



**Universitat de les
Illes Balears**

Facultat de Filosofia i Lletres

Memòria del Treball de Fi de Grau

Ètica de la compassió de Schopenhauer: una ètica de la voluntat?

Marta Salom Santandreu

Grau de Filosofia

Any acadèmic 2017-18

DNI de l'alumne:43222654L

Treball tutelat per Miguel Antonio Beltrán Munar

Departament de Filosofia i Treball Social

S'autoritza la Universitat a incloure aquest treball en el Repositori Institucional per a la seva consulta en accés obert i difusió en línia, amb finalitats exclusivament acadèmiques i d'investigació	Autor		Tutor	
	Sí	No	Sí	No
	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

Paraules clau del treball:

Compassió, virtut, voluntat.

Índex:

1.	Introducció.	pp. 2-4
2.	Consideracions sobre la voluntat.	pp. 4-8
3.	Consideracions sobre la compassió.	pp. 8-11
4.	Dues virtuts de la compassió: justícia i caritat.	pp. 11-14
5.	És possible negar la voluntat? Ètica de la renúncia?	pp. 14-19
6.	On queda la voluntat en l'ètica de la compassió?	pp. 19-22
7.	El subjecte ètic-compassiu, l'altre i les seves possibilitats.	pp.22-24
8.	Conclusió.	pp. 24-26
9.	Bibliografia.	pp. 27-28

1. Introducció

¿O quizás, en vista de los intentos de encontrar un fundamento seguro para la moral realizados en vano desde hace más de dos mil años, resultaría que no hay ninguna moral natural e independiente de la apreciación humana, sino que aquella es de parte a parte artefacto, un medio que ha sido inventado para una mejor domesticación del egoísta y malvado género humano y que, por consiguiente, se derrumbaría sin el apoyo de las religiones positivas porque no tendría ninguna acreditación interna y ningún fundamento natural? (Schopenhauer 1840: 229)

En el present treball s'analitzarà la possibilitat de l'ètica de la compassió promulgada per Schopenhauer. El propòsit de tal indagació és el de procedir sense afirmar d'entrada tal possibilitat, sinó que mantenir la crítica i la revisió als pressupòsits a l'ètica de la compassió. Procedirem demanant-nos sobre ella de la mateixa forma que Schopenhauer qüestiona la possibilitat d'una ètica fonamentada naturalment en l'anterior cita. Per tal d'avaluar aquest tipus d'ètica, haurem de tenir en compte que la contribució filosòfica d'aquest autor respon a un únic pensament: tota la realitat és una objectivació de la voluntat.

La voluntat, segons Schopenhauer, és l'essència íntima que es manifesta en tots els fenòmens del món, el que seria, en termes kantians, la cosa en sí (*noumen*). És concebuda com a aquella força que promou i provoca el canvi en l'ésser humà, el que en definitiva és, amb altres paraules, la causa de la contínua volició presentada en els individus. La condició de la que partim – tot havent acceptat l'essència íntima de la voluntat - és la d'una condició humana volitiva, que duu a terme un transcurs imparabile de desitjos. Aquests desitjos provoquen dues possibles respostes: el goig i el sofriment. El goig el sentim quan determinat desig es veu copsat per la nostra voluntat; però aquest goig no és permanent, ja que la nostra condició "d'éssers amb voluntat" és la de no cessar de desitjar, pel que la satisfacció resultarà a ser caduca. El sofriment, per altra banda, es dona amb la insatisfacció de determinat desig, quan no aconseguim el que volem.

Per a que una acció moral tingui valor ha de veure's guiada per la compassió. Schopenhauer considera que, per a que una acció pugui considerar-se ètica, ha d'esdevenir com a conseqüència de la compassió. «Una compasión sin límites hacia todos los seres vivientes es la prenda más firme y segura de la conducta moral.» (Schopenhauer 1819: 167)

Aquest concepte no és nítid ni exclòs de problemàtica. En el present treball es traçaran les seves delimitacions, una de les quals és la imperant contradicció amb

l'essència humana, això és, la voluntat. Per què diem que són contradictòries? Perquè la voluntat vetlla pel bé individual, es regeix pel principi d'individuació, un principi egoista de perpetuació de la pròpia existència. La compassió, contràriament, és aquell principi que aconsegueix burlar les constriccions del principi d'individuació, i passa a regir-se per un reconeixement de l'altre en tant que ésser que sofreix la fatalitat de la vida, això és: la fatalitat de la voluntat (que no atura de desitjar). Quan hom sent compassió, sent el patiment d'altri com si del propi patiment es tractés. Sent, en definitiva, el dolor de la humanitat en ell mateix.

Quines són les complicacions o incompatibilitats entre la voluntat i la compassió? El primer obstacle que ens trobem és si realment podem arribar a fer una ètica de la compassió en els termes que ens va plantejar Schopenhauer. Aquesta qüestió ocuparà la centralitat de l'anàlisi. En els intents de donar resposta a dita qüestió, es tractaran temàtiques relacionades amb la mística- com el desvetllament del vel de Maya o la redempció - , per a mirar si pot tenir o no un correlat en la via d'actuació ètica. En relació a tot això, es farà un anàlisi ontològic de cada un d'aquests conceptes centrals. Una de les problemàtiques que ens trobem al respecte d'aquesta perspectiva és que, així com considerem a la voluntat com a "la cosa en sí" kantiana, el *noumen* sobre el que tota realitat es fonamenta, què és la compassió? Forma part de la dimensió de la representació o dels fenòmens? O pertany al mateix estatus que la voluntat?

Ens demanarem per afirmacions com la que segueix: «El hombre llega entonces al estado del renunciamiento voluntario, de la resignación, de la tranquilidad verdadera y de la ausencia absoluta de voluntad» (Schopenhauer 1819: 169) Amb aquesta cita es fa constant l'afirmació de que, en cert moment, es pot donar l'absència de la voluntat, malgrat això, serà oportú recórrer als seus textos més rellevants per a comprovar si realment es pot donar aquesta situació o sols es queda en una crida de caire místic.

A més, tractarem d'analitzar com es donaria fàcticament una situació d'ètica de la compassió, aportant una sèrie de casos pràctics dels que el mateix Schopenhauer feu referència. Adicionalment, ens interrogarem sobre la naturalesa de la mateixa compassió: Pot tothom ser compassiu? Com es pot ser compassiu? Quines accions són compassives? Com s'avaluen tals accions?

La qüestió central, en definitiva, oscil·larà entre els conceptes de voluntat i compassió, explorant, així, les seves possibilitats dins les indicacions marcades pel

filòsof. Sense deixar enrere la qüestió capital: és possible una ètica de la compassió compatible amb la totalitat del sistema schopenhauerià?

2. Consideracions sobre la voluntat.

Abans d'entrar a realitzar consideracions sobre la voluntat, cal d'indicar que l'estructura del pensament de Schopenhauer es basa en dues tesis bàsiques: "el món és la meva representació" i "el món és la meva voluntat". El que són fenòmens en el món com a representació, és, des del prisma de la voluntat *la cosa en sí*. Ambdues tesis refereixen al mateix món és a dir, no parlen de realitats distintes; d'aquí que s'interpreti el sistema schopenhauerià com a un tot orgànic. La unitat del seu pensament té el seu fonament en la voluntat. I és degut a tal motiu que realitzem - prèviament a les qüestions ètiques - un anàlisi de la voluntat.

Pel que aquí ens pertoca centrarem l'anàlisi en la segona tesi, vegem el per què. El món com a voluntat mostra el desplegament del principi d'individuació. És a causa de la pròpia constitució de la voluntat que vivim una vida per a nosaltres mateixos i en distinció als altres, aspecte que està plenament lligat amb l'egoisme.

En termes generals, podem dir que la voluntat és quelcom del que tenim un coneixement directe, és la realitat primària que ens constitueix. És aquella essència íntima que es manifesta en tots els fenòmens existents. Aquesta essència íntima la relaciona Schopenhauer amb la *cosa en sí* kantiana, pel que resultarà a ser la base o substrat de la realitat. Malgrat terminològicament Schopenhauer es basa en la *cosa en sí* kantiana, la seva constitució ontològica difereix, de tal manera que el substrat de la voluntat és la pulsació continuada de la volició; amb altres paraules: un desig imparable. Ja podem dir, llavors, que el substrat bàsic de la realitat és un continu desitjar, contínues pulsions. Pulsions de tot tipus, no sols són desitjos del tipus d'un capritx, sinó que també incloem en els actes volitius el propi fet d'aixecar-se del llit als matins. La volició de fer quelcom, en definitiva, tot el contrari a l'immobilisme.

