

LOS DERECHOS ANIMALES SEGÚN SCHOPENHAUER

SCHOPENHAUER ON ANIMAL RIGHTS

ANA RODRÍGUEZ QUETGLAS¹
MAGÍSTER EN DERECHO ANIMAL Y SOCIEDAD

RESUMEN: En este trabajo analizamos la contribución de Arthur Schopenhauer al debate sobre los derechos de los animales. Para ello, comentamos los pasajes más relevantes de su obra, así como artículos de diversos autores, sobre la materia. Estudiamos cómo el concepto de voluntad de vivir se concreta en humanos y en animales, con especial énfasis en las consecuencias derivadas de la falta de razón en estos últimos. Analizamos la compasión como fuente de moral, que abarca a los animales. Concluimos con la consideración de Schopenhauer sobre los derechos naturales de los animales, como derechos imprescriptibles, anteriores y superiores a los legales, y cómo el derecho positivo podría ser la vía para hacerlos valer.

PALABRAS CLAVE: Schopenhauer, animales, voluntad, razón, compasión, derechos.

ABSTRACT: In this work we analyze Arthur Schopenhauer's contribution to the animals rights debate. To this effect, we discuss the most relevant passages of his work, as well as articles by various authors, dealing with the same issue. We study how the concept of the will to live is developed both in humans and in animals, with a special emphasis on the consequences derived from the latter's lack of capacity to reason. We analyze compassion as a source of morality, which includes animals. We conclude with Schopenhauer's consideration of the natural rights of animals, as imprescriptible rights which predate and are superior to legal rights and how positive law could be the means by which these rights are capable of being exercised.

KEYWORDS: Schopenhauer, animals, will, reason, compassion, rights.

¹ El presente artículo es una adaptación del TFM intitolado *Los derechos animales según Schopenhauer*, dirigido por la Dra. Ana Cristina Ramírez Barreto en el marco del «Máster online en Derecho Animal y Sociedad. Segunda Edición» impartido por la Universidad Autónoma de Barcelona (www.derechoanimal.info).

1. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo tiene como objetivo reflexionar sobre la consideración que los animales, como seres vivos, merecían a Arthur Schopenhauer, su capacidad de sufrimiento y su posible calificación como sujetos de derechos. Todo ello en una época —la nuestra, segunda década del siglo XXI— en la que la cuestión de los derechos de los animales, o cómo protegerlos de los abusos a los que se hallan sometidos, se ha introducido con fuerza en el debate social y, por ende, en las agendas política y legislativa de muchos Estados en varias regiones del planeta.

Su compasión hacia el sufrimiento animal ha convertido a Schopenhauer en un autor extremadamente popular entre las corrientes de pensamiento y activismo social y político dirigidas a la protección y defensa de los animales, lo que se ha dado en llamar, con harta indefinición, «animalismo», apareciendo su nombre entre los filósofos que de forma temprana afrontaron la cuestión del sufrimiento de los animales y utilizándose con frecuencia citas de sus obras para poner de relieve la injusticia a la que miles de animales son sometidos diariamente por el ser humano.

En *El mundo como voluntad y representación*, editado por primera vez en 1918, Schopenhauer configura una metafísica que toma como punto de partida un concepto fundamental, el de voluntad de vivir (*Wille zum Leben*), que es el substrato, la fuerza primigenia que engloba a todo ser, incluyendo animales y vegetales. A través de la voluntad de vivir pretende Schopenhauer superar la división entre los seres vivos por la vía de hacerles partícipes de una única esencia. La base de la consideración moral de los animales reside en la identidad esencial con el ser humano y el resto del mundo. Aprehender la unicidad de la voluntad supone para el ser humano contemplar el sufrimiento de los demás como propio, y de esa identificación con el dolor ajeno surge la compasión, única fuente de la moral de los actos.

La inclusión de los animales dentro de su sistema filosófico es de gran trascendencia, como quedará patente en obras posteriores, particularmente en *Los dos problemas fundamentales de la ética* (1840) y en *Parerga y Paralipómena* (1851), en las cuales Schopenhauer reflexiona sobre las consecuencias éticas que se derivan de la particular posición de los animales en el mundo y en concreto en su relación con el ser humano.

La consideración moral que los animales le merecen es traducida en la atribución de derechos. Schopenhauer considera que el origen del auténtico derecho (*Recht*) no es legal, sino metafísico. Defiende la existencia de derechos naturales, que él denomina morales. No obstante, considera útil el derecho positivo para proteger a los seres humanos entre sí y de sus gobernantes. Esa utilidad se extiende a los animales, que pueden y deben ser protegidos de la maldad del ser humano a través de la aprobación de una legislación disuasoria y represora, ayudada por la presión social del ejemplo.

Con la incardinación de los animales dentro de su sistema filosófico, Schopenhauer da un paso para la superación del antropocentrismo y del especismo. Pero, al mismo tiempo, en su planteamiento hallamos también inconsecuencias. La atribución de derechos a los animales

se encuentra en conflicto perpetuo con los derechos de los seres humanos, y el animal, al que introduce en la comunidad moral pese a su ausencia de razón, precisamente por esa misma ausencia de razón se encuentra subordinado al ser humano. Esa subordinación se muestra al tratar temas como la alimentación, el trabajo del animal y la experimentación. En este sentido, la pasión con que Schopenhauer defiende en abstracto los derechos de los animales coexiste con la tibieza con que se pronuncia en relación a ciertos usos de los mismos. Su defensa de los animales, su compasión por ellos, son genuinas, pero se queda a mitad de camino de desarrollar una teoría completa y consistente sobre su posición en el mundo. La protección de los animales se articula desde una visión antropocéntrica que en algunos aspectos llega a mostrar atisbos del especismo del cual él tanto reniega. Son nuestros semejantes, pero no nuestros iguales. En palabras de Orwell, todos los animales son iguales, pero algunos animales son más iguales que otros.

2. VOLUNTAD, ENTENDIMIENTO, INTUICIÓN Y RAZÓN

El mundo como voluntad y representación es una obra crucial en la que Schopenhauer no solamente establece su «único pensamiento», sino que incluye a los animales dentro de ese único pensamiento. Si bien la voluntad es única y de ella está imbuida la totalidad de los seres, de forma tal que todos participan de ella, y emanan de ella, siendo ella el substrato de todas las cosas, existen diversos grados de objetivación de la voluntad. La voluntad impregna a lo existente en un grado mayor o menor, formándose una suerte de pirámide, de jerarquía, y así, a través del principio de individuación, la totalidad se traduce en una pluralidad: la de los distintos seres que hallamos en la naturaleza. El ser humano supone el grado más alto de objetivación de la voluntad; los animales se encuentran en un nivel intermedio; les siguen los vegetales y seres inanimados. El entendimiento es común a los humanos y a los animales.

De lo dicho se deduce que todos los animales tienen entendimiento, incluso los más imperfectos, pues todos ellos conocen objetos y ese conocimiento determina su movimiento. El entendimiento es el mismo en todos los animales y en todos los hombres, pues en todos tiene la misma forma elemental: conocimiento de la causalidad, transición del efecto a la causa y de la causa al efecto, y nada más.²

Un animal relaciona el efecto con la causa que lo provoca, y correlativamente es capaz de conocer la identidad de la fuerza natural que se manifiesta en todas las causas del mismo tipo. El animal se representa su propio cuerpo como un objeto dentro del espacio, de lo que no es capaz ningún ser inanimado.

La intuición es el conocimiento del fenómeno, es una representación concreta, y no cabe confundirla con la sensación. A través de los sentidos captamos sensaciones, pero la intuición

² Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, traducción, introducción y notas de Roberto Aramayo, Fondo de Cultura Económica: Madrid, 2003, p. 103.

es de origen intelectual, no sensorial, e implica la captación del fenómeno, el conocer el objeto, o mejor dicho, la representación que nos hacemos de él. Schopenhauer distingue entre la representación intuitiva y la representación abstracta. La representación intuitiva es posible gracias al entendimiento, que permite comprender la ley de causalidad. Esta causalidad se muestra como causa en sentido estricto, como estímulo y como motivación. La motivación señala el carácter de los animales.

