



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

***ARTHUR SCHOPENHAUER: LOS DIVERSOS MODOS
DEL PRINCIPIO DE RAZÓN***

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN FILOSOFIA

P R E S E N T A

ADELAIDA GONZALEZ LOPEZ



ASESOR: JOSU LANDA GOYOGANA
PROFESOR INVESTIGADOR



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA



***ARTHUR SCHOPENHAUER: LOS DIVERSOS MODOS DEL
PRINCIPIO DE RAZÓN***

ADELAIDA GONZÁLEZ LÓPEZ

Ciudad Universitaria - 2014

Índice

Introducción	1
Capítulo I	
Relevancia del principio de razón en la obra de Shopenhauer.	
<i>El mundo es mi representación.</i>	6
<i>Origen y sustento del conocimiento científico.</i>	8
<i>Pasadizo al absoluto.</i>	11
Capítulo II	
La crítica schopenhuaeriana a las tesis tradicionales sobre el principio de razón.	
<i>Los límites de la teoría aristotélica de la causa.</i>	14
<i>La crítica a la teoría cartesiana del principio causal.</i>	19
<i>La crítica de Schopenhauer al modo como maneja Spinoza la idea de causa.</i>	21
<i>Los aciertos y errores de Leibniz y Wolf.</i>	23
<i>La crítica a la teoría de la causa de Hume.</i>	24
<i>Los límites de la teoría Kantiana de la causalidad.</i>	26
Capítulo III	
La urdimbre del mundo: sujeto y objeto.	
<i>El sujeto es el soporte del mundo.</i>	32
<i>No existe relación de causalidad entre sujeto y objeto.</i>	34
<i>El sujeto es aquello que todo lo conoce y de nada es conocido.</i>	36
<i>El objeto es un fenómeno cerebral.</i>	38
<i>La conexión causal entre objetos.</i>	39
<i>Implicaciones ontológicas.</i>	41
Capítulo IV	
Los objetos empíricos y el principio de razón.	
<i>Objetos empíricos.</i>	45
<i>Análisis Trascendental de la realidad empírica.</i>	46
<i>Presencia inmediata de las representaciones.</i>	49
<i>Principio de razón suficiente del devenir.</i>	52

<i>Ley de la conservación de la materia.</i>	54
<i>La causalidad y las fuerzas naturales originarias.</i>	56
<i>Tres formas de necesidad: causa, estímulo y motivo.</i>	57
<i>Aprioridad del concepto de causalidad.</i>	59
Capítulo V	
Las ideas abstractas y el principio de razón.	
<i>Formación de los conceptos.</i>	70
<i>El Pensamiento y los Conceptos.</i>	72
<i>Principio de razón suficiente del conocer.</i>	74
<i>Función de la razón.</i>	77
<i>La razón y la metafísica.</i>	78
Capítulo VI	
El tiempo, el espacio y el principio de razón.	
<i>Principio de razón suficiente del ser.</i>	79
<i>Principio de razón en el espacio.</i>	82
<i>El principio de razón en el tiempo.</i>	83
<i>Aprioridad del tiempo y del espacio.</i>	84
<i>Relación entre tiempo, espacio y causalidad.</i>	87
Capítulo VII	
Voluntad y principio de razón.	
<i>Esbozo de las características básicas de la voluntad.</i>	90
<i>El nudo del mundo.</i>	94
<i>Ley de la motivación.</i>	96
<i>Influjo de la voluntad sobre el conocimiento.</i>	99
<i>Teoría de la memoria.</i>	100
Bibliografía	105

INTRODUCCIÓN

Antes de escribir su obra más importante, *El mundo como voluntad y representación*, Arthur Schopenhauer dio una serie de pasos teóricos, cuya importancia se hizo más evidente en la medida que el pensamiento schopenhaueriano se iba conociendo y apreciando de mejor manera. Es en ese contexto donde se ubican obras de carácter secundario, pero aun así dignas de ser destacadas, como la *Crítica a la filosofía kantiana*, incluida como apéndice en el volumen primero de *El mundo como voluntad y representación*, y de manera especial, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Sin esos antecedentes, el libro que más ha contribuido al justo renombre del filósofo alemán no hubiera sido elaborado.

Schopenhauer nunca ocultó la importancia que tiene para su sistema de pensamiento *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, libro que fue en un principio su tesis doctoral; de hecho, ese texto fue una obra de juventud que el autor menciona en varias oportunidades dentro de *El mundo como voluntad y representación* y asimismo fue un trabajo que el filósofo retocó y renovó, prácticamente a lo largo de toda su vida, con aportaciones que provenían de las investigaciones que sustentaron su obra principal. Es así como puede asegurarse que el pensamiento de Schopenhauer está recogido, en lo esencial, en *El mundo como voluntad y representación* pero esta obra hubiera sido imposible sin los importantes descubrimientos teóricos que reúne *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Es por eso que, en el prólogo a la edición de la obra de 1847, el filósofo se refiere a este libro diciendo que "ha llegado a ser el cimiento de todo mi sistema filosófico"¹.

Es necesario hacer un recuento de los aportes teóricos que contiene *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, para formarnos una idea de su importancia para el conjunto del pensamiento schopenhaueriano. La primera obra publicada por Schopenhauer, en 1813, recoge una reformulación del principio de

¹ A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p. 33.

razón suficiente, es decir, una crítica meticulosa de la manera como en la historia del pensamiento se ha venido concibiendo dicho principio. En ese sentido, el filósofo cuestiona el pensamiento de Platón, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Leibniz, Hume, Wolf, Kant y otros, en aras de proponer una nueva idea del principio de razón, que como es bien sabido es fundamental para el conocimiento. A partir de Schopenhauer, la idea de que todo lo existente en el mundo remite necesariamente a un antecedente del cual proviene de alguna manera, se maneja con unos referentes que anteriormente ningún filósofo había planteado, y que puntualizaré a lo largo de este trabajo.

La reformulación schopenhaueriana del principio de razón se concretiza en diversas maneras y vertientes. Una de ellas consiste en dejar asentado que no todo antecedente de equis fenómeno o representación puede ser descrito indistintamente como causa; lo cual viene a ser lo mismo que decir que la ley de causalidad se cumple cuando se producen fenómenos de la naturaleza, mas no cuando por ejemplo estamos ante fenómenos concernientes al mundo de las voliciones, esto es, de la voluntad. Lo que efectúa los cambios y las realidades en esos dos ámbitos distintos no puede recibir el mismo nombre de causa, como en general solía suceder a lo largo de toda la historia de la filosofía anterior a Schopenhauer. Es así como el filósofo diferencia claramente, luego de ofrecer los argumentos pertinentes, entre las nociones de causa (antecedente necesario de toda realidad natural) y motivo (antecedente necesario de todo deseo y acción).