La cadena de desigs, esdevinguts de la força imparable de la voluntat, no té un final, sempre està en contínua generació de noves metes. Els desigs, quan són assolits, aporten certa satisfacció, certa sensació de felicitat, però aquesta condició de benestar no serà permanent, ja que, si partim de la definició de la voluntat, aquesta està en contínua generació i projecció de desigs. En un cas contrari, la no consecució d'un desig determinat ens condueix a una frustració i al sofriment. Assolir un desig X, no atenua la volició, i

generarà altres desigs; fins a tal punt que considerem que el desig X – estatut del qual era important en el passat - sigui irrellevant. D'aquesta idea, es deriva una de les tesis més importants de Schopenhauer: el sofriment és l'essència objectiva de tota vida. Com acabem de veure amb els casos de satisfer o no un desig, ambdós casos desemboquen en un sofriment, ja que la cadena de desitjos no es pot aturar. Si tota vida és essencialment dolor, com explicaríem la felicitat? Schopenhauer determina que aquesta és un dolor no expressat, a-callat.

La noció de voluntat està plenament lligada al cos i a l'actuació vital, i així ho anuncia Schopenhauer a la seva obra central *Mundo como voluntad y representación*:

Este cuerpo mismo ha de ser ya, por lo tanto, manifestación de la voluntad y ha de comportarse con respecto a mi carácter inteligible, cuya manifestación en el tiempo es mi carácter empírico, tal como la acción individual del cuerpo se comportará con respecto al acto individual de la voluntad. Así pues, el cuerpo en su integridad no ha de ser otra cosa que mi voluntad misma, en tanto que ésta es objeto intuitivo, una representación de primera clase. (Schopenhauer 1819: I, 128)

El cos, mitjançant la voluntat, és una manifestació del principi d'individuació, de manera que un individu corporal es projecta i s'articula en la realitat en tant que és capaç de distingir-se dels demés. La base del principi d'individuació és l'egoisme, que no és més que l'autoafirmació d'un mateix. Aquesta idea, la rellevància de la pròpia existència i el manteniment d'aquesta pot tenir el seu correlat amb la teoria de la selecció natural darwiniana, segons la qual es prima la supervivència d'hom en referència als altres. Es tracta d'una situació d'intuïció pura: els preceptes de la voluntat, entre els quals es troba la pròpia supervivència, són una qüestió d'intuïció. Aquesta indicació no fa més que reforçar el coneixement immediat que tenim de la voluntat. L'exaltació del cos i la seva connexió directa amb la voluntat denota que el cos constitueix la part central de la seva metafísica (Safranski 1988: 299)

La relació que es guarden el cos i la voluntat és de reciprocitat, de manera que tota afecció que sofreix el meu cos, també ho és de la voluntat. Es relacionen cos i voluntat en tant que, quan vull quelcom, quan desig quelcom, els òrgans del meu cos contestaran positivament a tal demanda. Es podria considerar a Schopenhauer com un autor monista? Tot havent acceptat que cos i voluntat mantenen una cadena comunicativa efectiva podríem respondre a tal pregunta afirmativament. Jo vull quelcom, i en la mesura que es pugui, els òrgans del meu cos responen a favor d'assolir tal demanda. Al que ens estem referint fins ara és a la voluntat en tant que autoconscient: d'ella mateixa, del seu desig (el

que inclou la seva capacitat volitiva en general) i del cos en tant que mecanisme per a realitzar el que vol.

Coneixem el món mitjançant el condicionament volitiu de la voluntat. I aquesta voluntat ens conduirà a experimentar el substrat de tota vida: el sofriment. Quan es coneix tal condició en la que estem els humans, la tendència és pensar una alternativa per a poder pal·liar amb les conseqüències d'aquest desig imparable. Ens podríem plantejar com seria una vida sense voluntat. Schopenhauer ens dóna la resposta:

Quando el conocimiento escapa a la esclavitud de la voluntad, entonces la atención (...) capta (...) las cosas (...) sin interés, (...) volcándose por completo sobre ellas: de pronto nos posee esa paz que, aunque buscada por la vía del querer, se nos escapaba sin cesar. (Schopenhauer 1819: I, 280)

La pregunta que ara esdevé versa sobre la possibilitat o impossibilitat de que tal situació es doni. És possible "superar l'esclavitud de la voluntat"? L'únic al que podem donar assentiment és a que, si es donés una situació amb nul·la càrrega de voluntat, arribaríem a un estat de tranquil·litat estable, ja que no quedaria lloc per a la cadena mai acabada de desigs que mai portava a una felicitat estable en el temps. Per altra banda, podem dir que la superació de la voluntat és el deslligament del principi d'individuació. Si ja no hi hagués lligam amb la voluntat, no faríem distinció entre nosaltres mateixos i els altres, i patiríem les afeccions dels altres.

Com ja s'ha indicat reiterades vegades, la voluntat és l'essència, la *cosa en sí*, de la que participem els humans: som éssers amb voluntat. Quina implicació té tal condició a la perspectiva ètica? Schopenhauer determina que sols els actes que provenen de la compassió es poden catalogar amb un valor moral. La voluntat és egoista, de manera que no sembla no haver-hi compatibilitat alguna. L'ésser de la voluntat és aquell que està sota el principi d'individuació, aquell que distingeix el que és ell i el que és altre. Dita separació radical entre jo mateix i els altres pot conduir a situacions ètiques en les que, per exemple, ajudo als altres de forma desinteressada? La resposta serà negativa, ja que sols deslligant-nos de la voluntat podem desenvolupar accions sense que l'interès intervingui. Certament es poden dur a terme activitats – sota el principi d'individuació - que consisteixin en l'ajuda a altres, però el pensament schopenhauerià les catalogaria com a egoistes en darrera instància. Ho podem constatar amb un exemple que està a l'ordre del dia. Posem que una persona activa en xarxes socials i que cobra per les publicacions que realitza (ja que és una persona amb molts seguidors i és efectiva en quant a publicitat) decideix col·laborar amb una ONG i anar de voluntària a ajudar als nens orfes d'una comunitat

pobra al Perú. Donada aquesta situació, dita persona, cada dia realitza publicacions de les seves tasques com a voluntària. Tenim, per una banda, una veritable ajuda directa, per part de la persona voluntària cap als nens orfes; però, per altra banda, veiem que aquesta ajuda és interessada, en tant que comparteix públicament amb els seus seguidors el que fa, amb mires d'un reconeixement, d'una valoració. Si realment no necessités tal contestació, no faria falta que ningú ho sabés. Encara que l'acció mateixa d'ajudar es doni, la voluntat encara està arrelada a tal acció, pel que hi ha interès darrera. Aquest interès es pot mitjançant la referència a una opinió pública que està en contínua vigília, i que avalua tota acció realitzada per les persones. Amb exemples com aquest, es confirma de forma quantitativa una de les consideracions fetes per Schopenhauer: la vida de l'home es basa en el seu obrar i en la seva activitat.

El sentit de la voluntat sols el podem trobar en nosaltres mateixos. Per això és l'essència de la vida, la voluntat de viure. I per això l'hem catalogada com a coneixement immediat, la realitat primària a la que tenim accés. S'ha relacionat tal qüestió, la de l'autoconsciència de la voluntat amb la de la llibertat. El mateix Schopenhauer, en *Los dos problemas fundamentales de la ética (PFE)* dedica el primer assaig a intentar respondre a la següent pregunta: «¿Puede demostrarse la libertad de la voluntad humana a partir de la autoconsciencia?» (Schopenhauer 1840: 39) En aquest escrit, Schopenhauer proposa tres tipus de llibertat: física, intel·lectual i moral. La idea general exposada és que la voluntat té ànsies de ser lliure. Quan aquesta no es sent lliure és quan esdevenen els sentiments de sofriment.

Una altra de les consideracions que cal tenir en compte per a realitzar el nostre anàlisi sobre les possibilitats ètiques pot tenir aquesta teoria és el repetit recurs de Schopenhauer als ascetes i als sants. Aquestes dues figures representen, per a l'autor la màxima capacitat d'assoliment d'un estat d'adormiment de la voluntat. Les conseqüències de dit assoliment no són més que per a ells mateixos, pel seu fenomen individual, no afecten a la *cosa en sí*. Prenguem el cas dels ascetes, en l'estat de negació de la voluntat, no implica als altres; és sols una postura contemplativa enfront a la realitat, però no condueix a una acció compassiva cap als demés.