Al margen de las infinitas gradaciones que la capacidad de representación, y con ella la conciencia, puedan tener dentro de la serie de los animales, en cada uno de ellos existe tanta como para que el motivo se le presente y ocasione su movimiento: con lo cual, la fuerza motora interna, cuya exteriorización individual es provocada por el motivo, se manifiesta a la autoconciencia ahora existente como aquello que designamos con la palabra *voluntad*.³

El animal, como grado intermedio de la objetivación de la voluntad, es autoconsciente, pero carece de razón y por ello sus representaciones son intuitivas y no abstractas. Es incapaz, a diferencia del humano, de elaborar conceptos, de reflexionar, de articular un lenguaje, de ir más allá de lo que se intuye. Es voluntad, pero, pese a ser consciente de sí mismo, nunca será consciente de la existencia de la voluntad y de que él mismo es voluntad. Humanos y animales poseen entendimiento; humanos y animales poseen conciencia; humanos y animales poseen intuición. La razón es lo único que confiere al hombre esa reflexión que diferencia su conciencia de la del animal y merced a la cual todo su paso por la vida tiene lugar de un modo tan distinto al de sus hermanos irracionales. Al considerar Schopenhauer la razón como un elemento subordinado, siempre al servicio de la voluntad, la consecuencia es que la distinción entre unos y otros es (o debería ser) también secundaria. El ser humano ya no podrá llamarse a sí mismo rey de la creación, y creer que todos los seres no-humanos están a su servicio, dado que el único rasgo que lo distingue de estos seres —la razón— se ha visto obligada a desempeñar un papel secundario, mientras que el reino de la voluntad es el reino de la naturaleza. La filosofía schopenhaueriana es, en este sentido, muestra de la igualdad entre los seres dado el carácter único de la voluntad. La falta de razón no legitima al humano para que mate al animal (por lo menos no de forma gratuita, como veremos), y Schopenhauer reprochará a la religión que haya separado al ser humano de la naturaleza de la que forma parte. El animal siente y percibe; el humano además piensa y sabe; ambos quieren. El animal comunica sus sensaciones y su estado de ánimo mediante gestos y sonidos; el humano hace partícipes a los demás de sus pensamientos a través del lenguaje, o bien los falsea por medio del lenguaje. Es la particular potencia mental que separa a la persona del animal y que se denomina razón.

³ Schopenhauer, Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Siglo XXI: Madrid, 2009, p. 69.

3. LOS ANIMALES EN *LOS DOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA ÉTICA*

Esta obra contiene importantes reflexiones sobre el tema que nos ocupa. De entrada, a Schopenhauer le ofende la idea de que los animales sean cosas y, por ello, sean tratados como medios que no son al mismo tiempo fines. Considera indignantes y abominables, «junto con toda el Asia no islamizada (es decir, no judaizada)»⁴, las frases de los *Principios metafísicos de la doctrina de la virtud* que afirman que el hombre solo tiene deberes para con los demás hombres. Arremete contra la religión, puesto que «la moral cristiana no tiene en consideración a los animales»⁵. Y, como derivación de esta moral cristiana, la filosofía considera también que los animales son cosas, medios para cualquier fin, y entre estos fines cita «vivisecciones, monterías, corridas de toros y carreras, para fustigarlos hasta morir ante un carro de piedras inamovible, y cosas semejantes»⁶. Es una moral «que no comprende la esencia eterna que existe en todo lo que tiene vida, y que relumbra con insondable significación en todos los ojos que ven el sol»⁷, siendo esa esencia eterna la voluntad de vivir.

«Pero aquella moral solo conoce y considera la digna especie propia, cuya característica, la razón, es para ella la condición bajo la cual un ser puede ser objeto de consideración moral»⁸. En esta frase observamos la ínfima valoración que Schopenhauer realiza de la razón en relación a la esencia eterna, esto es, la voluntad, y que la atribución de la consideración moral a un ser no depende de que tenga capacidad de raciocinio, sino de que forme parte de la voluntad universal. Al mismo tiempo, define en pocas palabras la discriminación hacia las otras especies, conocida con el término «especismo» o «especieísmo»⁹.

Sigue diciendo que la compasión es el móvil moral auténtico, que protege también a los animales, tan mal considerados en los sistemas morales europeos, siendo «la pretendida ausencia de derechos de los animales»¹⁰ una indignante brutalidad y barbarie cuyo origen se encuentra en el judaísmo. Esta barbarie nace de la radical separación entre el hombre y el animal (una separación engañosa e inmoral, una división artificiosa de la voluntad única que es común a ambos), separación expresada por Descartes, negándose un alma inmortal a los animales. No solo eso, sino que además se negaría la conciencia de los animales, lo cual resulta absurdo: contra la pretendida falta de conciencia «se puede simplemente aludir al egoísmo ilimitado que habita en cada animal, hasta el más pequeño y postrero, y que da testimonio suficiente de hasta qué punto los animales son conscientes de su yo frente al mundo o al no-yo»¹¹.

⁴ *Ibid.*, p. 204.

⁵ *Idem.*

⁶ *Idem.*

⁷ *Idem.*

⁸ *Ibid.*, pp. 204-205.

⁹ Acuñado por vez primera por Richard Ryder en 1970 en el panfleto titulado «Speciesism», ha sido por fin incluido en la última versión del *Diccionario* de la RAE.

¹⁰ Schopenhauer, Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, *op. cit.*, p. 284.

¹¹ *Ibid.*, p. 285.

En el clericalismo europeo se halla también la fuente del absurdo que consiste en utilizar términos distintos para actos que realizan los animales y que también realizan los humanos: comer, beber, etc. con la finalidad de negar «la esencia eterna que vive en todos los animales»¹². En el antiguo Egipto inhumaban en las mismas tumbas las momias de hombres y animales, pero en Europa se considera una atrocidad que se entierre al perro junto a su amo, al que ha sido fiel con «una fidelidad y apego que no se encuentra en el género humano»¹³. De esta forma, Schopenhauer realiza una comparación entre el destino que se le daba al cadáver del leal animal, en una cultura como la egipcia, y en nuestra cultura occidental. De ello se deriva la pertinencia o, por lo menos, la consideración de la conveniencia, de ofrecer al amigo un descanso merecido tras su muerte, y de no ser tratado como un mero despojo, lo que podría llevarnos a la construcción de cementerios mixtos en los que el perro pudiera reposar junto a su amo tras su fallecimiento.

A Schopenhauer le resulta asombroso que el cristianismo (por influencia del judaísmo), religión que muestra en el resto de aspectos máxima coincidencia con el brahmanismo y el budismo, no tenga a los animales en ninguna consideración moral. Afirma que «La compasión con los animales se conecta tan exactamente con la bondad del carácter, que se puede afirmar con seguridad que quien es cruel con los animales no puede ser un buen hombre. También se muestra esa compasión como surgida de la misma fuente que la virtud a ejercitar con los hombres»¹⁴. En ese aspecto coincide con Kant: la brutalidad para con los animales y para con los hombres proviene de la misma raíz. Pero, así como el filósofo de Königsberg pretendía que la única finalidad de la bondad hacia los animales estribaba en la prevención de la maldad hacia los humanos, el de Danzig no realiza distinción entre ambos seres, fenómenos de la misma voluntad.

Relata anécdotas de cazadores que sintieron atroces remordimientos tras haber matado a animales. Uno de ellos fue incapaz de olvidar la mirada que le lanzó un mono antes de matarlo, y desde entonces no volvió a matar a ninguno. Otro sintió que había cometido un asesinato al presenciar el dolor de la cría de una elefanta que había abatido. Estos ejemplos son una muestra del levantamiento del velo de Maya. Los cazadores experimentaron en sí esa fuerza de origen desconocido, la compasión, en el momento de cometer el crimen o justo después. El injustificable mal causado a animales con los que intuyeron que formaban una comunidad esencial (como forma terrenal del «alma inmortal» que les negó Descartes) les condujo al remordimiento, arrepentimiento y culpabilidad.

Schopenhauer a continuación pasa revista a distintas asociaciones proteccionistas de animales, señalando que poco a poco va despertándose en Europa «el sentido para los derechos de los animales, a medida que se desvanecen y desaparecen poco a poco los extraños con-

¹² *Idem.*

¹³ *Ibid.*, p. 286.

¹⁴ *Ibid.*, p. 287.

ceptos de un mundo animal venido a la existencia solo para el uso y deleite del hombre, conceptos a resultas de los cuales se trata a los animales como cosas»¹⁵.

No obstante, no considera que debamos llegar tan lejos como para convertirnos en vegetarianos. Schopenhauer no cree necesario que tengamos que dejar de comer carne. Salva o intenta salvar esta inconsecuencia (la voluntad devorándose a sí misma, en unos seres, como los humanos, capaces de reflexión) aludiendo a la, según él, menor capacidad de sufrimiento de los animales, ya que considera que la capacidad de sufrir corre paralela a la capacidad de inteligencia. Extraña consideración para un filósofo que cree que la voluntad es lo primario y el intelecto lo secundario. Para los animales, al menos, la carencia de intelecto es tan poco secundaria como para determinar su capacidad de sufrimiento y, por tanto, su aptitud para ser convertidos en cadáveres destinados a la alimentación humana.

El que, por lo demás, la adhesión a los animales no tenga que llegar tan lejos que, al igual que los brahmanes, tengamos que abstenernos de la alimentación animal, se debe a que en la naturaleza la capacidad de sufrir mantiene la misma marcha que la inteligencia; por eso sufriría más el hombre por la carencia de la alimentación animal, sobre todo en el Norte, que el animal por una muerte rápida y siempre imprevista que, no obstante, se debería aliviar aún más por medio del cloroformo. En cambio, sin la alimentación animal el género humano en el Norte no podría siquiera subsistir. En la misma medida, también el hombre hace que el animal trabaje para él, y solamente el exceso del esfuerzo impuesto se convierte en crueldad.¹⁶

Edgar Dahl¹⁷ se refiere a la forma negativa de Schopenhauer de considerar el utilitarismo. No se trata de incentivar la felicidad sino de minimizar la desgracia. Schopenhauer, según este autor, aconseja sopesar el dolor de unos y de otros. Así, el animal sufre menos por el trabajo que realiza, que los humanos por los perjuicios que supondría el hecho de que no trabajara. Dahl señala que, por su no radical negación a la alimentación carnívora, muchos autores discuten que se le considere como «padre del animalismo». El mismo Peter Singer, en su icónica obra *Liberación Animal*¹⁸, le dedica solo unos párrafos, y para hacer hincapié en que no era vegetariano.