De manera semejante, al hacer un seguimiento de las más importantes tesis acerca del principio de razón suficiente en la historia de la filosofía, Schopenhauer descubre una persistente confusión entre la idea de causa -que de acuerdo a lo señalado es el cumplimiento concreto de la ley de causalidad, la cual rige en exclusiva a los fenómenos de la naturaleza- y lo que siendo más rigurosos es "razón de conocimiento". Desde la perspectiva schopenhaueriana, el principio de razón no se cumple igual en la modalidad de ley de causalidad, es decir, en términos de causa-efecto, como sucede en la naturaleza, que en los casos de la necesidad lógica presente en una ecuación o una argumentación, o en el funcionamiento de las formas puras a priori del intelecto, sin las cuales sería

imposible la percepción de objetos propiamente dichos. En estos últimos casos es más adecuado hablar de "razón de conocimiento" en lugar de causa.

En esa misma ruta de aclaraciones y redefiniciones en el uso de las categorías filosóficas, Schopenhauer deja asentada otra precisión de gran importancia teórica; a saber: el hecho de que la causa no es ni puede ser un objeto. El argumento que sustenta esta distinción entre causa y objeto se ubica de lleno en el idealismo trascendental que Schopenhauer admite plenamente, cuando considera lo real desde la perspectiva de la representación, y consiste en afirmar que la causalidad es una condición a priori para la representación (lo cual es lo mismo que hablar de objeto), por ende, lo condicionado -o sea, el objeto- tiene que ser necesariamente distinto a lo condicionante. No se puede afirmar, por ende, que una causa sea un objeto, y más bien lo correcto es asegurar lo contrario, es decir, que tenemos un objeto en el momento en el cual el entendimiento apela a la forma pura de la causalidad para estructurar los datos concernientes al espacio y al tiempo que el sujeto maneja como producto de la sensibilidad. Es evidente que Schopenhauer llega a esa diferenciación entre causa y objeto, a partir de su crítica a las ideas de Kant sobre las categorías. En lugar de las doce categorías que proponía el filósofo de Königsberg, Schopenhauer redujo todas ellas a una, la de causalidad, y esto le permitió configurar una idea más clara acerca de la intuición, como el resultado de la unión de tiempo y espacio bajo la regulación de la causalidad, cuestión que se explica en detalle, en este trabajo.

Ahora bien, la contribución de Schopenhauer en este punto, no se limita a distinguir entre causa y objeto, sino que va más allá, ya que eso le permite señalar que todo antecedente causal, en lugar de un objeto es una conjunción de aspectos y factores el cual, en su combinación adecuada, genera el efecto necesario.

Posteriormente, Schopenhauer avanza hacia la gran diferenciación de cuatro modalidades del principio de razón suficiente, tomando en cuenta las diversas formas en que se presentan los objetos o representaciones. Cuando se trata de los objetos del ámbito de la realidad sensible, los cuales son intuitos por el intelecto (es decir, la facultad que ya tiene integrada la forma a priori de la causalidad), estamos según el filósofo ante el "principio de razón suficiente del

devenir". Asimismo, lo que Schopenhauer califica como "segunda clase de objetos para el sujeto", es lo que se rige por el "principio de razón suficiente del conocer" y pertenece al ámbito de razón, o sea, la facultad por medio de la cual el ser humano (los animales, según el filósofo alemán intuyen porque también poseen entendimiento, es decir idea a priori de la ley de causalidad, pero no cuentan con la capacidad de razonar) puede pensar, elaborar conceptos abstractos y configurar representaciones de mayor complejidad, las cuales se sustentan en los datos aportados por el entendimiento. En el caso de las abstracciones y de las representaciones de cariz racional, el principio de razón funciona de manera diferenciada a la causalidad propiamente dicha. También es distinta la manera de actuar de dicho principio cuando se trata de las intuiciones a priori del tiempo y el espacio, esto es, las formas puras de la sensibilidad interna y externa. Como advierte Schopenhauer, se da un necesario condicionamiento mutuo entre el espacio y el tiempo, aspecto que le permite plantear una tercera modalidad del principio de razón suficiente, la cual recibe el nombre de "principio de razón suficiente del ser". Schopenhauer define los elementos en común de estas modalidades del principio, así como sus diferencias específicas, con el fin de tener en cuenta la manera como se cumple en el desarrollo concreto de los fenómenos. Finalmente, el filósofo se enfoca en el componente volitivo de la subjetividad, para identificar la manera como se concretiza allí el principio de razón suficiente y plantea así la existencia de la ley de motivación, base regulativa de los deseos y las acciones. En esto, Schopenhauer se aleja mucho de Kant, ya que estaría negando el postulado de la libertad como el equivalente de la ley de causalidad en el ámbito de la razón práctica. Para Schopenhauer, no es la razón autónoma lo que determina las voliciones, sino las objetivaciones específicas de la voluntad en el carácter de cada quien, junto con los objetos (es decir, representaciones) que actúan como atractivos del deseo, de conformidad con la ley de motivación. Todas estas modalidades se presentan como posibilidades del principio de razón suficiente, porque concretizan diferenciadamente, como dice el filósofo, el principio de que "siempre, y en todas partes, cada cosa solo puede ser mediante otra"²

² A. Schopenhauer, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, p. 235.

La importancia de todo lo anterior está en el hecho de que se trata de avances que abren el camino al proyecto teórico schopenhaueriano que, de conformidad con lo que dice el filósofo al comienzo de *El mundo como voluntad y representación*, consiste en deducir la voluntad en sí (o la voluntad vista como la cosa en sí) a partir de la representación, y no a partir de un análisis del sujeto o del objeto (como es común entre idealistas y materialistas). Es por eso que se justifica la búsqueda de un conocimiento detallado de *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, el cual es precisamente el propósito que ha orientado la elaboración del presente trabajo. Es así como las páginas que siguen recogen los resultados de una lectura que, en el fondo, es un seguimiento puntual y un análisis del desarrollo del planteamiento schopenhaueriano acerca del principio de razón suficiente, tanto en lo tocante a su parte crítica (en donde el filósofo cuestiona y refuta las diversas maneras como se ha manejado el principio de razón suficiente en la historia de la filosofía), como a su componente propositivo, conformado por las ideas que aporta Schopenhauer como la alternativa adecuada en el manejo del principio de razón suficiente. Con el objeto de encuadrar teóricamente algunos planteamientos del pensador alemán sobre el principio de razón suficiente, con cierta frecuencia he tomado en cuenta referencias presentes en *El mundo como voluntad y representación*, así como comentarios de algunos intérpretes. Al haber leído y comentado de esa manera las tesis de Schopenhauer, se ha hecho innecesario elaborar unas conclusiones; mismas que serían inevitablemente repetitivas.