En el nostre anàlisi, el que intentarem veure és si, amb la condició humana lligada a la voluntat, es pot concebre una ètica de la compassió com la que Schopenhauer proposa. De moment, ens quedem amb les característiques que hem apuntat en aquest apartat sobre la voluntat, concebant-les com a condicionants per a tota acció humana. En definitiva, es

poden resumir les consideracions de la voluntat lligada als individus com a: un microcosmos que vol macrocosmos, essent, aquest macrocosmos, impossible de copsar.

3. Consideracions sobre la compassió.

La compassió és el fonament de l'ètica schopenhaueriana. Segons l'autor, l'ètica és una disciplina imprescindible per a l'ésser humà en tant que tot home se n'ha de constituir una. La teoria de la compassió duta a terme per Schopenhauer està relacionada amb la mística de la negació de la voluntat. El que aquí hem de tractar de veure és com es desenvolupa aquesta ètica. S'ha de tenir en compte que produeix una ètica totalment contraposada a la kantiana, pel que no trobarem una ètica formal i prescriptiva (o normativa), sinó que sols una descripció del que hi ha, del que es dona. Schopenhauer no procedirà com Kant, establint una sèrie de màximes a complir. A contrapartida de Kant, no opta per construir un tipus d'ètica determinada, sinó que determina que, per a cada cas particular es seguirà un procediment distint; i cada un d'aquests camins ha de ser desenvolupat per cada individu particular, sense cap mena de condició. També és oportú indicar que la moral, segons l'autor que ens pertoca, no prové de la raó ni de l'exercici racional.

Sembla que la única condició establerta pel nostre autor és que, per a que una acció moral tingui valor, ha de provenir de la compassió. Constatem-ho amb la següent cita de *PFE*:

La participación totalmente inmediata e independiente de toda otra consideración, ante todo, en el sufrimiento de otro y, a través de ello, en la obstaculización o supresión de ese sufrimiento, en la que en último término consiste toda satisfacción y todo bienestar y felicidad. Esta compasión es la única base real de toda justicia libre y de toda caridad auténtica. Solo en la medida en que ha surgido de ella tiene una acción valor moral. (Schopenhauer 1840: 251-252)

La compassió es dona quan no és possible fer distinció entre el meu patiment i el patiment dels altres, aspecte conseqüència de l'eliminació del principi d'individuació. No seria erroni afirmar que el principi d'individuació és aquell mode de ser propi de la voluntat, en tant que és continua autoafirmació i distinció. En canvi, amb la compassió, no queda rastre d'aquesta ànsia d'autoafirmació, s'elimina l'egoisme característic dels éssers humans, dels éssers volitius. El fet que pugui sentir el dolor d'altri com si fos meu és el que Schopenhauer va anomenar "el misteri de l'ètica".

Les accions morals que provenen de la compassió no estan promogudes per cap interès més enllà que el sentiment propi de la compassió, és a dir, de patir el dolor dels

altres com a propi. Amb tot això, cal esmentar que Schopenhauer atribueix un cert intel·lectualisme moral a les qüestions ètiques, fixant que qui major saviesa té, millor captarà la fatalitat de la condició humana: això és, que som éssers volitius (amb voluntat) i que desitgem irremeiablement, esperant una felicitat copsadora que mai arribarà, a causa de que mai no podem deixar de desitjar. Qui tingui més coneixement, qui estigui més capacitat intel·lectualment, podrà dur a terme una ètica amb valor, que no és més que una: la ètica de la compassió. Això implica afirmar que sols els individus savis podran superar la barrera del principi d'individuació que separa el propi individu de la resta d'éssers existents. És llavors quan sorgeix una sedació del desig de viure. En col·lació a tot l'esmentat, és oportú indicar que Schopenhauer concep que l'home dolent no podrà assolir mai una ètica de la compassió. Estem condicionats per la matèria en la que estem fets.

S'ha interpretat reiteradament l'ètica de Schopenhauer com a una ètica de la renúncia, de la renúncia de la voluntat de viure. Tractarem de veure per què no pot ser considerada com a tal. La compassió implica, més enllà de la supressió del principi d'individuació, sentir compassió de, pel que es surt d'una inherència individual, per a passar a tenir en compte a l'altre, el patiment d'altri. La compassió sempre és compassió de, de quelcom. Un quelcom que ja no és extern per a nosaltres sinó que és sentit com a propi. Aquesta inclusió d'altri en un mateix és tot el contrari a la renúncia. La renúncia implicaria una bilateralitat: renunciar a un mateix, a la voluntat individual de seguir desitjant, i renunciar a tot el que l'envolta, tots els restants fenòmens que no li pertanyen. La renúncia portaria a un immobilisme, en canvi, la compassió, implica acció ètica¹.

Podríem dir que la compassió i la voluntat tenen la mateixa estructura en tant que sempre són de quelcom? La compassió sempre és de quelcom, encara que, en tant que ja hem superat el principi d'individuació, aquest quelcom ja no és extern a nosaltres mateixos. La voluntat, també és de quelcom, però aquest quelcom se'ns presenta d'una manera interessada, quelcom que volem copsar, un desig que mai serà el definitiu. Però no tota acció promulgada per la voluntat esdevé d'un interès egoista; també pot motivar a accions compassives.

L'ètica de la compassió és explicada pel mateix Schopenhauer com a "el desvetllament del vel de Maya". Aquest desvetllament es difereix a un despreniment de la realitat il·lusòria, a l'aparença de la realitat percebuda. Aquesta conceptualització, de

¹ De la que, com veurem, se'n derivaran dues virtuts: la justícia i la caritat.

provinença oriental, pot marcar el desencadenament de la metafísica i ontologia schopenhaueriana en una mística que cerca solucions a la insatisfactòria situació de l'home subjecte a la voluntat. Aportem-li una primera definició a la compassió (Safranski 1988: 311) és una experiència d'un sentiment intens, que ve acompanyada de la certesa de que les persones externes a mi també sofreixen d'igual manera a jo. És una manifestació de la voluntat però amb la variació de que aquesta ja no mostra la individualitat, en la que no es manifesta el principi d'individuació. Les actuacions que es donin derivades de la compassió no aniran en mires de l'autoconservació.

La compassió i la superació del principi d'individuació estan plenament lligats. Cal reconèixer la influència de Schopenhauer en les escriptures orientals que no conceben la distinció entre allò interior i allò extern, i afirmen: "*Tat twam asi!*" (tot això ets tu), això és, el reconeixement del tot. D'acord amb la tradició mística, el coneixement perfecte és aquell amb la capacitat de sedar la volició, el desig. Aquell que ja no procedeix en mires de l'autoafirmació. La voluntat, en la compassió, queda tan atenuada que cessa en l'esforç en obtenir qualsevol satisfacció.

Què podem fer en un estat de compassió? «La misma compasión me retendrá de buscar la satisfacción de mis apetitos a costa de la felicidad de la vida de los individuos» (Schopenhauer 1839: 238) Les accions derivades del sentiment de compassió seran dues: la primera, no ofendre a l'altre, no atacar-lo; la segona, mirar d'ajudar-lo. Ambdues conseqüències són expressades en una sentència de gran importància a *On the basis of morality*, que diu: «Harm no one, rather help everyone to the extent that you can»; no danyis a ningú i procura ajudar tothom en la mesura que puguis. La primera part de la sentència pot ser interpretada (Shapshay /Ferrell 2014: 52) com a una renúncia de la voluntat, en mires d'un quietisme de la voluntat: no obrar. La segona part de la sentència, pot interpretar-se en base a la compassió, en tant que és un sentiment que propulsa ajudar a l'altre de forma desinteressada². Podríem dir que la primera part de la sentència refereix a l'eliminació del principi d'individuació, que es basa en l'egoisme. Danyem als altres perquè som egoistes. Ajudar a tothom que estigui a la nostra mà reforça la idea de que en l'ètica de la compassió, no es nega la voluntat, no es renuncia a ella. Actuem, encara que desinteressadament.

² Recordem que hem definit la compassió com a aquell sentiment en el que es manifesta la voluntat sense el principi d'individuació. L'esvaïment del principi d'individuació implica la negació de l'egoisme.