No obstante, señala Schopenhauer que, para alivio de los sufrimientos que invaden el mundo y como contrapeso del egoísmo que a menudo se convierte en maldad, «la naturaleza no podía hacer nada más efectivo que implantar en el corazón humano aquella admirable disposición en virtud de la cual el sufrimiento de uno es sentido también por el otro»¹⁹. Parece que el determinista Schopenhauer hace depender el talante compasivo de un individuo de

¹⁵ *Ibid.*, pp. 288-289.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 290-291.

¹⁷ Dahl, Edgar, «Der Schleier der Maya. Das Tier in der Ethik Arthur Schopenhauers», *Schopenhauers Jahrbuch*, 79: 1998, pp. 101-111.

¹⁸ Singer, Peter, *Liberación Animal*, Taurus: Madrid, 2011.

¹⁹ Schopenhauer, Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, op. cit., p. 291.

que la naturaleza se haya permitido dotarle del mismo, no obedeciendo por tanto a la voluntad (en el sentido corriente y no metafísico del término) del sujeto, que no sería libre de compadecerse o no de nadie. Por tanto, si no es capaz de sentir esa compasión, la rectitud de sus acciones deberá provenir, no de su sentimiento, sino de su reflexión y principios morales, interiorizados como un «deber ser» kantiano.

Pero ¿sería moral un acto realizado bajo esas circunstancias? Dudoso, ya que para Schopenhauer, «para el descubrimiento de la compasión, mostrada como la *única fuente de las acciones desinteresadas y, por tanto, como la verdadera base de la moralidad*, no se precisa ningún conocimiento abstracto sino solo el intuitivo, la mera captación del caso concreto a la que se reacciona inmediatamente sin ninguna mediación ulterior del pensamiento»²⁰. Otra alusión al carácter secundario de la razón.

4. LOS ANIMALES EN *PARERGA* Y *PARALIPÓMENA*

En esta obra Schopenhauer sigue estableciendo las consecuencias derivadas del hecho de que los animales sean una objetivación de la voluntad más imperfecta que el ser humano, ahondando en cuestiones ya tratadas en *Los dos problemas fundamentales de la ética*.

El hombre ostenta una ventaja sobre el animal: una mayor capacidad de supervivencia. Schopenhauer utiliza el término *ingenuidad*, que deriva de la falta de razón. Una planta es más ingenua que un animal, dado que no ofrece mecanismos (salvo algunas especies vegetales) para defenderse de agresiones; se halla desnuda y expuesta al peligro. En los animales, capaces de establecer relaciones de causalidad (un gato ve a un perro atacar a otro gato; huirá de otro perro de inmediato, al establecer la relación causa-efecto), la posibilidad de supervivencia es mucho mayor, pero, al no ser capaces de razonar, serán incapaces de utilizar tretas y artimañas como engaños y simulaciones.

Los animales toman decisiones en términos intuitivos: acercarse al humano que le ofrece comida o no hacerlo; saltar la valla o no hacerlo. Las posibilidades de elección están limitadas por su único conocimiento de presente e intuición. En el humano, capaz de elaborar conceptos abstractos, la esfera de elección será mucho mayor, con lo cual más grave será su dilema al decidir y peor su situación si retrospectivamente comprueba que ha optado por la elección menos afortunada; no sucediendo así en el caso del animal, que no se lamentará por su acto y sus consecuencias porque pertenecen al pasado; únicamente lamentará las consecuencias que estén en su presente.

Nos muestra la imagen de los animales como unos seres inocentes, simples e ingenuos, que proporcionan un suave consuelo a nuestras cuitas con su simple contemplación. Olvidados los sufrimientos del pasado (dado que para ellos cada sufrimiento que acontece acontece de nuevo, como si fuera el primero, puesto que no conservan memoria de los anteriores) e ignorantes de los padecimientos futuros, viven únicamente en el presente, lo que les comporta una tranquilidad y serenidad de ánimo que el humano contempla con placer.

²⁰ *Idem*.

Esa tranquila despreocupación de atender únicamente al presente está vedada a las personas, que pasan buena parte de su tiempo rumiando desastres sucedidos y temiendo los males del futuro, aquellos que seguro que le ocurrirán al ser ley natural de vida (la vejez y la muerte), y otros que podrían sucederle (la enfermedad, la parálisis, la ruina, la deshonra). El animal no tiene conciencia de la muerte, y por ello no sufre tanto como el humano, pero, al mismo tiempo, es incapaz de alcanzar las altas cotas de placer que el humano sí puede sentir. Al carecer de vida intelectual, no puede gozar de la belleza del arte ni del esplendor de las ciencias. En definitiva, la vida de los animales es mucho más sencilla y, si bien son capaces de sentir dolor y placer, este dolor y este placer nunca serán tan intensos como los de los humanos. En este sentido, Schopenhauer cree que la balanza se inclina del lado del humano. El humano no cuenta con más placeres físicos que los del animal, pero sus afectos son más intensos. En el ser humano, todo se magnifica a través de la reflexión. El placer intelectual es exclusivo de la persona, y el pensamiento que falta en el animal lleva al humano a más altas cotas de felicidad y de aburrimento. No obstante, también puede observarse el aburrimento en animales listos que están domesticados.

De esta forma el intelecto es un arma de doble filo: convierte lo bueno en muy bueno y lo malo en muy malo. El animal no llega nunca a tales extremos. Su simplicidad e ingenuidad ante la vida, ingenuidad a la que le lleva la falta de reflexión, hará de él un ser sin grandes alegrías y sin grandes sufrimientos. Es el presente corporeizado.

Sobre esto, debe tenerse en cuenta que el estado de las ciencias naturales en la época de Schopenhauer no estaba, lógicamente, tan avanzado como ahora. Si bien los conocimientos sobre la capacidad de sentir dolor físico y moral de los animales en general son aún escasos, sí se ha comprobado, al menos en animales superiores, que los malos tratos sufridos en el pasado dejan en ellos su impronta, con manifestaciones de estrés, estereotipias y conductas desviadas, de forma que no se puede afirmar que el pasado sea para ellos irrelevante. Baste acudir a cualquier refugio en el que haya animales que hayan sido brutalmente tratados para comprobar cómo les domina el terror y que, ante un estímulo que asocian a un hecho negativo del pasado y que en el presente se vuelve a repetir, actúan con dolor, como si sintieran de nuevo el sufrimiento infligido. Daniel Schmicking²¹ considera que Schopenhauer no valora lo suficiente la capacidad de recordar de los animales, y que cada vez más científicos consideran que los animales tienen un sentido de comunicación desarrollado y capacidad de percepción (especialmente los primates). El animal actúa de forma organizada para conseguir sus objetivos, de forma que no se puede decir que obedezca sólo a impulsos.

¿Cuál es el origen del trato —maltrato— dado a los animales por el ser humano? Schopenhauer responde a esto con meridiana claridad y sin sombra de duda: el judaísmo, del que proviene el cristianismo. A diferencia del brahmanismo o del budismo, el judaísmo y el cris-

²¹ Schmicking, Daniel A., «Zu Schopenhauers Theorie der Kognition bei Mensch und Tier – Betrachtungen im Lichte aktueller kognitionswissenschaftlicher Entwicklungen», *Schopenhauers Jahrbuch*, 86: 2005, pp. 149-176.

tianismo consideran a los animales como cosas, y dirige a Occidente un reproche feroz: separar «de forma antinatural al hombre del *mundo animal*, al que pertenece en esencia»²². Todo ello es una consecuencia del Génesis, que instituyó al ser humano como amo y señor de todos los animales, «para que *dominara* sobre ellos, es decir, para que hiciera con ellos lo que quisiera»²³, y sigue diciendo, de forma irónica, que convirtió al hombre en «el primer profesor de Zoología»²⁴, puesto que le encargó que diera nombre a cada especie, lo cual «es de nuevo un símbolo de que dependen por completo de él, es decir, que carecen de derechos»²⁵.

La importancia simbólica que Schopenhauer otorga al lenguaje es grande: no solo considera que el poder de nombrar a las especies es una muestra de que estas se hallan a nuestra merced, sino que deplora que, para cada actividad que los animales realizan en común con los humanos, «comer, beber, embarazo, nacimiento, muerte, cadáver, etc.»²⁶, se utilicen palabras distintas de las que se utilizan cuando las mismas actividades, exactamente las mismas, son realizadas por humanos. Esto es una muestra de la radical separación entre el mundo de los humanos y el mundo animal. No podemos emplear los mismos términos porque supondría reconocer que tenemos algo en común con los animales.

El origen de todo ello, como se ha dicho, se halla en el judaísmo, que considera «que el animal es un producto fabricado para uso del hombre»²⁷, y esa idea se ha trasladado al cristianismo. De forma que la culpa original reside en el judaísmo, siendo culpable el cristianismo de una mera imitación. Pero esa mera imitación tiene para Schopenhauer una importancia trascendental. No se trata de un mero defecto de la religión, sino que, solo por este hecho, deberíamos dejar de elogiar al cristianismo «diciendo que su moral es la más perfecta de todas. Esta moral tiene verdaderamente una grande y esencial imperfección: que limita sus preceptos a los hombres y deja al mundo animal sin derechos»²⁸.