Este trabajo es el resultado de todo un proceso, el cual ha sido posible por los actos de comprensión y la generosidad de algunas personas, a quienes debo un reconocimiento y un agradecimiento. En ese sentido, quiero dejar constancia aquí de mis deudas de gratitud con mi hija Luisa Yolanda fuente de toda alegría y gozo en mi vida, a Jorge Arturo, Rocío y Amadeo compañeros de todos mis laberintos teóricos y emocionales, a mi profesor Josu Landa quien con paciencia y cariño me ha orientado en este viaje.

Capítulo I

Relevancia del principio de razón en la obra de Schopenhauer

"Nada es sin una razón por la que es" reza la fórmula wolfiana que expone el principio de razón suficiente. Esta es la fórmula elegida por Schopenhauer, en su tesis doctoral *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, en la que plantea que todo nuestro conocimiento, desde la más simple sensación hasta la gran teoría científica, se realiza conforme a la actividad del sujeto, que en última instancia se basa en las formas puras *a priori* de la sensibilidad y el entendimiento. Dichas formas son, para Schopenhauer, las nociones de tiempo, espacio y causalidad, las cuales funcionan de acuerdo con el principio de razón suficiente, fundamento de todo lo que se manifiesta como necesidad, en la dinámica de los fenómenos que tienen lugar en el mundo.

A lo largo de toda su obra —en lo esencial apoyada en las tesis expuestas en *El mundo como voluntad y representación*— Schopenhauer hace énfasis en la importancia del principio de razón suficiente, sobre la base de los siguientes tres postulados:

1. Es el fundamento de nuestras representaciones, por lo tanto, base de nuestro conocimiento del mundo.
2. Está en la raíz de nuestros conocimientos intuitivos y científicos.
3. Aun cuando es totalmente ajeno a él, constituye el único pasadizo al absoluto.

El mundo es mi representación

La obra más importante de Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, comienza con esta frase "El mundo es mi representación"³. Esto significa que no conocemos el mundo como tal, sino que el sujeto elabora las representaciones mentales que nos hacemos de él. El filósofo sostiene que éste es un saber válido para todo ser animado y sensible, aunque sólo los humanos llegamos a tener conciencia de esto: "...esta es la verdad que vale para todo ser viviente y cognoscente, aunque sólo el hombre puede llevarla a la conciencia reflexiva abstracta..."⁴. Conforme a esta visión, el ser humano se percata de que "...no conoce ningún sol ni ninguna tierra, sino solamente un ojo que ve el sol, una

³ A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p. 51.

⁴ *Ibidem*, p. 51.

mano que siente la tierra; que el mundo que le rodea no existe más que como representación, es decir, sólo en relación con otro ser, el representante, que es el mismo..."⁵.

Cuando reflexionamos sobre esta tesis, se nos presenta la validez de su contenido con rotunda claridad. Nos dice el filósofo que la intuición de esa idea se nos presenta con tal fuerza y con un nivel tan grande de veracidad, que ni siquiera requiere demostración; con hacer una introspección honesta, tendríamos que aceptarla, pues es evidente de suyo. En la perspectiva schopenhaueriana, sin sujeto que percibe no hay mundo posible; el mundo entero depende de nuestra conciencia, sin ella no existe el mundo, y considerando que nuestra conciencia opera conforme al principio de razón, es indispensable conocer, analizar, saber cómo conformamos la realidad; lo cual equivale a saber cómo actúan nuestras facultades en la elaboración de este entramado mental que designamos con palabras como "realidad" y "mundo".

Schopenhauer expone esa idea con nitidez, cuando afirma que no es posible la existencia de ningún objeto sin sujeto que lo represente. En consecuencia, el mundo de la representación tiene dos mitades esenciales: una es el sujeto que representa y la otra es el objeto que es representado; ambos conforman la urdimbre del mundo. Como lo precisa el filósofo, "Aquello que todo lo conoce y de nada es conocido, es el *sujeto*. Él es, por lo tanto, el soporte del mundo, la condición general y siempre supuesta de todo lo que se manifiesta, de todo objeto: pues lo que existe sólo existe para el sujeto".⁶ De esa forma, el sujeto y el objeto se co-pertenecen, son inseparables, ya que tienen significado y existencia únicamente por su relación recíproca, y pierden sentido si se les desvincula. Dicho de otra manera, en el mundo de la representación, esta dicotomía es indisoluble, todo lo que podemos percibir son objetos de determinado sujeto, todo lo que podemos conocer es fenómeno representado por determinado sujeto.

Sin embargo, como el propio Schopenhauer señala, nos negamos a vernos como seres reducidos a objetos, meras representaciones de la subjetividad.

⁵ *Ibidem*, p. 51.

⁶ *Ibidem*, p. 53.

Desde su perspectiva, “queremos saber el significado de aquellas representaciones: preguntamos si este mundo no es nada más que representación, en cuyo caso tendría que pasar ante nosotros como un sueño inconsistente o como un espejismo fantasmagórico sin merecer nuestra atención; o si es otra cosa, algo más, y qué es entonces”⁷. Además, el filósofo sostiene que somos capaces de intuir que esa realidad exterior remite a “algo” que lo fundamenta, y este “algo”, nos dice Schopenhauer, sólo puede ser la realidad en sí, la realidad absoluta. De esa forma, a partir de esa primera deducción de la realidad última del mundo, Schopenhauer sostiene, al contrario de su gran antecesor Kant, que es posible acceder teóricamente a ese sustrato último de la realidad —que él identifica con la voluntad y que se manifiesta inmediatamente en la dimensión volitiva de cada sujeto— desde la experiencia del mundo sensible.

Origen y sustento del conocimiento científico

Desde el punto de vista de Schopenhauer —siguiendo, en esto, básicamente a Kant—, nuestra manera de proceder ante el mundo es ontológicamente causal, debido a que nuestra mente está estructurada conforme al principio de razón. Esto último significa que causalidad, tiempo y espacio son las formas *a priori* con las que conformamos la realidad. Ante los fenómenos, siempre reaccionamos preguntándonos ¿por qué sucede lo que sucede?, ¿qué es lo que lo causa?, ¿cuál es su razón de ser?