Recordem l'exemple que hem posat a l'anterior apartat sobre aquella persona que es fa voluntària a una ONG i comparteix tot el que fa a les seves xarxes socials (de les quals rebia una monetització per publicació realitzada) Podríem tornar a formular l'exemple per a que es compatibilitzés amb una acció esdevinguda de la compassió? Es podria formular fent que aquesta persona no comunicqués desesperadament a les xarxes cada passa que dóna. O també es podria posar un exemple més assequible en quant a quotidianitat: no fa falta que l'acció compassiva sigui anar-se'n a l'altra punta del món (ja que en l'exemple del que ens hem servit, se'n va a Perú) per a realitzar una bona acció, sinó que també pot ser compassiu un acte com el d'ajudar a estudiar per a un examen a un company de classe, sense esperar cap mena de retribució a canvi. Dit amb altres paraules: havent superat el principi d'individuació, aquest individu sent el dolor dels altres com el seu propi, i fa el que està en la seva mà el que pot per a pal·liar amb tal situació.

Amb motiu d'enllaçar amb el següent apartat i sense deixar de fer referència a l'anterior exemple hipotètic (de la voluntària a l'ONG), constatar la següent afirmació que trobem a *PFE*: «Si una acción benéfica tiene, en cambio, cualquier otro motivo (que la caridad), entonces no puede ser más que egoísta, cuando no malvada.» (Schopenhauer 1840: 272) De manera que, encara que les accions siguin les mateixes, en una acció moguda per l'interès no pot ser valorada en tant que ètica.

4. Dues virtuts de la compassió: justícia i caritat.

Per a tractar de veure quins són els desencadenants d'una ètica basada en la compassió, seguirem la línia argumentativa schopenhaueriana, de la que es deriven dues virtuts: la justícia i la caritat (Schopenhauer 1840: 255) Així com en termes generals ja hem anticipat, l'ètica de la compassió es manifesta en dos graus d'acció. El primer precepte, és el de no causar mal a l'altre³. El segon és el d'ajudar, activament, a l'altre.

Schopenhauer indica, al igual que ho feu Hobbes, que l'home tendeix cap a les accions dolentes – les derivades de la maldat i l'egoisme – que a les bones. La compassió s'interposa a elles, i com si d'un imperatiu es tracés, frena tals accions. I d'aquest primer grau de compassió esdevé la virtut de justícia. No considerem la justícia com a un deure? Kant considerava que les accions justes són un deure que tot ésser humà ha de dur a terme.

³ En aquest apartat hem d'entendre “altre” en tant que “meu” a causa de la superació del principi d'individuació. Pel que no és una alteritat radical. És una alteritat de la que jo em compadeixo.

La concepció de justícia que té Schopenhauer va més enllà del deure: és una virtut. És una virtut en tant que és exempta d'egoisme i prové de la compassió.

Quin serà el comportament d'un individu amb la virtut de la justícia?

No atacaré ni la propiedad ni la persona del otro, no le causaré sufrimiento ni espiritual ni moral; así que no solo me abstendré de toda agresión física, sino que tampoco le causaré dolor por vía espiritual con ofensas, amedrentamientos, enfados o calumnias. (Schopenhauer 1840: 257)

Acord a la virtut de la justícia, el comportament dels individus cap als altres es veurà marcat pel respecte. Per a resumir: l'individu no viurà a costa del sofriment infringit als altres. Hi ha una reciprocitat entre: sofriment i injustícia. Aquestes dues variables no haurien de donar-se en una conjuntura en la que la virtut de la justícia fos hegemònica. Els principis que aporta la virtut de la justícia ajuden a que l'home no visqui en una continuada immoralitat derivada dels instints, i que les seves accions puguin catalogar-se amb valor moral.

Schopenhauer vincula el concepte d'allò just com a *negatiu*, i d'allò injust com a *positiu*. Per què tal anunciació contra intuïtiva? Tal explicació sobre la negativitat de la justícia rau en la concepció de "atorgar-li a cada un el que li correspon" I quelcom que correspon a cada un, és ja propietat d'hom, pel que no fa falta donar-ho. La justícia, seguint dita concepció es caracteritza per no prendre a ningú el que és seu. El que cal qüestionar aquí és la compatibilitat d'aquest punt en referència amb la idea de la superació amb el principi d'individuació com a condició d'una ètica de la compassió. Si recapitem, la justícia, a grans trets, és aquella virtut que es caracteritza per no danyar a l'altre i no llevar res de la seva persona. Podria interpretar-se que, tot havent superat el principi d'individuació - que em porta a no fer distinció entre jo i el no- jo (els altres) - reconec a l'altre com a partícip de la mateixa condició que jo. És llavors quan decideixo ni danyarlo ni alterar la seva llibertat.

Tal concepció de la justícia com a virtut esdevinguda de la compassió, si l'analitzem des del prisma d'una ètica en un context social; no podria ser un impediment concebre aquesta virtut pel que respecta als nexes socials? Si considerem el concepte de virtut de justícia com a un estricte "no danyar als altres"; hauríem de definir què és el que concebem com a "infligir sofriment als altres". En aquesta variable podrien entrar múltiples accions: des de la violència, el robatori, els insults etc. Però pot ser ens trobem una persona *x* a la qui els insults no li resulten cap mena de dolor ni afecció negativa.

Llavors, si jo insulto a aquesta persona x estaria essent injust? O posem un altre cas, en el que es troben dues persones de distintes cultures, una de les quals concep com a ofensiu que et toquin el braç mentre et parlen. Estaria essent injust, segons Schopenhauer, que l'altre individu – amb total desconeixement – mentre li toqui, amb amables atencions, el braç? Amb aquests interrogants podem abstroure una aparent insuficiència a l'autor, ja que pressuposa una concepció de l'home en tant que homogènia. Podria servir en una societat homogènia, en la que tots els individus comparteixin els mateixos valors. No valdria, per tant, per a valorar un camp multicultural.

La segona virtut esdevinguda de la compassió és la caritat. Aquesta paraula, abans de que fos utilitzada pel cristianisme, era emprada mils anys abans a Àsia. El significat d'aquesta referia a l'amor infinit al proïsme. En col·lació a l'amor infinit cap a l'altre que promulga la caritat, aquesta també fa que dit sentiment afectiu es tradueixi en ajuda. Quan sentim compassió d'un altre, desenvoluparem accions caritatives cap a la seva persona, és a dir, l'ajudarem en la mesura que puguem, i tractarem, a més, de no ofendre'l ni provocar-li dolor. Recordem, ara, el que hem apuntat sobre l'auto-supervivència en el segon apartat del treball⁴. Allà hem vist que una de les conseqüències de ser éssers amb voluntat, és mirar - egoísticament – a favor de la pròpia supervivència. Amb la compassió, les ànsies per l'auto-conservació s'eixamplen i prenen una ampliada perspectiva en la que inclouen als altres.

Els anteriors interrogants poden pal·liar-se amb la introducció de la segona virtut de la compassió: la caritat reflexa el segon grau de la compassió, un grau que és positiu. Positiu en tant que implica l'ajuda als altres: «pues entonces la compasión no solo me retiene de ofender al otro, sino que incluso me impulsa ayudarle» (Schopenhauer 1840: 271) El que l'individu caritatiu vol és que l'individu al que ajuda es veig desproveït de tot dolor, de tota determinació negativa. Ha de quedar clar que la caritat, segons Schopenhauer no es refereix a l'individu que realitza les accions compassives d'ajuda als altres. El que importa en les accions caritatives és l'altre, lliurar-lo del sofriment que pateix. Per tant, que jo sigui caritatiu amb altri no hauria d'implicar una retribució positiva en la meva persona; si així fos, es tractaria d'una acció impulsada per l'egoisme. També indica l'autor que les accions esdevingudes de la caritat no deixen indiferent a ningú.

⁴ Consideracions sobre la voluntat.

La positivitat d'aquesta virtut és deguda a que implica una acció, la d'ajudar. Però com poden ocasionar-se tals accions? Es donen tals accions a causa de que *con-sent* (Schopenhauer 1940: 273) el dolor extern com a meu: esvaïment del principi d'individuació. El que s'afirma aquí és que no hi ha cap franja distintiva entre veure el sofriment de l'altre que sentir de primera mà el sofriment. El motiu que se'ns presenta a l'hora de realitzar accions d'aquest tipus és el sofriment de l'altre.