Los ataques de Schopenhauer no van dirigidos únicamente a la religión en sí, sino también a los humanos, a la masa, a la que califica como «chusma», si bien admite la importancia de las sociedades protectoras de animales, que en Asia serían superfluas, al no establecerse este dominio del hombre sobre el animal, protegiéndoles y otorgándoles cualidades bienhechoras.

Por el contrario, véase la atroz perfidia con la que nuestros pueblos cristianos actúan con los animales, cómo los matan, mutilan o atormentan sin finalidad alguna y entre risas, e incluso a aquellos que son su sostén inmediato, sus caballos, cuando se hacen viejos los fatigan al extremo para ex-

²² Schopenhauer, Arthur, *Parerga y Paralipómena*, Vol. II, traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Trotta: Madrid, 2009, p. 382.

²³ *Ibid.*, p. 383.

²⁴ *Idem.*

²⁵ *Idem.*

²⁶ *Ibid.*, p. 382.

²⁷ *Ibid.*, p. 383.

²⁸ *Idem.*

plotar hasta el final la médula de sus pobres huesos, hasta que sucumben bajo sus latigazos. Verdaderamente, podríamos decir: los hombres son los demonios de la Tierra, y los animales, las almas atormentadas.²⁹

Se burla de la frase «el justo se apiada de su ganado»³⁰, pues, y aquí suena otra frase crucial, «No piedad, sino justicia es lo que se debe a los animales»³¹.

Señala que poco pueden hacer las sociedades protectoras de animales y la policía frente a la chusma, la «general perfidia del populacho»³², ante «seres que no se pueden quejar y donde apenas se ve una de cada cien crueldades, además de que los castigos son demasiado leves»³³, frases que son aplicables a día de hoy y que podría escribir cualquiera hablando de la situación.

Afirma que «en Inglaterra se ha propuesto hace poco el castigo corporal, que a mí me parece totalmente adecuado»³⁴. Cree por tanto en el castigo de forma disuasoria o reparadora.

Schopenhauer parece que se mueve entre el pesimismo y la esperanza. Así como, por un lado, cree en la imposibilidad de que la bondad pueda ser adquirida, por el otro advierte la tenue sensibilización hacia los animales que se está abriendo paso en Occidente. Igualmente reconoce la utilidad de las sociedades protectoras, al tiempo que señala que poco pueden hacer ante la «chusma». Y se muestra escéptico ante la función de la policía, aunque considera útiles los castigos.

Los científicos tampoco se libran de sus ataques:

Pero qué se ha de esperar de la chusma, cuando hay eruditos e incluso zoólogos que, en lugar de reconocer la identidad de la esencia animal y humana que tan íntimamente conocen, son lo bastante mojigatos y cerriles como para polemizar y ponerse fanáticos con colegas honrados y racionales que incluyen al hombre en la correspondiente clase animal o demuestran su gran semejanza con el chimpancé y el orangután.³⁵

Posteriormente, en 1859, Darwin publicaría *El origen de las especies* y en 1871 *El origen del hombre*.

Todo ello deriva de la concepción judaica de la naturaleza, insiste. En cambio, entre los hindúes y budistas prevalece la palabra *tat-wam-asi*, «eso eres tú», que se expresa siempre acerca de cada animal para recordarnos la identidad de su esencia interior y la nuestra como pauta de nuestras acciones. La expresión en sánscrito citada por Schopenhauer aparece varias

²⁹ *Idem*.

³⁰ *Ibid.*, p. 384.

³¹ *Idem*.

³² *Idem*.

³³ *Idem*.

³⁴ *Idem*.

³⁵ *Ibid.*, pp. 384-385.

veces en los *Upanishads* y hace referencia a la conexión del individuo con lo Absoluto, lo que, en la terminología de nuestro filósofo, sería la voluntad única e indestructible de la que están imbuidos todos los seres. «Alejaos de mí con vuestra moral, la más perfecta de todas»³⁶, dirá Schopenhauer con sorna al cristianismo.

Aborda seguidamente el tema de la vivisección, ante la que se muestra horrorizado, pero especialmente por la estupidez de los experimentos, inútiles en muchos casos, dado que se tortura a animales solo para comprobar hechos que ya se conocen o podrían conocerse por otras vías. Señala que debería recurrirse a la vivisección muy raramente y solo cuando de ella se derive una utilidad muy importante e inmediata. Por tanto, no puede decirse que fuera contrario a la experimentación con animales, pero podría haber suscrito los principios que rigen la experimentación actualmente³⁷.

Schopenhauer se pronuncia de nuevo en relación al vegetarianismo. El 30 de septiembre de 1847, esto es, pocos años antes de la publicación de *Parerga y Paralipómena*, se había fundado en Manchester la primera asociación de vegetarianos. Se trataba de la Sociedad Vegetariana del Reino Unido, que en poco tiempo aglutinó a varios centenares de socios y publicó su propia revista, «El mensajero vegetariano». A finales de siglo había decenas de restaurantes vegetarianos abiertos en Gran Bretaña. Pese a que la alimentación vegetariana ya era conocida y practicada, aunque en ámbitos reducidos, la postura de Schopenhauer es en relación a este punto algo tibia, ya que, si bien por un lado se refiere a la «antinatural alimentación carnívora»³⁸ del hombre, por otro, y de manera preponderante, no se manifiesta en contra del consumo de carne, pero señala que a los animales se les debería cloroformar primero. Aproximadamente lo que, al menos sobre el papel, se realiza hoy en día en Occidente con el aturdimiento previo, salvo en el caso de la comida halal y kosher. Si Schopenhauer viviera actualmente, concluiría que la visión judía del mundo aún no ha sido desterrada de Europa debido a su inmoralidad. No obstante, reconoce que los animales son cloroformados en su mayoría, pero no en todos los casos, y lamenta que el animal que más se utilice para la vivisección sea el más noble, el perro, «cuyo sistema nervioso altamente desarrollado lo hace más sensible al dolor»³⁹.

Señala asimismo que «*El mayor beneficio de los ferrocarriles* consiste en que han ahorrado a millones de caballos de tiro su miserable existencia»⁴⁰, prueba de que considera una perversidad ayudar a traer a este mundo a seres para sufrir. Podemos imaginar su respuesta ante la afirmación de los defensores de la tauromaquia de que la prohibición de las corridas de toros supondría el fin del toro de lidia.

³⁶ *Ibid.*, p. 385.

³⁷ Las conocidas tres erres propuestas por Russell y Burch en 1959 en *The principle of humane experimental technique*: reducción, reemplazo y refinamiento.

³⁸ Schopenhauer, Arthur, *Parerga y Paralipómena*, Vol. II, *op. cit.*, p. 595.

³⁹ *Ibid.*, p. 388.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 387.

5. LA COMPASIÓN COMO ORIGEN DE LA MORAL

Schopenhauer es determinista en lo que se refiere al ser humano: la persona no puede cambiar: es como es. La influencia en ella del entorno y la educación es mínima, lo que explica que hermanos que se han criado en un mismo ambiente y recibido la misma educación puedan resultar de personalidades distintas y aun contrapuestas. Pero la falta de progreso también alcanza al todo: no cree en el progreso moral de la humanidad. Y si no cree en el progreso moral de la humanidad, ¿tiene realmente esperanzas de que cambie su trato hacia los animales? ¿Podría mejorarse ese trato a través de la coacción del derecho? Volvamos al concepto de voluntad.

La voluntad como tal carece de finalidad, de dirección, de sentido. La naturaleza está perfectamente estructurada, regida por unas leyes cognoscibles por los humanos, pero no tiene sustento alguno, como si flotara en el aire. Al vernos todos aherrojados a un mundo absurdo, en el que el dolor supera con creces al placer, puesto que nuestras vidas oscilan entre el dolor y el tedio, y no teniendo sentido el suicidio puesto que con ello no se aniquilaría la voluntad sino únicamente una de sus innumerables representaciones, Schopenhauer ofrece tres posibles soluciones a la desesperación del vacío: la contemplación estética de la obra de arte, como evasión del sufrimiento que provoca el absurdo; la llamada moral de la piedad, o ética de la compasión, y la negación total, absoluta y radical de la voluntad, que permite acceder a la serenidad, al desapego, a la ausencia de deseo (que es la fuente del sufrimiento) y al nirvana. La solución preferida por Schopenhauer es matar el deseo, esto es, negar la voluntad.

Más bien confesamos con toda franqueza que, tras la total supresión de la voluntad y para todo lo que no esté todavía lleno de esta voluntad misma, no resta otra cosa que la nada. Pero también a la inversa, para quienes han dado la vuelta y negado a la voluntad, este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y galaxias, no es nada⁴¹.

No obstante, la segunda de las soluciones es la que nos interesa. Asegura Schopenhauer que «toda buena acción totalmente desinteresada es una acción misteriosa, un misterio»⁴². La compasión, como fuerza que lleva a realizar actos altruistas, es de origen desconocido, y no proviene de la razón. Pero la justicia supone un paso más allá de la compasión, y sí se conecta con la razón. Esta noción de justicia nos remite a deberes y derechos, aspecto este que Schopenhauer no llegará a desarrollar. Y no hay que olvidar que Schopenhauer dice que es justicia lo que debemos a los animales, no piedad.