De acuerdo con esa tesis, nuestro intelecto concibe *a priori* que cada cosa sólo es a causa de alguna razón, es decir, aplica la causalidad a cada fenómeno que percibe. Una cosa se nos presenta y suponemos inmediatamente que es el efecto de algo y buscamos asimismo de inmediato alguna cosa anterior a ella que la explique, que sea su razón de ser. Esta manera de ser de todo sujeto cognoscente, con la que vamos concatenando los hechos, tiene como uno de sus productos las grandes teorías científicas, con las que vamos elaborando las certezas de nuestro mundo. En palabras del propio Schopenhauer, sucede que contamos con “el principio, supuesto por nosotros *a priori*, de que todo tiene una

⁷ *Ibidem*, p. 151.

razón", lo cual "nos autoriza a preguntar en todas las cosas el "por qué", de ahí que este "por qué" pueda considerarse como la madre de todas las ciencias".⁸

Desde el punto de vista de Schopenhauer, aun cuando los antiguos sabios no hicieron distinciones entre razones de conocimiento y la causa propiamente dicha como génesis de un hecho real, sí distinguieron entre *doxa* y *epistème*, es decir entre opinión vulgar y conocimiento científico. De acuerdo con la interpretación del filósofo alemán, Platón consolidó y asentó firmemente la tradición filosófica, en virtud de la cual se establece la diferencia entre ambas, justo en virtud de que el saber científico riguroso —es decir, epistémico— remite ineluctablemente a una cadena causal, es decir, a un vínculo que lo constituye como necesario, fijo e indubitable. En efecto, esto es algo que Platón plantea en varios diálogos, pero puede servir de ejemplo ilustrativo la manera como lo expone en el *Menón*:

...también las opiniones verdaderas, mientras permanecen quietas, son cosas bellas y realizan todo el bien posible; pero no quieren permanecer mucho tiempo y escapan del alma del hombre, de manera que no valen mucho hasta que uno las sujeta con una discriminación de la causa. Y esta es, amigo Menón, la reminiscencia, como convinimos antes. Una vez que están sujetas, se convierten, en primer lugar, en fragmentos de conocimientos y, en segundo lugar se hacen estables. Por eso, precisamente, el conocimiento es de mayor valor que la recta opinión y, además, difiere aquel de esta por su vínculo.⁹

Posteriormente Aristóteles continúa esa tesis platónica y reelabora la idea de causalidad; de esa manera, la consolida en el ámbito socrático-platónico, a la par de que centra su atención en un análisis sobre la especificidad de las causas. De ese modo, en la *Metafísica*, expone las diferencias entre causa material, causa formal, causa eficiente y causa final. La teoría aristotélica de la causa ejerció una gran influencia, tanto en la Antigüedad como en la Edad Media tardía, a partir de

⁸ A. Schopenhauer, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, p. 41.

⁹ Platón, *Menón*, p. 333.

su aceptación por la Escolástica. Sin embargo, no sólo no contó con una aceptación universal, sino que fue cuestionada fuertemente desde diversos puntos de vista. A modo de simple ejemplo, podemos tener en cuenta las objeciones que presenta Descartes, en sus *Meditaciones*, a la idea de causa final. Por su parte, está la célebre impugnación que hace Hume al supuesto de un fundamento ontológico necesario de los vínculos causales entre los fenómenos. Schopenhauer rebasa los límites de la crítica "tradicional" en lo concerniente al ámbito de la necesidad causal, estableciendo una clara distinción entre principio de razón y ley de causalidad, por una parte, y proponiendo, por otra, una diferenciación de las maneras cómo funciona el principio de razón o principio de necesidad, de acuerdo con los objetos en que se concreta. Ello, en virtud de que no es lo mismo un vínculo necesario en el ámbito del conocimiento que el cumplimiento de la ley de causalidad —relación causa-efecto— en la génesis de un hecho real ocurrido en el mundo natural.

Schopenhauer tiene plena conciencia de la importancia que tiene el conocimiento científico, pues en él se sustenta la posibilidad de ahondar en el conocimiento de la realidad —es decir, en el mundo de los objetos, en el mundo de la representación— a medida que dicha forma de conocimiento descifra los vínculos causales, a todos los niveles, entre los fenómenos. De esa manera, una concepción precisa del principio de razón suficiente, con la correspondiente distinción entre sus diferentes modos de concretarse, conforme a las diversas clases de objetos o modalidades de la representación, permite obtener representaciones de la realidad más elaboradas y, a su vez, específicas, en virtud de que no es igual la manera como tiene lugar el principio de razón tratándose, por ejemplo, de un fenómeno meteorológico, de una ecuación algebraica, de la conexión entre los conceptos más abstractos, o finalmente de los motivos que impulsan a la voluntad.

Ahora bien, Schopenhauer está consciente de que, por muy vasto que llegue a ser nuestro conocimiento científico, éste nunca llegará al sustrato último de la realidad y se mantendrá siempre en el plano de la mera exterioridad, en la superficie de lo real, por lo que a la postre nos deja insatisfechos. Por ello,

sostiene que este límite de la representación frente a la realidad absoluta debe ser rebasado por la filosofía. Esta postura es lo que mejor ilustra la importancia de la reflexión schopenhaueriana sobre el principio de razón suficiente, ya que al proponerse Schopenhauer el acceso a la realidad última del mundo, es como se hace posible llegar al conocimiento de la voluntad. Precisamente, ese es el gran objetivo expresado en el prólogo de su obra principal: "Opino que ese pensamiento es lo que durante largo tiempo se ha buscado bajo el nombre de filosofía y que, precisamente por ello, los sabios de la historia consideran tan imposible de descubrir como la piedra filosofal..."¹⁰. En última instancia, Schopenhauer hace una redefinición del principio de razón suficiente, logrando varios objetivos teóricos, entre los cuales destaca la posibilidad de fijarse en la especificidad del mundo de la voluntad, es decir, el amplio territorio del deseo y de las acciones humanas en las cuales este interviene. Este conocimiento le da la pauta al filósofo para poder fundamentar una teoría de la realidad última del mundo —que no es otro que el de la voluntad—, a partir de la dilucidación de la manera de concretarse el principio de razón en el terreno de la representación.