Trobar els motius de la caritat no serà possible per via racional, forma part del misteri de l'ètica basada en la voluntat. És un enigma en tant que no es poden constatar per la via empírica. Que sigui un misteri no elimina la possibilitat de que es doni. L'autor apel·la a que cada un ha viscut qualche moment en el que reconeix com a impròpia la seva tendència egoista i actua caritativament, per compassió. Són molts els casos en els que els homes, sense cap motiu aparent més enllà del d'ajudar, es socorren mútuament. En els següents apartats reflexionarem sobre aquestes possibilitats.

5. És possible negar la voluntat? Ètica de la renúncia?

Tot havent realitzat l'incís sobre les dues virtuts esdevingudes de la compassió, per què realitzar la pregunta que protagonitza aquest apartat? Per a comprendre tals motius s'ha de recórrer a una sèrie de consideracions realitzades en el segon apartat del present treball. Aquesta qüestió remet al condicionament que l'home té respecte a ella, encara que aquest lligam només és considerat com a negatiu per l'individu quan la voluntat es veu limitada. Ja hem indicat que la condició de llibertat de la voluntat és no veure's determinada. I la determinació és quelcom recurrent en la vida: tenim determinacions físiques, intel·lectuals i morals. Al igual que Kant va plantejar la tendència de l'home a fer indagacions metafísiques, Schopenhauer reflexionarà sobre possibles sortides a la voluntat. Una voluntat aquí entesa com a limitada, condicionada.

Hem acceptat ja que la voluntat ens porta cap al reconeixement del substrat de tota vida humana: el sofriment. L'home, en reconèixer tal fatalitat, pot optar per dues (Cardona 2012: 222) sortides⁵: la contemplació estètica i l'ascesi. El que tractaré de demostrar en aquest punt és que cap d'aquestes dues sortides resultarà a ser una negació categòrica de la voluntat.

⁵ Sortides enteses com a renúncia, com a rebuig de la condició de l'home – voluntat.

En primer lloc, analitzem la contemplació estètica. Amb ella, s'esvaeix el principi d'individualització, al igual que amb l'experimentació del sentiment de compassió. La contemplació és una forma d'existència. Mitjançant la contemplació:

El sujeto cesa de ser un simple sujeto individual y ahora es un puro sujeto avolitivo del conocimiento, que deja de rastrear las relaciones conformes al principio de razón, quedando absorto en la serena contemplación del objeto dado, al margen de su conexión con cualquier otro. (Schopenhauer 1819: I, 262)

En aquesta cita podem constatar que, amb la contemplació, ens tornem a-volitus, no tenim voluntat. Però ara cal preguntar-nos si aquesta situació pot donar-se permanentment. Hem acceptat reiterades vegades que la voluntat és la base constitutiva de l'ésser humà. Podem negar tal condició primària permanentment? Schopenhauer mateix anuncia que l'exercici de la negació de la voluntat està salvaguardat per una sèrie de privilegiats. Promulga un intel·lectualisme. La negació de la voluntat és un exercici - en tant amb la possibilitat de dur a terme per una petita elit - costós. El seu resultat no és permanent, ja que requereix un esforç, i aquest afany no està exempt de voluntat.

Podríem fer la següent reflexió sobre la contemplació: si acceptem que la contemplació és un resultat vàlid per a la negació momentània de la voluntat; pot això tenir conseqüències ètiques? A simple vista, podem constatar que la contemplació és una actitud unidireccional, de manera que és una activitat realitzada per un subjecte de coneixement que, tot sobrepasant el principi d'individuació, es manté en un estat de serenitat i d'eliminació de tot desig. Es pot considerar un estat de quietisme volitiu. No implica, la contemplació, una reciprocitat, pel que les accions morals no hi poden tenir cabuda.

La concepció de contemplació que manté Schopenhauer és propera a la mantinguda pels autors romàntics alemanys. Aquests autors, busquen la contemplació del propi secret – això és, el secret particular de cada individu - (Safranski 1988: 92), buscant contemplar el secret del món. Es conceben, aquests autors, com a la encarnació d'un geni, que pot, mitjançant la inspiració, arribar a la veritat del món. Schopenhauer llegeix a molts d'aquests autors, i consolida gràcies a ells la concepció de la voluntat, a la que tot ésser humà està, inevitablement lligada; tot deixant com a única alternativa la introspecció i exercici intel·lectual i imaginatiu.

A la seva joventut, el nostre autor escriu poemes (Safranski 1988: 95) en els que ja reflexa les idees de la seva obra filosòfica madura, tals com:

Ay, voluptuosidad, ay, infierno,
Ay, sentidos, ay, amor
Que no pueden tener satisfacción.
Desde la altura del cielo
Me arrastraste
Y me arrojaste
Sobre el polvo de la tierra;
Allí estoy encadenado. (HN, I, 1)⁶

Si entenem la voluntat com a allò que ens propulsa a desitjar contínuament i que ens condueix sempre a la insatisfacció, podem entendre el que en el poema expressa Schopenhauer. En ell hi trobem un reconeixement de que, tot allò provinent de les passions i dels desitjos no pot tenir mai satisfacció alguna. I sobre aquesta base volitiva ens trobem, com a presoners, fermats. Segons el que s'expressa en el poema, respondríem negativament a la pregunta que pertoca a aquest apartat: no es pot negar la voluntat.

Sense deixar enrere la qüestió de la contemplació estètica, tot sembla apuntar a que està relacionada amb la mística. En què es basa tal idea? En que, quan es dona la contemplació, el procés de coneixement, es desprèn de la voluntat – encara que momentàniament -, pel que el mateix coneixement deixa de ser interessat. En la contemplació, deixem de ser subjectes individuals lligats a la condició de diferenciar-ho tot respecte d'un mateix. En la contemplació no hi ha diferències entre la cosa contemplada i qui contempla. Sorgeix una igualació entre subjecte i objecte (Cardona 2012: 236). S'arriba al que s'anomena una unitat mística, basada en un no – condicionament del subjecte, en tant que ja no es troba determinat per la voluntat ni pel principi d'individuació.

Seguirem investigant possibles sortides de la voluntat. Schopenhauer és categòric negant que el suïcidi pugui ser una negació de la voluntat, ans al contrari: n'és una afirmació. Per a que es doni una negació de la voluntat no s'ha de renegar del sofriment de la vida (ja que és l'essència de la mateixa), sinó que s'ha de renunciar al goig, i al desig. Amb el suïcidi el que s'aconsegueix és l'eliminació del fenomen individual i no de la

⁶ Primers manuscrits de Schopenhauer (1804-1818)

voluntat. Aquí equiparem fenomen individual a l'individu que es suïcida, per contraposició a la voluntat, que remet a l'espècie, això és, l'ésser humà.

El suïcida detesta el sufrimiento, a diferencia del renunciante que detesta los *goces* de la vida. El primero afirma la voluntad de vivir suprimiendo el fenómeno de la vida. El segundo, en cambio, niega la esencia de ella, es decir, niega el *querer* vivir. (Baquedano 2007: 118)

Amb la mort del suïcida només s'aconsegueix la desaparició d'un determinat individu- fenomen, però la voluntat queda intacta. Tornant-ho a relacionar amb les consideracions ètiques, tot pareix indicar que el principi d'individuació intervé en els casos de suïcidí, en tant que es sol relacionar amb una conducta egoista, en tant que es deixa guiar pel que es sent en un determinat moment d'impuls emocional, de desig de negació.

Seguim tractant el tema de la mort, per a veure si, gràcies a ella, es pot negar la voluntat. Es podria negar la voluntat mitjançant la mort? Sols es podria fer això si la mort no fos d'un individu particular sinó que de la totalitat de l'espècie humana. Schopenhauer és categòric amb això, arribant a afirmar que les persones que tenen fills no fan altra cosa deixar que els seus descendents pateixin la fatalitat que suposa viure: sofrir. A més, la conducta de perpetuar l'espècie mitjançant la reproducció no és més que una manera de procedir egoistament; ja que el pare busca en el fill una imatge idèntica de la seva persona, un reconeixement, un sentiment de que, quan el pare mori, quedi el fill per a que no es perdi en la memòria dels altres. L'home, en definitiva, vol viure, i no sols vol viure la seva vida, sinó que vol viure la seva vida en els altres; fins a tals punts arriba l'egoisme.

