en ciertos aspectos, por ejemplo: ¿Cuáles son los elementos propiamente constitutivos del carácter? ¿Qué tipo de medidas, en el ámbito de la administración pública, tendrían que tomarse para promover la educación para la compasión? ¿Cuáles son las implicaciones éticas de la “administración” de las emociones a nivel educativo y político? Sin embargo, también emergen preguntas acerca de la interpretación de las posturas trabajadas, como: ¿En qué medida el acuerdo común al que se llega en la conclusión de esta investigación está anclado a una perspectiva kantiana asumida tácitamente tanto por Nussbaum como por Schopenhauer? y ¿La circularidad de la propuesta de Nussbaum con respecto a la retroalimentación que se da entre la compasión y la norma puede afectar su apuesta acerca de las emociones como guías morales? De esta manera, este libro, además de ser un aporte a los estudios sobre educación moral, también invita a investigar aquellas cuestiones que no se abordaron en él.

## BIBLIOGRAFÍA

- Allen, F. M. (2006). "Boundless compassion": The contemporary relevance of Schopenhauer's ethics. *The European Legacy: Toward New Paradigms*, 11(4), 369-387.
- Aramayo, R. R. (2018). *Schopenhauer: La lucidez del pesimismo*. Titivillus.
- Atwell, J. E. (1990). *Schopenhauer. The human character*. Temple University Press.
- Atwell, J. E. (1995). *Schopenhauer on the character of the world: The metaphysics of will*. University of California Press.
- Ávila, R. (2019). Schopenhauer y la tragedia: El valor de la compasión. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 75(284), 683-699. <https://doi.org/10.14422/pen.v75.i284.y2019.006>
- Baquedano, J. S. (2011). ¿Cómo logra Schopenhauer tomar conciencia de la voluntad en cuanto cosa en sí? *Revista de Filosofía*, 67, 109-121.
- Bernal, M., Rodríguez, J. C. y Salazar, I. (2012). Didáctica crítica de las emociones de vergüenza y compasión en niños y niñas en situación de desplazamiento forzado: Un estudio desde la perspectiva de las capacidades humanas. *Actualidades Pedagógicas*, 59, 161-170.
- Buxarrais, M. (2006). Por una ética de la compasión en la educación" *Teoría de la educación*, 18, 201-227. [http://campus.usal.es/~revistas\\_trabajo/index.php/1130-3743/article/viewFile/3218/3243](http://campus.usal.es/~revistas_trabajo/index.php/1130-3743/article/viewFile/3218/3243)
- Callejón, E. R. (2007). La extensión de la comunidad moral en Schopenhauer: La moral de la compasión y el sufrimiento de los animales. *Convivium*, 20, 145-172.

- Cannon, L. (2005). Compassion: A rebuttal of Nussbaum. En B.S. Andrew, J. C. Keller y L. H. Schwartzman, *Feminist interventions in ethics and politics: Feminist ethics and social theory* (pp. 97-110). Rowman & Littlefield.
- Carrillo, C. L. (2007). Schopenhauer: Sobre individuos y sociedad. *Estudios de Filosofía*, 37, 101-122.
- Carvajal, C. J. y Pesquero F. E. (1989). El mundo como voluntad consciente de sí misma: del egoísmo a la piedad. *Anales del Seminario de Metafísica*, 23, 167-197.
- Cooper, J. (1973). The *Magna Moralia* and Aristotle's moral philosophy. *American Journal of Philology*, 94(4), 327-349.
- D'Souza, J. (2020). Altruistic eudaimonism and the self-absorption objection. *J Value Inquiry*, 55, 475-490.
- Debona, V. (2013). Um caráter abissal-a metafísica schopenhaueriana da Vontade como caracterologia. *Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, 1, 4, 33-65.
- Debona, V. (2015). A caracterologia como fio condutor dos fundamentos empírico e metafísico da compaixão em Schopenhauer. En E. A. Da Rocha Fragoso y J. E. Fortaleza de Aquino, *Nietzsche. Schopenhauer. Metafísica e significação moral do mundo* (pp. 145-164). Fortaleza-CE.
- Debona, V. (2016a). Educação e moralidade em Schopenhauer. *Princípios. Revista de Filosofia*, 40(23), 261-286.
- Debona, V. (2016b). “A presença da literatura nos ‘argumentos’ de Schopenhauer a favor da primazia da vontade sobre o intelecto”. *Voluntas*, 7(2), 111-123.
- Dieterlen, P. (2007). Cuatro enfoques sobre la idea del florecimiento humano. *Desacatos*, 23, 147-158.
- Gasper, D. (2007). La ética del desarrollo humano y las *Frontiers of Justice* de Martha Nussbaum. *Desacatos*, 23, 291-318.
- Gil, M. (2016). El cultivo de las humanidades y las emociones: Reflexiones en torno a la educación moral y política. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 72(274), 1141-1156.
- Grave, C. (2006). Naturaleza, carácter y violencia: Derivas a partir de Schopenhauer. *Dikaiosyne*, 16, 9-23.