Pasadizo al absoluto

La voluntad y la representación son dos dimensiones que nos constituyen en tanto que sujetos. Desde la perspectiva schopenhaueriana, dichas dimensiones están conectadas a través del fenómeno, pues este —es decir, el mundo fenoménico que representamos— es a la vez una manifestación de la voluntad y el resultado de la dinámica del sujeto representante. Los fenómenos que nos aparecen como personas, animales, naturaleza, etc. son objetivaciones particulares de la voluntad. Desde luego, en este aspecto, resulta muy obvia la influencia de Kant en Schopenhauer, quien también parte de la distinción kantiana entre el *noúmeno* y el *fenómeno*. De hecho, Schopenhauer reconoce esa deuda con reiterado entusiasmo, cuando afirma que "*El mayor mérito de Kant es la distinción entre el fenómeno y la cosa en sí*, fundada en la demostración de que entre las cosas y

¹⁰ A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p. 31.

nosotros esta siempre el *intelecto*, por lo que aquellas no pueden ser conocidas según lo que puedan ser en sí mismas”¹¹.

A partir de la mencionada distinción, Schopenhauer transpola el concepto de *cosa en sí* al concepto de *voluntad*, potencializándolo como la noción que de mejor manera da cuenta del absoluto. El filósofo sostiene que tenemos conciencia de la voluntad en el momento mismo en que deseamos algo, pues nuestro querer es el más inmediato de todos nuestros conocimientos. En el acto de desear percibimos la acción de la voluntad en nuestro sentido interno. Es en ese instante en el que reconocemos lo que deseamos. Esto que deseamos aparece como motivo de la acción práctica, en el mundo de lo fenoménico, en el cual voluntad y representación coinciden. De esa forma, todo el mundo de la representación no es sino un espejo de la voluntad, una huella de la *cosa en sí*, del absoluto.

La razón por la que conviene apelar a esa palabra, "voluntad", la aclara el propio Schopenhauer: "...porque es en todas partes uno y lo mismo —igual que las primeras luces de la aurora comparten con los rayos del medio día el nombre de luz solar—, también aquí ha de llevar, como allí, el nombre de *voluntad*, el cual designa lo que es el ser en sí de cada cosa en el mundo y el núcleo único de todo fenómeno..."¹². Conforme al pensamiento schopenhaueriano, los humanos venimos estructurados de manera tal que, haciendo uso de nuestras facultades tanto representativas como volitivas, podemos llegar a la certeza de que la voluntad es el núcleo de todo fenómeno y así también podemos adquirir la conciencia de que es nuestro fundamento ontológico.

De acuerdo con Schopenhauer, no es en nuestra razón donde debemos cifrar el fundamento del absoluto; esto es una soberbia y un error. Es nuestra dimensión volitiva, que compartimos con todo lo otro, lo que nos da la pauta del absoluto y la posibilidad misma de que este sea deducido, en conformidad con la más rigurosa labor especulativa, según las referencias y el sustento del principio de razón suficiente. En ese sentido, puede considerarse el conocimiento profundo y amplio de lo que concierne al mundo de la representación como el pasadizo al mundo de la voluntad, al mundo de la realidad absoluta. Es decir, Schopenhauer

¹¹ A. Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación I*, p. 482.

¹² *El Mundo como Voluntad y Representación*. p.153.

se fija en los fenómenos que muestran en el plano de la representación, la existencia del orden de la voluntad como *cosa en sí*. Esto le permite observar y plantear que el punto de partida en la ruta hacia la voluntad absoluta es la representación. De esa forma, se entiende que la representación es la vía o pasadizo para acceder a la voluntad absoluta.

Como el propio Schopenhauer aclara en *El mundo como voluntad y representación* "Nosotros no hemos partido en él ni del objeto ni del sujeto, sino de la *representación* que contiene y supone ya ambos; porque la división en objeto y sujeto es su forma primera, más general y esencial".¹³

Las respuestas schopenhauerianas a la pregunta por la vía de acceso a la voluntad pueden variar, dentro del planteamiento común de que se parte de la representación. Por ejemplo, en otro pasaje de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer acude a las manifestaciones fenoménicas de la voluntad, en el plano del querer individual, para tomarlas como punto de partida. En efecto, dado que el punto de arranque de la reflexión encaminada a dar cuenta del absoluto es un fenómeno, lo más indicado será fijarse en lo que el pensador alemán considera "el más perfecto de todos los fenómenos, es decir, el más claro, el más desarrollado e iluminado inmediatamente por el conocimiento: y tal es precisamente la voluntad del hombre..."¹⁴

¹³ *Ibidem*, p. 73

¹⁴ *Ibidem*, p. 163

Capítulo II

La crítica schopenhaueriana a las tesis tradicionales sobre el principio de razón

Previamente a desarrollar sus postulados sobre el principio de razón, Schopenhauer hace una crítica al tratamiento que han hecho de este principio los filósofos más importantes. A ese respecto, Schopenhauer considera indispensable señalar un grave error que ha empantanado a la filosofía. Dicho error consiste en que ninguno de los grandes filósofos de la tradición ha distinguido, en sus tesis filosóficas, clara y rotundamente, entre la génesis de un hecho real y el conocimiento desprendido de una argumentación. Es decir, Schopenhauer reprocha a la tradición al haber confundido las causas que se registran en la realidad natural con lo que llama "razón de conocimiento", es decir, la necesidad en el plano lógico y gnoseológico. De esa forma, Schopenhauer menciona entre los antiguos a Platón, Aristóteles, Sexto Empírico y Plutarco, entre quienes no han hecho esa distinción. Los considera portadores de la confusión, ya sea por asumirla como una verdad incuestionable y por lo tanto no problematizarla, ya sea por utilizarla ambiguamente, sólo en el caso en que conviene a la argumentación, como le reprocha a Aristóteles.

Los límites de la teoría aristotélica de la causa

En el caso de Aristóteles, considero que la crítica de Schopenhauer es particularmente justa y que adquiere una dimensión referencial, porque sirve de hito, tanto para la crítica schopenhaueriana a los demás filósofos como para sustentar la tesis del propio pensador alemán sobre el principio de razón. Ciertamente, para Schopenhauer, el estagirita es uno de los filósofos que más profundiza en el tema del principio de razón suficiente, especialmente en su expresión como causa, que trata ampliamente a lo largo de casi toda su obra, y de manera preeminente en la *Física* y en la *Metafísica*. Lo que le señala Schopenhauer al filósofo griego es lo siguiente:

En lo que se refiere a la tan importante distinción entre razón de conocimiento y causa, Aristóteles revela en verdad un concepto de la cuestión cuando dice en los *Analyt. post.*, I, 13, que el saber y demostrar que una cosa es, difiere mucho del saber y demostrar por qué es una cosa, llamando a este último,

conocimiento de la causa, y al primero, principio de conocimiento. Pero no llega a una precisa comprensión de la diferencia: de lo contrario, en sus demás escritos la conservaría y estudiaría. Mas no es así: pues aun en los mismos pasajes citados, en que se esfuerza por distinguir las diferentes clases de razón, olvida al punto, como sucede en los capítulos citados, tan importante distinción, y usa la palabra *αιτιον* indistintamente para toda razón, cualquiera que sea su clase, y hasta llama frecuentemente principio de conocimiento a las premisas de una conclusión¹⁵.