Pues es la generación futura, con toda su concreción individual (...) La creciente atracción entre dos amantes es propiamente la voluntad de vivir del nuevo individuo que ellos pueden y quieren procrear (...) Los amantes sienten el anhelo de unirse y fundirse realmente en un único ser, para luego seguir viviendo sólo en él. (Schopenhauer 1819: II, 706)

En aquesta última cita, Schopenhauer ens mostra que ni tan sols en un sentiment suposadament pur i desinteressat, es presenta una intensa voluntat de viure. Ja no basta perpetuar la voluntat de viure en la pròpia persona que la viu, que la té. La voluntat de viure és més poderosa que tot això, i busca la perpetuació de l'espècie amb la reproducció de cada voluntat individual, en un tram de successions que no acaba. Recordem les idees que hem aportat a la voluntat en el segon apartat d'aquest treball; la cadena inacabada de desitjos que mai arriben a una satisfacció absoluta.

Cada ítem que tractem, ens adonem de la impossibilitat de negar la voluntat. La voluntat sembla que estigui present, inherent a la base constitutiva dels éssers humans. Totes aquestes reflexions porten a confirmar la possibilitat d'una ètica de la compassió i que alhora sigui una ètica de la voluntat.

La segona possible sortida de la voluntat és l'ascesi. Aquesta refereix a l'alliberació de les passions – origen de les quals rau en la voluntat – a més de la certesa d'una vida millor. En *El amor, las mujeres y la muerte*, Schopenhauer sentència:

Quietismo, es decir, renunciamiento a todo deseo; ascetismo, es decir, inmolación reflexiva de la voluntad egoísta, y misticismo, es decir, conciencia de la identidad de su ser con el conjunto de las cosas y el principio del universo; tres disposiciones del alma que se enlazan estrechamente. (Schopenhauer 1819: 176)

Amb l'ascetisme sembla que podem assolir una estabilitat en la que els instints de la voluntat es veuen apagats. Es remarca en l'anterior cita la identitat del propi ésser - el "jo" - amb la resta de coses – el no- jo; apreciació que refereix a la superació del principi d'individuació. Es pot dir que l'ascetisme és esdevingut a partir de la compassió; a partir d'aquesta apreciació, cal demanar-nos: És l'ascetisme un pas més enllà de la compassió? I si és així, té conseqüències ètiques?

Procedim a considerar l'ascetisme com a una radicalització de la compassió. L'ascetisme, com ja ha sigut indicat, no fa distincions entre el que sóc jo i les altres coses que envolten aquest jo. Quina conseqüència tindria això si considerem l'ascetisme com a un estat en el que les passions i les afeccions ja no tenen lloc? No tindria conseqüències morals en tant que no interferiria en l'altre; amb altres paraules: amb l'ascetisme no es desenvoluparien les virtuts de justícia i caritat en tant que virtuts que impliquen a altres.

A què es deu que ens demanem continuadament per la negació de la voluntat? A que el mateix Schopenhauer, en els seus distints textos, mostra un distintiu grau d'entusiasme al respecte de la voluntat. Mentre que a *El mundo como voluntad y representación* ens mostra una descripció del que és aquesta, a *El amor, las mujeres y la muerte* mostra una actitud a favor de l'exhauriment del sofriment, en tant i quant és causat per la voluntat cega i incessant. Aquesta segona consideració era propera a l'etapa en la que l'autor es veia fortament influït per lectures orientals, donada de la mà dels *Upanishads*. Això es fa palès amb terminologies com "el vel de Maya", del que ja hem fet al·lusió. En què es relaciona aquesta influència amb la tendència a negar la voluntat?

És clarament una tendència mística que el mateix Schopenhauer vincula a l'exercici dels Sants, i especialment dels budistes. Dita tendència mística s'aproxima a una immobilitat, això és, a un allunyament de l'acció i de deixar-se emportar per les passions. Si consideréssim aquesta proposta, no podríem parlar d'accions morals, i tornaríem a trobar-nos a l'estat de contemplació del que ja hem parlat.

Amb motiu de concloure amb aquest apartat:

Pero también para apartarse de aquellos en quienes la voluntad ha llegado a apartarse de su objeto y negarse a sí misma, ¿qué es nuestro mundo, que nos parece tan real, con todos sus soles y sus vías lácteas? Nada. (Schopenhauer 1819: 181)

El que s'assenyala aquí és que, en el cas de que s'eliminés la voluntat, s'eliminaria tot el que nosaltres concebem com a real.

Amb tot el constatat en el present apartat, es podria concloure fent referència a la no-eticitat de les propostes de negació de la voluntat, en tant que no impliquen la compassivitat d'hom cap a altri.

6. On queda la voluntat en l'ètica de la compassió?

L'ètica schopenhaueriana no segueix els preceptes de la kantiana. L'ètica de l'autor que ens pertoca és una ètica que remet a l'empíria, a la constatació material de les accions morals. No es tracta d'una ètica formal. És una ètica en la que, el primer que es mira són les accions i, posteriorment, se'ls atribueix un valor moral. Per tant, no és una ètica que prescriu unes normes sinó que interpreta la conducta. Schopenhauer, en *PFE* determina:

Interpretar, explicar y reducir a su fundamento último la muy diversa conducta de los hombres en el aspecto moral. De ahí que para descubrir el fundamento último de la moral no quede otro camino más que el empírico, o sea, el de investigar si es que hay acciones a las que tengamos que reconocer auténtico valor moral. (Schopenhauer 1840: 220)

Seguint aquestes indicacions, una acció moral serà jutjada amb valor moral o no, quan l'acció s'hagi realitzat i pugui ser valorada empíricament. Seguint aquesta línia, constatarem una acció compassiva després de que s'hagi realitzat. Schopenhauer cataloga dos tipus d'accions com a morals. La primera, actuar pel bé dels altres, tot havent superat el principi d'individuació i sense tenir soterrada una pulsio egoista. El segon tipus d'acció amb valor moral és considerablement qüestionable, ja que refereix a les accions que remetent a una renúncia de la voluntat de l'individu que duu a terme l'acció en mires del bé d'altri. No resulta contradictori? Es pot donar la renúncia a un mateix sense que

s'exhaureixi la compassió cap als altres? Schopenhauer recorre, en aquest segon cas, a un exemple d'un soldat que, just abans d'entregar-se a mans de les tropes enemigues: «Amigos, queridos confederados, acordaos de mi mujer y mis hijos» (Schopenhauer 1840: 247) Tot referint-nos a aquest segon tipus d'acció amb valor moral, podem recórrer a una idea esmentada en l'apartat anterior: sobre la imparable voluntat de viure, que porta l'home a tenir fills per a que la seva voluntat no es perdi, per a que ell mateix es vegi perpetuat en altri. No es podria interpretar que l'home no renuncia totalment a la seva voluntat de viure, en tant i quant sap que els seus fills la perpetuaran? Seguint aquesta línia interpretativa, es podria considerar que el soldat té un interès ja satisfet: el de saber que la seva voluntat ja ha estat impregnada en la seva descendència, i d'aquí provengui la seva tranquil·litat. El nostre autor, en aquest cas, determina que no hi localitza cap interès. El criteri de demarcació per a que una acció sigui considerada com a ètica és el de que no es vegi impulsada per cap motiu egoista. Una altra consideració feta pel mateix autor i que podria anar en contra del segon tipus d'acció moral, és el fet de que les accions morals ens deixen una satisfacció amb nosaltres mateixos. Ens satisfà a nosaltres mateixos l'auto-renúncia? Renunciar a un mateix no implica deixar de sentir afeccions, per a relegar-les als altres, pels qui has renunciat? Acceptaríem el primer tipus d'acció moral, però deixarem en qüestió el segon tipus (encara que Schopenhauer no procedeixi de tal manera).

Com ja s'ha indicat en l'anterior apartat, la pròpia definició de la compassió determina que és una experiència d'un sentiment intens en la que es manifesta la voluntat però sense la forma que més li és característica, el principi d'individuació. Si acceptem aquesta consideració, compassió i voluntat no són incompatibles. És més, es fa compatible l'acció moral, esdevinguda de la compassió, amb la base volitiva de tot ésser humà; encara que suprimint la manifestació del principi d'individuació. Amb l'esvaïment de tal principi diferenciador, també s'esvaeix el principi egoista de distinció entre els uns i els altres, possibilitant la compassió, en la que es manifesta una equitat entre un i la resta d'éssers existents.