- Hernández, J, C. (2010). La finitud dibujada sobre un lienzo infinito: Sobre la representación del mundo. *Ontology Studies*, 10, 163-171.
- Hernández, J, C. (2018). Filosofía de la vida y filosofía para la vida desde el pesimismo de Schopenhauer. En R. Maldonado (coord.), *Pensar occidente. Ontologías del siglo xx* (pp. 129-157). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hobbes, T. (2018). *Leviatán* (trad. Carlos Mellizo). Alianza.
- Hume, D. (1988). *Tratado de la naturaleza humana* (trad. Félix Duque). Tecnos.
- Irwin, T. (7 de noviembre de 2014). *Happiness and the good: Does Aristotle's ethics rest on a mistake?* Greater Philadelphia Philosophy Colloquium, Filadelfia, Estados Unidos.
- Kant, I. (2005). *La metafísica de las costumbres*. (trad. A. Cortina y J. Conill Sancho). Tecnos. [Obra original publicada en 1797]
- Koßler, M. (2008). "Life is but a mirror: On the Connection between ethics, metaphysics and character in Schopenhauer". *European Journal of Philosophy*, 16, 230-250. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2008.00309.x>
- Locke, J. (1999). *Ensayo sobre el entendimiento humano* (trad. E. O'Gorman). Fondo de Cultura Económica.
- Locke, J. (2006). *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (trad. Carlos Mellizo). Tecnos.
- Magee, B. (1991). *Schopenhauer* (trad. A. Bárcena). Ediciones Cátedra.
- Mann, T. (2014). *Schopenhauer, Nietzsche, Freud* (trad. A. Sánchez Pascual). Alianza.
- Marrugo, D. M. (2017). *Imaginario sociales de los docentes y estudiantes universitarios acerca de la inclusión de la ética de la compasión en la formación de los abogados* (tesis de maestría). Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia.
- Marshall, C. (2017). Schopenhauer and non-cognitivist moral realism. *Journal of the History of Philosophy*, 55(2), 293-316.
- Marshall, C. (2020). Schopenhauer on the content of compassion. *Noûs*, 55, 293-316.

- Nietzsche, F. (1999). *Schopenhauer como educador. Tercera consideración intempestiva* (trad. Luis Moreno Claros). Valdemar.
- Novales-Alquézar, A. (2016). Ciudadanía y emociones: Hacia una verdadera interculturalidad (a propósito de la teoría cognitiva de la emoción de Martha Nussbaum). *Dikaion*, 25(1), 12-52. 10.5294/dika.2016.25.1.2
- Nussbaum, M. (1995). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (trad. A. Ballesteros). Visor. [Obra original publicada en 1986]
- Nussbaum, M. (1996). Compassion: The basic social emotion. *Social Philosophy and Policy*, 13(1), 27-58. doi:10.1017/s0265052500001515
- Nussbaum, M. (1997). *El cultivo de la humanidad: Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Paidós.
- Nussbaum, M. (2006). *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley* (trad. G. Zadunaisky). Katz. [Obra original publicada en el 2004]
- Nussbaum, M. (2008). *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones* (trad. A. Maira). Paidós. [Obra original publicada en el 2001]
- Nussbaum, M. (2010). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Katz Editores.
- Nussbaum, M. y Putnam, H. (1995). Changing Aristotle's mind. En M. C. Nussbaum y A. Oksenberg Rorty, *Essays on Aristotle's De Anima* (pp. 30-60).
- Ortega, P. y Mínguez, R. (2007). *La compasión en la moral de A. Schopenhauer. Sus implicaciones pedagógicas*. Ediciones Universidad de Salamanca.
- Ortiz Ibarz, J. M. (1995). *Del sufrimiento a la virtud. Fundamentación de la ética en Schopenhauer*. Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria.
- Panea Márquez, J. M. (2003). ¿Más allá del deber?: Kant y Schopenhauer. En A. Castro Sáenz, F. J. Contreras Peláez, F. H. Llano-Alonso y J. M. Panea Márquez (eds.), *A propósito de Kant: Estudios conmemorativos en el bicentenario de su muerte* (pp. 269-291). Innovación Editorial Lagares.
- Panea Márquez, J. M. (2018). El papel de las emociones en la esfera pública: La propuesta de M. C. Nussbaum. *Recerca. Revista de Pensament I Anàlisi*, 22, 111-131. <https://doi.org/10.6035/Recerca.2018.22.7>