Ahora bien, en la *Metafísica*, Aristóteles sostiene que la causalidad es el fundamento del conocimiento, especialmente del conocimiento filosófico y le da un lugar de privilegio como vía para llegar a conocer la realidad misma: "...el que elige el saber por el saber elegirá preferentemente la ciencia por excelencia, es decir, la de lo cognoscible en grado sumo; lo cognoscible en grado sumo son los primeros principios y las causas, puesto que todo lo demás se conoce a través y a partir de ellos..."¹⁶. Sin embargo, Aristóteles reconoce que la palabra causa está cargada de múltiples significados y, dada su polisemia, esta palabra se utiliza tanto para designar el origen de algo, como para señalar su propósito o para referir una causa eficiente. Así es como lo plantea el filósofo de Estagira:

...Y en otros tantos sentidos se habla también de causas, pues todas las causas son principios. Así pues, todos los principios tienen en común el ser lo primero a partir de lo cual una cosa es, se genera o se conoce; y de ellos, algunos son intrínsecos y otros son extrínsecos. Por lo tanto, la naturaleza es un principio, y los elementos, el pensamiento, la elección y la substancia; y también la causa final, pues el Bien y lo Bello son el principio del conocimiento y del movimiento en muchos casos.¹⁷

¹⁵ A. Schopenhauer, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, p. 45.

¹⁶ Aristóteles, *Metafísica*, p. 40.

¹⁷ *Ibidem*, p. 145.

Es evidente que Schopenhauer se fija en esa tesis de Aristóteles, que puede formularse de la siguiente manera: las causas son principios y los principios "tienen en común el ser lo primero a partir de lo cual una cosa es, se genera o se conoce". O sea, salta a la vista una indiferenciación entre principios que generan el ser de las cosas y principios que anticipan el conocimiento de las cosas existentes. Es esa indiferenciación lo que, de entrada, critica Schopenhauer. Ahora bien, es conocido que la teoría aristotélica de la causalidad no se limita a la anterior cita. En efecto, al hacer el análisis sobre las diversas formas de causas, Aristóteles establece las diferencias entre sus cuatro célebres causas, de la manera siguiente:

Se llama *causa*:

1. La materia inmanente de la cual está hecho un objeto; por ejemplo, el bronce de la estatua y la plata de la copa, y también el género del bronce y el de la plata son causas.
2. La forma y el modelo, es decir, el enunciado de la esencia y sus géneros; por ejemplo, de la octava musical, la relación de dos en uno, y, en general, el número. Y también se llama causa a las partes del enunciado.
3. El origen del principio primero del cambio o del reposo; por ejemplo, el que aconseja una cosa es causa de esta, y el padre es la causa del hijo, y, en general, el que hace es la causa de lo hecho y el agente del cambio es la causa de lo cambiado.
4. La finalidad, es decir, la causa final; por ejemplo, la salud es la causa del paseo. Pues, ¿por qué paseamos? Respondemos: para estar sanos, y con esta respuesta creemos haber presentado la causa.¹⁸

Esa clasificación y diferenciación de cuatro tipos de causas, parecería demostrar que Schopenhauer está en un error, pero no es así por cuanto la distinción aristotélica no se refiera a cuatro modos de darse un mismo esquema de causa-efecto. Dicho de otra manera, Aristóteles se limita a establecer las diferencias

¹⁸ *Ibidem*, p. 146.

entre causas que todas ellas son siempre antecedentes de un efecto, sin importar si ese efecto es de carácter lógico o físico o incluso de otra naturaleza (como es el de los efectos en el terreno de la voluntad humana, como se verá después).

En efecto, para el Estagirita, hay una causa material, una "materia inmanente" de la que "está hecho un objeto"; como hay una causa formal, la cual es aquella que integra esencial y estructuralmente a un objeto y a la cual se refiere "el enunciado de la esencia y sus géneros" con respecto a dicho objeto; de igual manera que hay una causa eficiente o principio de todo cambio, en el nivel que sea, tanto en el de los hechos físicos como en el de las relaciones interpersonales, ya que para Aristóteles lo mismo es causa eficiente el padre del hijo, que un consejo que genera una acción de la persona que ha recibido y atendido dicho consejo; y por último esta la causa final, puesto que la búsqueda de un propósito da pie a que se desarrolle tal o cual efecto, como en el caso de la necesidad de tener buena salud hace que la persona realice los paseos necesarios para ese fin. Ahora, como señala Schopenhauer, en ninguno de esos casos se pone en cuestión que la causa sea lo mismo un antecedente de efectos físicos, que un antecedente que genera el conocimiento de la realidad a todos los niveles. Y evidentemente, en el caso de la causa formal, esa indiferenciación que critica Schopenhauer es más notoria, ya que el principio esencial-formal que hace que un objeto sea lo que es, también es el antecedente de su conocimiento que se expone por medio de un enunciado que da cuenta cabal de ese objeto.

Ahora bien, Aristóteles aborda el tema de la causa en otros textos, como por ejemplo en sus tratados de lógica, donde distingue perfectamente entre un conocimiento derivado de una argumentación y una prueba de existencia: "...las definiciones que definen una cosa no demuestran que <la cosa> existe..."¹⁹. Aclara también que una definición tampoco es constancia de posibilidad ni de existencia de lo enunciado: "...las definiciones no ponen de manifiesto que sea posible lo enunciado ni que sea aquello de lo que las definiciones dicen que es..."²⁰. En consecuencia con esto, Aristóteles advierte con claridad la posibilidad lógica de la tautología: $A = A$. En estos casos la definición remite al nombre y

¹⁹ Aristóteles. *Tratados de Lógica (Organon) II*, p. 406.