Úrsula Wolf⁴³ afirma que la ética de la compasión de Schopenhauer es la parte más actual de su filosofía, y de gran importancia como base para una teoría ética. Para esta autora, la compasión nos permite identificarnos con los otros y tomar parte en su sufrimiento, que sen-

⁴¹ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, *op. cit.*, p. 516.

⁴² Schopenhauer, Arthur, *Parerga y Paralipómena*, Vol. II, *op. cit.*, p. 239.

⁴³ Wolf, Úrsula, «How Schopenhauer's ethics of compassion can contribute to today's ethical debate», *Enrabonar. Quaderns de Filosofia*, 55: 2015, pp. 41-49.

timos como si fuera nuestro. Wolf considera que no se desprende de la filosofía de Schopenhauer la procedencia de la compasión, y que el filósofo no afirma que el acto moral requiera que el agente esté determinado por sentimientos de compasión. En vez de eso, podemos tomar la determinación de no hacer sufrir a los otros y desarrollarla como una resolución sólida, como una virtud. Wolf señala que como objetivaciones individuales no podemos del todo identificarnos con otros, y añade que tenemos que usar la cognición para llegar a ver que otros sufren, y que gracias a la razón la compasión se transforma en una sólida resolución de respetar los derechos de los individuos y no interferir en ellos.

Sobre ello, Encarnación Ruiz Callejón afirma que «La activación de un resorte de ese tipo y su explicación escaparían completamente a la razón, que sólo puede describirlo de un modo oblicuo»⁴⁴, y que «y aunque la razón juega su papel en la moral, al menos para conservar en principios lo que ha sido experimentado alguna vez, no es el desencadenante de una buena acción»⁴⁵. La compasión,

Tal y como la presenta Schopenhauer, más bien «nos ocurre», acontece en nosotros. Depende de nuestro carácter y de su receptividad a un cierto tipo de motivos. Pero el carácter es innato, pues depende de la voluntad y esta es absolutamente libre, no está sujeta a las leyes del fenómeno. La compasión no pertenece al mundo de la representación, sino al de la voluntad, y quizá a una parte de esta. Es evidente que somos desiguales respecto a nuestra inteligencia, pero también respecto a la bondad de carácter. Ninguna de las dos puede cambiarse. Por eso no podemos mejorar lo que somos y a nadie se le puede enseñar a ser virtuoso.⁴⁶

Stephen Puryear⁴⁷ considera la moralidad de las acciones en su causa, y no en su resultado.

Frank Brosow⁴⁸ señala que la compasión es para Schopenhauer la única fuente de los actos morales y al mismo tiempo el fundamento de la ética. Al igual que Hume, Schopenhauer llega a la conclusión de que el derecho positivo puede justificar los intereses racionales, pero no la moral. Y que la ética animal es parte de la filosofía general, aplicada a nuestros comportamientos frente a los animales, y que se basa en los mismos. El motivo de reflexionar sobre el papel de los animales en la ética no es el sentimentalismo, sino la necesidad de elaborar una teoría coherente sobre su papel en el mundo. Señala Brosow que el acto moral no viene dado por reflexiones, y considera que se adquiere a través de actos intuitivos. La compasión es el

⁴⁴ Ruiz Callejón, Encarnación, «La extensión de la comunidad moral en Schopenhauer: la moral de la compasión y el sufrimiento de los animales», *Convivium*, 20: 2007, p. 151.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 152.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 153-154.

⁴⁷ Puryear, Stephen, «Schopenhauer on the rights of animals». *European Journal of Philosophy Preprint*. 2016, pp. 1-22. Accesible en: www.4ncsu.edu/puryear/papers/SchopenhauerRightsAnimals.pdf

⁴⁸ Brosow, Frank, «Die beiden Grundprobleme der Schopenhauerschen Tierethik», *Schopenhauers Jahrbuch*, 89: 2008, pp. 197-219.

reconocimiento del sufrimiento del otro, de la identidad esencial de las criaturas. La compasión no es cognitiva, sino la aprehensión de la identidad de la esencia de las cosas que forman parte de la voluntad. La falta de compasión es vista por Schopenhauer como un defecto del carácter, y le parece amoral. El ser humano es el único ser en el que la voluntad de vivir se reconoce por sí misma. Por eso es el humano el único ser que puede ser moral. Asimismo, llega Brosow a la conclusión de que la ética de Schopenhauer es antropocéntrica. La superación del sufrimiento a través de la metafísica no es aplicable a los animales. El ser humano tiene la capacidad de negar la voluntad para dejar de sufrir, pero no lo hace. Él es culpable de ese sufrimiento, por querer reafirmar su voluntad. Pero los animales, que también sufren, no tienen la capacidad de negar la voluntad, y por ello son inocentes; no son culpables de sus sufrimientos.

Dahl⁴⁹ afirma que Schopenhauer no se pregunta por qué deberíamos actuar moralmente, sino por qué actuamos moralmente. El ser humano actúa con maldad, pero al mismo tiempo hay en él amor y altruismo. Si existen actos morales, ello es posible por la compasión, que no es común en la vida cotidiana, y por la capacidad de asombro al tomar parte en el destino de los otros cuando vemos que sufren. Señala que solo los actos que provienen de la compasión son morales, y que la procedencia de la compasión es un misterio, no se puede saber nada más allá de ella. Superamos la ilusión del abismo que se abre ante nosotros gracias a la compasión. Porque el abismo es sólo una ilusión. Todos somos la misma esencia. Cree que la identidad metafísica no está fundamentada, sino que tiene una función explicativa. No es la base de por qué deberíamos considerar moralmente a los animales, sino la base de por qué lo hacemos. No se trata como tal de metafísica, sino de una cualidad empírica.

Por su parte, Sigbert Gebert⁵⁰ considera que el sufrimiento siempre es individual, y que para Schopenhauer es el sufrimiento y no la felicidad la medida de la vida. Ello se demuestra con las prohibiciones de dañar, no existiendo en cambio obligaciones para incentivar la felicidad. Gebert opina que no es suficiente con que la compasión sea espontánea, sino que, usando el raciocinio, se puede llegar a un auténtico carácter compasivo, que se convierta en una postura habitual, guiándose por principios sólidos. Diferencia Gebert entre la compasión espontánea y la «racionalizada», así como la que sentimos únicamente por nuestros seres cercanos y la que engloba a todos los seres vivos. La compasión para Schopenhauer, concluye, es intuitiva y universal. El ser humano tradicionalmente ha sentido compasión solo hacia miembros de su misma especie, otorgándole pues un sentido antropocéntrico.

Schmicking⁵¹ afirma que, de acuerdo con estudios neurofisiológicos, los animales sí son capaces de sentir compasión, lo que desmontaría la teoría de la compasión (como sentimiento)

⁴⁹ «Der Schleier der Maya. Das Tier in der Ethik Arthur Schopenhauers», *op. cit.*, pp. 101-111.

⁵⁰ Gebert, Sigbert, «Mitleid und Interesse. Schopenhauer als halbherziger Vordenker der Tierethik», *Schopenhauers Jahrbuch*, 89: 2008, pp. 245-265.

⁵¹ «Zu Schopenhauers Theorie der Kognition bei Mensch und Tier – Betrachtungen im Lichte aktueller kognitionswissenschaftlicher Entwicklungen», *op. cit.*, pp. 149-176.

como patrimonio únicamente humano. Concluye este autor que la investigación de Schopenhauer sobre el raciocinio ha supuesto contribuciones al estudio de la razón y del mecanismo de la compasión en animales, despojando a la razón de su carácter mitológico, de su supremacía.

En resumen: Los actos son morales únicamente si están motivados por el sentimiento de la compasión. Un acto puede ser realizado por tres causas distintas:

- *Egoísmo*, cuando se persigue el propio interés, obviando el de los demás. Actuamos como seres individuales, prescindiendo de la unicidad de la voluntad. No sentimos el mal de los demás como si fuera nuestro, lo cual es debido al principio de individuación y al engaño de las representaciones.

- *Malicia*, cuando ya no solo no atendemos a los demás sino que les hacemos daño, invadiendo con nuestra astucia su esfera de voluntad, lo cual es aún más reprobable que lo anterior.

- *Altruismo*, cuando nos invade el sentimiento de solidaridad con todos los seres. Ha caído el velo de Maya y nos identificamos con el dolor de los demás porque sentimos que es el nuestro propio. Ese es el sentido genuino de la compasión, que no se halla en la razón sino en una esfera superior a ella.