Schopenhauer, en el seu anàlisi per a trobar un fonament a l'acció moral, determina que l'únic motiu – i en tant que motiu, provinent de la voluntat – que pot moure a l'home a realitzar una acció moral amb valor és el plaer i el dolor dels demés. No es tracta d'una situació en la que la pròpia voluntat es mou per ella mateixa, sinó que es mou per l'altre. Com pot ser que una voluntat es mogui per la dels altres? El fi últim d'aquesta voluntat

és l'altre (Schopenhauer 1840: 251) En aquests casos, en els que la voluntat actua en mires a la voluntat d'altri, el que vol és el seu plaer i evitar-li el dolor. Si jo, en tant que ésser amb voluntat, vull evitar el dolor a l'altre, implica que em compadeixi de tal condició: «Que sienta *su* dolor como en otro caso siento el mío y que, por lo tanto, quiera inmediatamente su placer como en otro caso solo el mío (...) esté identificado con él.» (Schopenhauer 1840: 251) El problema que aquí esdevé és que jo no soc l'altre, però mitjançant el coneixement i les representacions que d'ell obtinc.

La voluntat, en l'ètica de la compassió es tracta d'una voluntat desinteressada. Com ja s'ha vist, la voluntat mou a les accions. Les accions, segons Schopenhauer, són degudes a tres tipus de motius: l'egoisme, la maldat, i la compassió (Schopenhauer 1840: 253) L'egoisme, per una banda, es mou amb ànsies del propi plaer. La maldat pretén el mal de l'altre. La compassió vol el plaer aliè. A més, Schopenhauer estableix altres constatacions sobre les accions derivades de la compassió. A major grau de justícia que vegem en les accions, majorment identificable és que elles esdevinguin de la compassió. També determina que la compassió, majoritàriament, és dirigida als més desfavorits abans que als afortunats. Aquest fet – el de que la compassió es dirigeixi en major mesura als desfavorits – constata que la compassió no té una visió totalitzant: «Pues la desgracia es la condición de la compasión, y la compasión, la fuente de la caridad.» (Schopenhauer 1840: 283)

No hi ha raons suficients per a que Schopenhauer vulgui mitigar els efectes de la voluntat en una ètica fomentada en la compassió. El mateix autor concep que l'home que reconegui els seus propis actes com a fruit de la seva obra, del seu obrar, no farà mal als altres. Posem-nos en una situació tal en la que un subjecte *A* vol danyar a *B*. Schopenhauer recomanaria a *A* que s'imaginés a *B* patint les conseqüències, tot havent ja inferit el dolor. Ha de realitzar tal procediment imaginatiu i concebre tal execució com a resultat de la seva obra. Havent – imaginativament – dut a terme el seu pla originari de danyar a *B*, *A* sentirà cap a *B* quelcom nou que el farà canviar de parer: pietat. Aquesta és una estratègia per a arribar a una ètica de la compassió. Si l'acceptem, podrem constatar que la compassió no és quelcom al que s'arribi exclusivament amb una vida ascètica ni amb una contínua exercitació de la contemplació.

Schopenhauer sentència que la compassió també pot aplicar-se als animal. En *PFE*, l'autor posa un exemple d'una situació real, en la que un anglès va matar a un mico i, amb la mirada que aquest li va dirigir, no va tornar a matar mai. La compassió, en aquesta

situació, va esdevenir en el moment en que l'individu realitzava una acció perversa sobre un animal, i encara que fos irreversible, encara que ja no es pogués salvar la vida del mico, la vida de l'home – que havia comès accions malvades – va esdevenir compassiva. Una compassió esdevinguda d'una mirada, d'un reconeixement del patiment de l'altre. El poder d'aquella mirada del mico va possibilitar la superació del principi d'individuació, tot implicant que la visió de la realitat, per a aquell home, canviés. Malgrat aquest cas esdevingués així, no tots ho són: no tothom que mata un animal / ésser humà mirant-lo als ulls sent pietat i no tornarà a repetir tal procediment⁷.

7. El subjecte ètic-compassiu, l'altre i les seves possibilitats.

En aquest punt s'intentaran visualitzar dues distintes perspectives de l'acció ètica. Per una banda tenim la perspectiva pròpia del que desenvolupa una acció ètica a partir dels preceptes de la compassió. I per altra banda tenim la perspectiva de l'altre, del qui rep l'acció ètica - compassiva. El motiu d'aquest anàlisi ja fou esmentat per Schopenhauer en *PFE*, quan tracta de veure si les accions morals donades tenen un transfons just i noble. Del que se'n adona és de que els fets, les accions morals, són avaluables mitjançant l'empíria, en tant que són constatables per l'home. Però el que no és constatable pels homes són els motius a partir del qual s'esdevenen tals accions. De manera que una acció moral bona pot ser esdevinguda d'un interès egoista.

Si un actor *A*, realitza una acció de valor moral - això és, a partir del sentiment de compassió, superant el principi d'individuació - en referència a un altre actor *B*, que no es troba en la mateixa condició (no és compassiu) ja que fa distinció entre el sofriment propi i l'aliè. Com percebrà l'acció ètica de l'actor *A*, l'actor *B*? Podria, l'actor *B*, concebre que l'acció d'*A* sobre ell no prové de la voluntat? Hi ha qualche mecanisme, qualche procediment, per a que *B* capti en l'acció d'*A* la compassió? Schopenhauer sembla sols explicar la compassió d'*A* cap a *B*; això és, el procés en el que *A* agafa com a propi el dolor aliè, tot superant el principi d'individuació. Si acceptem aquesta hipòtesi, estaríem negant una superació completa del principi d'individuació, ja que *B* no captaria que *A* actua compassivament, i no per egoisme.

Schopenhauer concep que l'interès precedeix al coneixement, al saber (Safranski 1988: 282). L'interès en tant que encarnació de la constitució humana, base de la qual és

⁷ Aquest mateix exemple serà analitzat en el següent apartat (7. El subjecte ètic-compassiu, l'altre i les seves possibilitats.)

la voluntat. Seguint aquesta idea, *B* captaria que *A* té un interès de cap a ell, ja que no sabrà que la condició d'*A* no és la mateixa que la seva. Recordem que superar el principi d'individuació és quelcom costós, un exercici reservat, segons el mateix autor, per una elit intel·lectual determinada. Si *B* no ha adquirit cert grau de coneixement no podrà mai captar la situació ètica-compassiva que s'haurà donat. La única direcció que planteja Schopenhauer no és propensa a que es doni fàcticament una hegemonia en la que l'ètica de la compassió sigui la predominant. El mateix autor es justificaria al·legant a que ell no tracta de fer una ètica normativa; és simplement una descripció del que passa, és una ètica descriptiva.

Considerem un exemple que contempli les virtuts de la justícia i la caritat. En un nou cas hipotètic trobem un actor *R* que és tant just com caritatiu – en tant que respecta totes les apreciacions prèviament esmentades – i un receptor *S* que no tingui cap d'aquestes dues virtuts esdevingudes de la compassió. Estem en front de dos tipus d'individus, accions dels quals es mouen per distints motius: *R* actua per compassió, mentre que *S* ho fa per egoisme. Com interpretarà *S* les accions caritatives que rep de *R*? Podria interpretar-les en tant que compassives sense ser-ho ell? Si tal resposta fos afirmativa, conduiria a negar el fet que captar la compassió d'altri pugui moure a que les consciències puguin esdevenir compassives. Schopenhauer no aporta claredat en si un individu que no és compassiu s'hi pugui o no convertir. Per una banda, és imperatiu afirmant que un home malvat no pot tornar-se compassiu, de manera que no es desenvoluparan en ell les virtuts de justícia i caritat. Malgrat això, per altra banda, mitjançant l'exemple del caçador i el mico, ens il·lustrava una situació en la que un home, realitzant una acció malvada – la de matar un mico – pot penedir-se de tal punició a causa d'una mirada carregada de sentiment. Aquesta mirada del mico al qui ha sentenciat, infligeix en la seva consciència i mai l'oblidarà. Es converteix, ella, en un marca, un condicionament per a les futures accions: fent que elles siguin compassives. Quina de les dues opcions és la vàlida? Podria salvar-se Schopenhauer, al·legant a que l'actor - caçador no és malvat, simplement s'ha guiat pels seus impulsos. En definitiva, aquest caçador no era "dolent", i per això va poder aprendre la compassió, a causa d'un error.