²⁰ *Ibidem*, p. 406.

viceversa "...si el que define muestra qué es o qué significa el nombre, y no es posible en modo alguno <mostrar nada> del *que es*, la definición será un enunciado que significa lo mismo que el nombre..."²¹. Aristóteles comprende que saber qué es una cosa y saber por qué es una cosa son dos hechos distintos, son dos tipos de conocimiento que está lejos de confundir: "...no es lo mismo saber qué es <una cosa> y saber la causa de si es y la explicación de esto es que hay <siempre> alguna causa, y esta, o bien es la misma cosa o bien es otra distinta, y, si es otra distinta, o bien es demostrable, o bien es indemostrable..."²². Sin embargo, como venimos señalando, tampoco en estos casos Aristóteles demuestra tener conciencia del problema que supone que la palabra "causa" designe igual aquello que genera un efecto físico que a aquello que da pie a un conocimiento.

Con todo lo anterior, queda a la vista que Aristóteles tenía una teoría muy elaborada de la causalidad, consistente en diferenciar tipos de causas, así como en distinguir entre la definición de una cosa y la prueba de su existencia. Incluso esas diferenciaciones se extienden al terreno de los tipos diversos de discurso, como el discurso analítico, el cual tiene como propósito encontrar la verdad (*epistème*) y el discurso retórico, que tiene como objetivo la persuasión (*pistis*). Sin ahondar aquí en las tesis aristotélicas sobre la causa, los aspectos señalados resultan suficientes para constatar que en todo momento, desde su punto de vista, se mantiene un esquema invariable de causa-efecto, antecedente-consecuencia, sin importar si se trata de generar un objeto determinado o un resultado de carácter lógico. De esa forma, Schopenhauer no niega la gran sabiduría de Aristóteles en lo tocante a la causalidad, ni ignora las distinciones que señala el Estagirita en las diversas modalidades de la causa; lo que hace es destacar que, para Aristóteles, en tanto que principio fundamental, la causalidad se da igual en realidades que son ontológicamente diferenciadas, como el hecho real y el discurso lógico, entre otras.

²¹ *Ibidem*, p. 406.

²² *Ibidem*, p. 407.

La crítica a la teoría cartesiana del principio causal

Tras analizar la teoría aristotélica de la causa, Schopenhauer acomete la de Descartes. A éste, el filósofo alemán le reconoce ser el padre de la filosofía moderna, reconocimiento que sin embargo, no le impide señalar que el pensador francés tampoco tiene un manejo claro de la diferencia entre causa y principio de conocimiento. Dicho de otro modo, también Descartes confunde el esquema de causa-efecto (que es el que rige en el orden de los hechos naturales) con el esquema de principio de conocimiento-consecuencia lógica (que rige en el ámbito del conocer teórico).

Para fundamentar su crítica, Schopenhauer refiere que al elaborar la prueba ontológica de la existencia de Dios, Descartes argumenta que existen cualidades supuestamente divinas, tales como inmensidad o perfección, sin tomar en cuenta que estas características aun cuando relativas a dioses, no dejan de ser sencillamente predicados dentro de un enunciado, simples adjetivos calificativos desde donde no se debería partir para probar ninguna existencia real, a menos que, como sospecha Schopenhauer, se trate de una argucia argumentativa. Veamos cómo desarrolla Descartes la llamada prueba ontológica de la existencia de Dios:

No es de extrañar que Dios, al crearme, haya puesto en mí esa idea, como el signo del artífice impreso en su obra, y no es necesario que ese signo sea una cosa diferente de la obra en sí. Sólo del hecho de que Dios me haya creado, es muy verosímil que haya sido hecho en cierto modo a su imagen y semejanza, y esa semejanza, en la que está contenida la idea de Dios, la perciba por la misma facultad con que me percibo a mí mismo: es decir, cuando concentro mi atención en mí, no solamente considero que soy una cosa incompleta y dependiente de otra, una cosa que aspira indefinidamente a lo mayor o mejor, sino que también reconozco que aquel de quien dependo posee estas cosas mayores no indefinidamente y en potencia, sino en realidad y en grado infinito, y que, por tanto, es Dios. Toda la fuerza del argumento reside en admitir que no puede ser que yo exista, siendo de tal naturaleza como soy, a

saber, teniendo en mí la idea de Dios, si Dios no existiera también en realidad...²³

Lo que hace Descartes es partir de este yo que piensa y de sus ideas, que existen indudablemente —cosa que ya había probado previamente con el *cogito ergo sum*—, y traslada esta certeza sobre su ejercicio mental a la idea de Dios. A partir de la conciencia de su existencia, pese a tratarse de un ser finito, se debería inferir que un ser infinito como Dios tiene que existir necesariamente. Pero aquí aparece la petición de principio de Dios definido previamente como infinito. Y es que, para Descartes, la idea innata más significativa es la idea de un ser perfecto e infinito. Esta idea —dice— no pudo surgir de la nada; tuvo que ser causada por algo, que no puedo ser yo mismo, puesto que no soy infinito, ni perfecto. Por lo tanto —afirma—, tiene que existir este ser infinito y perfecto que sea la causa de la idea que dé El surge en mí: “... no existiría la idea de sustancia infinita, siendo yo finito, si no procediese de una sustancia infinita en realidad.”²⁴. Así llega a la conclusión buscada de que este ser infinito y perfecto no puede ser otro que Dios. La conclusión argumentativa de que existe Dios es ahora lo que le da certeza a su pensamiento. Descartes sostiene que este Dios perfecto no pudo haberlo creado con facultades cognitivas que lo conduzcan al error, por lo tanto, lo que conoce con esas facultades tiene que ser verdadero: “... del hecho solamente de que exista, y de que posea una cierta idea de un ser perfecto, es decir, Dios, se demuestra evidéntísimamente que Dios existe”²⁵.

Schopenhauer considera que la astucia de Descartes se resume en haber sustituido una causa real por un principio de conocimiento. Todo principio de conocimiento contiene una necesidad lógica meramente argumental, pero esta necesidad por ser argumentativa se agota en el mundo discursivo; no se puede desprender de ella una necesidad real, es decir, una existencia sustancial. El hecho de creer o pensar en algo no convierte a ese algo en una realidad fáctica. Desde el punto de vista de las necesidades que plantea la crítica schopenhaueriana a las teorías tradicionales del principio de razón, Descartes mantiene una idea indiferenciada de la causa como un antecedente del que resultan efectos, sin importar que se trate de

²³ Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, p. 114.

²⁴ *Ibidem*, p. 115.

²⁵ A. Schopenhauer, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, p. 45.

causar objetos reales o conclusiones lógicas. De esa forma, también Descartes comete, en lo esencial, el error ya señalado en Aristóteles.