Podemos inferir de la obra de Schopenhauer, comentada por los autores citados, que la compasión es de origen desconocido y que está fuera de nuestro alcance sentirla o no, dado el determinismo que provoca que nuestros actos y sentimientos no sean libres sino que dependan del carácter. Hay una lucha entre la voluntad (neutra), el sentimiento que la aprehensión de la unidad de la voluntad despierta (la compasión) y la dinámica del mundo fenoménico, con seres que, por mor del principio de individuación, ya no se sienten unidos, sino en lucha constante. Si la voluntad es neutra, la moral no puede provenir de ella, proviene de la compasión. No importan los resultados de nuestros actos, sino los motivos por los que los llevamos a cabo. No obstante, aun cuando no seamos capaces de sentir compasión, podemos adoptar una regla de conducta de consideración con los que sufren, bien porque racionalmente consideremos que es lo «justo», bien porque nos obligue a ello la coacción de las normas legales, o la de las normas sociales. Pero esos actos, si bien pueden conllevar efectos positivos, no serían morales en sí. Por otro lado, si somos de los afortunados para los que, en un momento de inspiración, se descorre el velo de Maya y accedemos a la compasión auténtica, ausente de toda cognición, de poco servirá a los que sufren que no hagamos más que llevarnos por el sentimiento. Puesto que, siendo un misterio su origen, puede desaparecer de la misma manera en que ha aparecido, así que, lo que no proviene de la cognición en su origen, debe ser con posterioridad asumido de forma racional como guía de conducta. La compasión debemos ejercerla de forma universal. Pero que sea universal y que incluya a todos los seres con capacidad de sufrimiento no significa que se compadezca a todos en la misma medida. Aquí aparece la importancia de tener o no tener capacidad de raciocinio.

En cambio, la *bondad de corazón* consiste en una compasión universal y hondamente sentida hacia todo lo que tiene vida pero, ante todo, hacia el hombre; porque la sensibilidad para el sufrimiento sigue la misma marcha que el ascenso de la inteligencia: por eso, los innumerables sufrimientos espirituales y corporales del hombre reclaman la compasión con mucho mayor intensidad que el dolor meramente corporal y aún sordo del animal.⁵²

6. LA CUESTIÓN DE LOS DERECHOS

El mundo es una lucha entre objetivaciones que provienen de una misma voluntad. Esa lucha lleva a que lo general, lo habitual, lo positivo, sea la injusticia, y la justicia lo negativo. Justicia e injusticia son categorías morales que anteceden a la legislación positiva. La voluntad en sí es neutra, amoral, pero el principio de individuación es la causa de separación en el mundo fenoménico, del enfrentamiento entre los seres. Se comete injusticia cuando hay desunión y confrontación entre las diversas voluntades (salvo que haya causa justificada de la intromisión de una voluntad en otra), y justicia cuando accedemos, a través de la compasión, a la unión en la totalidad.

La concepción del derecho natural, predominante hasta la publicación de la obra cumbre del positivismo jurídico *La teoría pura del Derecho* (1960) de Hans Kelsen, no es ajena a Schopenhauer, que distingue entre el derecho natural, que prefiere llamar derecho moral, y el derecho positivo.

Puryear⁵³ afirma que Schopenhauer aparece como uno de los primeros filósofos occidentales en otorgar derechos morales a los animales, sin presentar una teoría elaborada de ellos. Señala que la adscripción de derechos morales a los animales surge del análisis que hace Schopenhauer del concepto de derecho. Schopenhauer toma el concepto de *wrong-Unrecht*-daño como noción fundamental y define el concepto de derecho en esos términos. Después ofrece un concepto de daño que hace plausible suponer que al menos algunos animales pueden ser dañados y, por ello, tienen derechos, a diferencia de los que consideran los derechos como fundamentales y entonces juzgan el daño como una violación del derecho. En el sentido en que lo comprende este autor, el concepto primigenio sería el de daño, y el derecho una consecuencia de él. Y no al revés, categorizar derechos y después calificar como daño todo lo que vulnera el derecho establecido. Entiende Puryear el daño como la invasión de la voluntad ajena sin causa justificada, lo que sucede cuando alguien impide la voluntad de otro con violencia, coerción o engaño. Ofrece casos en que sería legítimo violar la voluntad de los demás sin por ello vulnerar la moralidad, y habla de la defensa propia (que ha de ser proporcionada al daño o a la amenaza del daño que se pretende infligir) y del accidente. Cree Puryear que en Schopenhauer sí hay diferencias en la capacidad de sufrimiento, uno puede dañar a otro, pero de forma proporcional a su grado de conciencia. Según Schopenhauer los seres pueden ser dañados independiente-

⁵² Schopenhauer, Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, *op. cit.*, p. 300.

⁵³ «Schopenhauer on the rights of animals», *op. cit.*, pp. 1-22.

mente de que haya una ley positiva. Considera que, aparte del derecho negativo a no ser dañados, también existen otros derechos. Los animales tendrían la libertad de dañarse los unos a los otros, puesto que, actuando por instinto y no por la malicia de la razón, no habría responsabilidad moral en su cadena de devorarse mutuamente. La responsabilidad moral es exclusivamente humana. Tendrían también el derecho de propiedad (de sus nidos, por ejemplo), pero no sería ilimitado, pudiendo chocar contra el derecho superior de los humanos. Y por último, tendrían el derecho de ser cuidados por sus dueños, en el caso de animales domésticos.

Para Puryear, esta visión mostraría a Schopenhauer como una tercera vía: frente a los proteccionistas, que consideran importante proteger a los animales pero siendo innecesario atribuirles derechos, y los abolicionistas, que por el contrario ponen el acento en los derechos, Schopenhauer atribuiría derechos, pero porque los animales pueden ser objeto de daño, siendo pues el concepto de daño el fundamental.

Tan pronto como una acción no irrumpa, del modo expuesto anteriormente, en la esfera de la afirmación ajena de la voluntad, negando a esta, tal acción no es injusta [...] Cuando un individuo en la afirmación de su propia voluntad llega tan lejos que invade la esfera de mi persona como tal afirmación de la voluntad esencial y con ello niega esta, entonces mi rechazo de esa invasión solo es la negación de aquella negación y, en esa medida, por mi parte no es más que afirmación de la voluntad que se manifiesta esencial y originariamente en mi cuerpo, y que ya queda expresada implícitamente por su mero fenómeno; así pues, no se trata de una injusticia, sino de un derecho.⁵⁴

Schopenhauer es un moralista, no un legalista. Cree que dañar a los animales sin motivo es una injusticia que no debe permitirse. Frente a concepciones positivistas que postulan que no hay más derecho que el que crea el ser humano, él sí considera que no se trata de decidir que los animales formen parte de la comunidad moral y, por ello, otorgarles derechos, sino que los animales ya forman parte de esa comunidad moral y por tanto no hay que concederles derechos sino reconocer los que ya tienen. Hemos visto que la base de la consideración moral de los animales, que se encuentra en la base del derecho (se conceden derechos a lo que es moralmente valioso), reside en la voluntad. La voluntad no es creada por el ser humano, sino que es una fuerza que, no teniendo su origen en nada, es el origen de todo. Y es el origen de los animales y de sus derechos. Si bien Schopenhauer considera que esta fuerza es neutra e impersonal, no es neutro el hecho de que todos formemos parte de ella.

El valor que Schopenhauer da al derecho positivo es relativo, creyendo que la moralidad de una acción se basa en los motivos por los cuales se lleva a cabo. Si el motivo es el egoísmo o el interés, esa acción, aun cuando sea objetivamente buena y reporte beneficios a la comunidad, no será una acción moralmente valiosa, ni tampoco si se lleva a cabo con la finalidad de obtener prestigio ante la comunidad o no perder el ya adquirido. La causa de la acción es primordial para enjuiciar su moralidad, como hemos visto en el apartado anterior.

⁵⁴ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, *op. cit.*, pp. 437-438.

Si lo que se pretende es abolir o al menos disminuir el maltrato hacia los animales, el derecho positivo podrá ser útil allí donde no llega la compasión. No acaricia la idea del Estado como institución moralizadora, que pueda educar a los seres humanos en la virtud, puesto que el carácter no puede ser modificado por influencias externas, ni estatales ni de ningún otro tipo. Contra la injusticia, el Estado adoptaría formas disuasorias y represoras, destinadas a evitar actos lesivos o a castigar al infractor una vez cometido el acto. Por lo demás, no puede convertir al malo en bueno, señalando como un error muy de su tiempo el «creer que el Estado sea una institución orientada al fomento de la moralidad y contra el egoísmo»⁵⁵. Cree en la coacción, «El derecho en sí mismo es impotente: por naturaleza impera la fuerza»⁵⁶.

Pues solamente la fuerza física puede actuar de forma inmediata, ya que solo a ella tienen receptividad y respeto los hombres tal y como de ordinario son. Si a fin de convencernos de esto por experiencia quisiéramos suprimir una vez toda coacción y presentarles de la forma más clara y apremiante únicamente la razón, el derecho y la equidad, pero en contra de sus intereses, entonces la impotencia de las fuerzas meramente morales se haría patente en que la mayoría de las veces no recibiríamos más que una risa burlona como respuesta.⁵⁷

A decir de Dahl⁵⁸, Schopenhauer cree que el hombre es por naturaleza egoísta y que se controla, pese a su maldad, por la fuerza de la ley. Sin la fuerza del Estado, el ser humano sería insaciable por su deseo de poseer y por la avaricia. Es la fuerza la que evita que se deshaga en sus primitivos deseos de posesión y maldad premeditada.