Però el nostre autor diu, al igual que ho sentencià Sèneca, que la bondat no és quelcom que es pugui ensenyar. Ja Aristòtil afirmava que ser bons o dolents no està al nostre abast. En relació a dites consideracions, esdevé un principi de l'escolàstica "*Operari sequitur esse*": «cada cosa en el mundo actúa según su índole invariable que

constituye su esencia, su *essentia*; y así también el hombre.» (Schopenhauer 1840: 300)
D'aquest principi es deriva la idea de que l'actuació de cada home té com a causa explicativa l'essència de la que aquest participa. Un individu actuarà, doncs, acord al que és. L'acció està determinada per l'ésser. La voluntat de l'ésser humà seguirà el camí que ella mateixa es dicti. Mitjançant l'ensenyança, es poden canviar els mitjans per a assolir els seus fins, de manera que poden disminuir les conseqüències negatives per a l'entorn. La minimització de dites conseqüències remet a la *responsabilitat* constitutiva dels individus, de l'*esse*.

A partir de la noció de responsabilitat podran veure's explicats els casos en els que persones no-compassives no es comportin de manera egoista; encara que la seva naturalesa sigui d'una constitució distinta, les demandes externes fan que, a cops, la responsabilitat provoqui bones actuacions en els individus.

En aquest punt no s'ha aconseguit discernir amb èxit la qüestió sobre si la compassió és quelcom que es pugui desenvolupar a partir de bones accions o si, per contrapartida, és quelcom en dependències de la pròpia naturalesa del subjecte volitiu.

8. Conclusió.

Amb motiu d'aportar una síntesi als anàlisis realitzats en el present treball ens haurem de remuntar als propòsits que anunciàvem en la introducció. Interrogàvem les possibilitats de l'ètica de la compassió, a més del lloc que ocupa aquesta en tot el conjunt de pensament schopenhauerià. Plantejàvem la compatibilitat de la compassió amb la voluntat, en tant que, a simple vista, semblaven incompatibles. Hi ha dues possibles maneres de concebre la compassió i la voluntat: la primera reflexa la seva incompatibilitat, i la segona indicant la mútua compatibilitat. La primera resposta, com ja ha sigut indicat, no refereix a l'ètica, sinó que a qüestions místiques i de contemplació. La segona, en canvi, mostra la compatibilitat d'una ètica compassiva i de voluntat.

La compassió és l'únic mòbil amb valor moral, i consisteix en deixar de distingir l'alteritat respecte d'un mateix; aspecte que obre la porta a concebre el dolor aliè com a propi. Per altra banda, la voluntat se'ns presenta com al substrat de tota la realitat, i es manifesta en els individus com a màxima objectivació, tot implicant una incessant autoafirmació de l'individu en tant que distint als altres.

Malgrat l'aparença d'incompatibilitat entre els dos conceptes, aviat veiem que per a que es pugui donar una ètica de la compassió, hi ha d'haver voluntat; però no una voluntat cega ni irracional que sols dirigeixi la seva existència en mires del benefici propi, sinó que una voluntat en la que el motiu de projectar-se sigui el dolor de l'altre, poder combatre'l. És tan simple com afirmar que, per a que hi hagi moral, hi ha d'haver accions morals, i dites accions han de referir a altres. Quin és el fonament de tota acció? La voluntat, en tant que, com ja hem afirmat reiterades vegades, és el substrat de tot el que existeix, de tot allò que hi ha en la realitat.

Sense oblidar dites consideracions sobre la voluntat, cal recordar aquells intents de negar-la. Hem analitzat dites temptatives de sortida de la voluntat i hem constatat que cap d'elles tenen conseqüències ètiques, en tant que sols impliquen a un individu i el seu entorn. Recordem el cas de la contemplació estètica, en ella sols hi trobem un moment, una situació en la que objecte i subjecte es fonen, però no impliquen accions compassives cap a altri. Per tant, afirmem que la negació de la voluntat no té res a veure amb l'ètica de la compassió.

I com és aquesta ètica de la compassió que no nega la voluntat? Ella es dona en la forma de dues virtuts: la justícia i la caritat. En l'actualitat hi ha accions ètiques compassives en el sentit dictat per Schopenhauer, com el simple fet d'ajudar a algú que ho necessiti (sense que hi hagi un interès egoista soterrat).

Hem procedit interrogant les propostes schopenhauerianes, en les que hem trobats límits per a la seva aplicació, com és el cas de la virtut de la justícia⁸. Tal concepció de justícia, per a que funcionés així com l'autor determina, hauria de limitar-se a contextos socials concrets i de poca extensió, amb uns valors conjunts ben arrelats; per la simple raó de que no totes les cultures tenen les mateixes concepcions sobre el que és just o no, sobre el que infringeix sofriment o no a l'altre etc.

Una altra possible objecció realitzable a Schopenhauer referiria a que ni la bondat ni la compassió es poden ensenyar. Afirmar que som el que som, per *gràcia de Déu*. Amb motiu d'explicar dites consideracions, el nostre autor (Safranski 1988) cita al seu conegut i reconegut literat Goethe, un fragment de *Faust* (I, 1806-1809):

Al final, eres lo que eres

⁸ Ja explicada en el quart apartat del present treball.

Ponte pelucas de millones de rizos

Pon largas medias en tus pies

Pero siempre sigues siendo lo que eres.

Encara que tinguem en compte la irreversibilitat del que som, el mateix Schopenhauer es serveix d'un exemple en el que una persona, quan realitzava una acció malvada, es va penedir de tal acció i va sentir el dolor de la seva víctima com a seu. No vol dir això que va sentir en la seva pròpia carn la compassió? No ho deixa clar el nostre autor.

En definitiva: l'ètica de la compassió es serveix de la voluntat i no planteja interrogants a la totalitat del pensament schopenhauerià. Això sí, la seva viabilitat pràctica vindria marcada per la pròpia constitució dels individus, del que són aquests en essència. Sembla que no es podria mai donar una situació en la que l'ètica de la compassió sigui la única opció. Schopenhauer es legitima al·legant a que el caràcter de la seva ètica no és normatiu ni formal, ni amb pretensions de convertir-se en un estat ideal-ètic. Per a parlar de l'ètica de la compassió ens hem de limitar a l'estat de descripció, del que passa, de com es donen les accions, i sols concebre com a ètiques aquelles que provinguin de la compassió, això és, un sentiment que et fa moure sols per a combatre el mal que pateix l'altre, sense esperar res a canvi.

9. Bibliografía.

Referències bibliogràfiques:

Baquedano, Sandra (2007). «¿Voluntad de vivir o voluntad de morir? El suicidio en Schopenhauer y Mainländer.» *Revista de filosofía*, 63: 117-126.

Baquedano, Sandra (2011). «¿Cómo consigue Schopenhauer tomar conciencia de la voluntad en cuanto cosa en sí?» *Revista de filosofía*, 67: 109-121.

Cardona, Luis Fernando (2012). «La contemplación estética como desindividualización del sujeto en Schopenhauer». *Universitas Philosophica*, 58: 217-249.

Ortega, Pedro; Mínguez, Ramón (2007). «La compasión en la moral de A. Schopenhauer. Sus implicaciones pedagógicas.» *BIBLID*, 19: 117-137.

Safranski, Rüdiger (1988). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Barcelona: Fábula Tusquets Editors.

Schopenhauer, Arthur (1819). *El amor, las mujeres y la muerte*. Buenos Aires: Biblioteca Edaf.

Schopenhauer, Arthur (1819). *El mundo como voluntad y representación I y II*. Madrid: Alianza.

Schopenhauer, Arthur (1840). *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid: Siglo XXI.

Shapsay, Sandra; Ferrell, Tristan (2015). «Compassion or Renunciation? That is the question of Schopenhauer's ethics.» *Enraonar. Quaderns de filosofia*, 55: 51-69.

Wolf, Ursula (2015). «How Schopenhauer's ethics of compassion can contribute to today's ethical debate.» *Enraonar. Quaderns de filosofia*, 55: 41-49.

Bibliografía:

Alonso, Oriol (2017). «La muerte fenoménica y la indestructibilidad de la voluntad: un diálogo entre Schopenhauer y el romanticismo.» *Schopenhaueriana. Revista española de estudios sobre Schopenhauer*. 2: 131-151.

Baptista, Trino; Aldana, Elis (2017) «Arthur Schopenhauer y Charles Darwin: El origen de la vida y de las especies.» *Schopenhaueriana. Revista española de estudios sobre Schopenhauer*. 2: 265- 295.

Cabos, Jordi (2014) «Sufrimiento e individualidad en Schopenhauer.» *Anuario Filosófico*. 47/3: 589-604.

Philonenko, Alexis (1989). *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*. Barcelona: Anthropos.