- Pedreira, A. y Santana, K. (2009). A educação do intelecto em Schopenhauer. *Revista Saberes. Natal*, 2(1), 5-15.
- Pinedo Cantillo, I. A. (2019). Vida buena, vulnerabilidad y emociones: La relevancia ética de los acontecimientos incontrolados desde la perspectiva de Martha Nussbaum. *Universitas Philosophica*, 36(73), 187-214. 10.11144/Javeriana.uph36-73.vbve
- Pinedo Cantillo, I. A. y Yáñez Canal, J. (2017a). La dimensión cognitiva de las emociones en la vida moral: Los Aportes de Martha Nussbaum al estado actual de la discusión. *Cuestiones de Filosofía*, 20, 105-127. <https://doi.org/10.19053/01235095.v3.n20.2017.5919>
- Pinedo Cantillo, I. A. y Yáñez Canal, J. (2017b). Las emociones y la vida moral: Una lectura desde la teoría cognitivo-evaluadora de Martha Nussbaum. *Veritas*, 36, 47-72. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732017000100003>
- Pujadas, L. (1988). Intensión, intención, intencionalidad. *Taula*, 10, 29-41.
- Rábade, R. S. (1989). El cuerpo en Schopenhauer. *Anales del Seminario de Metafísica*, 23, 135-148.
- Rábade, A. I. (1995). Apuntes sobre la ética de Schopenhauer. *Revista de Filosofía*, 13, 205. <https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/RESF9595120205A>
- Rodríguez, R. B. (2012). Martha Nussbaum: Emociones, mente y cuerpo. *Thémata. Revista de Filosofía*, 46, 591-598.
- Rubio, J. L. (2019). *La ética compasiva de Arthur Schopenhauer y su actualidad* (tesis de doctorado). Universidad Iberoamericana.
- Ruiz, E. (2007). La extensión de la comunidad moral en Schopenhauer: la moral de la compasión y el sufrimiento de los animales. *Convivium*, 20, 145-172.
- Safranski, R. (1992). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Alianza.
- Samamé, L. (2012). Schopenhauer como teórico de la virtud. *Voluntas: Estudios sobre Schopenhauer*, 3, 251-264.
- Samamé, L. (2017). Schopenhauer y el Eudaimonismo. *Franciscanum*, 168(59), 63-91.

- Schopenhauer, A. (1981). *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (trad. L. E. Palacios). Gredos.
- Schopenhauer, A. (2002). *Los dos problemas fundamentales de la ética* (trad. P. López de Santa María). Siglo Veintiuno de España Editores.
- Schopenhauer, A. (2009). *El mundo como voluntad y representación I* (trad. P. López de Santa María). Editorial Trotta. [Obra original publicada en 1818]
- Schopenhauer, A. (2009). *El mundo como voluntad y representación II* (trad. P. López de Santa María). Trotta.
- Schopenhauer, A. (2009). *Parerga y Paralipómena I* (trad. Pilar López de Santa María). Trotta.
- Schopenhauer, A. (2009). *Parerga y Paralipómena II* (trad. P. López de Santa María). Trotta.
- Steiner, G. (1998). Una lectura bien hecha. *Mapocho. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 43, 37-47.
- Tafalla, M. y Riba, J. (2015). Schopenhauer hoy. *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, 55, 5-7.
- Tienda Palop, L. (2011). *El modelo de racionalidad de Martha C. Nussbaum: Emociones, capacidades y justicia* (Tesis de doctorado). Universidad de Valencia.
- Tienda Palop, L. (2015). El papel de las emociones y la literatura en la deliberación pública: La figura del equilibrio perceptivo de Martha C. Nussbaum. *Arbor*, 191(773), 241. doi: <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2015.773n3011>
- Trueba, C. (2009). La teoría aristotélica de las emociones. *Signos Filosóficos*, 6, 147-170.
- Wolf, U. (2015). How Schopenhauer's ethics of compassion can contribute to today's ethical debate. *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, 55, 41-49.



---

La fuente utilizada es de la familia Times New Roman  
tamaño 10,5 pts; interlineado 14,5 pts

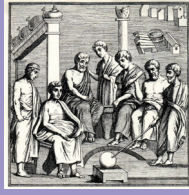
El libro

La formación moral de la compasión.

Un debate entre las perspectivas éticas y educativas  
de Arthur Schopenhauer y Martha Nussbaum

se terminó de editar y publicar en 2026,  
en Bogotá, Colombia.

---



Colección *filosofía y enseñanza de la filosofía*

¿Qué lugar ocupa la compasión en la educación moral? *La formación moral de la compasión* aborda esta cuestión al confrontar la visión de Schopenhauer, quien la considera base de la moral pero niega su enseñanza, con la de Nussbaum, quien la defiende como objetivo educativo alcanzable mediante experiencias estéticas y formativas.

Con un enfoque que combina filosofía, pedagogía y ciencias sociales, la obra examina la naturaleza de la compasión, su estructura cognitiva y su papel en la vida moral. Recorre la crítica de Schopenhauer a la voluntad humana y su escepticismo frente a la enseñanza de la compasión, así como la propuesta de Nussbaum de cultivarla mediante el arte y la educación, mostrando los fundamentos, alcances y tensiones de cada postura.

Este libro invita a educar para el reconocimiento del otro y el cuidado mutuo, trascendiendo la teoría para ofrecer reflexiones aplicables a la práctica educativa y la convivencia democrática. Es una lectura clave para académicos, educadores y profesionales interesados en el papel de la compasión y las emociones en la construcción de un tejido social más humano y una ciudadanía más justa.

ISBN: 978-628-7851-29-0