[...] en consecuencia, también el derecho, si ha de arraigar en el mundo real e incluso imperar en él, necesita una pequeña adición de arbitrariedad y fuerza a fin de que, pese a su naturaleza meramente ideal y por lo tanto etérea, pueda actuar y subsistir en este mundo real y material sin evaporarse y volar hacia el cielo...⁵⁹

Por ello la fuerza del derecho positivo radicaría en su poder de ser impuesto a los demás, no en su valor moral. «No es posible una auténtica mejora moral, sino sólo el escarmiento de la acción»⁶⁰. Lógicamente es deseable que el derecho positivo se corresponda con el derecho moral, pero Schopenhauer tiene siempre presente la imperfección del género humano, en este caso encarnado en la decisión del legislador.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 443.

⁵⁶ Schopenhauer, Arthur, *Parerga y Paralipómena*, Vol. II, *op. cit.*, p. 266.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 267.

⁵⁸ «Der Schleier der Maya. Das Tier in der Ethik Arthur Schopenhauers», *op. cit.*, pp. 101-111.

⁵⁹ Schopenhauer, Arthur, *Parerga y Paralipómena*, Vol. II, *op. cit.*, p. 268.

⁶⁰ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Vol. II, p. 578.

Ahora bien, solo cuando la legislación positiva está determinada en lo esencial conforme a la guía de la doctrina pura del derecho, y cabe constatar para cada uno de sus estatutos un fundamento en la doctrina pura del derecho, es la legislación resultante un auténtico derecho positivo y el Estado una asociación *jurídica*, un *Estado* en el sentido estricto de la palabra, una lícita institución moral, no inmoral. En caso contrario, la legislación positiva es la fundamentación de una *injusticia positiva*.⁶¹

Considera que la pena debe ser proporcional al delito, y pone como ejemplo que es excesivo castigar con la pena de muerte el matar a un uro, como sucede en Polonia, porque «el mantenimiento de la especie de los uros no puede comprarse al precio de la vida humana»⁶², afirmando de nuevo la supremacía humana sobre los animales.

De esta forma, el derecho positivo es útil como instrumento coactivo. Si se desea que el humano deje de maltratar a los animales, no hay que confiar en una mejora moral, sino tipificar el maltrato animal como hecho delictivo, perseguirlo y castigarlo. ¿Cuál será el castigo adecuado? Ya hemos visto que no la pena de muerte, que no cabría ni aunque se extinguiera el último ejemplar de una especie animal, pero también hemos visto que Schopenhauer no es contrario a los castigos corporales.

Por otro lado, no hay que subestimar la importancia del ejemplo. Schopenhauer distingue entre el ser humano valioso y la masa. En esta última no hay pensamientos originales, acude a los mismos sitios, hace las mismas cosas y siente pánico ante la posibilidad de comportarse de forma distinta a lo socialmente admitido. Por ello mismo, si se difunde el mensaje de compasión hacia los animales, puede que la acción de unos pocos paulatinamente consiga llegar hasta la mayoría, que actuará de la misma manera no por una reflexión sobre el estatus moral de los animales y la maldad que supone dañarlos, sino simplemente por seguir la corriente. Esas acciones, por supuesto, no son valiosas en sí mismas, dado que la causa no es moral. «En un sentido moral el ejemplo puede, al igual que la enseñanza, fomentar una mejora civil o legal, pero no la interna, que es la verdaderamente moral»⁶³. No obstante, seguirán siendo beneficiosas para los animales.

Brosow⁶⁴ (2008) afirma que la ética animal solo se puede entender como algo individual, pero debemos extraer de la realidad del sufrimiento la necesidad de una respuesta política institucionalizada para que sea posible un efecto suficiente sobre la sociedad. Para Brosow Schopenhauer cumple la función de encaminarnos a pensar sobre ello. No marca ni el principio ni el final del camino, pero nos indica una dirección.

Esa dirección, creemos, no puede ser otra que la respuesta conjunta de los poderes públicos en orden a la elaboración, ejecución y aplicación de una legislación positiva que permita a los animales, una vez admitidos en el campo de la filosofía moral de la mano de Schopenhauer,

⁶¹ *Ibid.*, Vol. I, *op. cit.*, p. 445.

⁶² *Ibid.*, Vol. II, *op. cit.*, p. 579.

⁶³ Schopenhauer, Arthur, *Parerga y Paralipómene*, Vol. II, *op. cit.*, p. 255.

⁶⁴ «Die beiden Grundprobleme der Schopenhauerschen Tierethik», *op. cit.*, pp. 197-219.

ocupar el lugar que les corresponde dentro de la protección legal que se concede a los seres vivos simplemente por estar vivos.

7. PROPUESTAS

La consideración moral que los animales merecen a Schopenhauer se basa en la participación de todos los seres en una voluntad única primigenia que aparece fragmentada en el mundo fenoménico pero que, una vez descorrido el velo de Maya, aparece en su realidad: todos formamos parte de esa unidad, y la contingencia y amoralidad de la voluntad convierte al mundo en un escenario absurdo de sinsentido y sufrimiento. Una de las vías para enfrentarse a esa realidad consiste en asumir hasta sus últimas consecuencias que todos somos uno y practicar la solidaridad universal con todos. Es la vieja máxima de que, dañando a los demás (a los animales, en nuestro caso), nos dañamos a nosotros mismos. Pero ¿hasta dónde llega esa asunción de la unicidad de la voluntad? No muy lejos, creemos. Siempre nos encontraremos ante la dicotomía del monismo de la voluntad y de la pluralidad de las representaciones. Descorrer el velo de Maya nos conduce a sentir compasión hacia los otros porque lo que les pasa a ellos nos pasa a nosotros, y de esta forma, no causarles sufrimiento injustificado y procurarles bien. No obstante, eso no elimina la pluralidad en el mundo fenoménico, que Schopenhauer conoce perfectamente al relatarnos el funcionamiento del orden natural, en el que unos seres se devoran los unos a los otros.

Una fuente principal del sufrimiento, que más arriba hemos considerado como consustancial e inevitablemente aneja a toda vida, tan pronto como hace acto de presencia bajo una forma determinada, es aquella Eris, la lucha entre todos los individuos, la expresión de la contradicción con que se halla entrapada en su interior la voluntad de vivir y que cobra visibilidad merced al principio de individuación: las luchas de los animales son el cruel medio que representa inmediata y gráficamente todo esto. En esta distensión originaria tiene su sede una inagotable fuente del sufrimiento, pese a todas las precauciones tomadas en contra suya y que pasamos a examinar.⁶⁵

La idea de la solidaridad y la serenidad conviven, aun descubierta el velo, con la terrible realidad del mundo. En la misma base de la filosofía de Schopenhauer reside el problema. ¿Cómo conjugar la unidad de la voluntad con la multiplicidad de sus gradaciones en la vida diaria? Salvo por la vía de no causar daño injustificado, no se puede. Y para ello no es necesario acudir a la voluntad, dado que la inmoralidad del daño hacia los demás es un postulado ético antiguo. Lo que no es tan habitual es incluir a los animales dentro de «los demás».

Diversos autores (Pitágoras, Porfirio, Leonardo Da Vinci, Francisco de Asís, Jeremy Bentham, por citar algunos) se habían pronunciado en contra de la manera en que la humanidad trata a los animales. No obstante, Schopenhauer, lejos de referirse a ellos de modo fragmentario y desvinculado de su sistema filosófico, los inserta de lleno en este, otorgándoles un lugar dentro

⁶⁵ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, *op. cit.*, p. 431.

del pensamiento occidental. Jean Claude Wolf⁶⁶ incluye entre «las luces» de las aportaciones de Schopenhauer que los animales no son un desorden en su metafísica, sino que se adaptan a sus interpretaciones sobre la voluntad en la naturaleza, y los convierte en nuestros parientes carentes de razón, estableciendo un *continuum* entre el humano y el animal y anticipando una teoría de la evolución. Este autor reconoce el mérito de Schopenhauer de atacar el especismo, pero reconoce también que la ética del filósofo no va tan lejos como para otorgar a los animales un derecho a la vida propia.

Dahl⁶⁷ considera que la forma de Schopenhauer de argumentar sobre los derechos de los animales no pierde hoy en día su interés, ya que, como el movimiento de defensa de los animales actualmente, apela a la igualdad y niega el especismo. Schopenhauer es titular del mérito de haber incluido a los animales dentro de su filosofía, no limitándose a referirse a ellos como un mero apéndice, anomalía o caso curioso.

Otra cuestión son las consecuencias prácticas de esa inclusión.

La universalización de la compasión que parece afirmar Schopenhauer no resultaría operativa cuando nos enfrentamos a conflictos dentro o fuera del reino animal. Es decir, Schopenhauer no aporta criterios suficientes para resolverlos. No establece ninguna graduación significativa entre los animales que sea verdaderamente relevante para resolver casos prácticos. A lo sumo, señala una diferencia entre los animales salvajes y algunos de los domésticos, pero no una diferencia suficientemente relevante respecto a su capacidad de experimentar dolor.⁶⁸

Queda claro que para Schopenhauer los animales no son «cosas» y que no hay que hacerles sufrir, pero sus propuestas se reducen básicamente a:

- Prohibir la caza y los espectáculos con animales (en este caso, entre el placer nefando que sentiría el humano al torturar al animal y el sufrimiento del animal, se protegería a este último, siendo un ejemplo claro de daño injustificado y de invasión de la voluntad del animal por parte del humano).
- Utilizar los experimentos con animales únicamente en casos justificados y necesarios y procurando el menor dolor al animal (primando pues el interés del humano, que sacrificaría a animales inocentes en pos del avance de la ciencia, que le beneficiaría a él).
- Tratar con compasión a las bestias de carga, no sometiéndolas a trabajos excesivos. De esta forma intenta lograr que el animal sea útil para el humano, sin por ello causar sufrimiento al animal.
- Castigar las crueldades que se cometen contra los animales, admitiendo incluso el uso al recurso del castigo corporal.

⁶⁶ Wolf, Jean-Claude, «Willensmetaphysik und Tierethik», *Schopenhauers Jahrbuch*, 79: 1998, pp. 85-100.

⁶⁷ «Der Schleier der Maya. Das Tier in der Ethik Arthur Schopenhauers», *op. cit.*, pp. 101-111.

⁶⁸ «La extensión de la comunidad moral en Schopenhauer: la moral de la compasión y el sufrimiento de los animales», *op. cit.*, pp. 157-158.

- Cloroformar a los animales destinados a la alimentación. Sobre este tema se pronuncia de forma ambivalente, señalando que la alimentación carnívora es antinatural, por un lado, y afirmando por otro que no es necesario abstenerse, como los brahmanes, de la alimentación animal, «sobre todo en el Norte»⁶⁹, dado que «sin la alimentación animal el género humano en el Norte no podría siquiera subsistir»⁷⁰. Puede admitirse la cuestión nortea que plantea, la necesidad de tener que matar animales para sobrevivir, pero no parece tan justificable el alimentarse con productos de origen animal si ello no es necesario para la supervivencia.

- No parece partidario de abolir la propiedad humana sobre los animales. Aun así, sentía tal adoración por su perrito *Atma* («alma del mundo» en sánscrito), que incluyó una cláusula especial en su testamento para asegurar el futuro de su amigo de cuatro patas, y esa cláusula, juntamente con sus argumentos sobre la propiedad de los pájaros sobre sus nidos y otros ejemplos, podrían apoyar la idea de los derechos de los animales a ser propietarios de bienes.

- Parece abogar por la idea de dar un destino honroso al cadáver del animal (se refiere específicamente al perro) que ha servido con lealtad a su amo durante toda su vida, por lo que debería otorgársele el derecho a reposar junto a éste en el camposanto.

En resumen, Schopenhauer propone, en algunos aspectos, hacer lo mismo que tanto critica: considerar a los animales como un medio. Eso sí, sin crueldad. En la visión de Schopenhauer, una vez afirmado el derecho natural de los animales, los derechos positivos quedarían sujetos, no a la arbitrariedad del legislador, pero sí a su discrecionalidad. El derecho básico de los animales es el de no sufrir daño gratuito (y la correlativa obligación de los humanos es el de no dañarles injustificadamente). Pero será el mismo ser humano quien decida si, en un caso concreto, está justificado infligir daño a un animal. Ruiz Callejón resume: «son el principio de utilidad y la superioridad de una especie los criterios que acaban imponiéndose también en la posición de Schopenhauer, aunque no por ello justifique la crueldad»⁷¹. Según Alessandro Ialenti⁷², es evidente que Schopenhauer no se basa en una igualdad entre el hombre y el animal. Más bien, él dice que el hombre debe ser solidario con los animales, ya que ambos comparten el mundo.

El animal sigue estando a merced del ser humano.

8. CONCLUSIONES

Schopenhauer no llega a elaborar una teoría sobre los derechos de los animales, siendo uno de los aspectos más relevantes de su pensamiento la inclusión de los animales en la comunidad

⁶⁹ Schopenhauer, Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, op. cit., p. 290.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 291.

⁷¹ «La extensión de la comunidad moral en Schopenhauer: la moral de la compasión y el sufrimiento de los animales», op. cit., p. 159.

⁷² Ialenti, Alessandro, «Arthur Schopenhauers Neunansatz einer Thierethik des Mitgeföhls». En: *e-Journal Philosophie der Psychologie*. 2008. Disponible en: www.jp.philo.at/texte/IalentiA1.pdf

moral. Esto no implica que entren a formar parte de una «comunidad de iguales» con el ser humano, dado que las diferencias derivadas de los distintos grados de objetivación de la voluntad se manifiestan en el trato que reclama para ellos, considerándoles, si bien dignos de compasión y protección como seres capaces de sufrimiento y unidos a los humanos por una misma voluntad, inferiores a la persona humana en cuanto a aspectos puntuales.

En este sentido, el hecho de que carezcan de razón, por muy secundario que Schopenhauer afirme que es este rasgo, supone divergencias de trato mucho más importantes de lo que pudieran apreciarse en un principio y de lo que el mismo Schopenhauer parezca admitir. Puesto que de la razón se deriva una mayor capacidad de gozar de la belleza y de padecer sufrimiento, en definitiva, de disfrutar de una vida más plena y más rica, y por ello, en caso de conflicto entre los intereses de los humanos y los intereses de los animales, triunfarían los primeros. Así pues, el papel asignado a la razón es paradójico. Por un lado, es un mero instrumento de la voluntad, que no impide que los animales entren a formar parte de la comunidad moral. Pero por otro, el estatus del animal en esa comunidad moral se ve rebajado precisamente por su carencia de razón.

En todo caso, la unicidad de la voluntad de vivir, que lleva a que los seres formen parte de la comunidad moral, se traduce para Schopenhauer en la existencia de derechos naturales para los animales. Sus derechos no son los que el Estado, de forma graciable, crea y otorga *ex novo*, sino que son innatos y el ser humano tiene el deber de reconocer su existencia. Por ello debemos a los animales justicia y no piedad. La piedad no supone una obligación para el que la otorga. La justicia sí.

Por otra parte, Schopenhauer no tenía fe en la capacidad del ser humano de modificar su carácter, ni en la mejora moral de la sociedad, pero sí creía en el poder coercitivo de las normas y en la presión social. Y así, su ética de la compasión y el derecho natural de los animales a ser tratados con justicia puede invocarse como fuente de legitimidad para la elaboración de una legislación que requerirá, para su efectivo cumplimiento, de los instrumentos represores que las mismas normas faciliten. De esta forma, el derecho positivo ha de tener la utilidad de resolver los problemas que el principio de individuación genera en el mundo fenoménico, y tratar de regular las situaciones que provienen de la oposición entre los derechos naturales de unos y de otros.

En cuanto a las prescripciones concretas de este derecho, o, en otras palabras, la amplitud de los derechos naturales de los animales, no es asunto que quede claro. En líneas generales, Schopenhauer se inclina por evitar a los animales sufrimientos innecesarios, pero sin discutir la prevalencia de los derechos de los humanos, y sin ofrecer criterios que permitan, dentro de la supremacía del ser que se encuentra en la cúspide de la objetivación de la voluntad, solventar con eficacia los numerosos conflictos que se producen en la práctica.

BIBLIOGRAFÍA

- BROSON, Frank, «Die beiden Grundprobleme der Schopenhauerschen Tierethik», *Schopenhauers Jahrbuch*, 89: 2008, pp. 197-219.
- DAHL, Edgar, «Der Schleier der Maya. Das Tier in der Ethik Arthur Schopenhauers», *Schopenhauers Jahrbuch*, 79: 1998, pp. 101-111.
- GEBERT, Sigbert, «Mitleid und Interesse. Schopenhauer als halbherziger Vordenker der Tierethik», *Schopenhauers Jahrbuch*, 89: 2008, pp. 245-265.
- IALENTI, Alessandro, «Arthur Schopenhauers Neunansatz einer Thierethik des Mitgefühls». En: *e-Journal Philosophie der Psychologie*: 2008. Disponible en: www.jp.philo.at/texte/IalentiA1.pdf
- PURYEAR, Stephen, «Schopenhauer on the rights of animals». *European Journal of Philosophy Preprint*: 2016, pp. 1-22. Accesible en www.4ncsu.edu/puryear/papers/SchopenhauerRightsAnimals.pdf
- RUIZ CALLEJÓN, Encarnación, «La extensión de la comunidad moral en Schopenhauer: la moral de la compasión y el sufrimiento de los animales», *Convivium*, 20: 2007, pp. 145-172.
- SCHMICKING, Daniel A., «Zu Schopenhauers Theorie der Kognition bei Mensch und Tier – Betrachtungen im Lichte aktueller kognitionswissenschaftlicher Entwicklungen», *Schopenhauers Jahrbuch*, 86: 2005, p. 149-176.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Fondo de Cultura Económica: Madrid, 2003.
- , *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Siglo XXI de España Editores: Madrid, 1993.
- , *Parerga y Paralipómena*, Trotta: Madrid, 2009.
- SINGER, Peter, *Liberación Animal*, Editorial Taurus: Madrid, 2011.
- WOLF, Jean-Claude, «Willensmetaphysik und Tierethik», *Schopenhauers Jahrbuch*, 79: 1998, pp. 85-100.
- WOLF, Úrsula, «How Schopenhauer's ethics of compassion can contribute to today's ethical debate», *Enrabonar. Quaderns de Filosofia*, 55: 2015, pp. 41-49.