A partir de esa crítica, Schopenhauer va abriendo paso a la diferenciación entre la causa como ley que rige la formación constante de objetos naturales y otros modos de aplicación del principio de razón, dependiendo de si trata de un discurso lógico o de motivaciones por las que se dinamiza la voluntad. De esa forma, cuando se trata de representar objetos reales, para Schopenhauer, lo que se requiere es buscar evidencias, indicios palmarios, manifestaciones de una realidad exterior dada, aunque se reflejen con fuerza en la interioridad del sujeto. Esto es lo que hace Schopenhauer más adelante cuando aborda la manera especial en que se vincula el principio de razón con el ámbito de la voluntad. Como se ha visto Descartes parte del sujeto, es decir, de su propio pensamiento para confirmar la existencia de Dios confundiendo las formas y los niveles distintos —el de la producción de existencia y el de la pura representación— en los que funciona el principio de razón.

La crítica de Schopenhauer al modo como maneja Spinoza la idea de causa

Schopenhauer le reconoce a Baruch Spinoza un gran logro: el haber refutado el doble dualismo propuesto por Descartes: Dios-mundo y cuerpo- alma. Sin embargo, señala que este filósofo no sólo hereda la confusión entre causa y principio de conocimiento que ya advirtió en la tradición griega, destacadamente en Aristóteles, y en Descartes, sino que la enreda un poco más.

En la lectura de Schopenhauer, Spinoza parte de la certeza de Dios fundamentada en el principio de conocimiento, planteada ya por Descartes, para confirmar la existencia del mundo, tomando dicha certeza como una causa real. De esa forma, Spinoza hace una mezcla extraña: a partir de una verdad obtenida por una deducción lógica —que Dios existe— infiere una verdad empírica palpable: que el mundo existe. De conformidad con esa lógica, Spinoza sostiene que Dios existe necesariamente, porque tiene una infinidad de atributos. Schopenhauer considera inaceptable que a Dios lo justifiquen sus predicados, considera inadmisibles que se justifique la existencia divina, partiendo de la forma de razonar humana: "Dios, es decir, una sustancia constituida por una infinidad de

atributos de los que cada uno expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente”²⁶. A continuación, siguiendo a Descartes, Spinoza concibe a Dios como existente, por la única razón de que es la forma en que la razón lo concibe: “Entiendo por causa de sí aquello cuya esencia envuelve la existencia; dicho de otro modo: aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente...”²⁷. Esta es una de las razones por las que —pese a ser un panteísta— podría señalarse de ateo a Spinoza, ya que conforme a sus postulados también bastaría con que nosotros concibiéramos a Dios como inexistente para que el dejara de existir. Aunque la impugnación más fuerte contra Spinoza siempre ha venido de sectores religiosos, en virtud de que su panteísmo implica que se está confundiendo al creador con su criatura. A partir de la mencionada tesis spinoziana, para Schopenhauer Spinoza supone que la relación de Dios con el mundo es idéntica a la de un concepto con su definición, de forma tal que, entre ambos se prodigan existencia mutua. En efecto, Spinoza facilita esta interpretación schopenhaueriana, ya que según las palabras del filósofo judeo-holandés, “...pertenece a la naturaleza de una sustancia existir, su definición debe envolver la existencia necesaria y, por consecuencia su existencia debe deducirse de su sola definición...”²⁸.

Schopenhauer también objeta la idea de un Dios impersonal como el que propone Spinoza, pues considera que esa idea contiene una contradicción en los términos. Para el filósofo alemán, “...la palabra Dios, entendida como debe entenderse, no significa otra cosa sino esta misma causa del mundo, con adjunción de la personalidad. En cambio, un Dios impersonal es una *contradictio in adjecto*”²⁹. Schopenhauer señala que al justificar el mundo de la manera en que lo hace Spinoza, el mundo se encuentra en una situación en la que puede prescindir de la existencia de Dios. En efecto, como señala Schopenhauer, “con el mismo argumento con que Descartes demostraba la existencia de Dios, demuestra Spinoza la absoluta y necesaria existencia del mundo, el cual, de este

²⁶ B. Spinoza, *Ética*, p.33.

²⁷ *Ibidem*, p. 33.

²⁸ *Ibidem*, p. 34.

²⁹ A. Schopenhauer, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, p. 51.

modo, no necesita de Dios alguno”³⁰. Schopenhauer sostiene, además, que esta forma de razonar es una trampa deliberada; en sus propias palabras: “...el resultado de una deliberada intención; por tanto, un ardid, y, en verdad, que no es otra cosa el conocido sofisma de la prueba ontológica de Dios”³¹. Y en lo que concierne a una teoría de la causalidad, con ese giro argumentativo señalado por el pensador alemán, Spinoza demuestra moverse en el mismo terreno que Aristóteles y de Descartes, que es el terreno de la confusión entre causa real y necesidad puramente lógica.

Los aciertos y errores de Leibniz y Wolf

Schopenhauer continúa su crítica a la tradición filosófica exponiendo el tratamiento que Leibniz dio al principio de razón suficiente. Según Schopenhauer, este filósofo fue el primero en formular la idea de que el principio de razón suficiente era el principio fundamental de todo conocimiento y de las ciencias, pero como sucede con los anteriores, tampoco llega a explicitar la diferencia entre sus dos principales significaciones: el principio de razón en su aspecto de causalidad y en su forma de necesidad lógica. De esa manera, pese a la importancia que en su momento tuvo Leibniz en la actualización del principio de razón suficiente, no aportó una definición clara del mismo ni señaló con precisión la diferencia, tal vez intuida según algunos indicios, entre la causalidad y el principio de razón del conocer, lo cual contribuyó a mantener la misma confusión que sus antecesores.

Más adelante, Schopenhauer se ocupa de las tesis de Wolf sobre el tema. Schopenhauer reconoce a éste el mérito de haber sido el primero en distinguir el principio de razón suficiente del conocimiento de la ley de causa-efecto. No obstante, a criterio de Schopenhauer, Wolf no logra aclarar bien la distinción y, en el desarrollo de la exposición de su teoría mantiene las confusiones señaladas, como lo prueba el hecho de que llega a poner como ejemplo de principio de razón cuestiones de causa y efecto. También menciona a Baumgarten, Reimarus, Lambert y Platner, quienes se basan en las definiciones hechas por Wolf para explicar el principio, pero cometen el mismo error, ya que al poner los ejemplos de

³⁰ *Ibidem*, p. 53.

³¹ *Ibidem*, p. 232.

los diversos modos de razón evidencian que confunden causas y efectos reales con consecuencias argumentativas, por lo que considera innecesario detenerse en el análisis puntual de sus tesis.

La crítica a la teoría de la causa de Hume

Cuando Schopenhauer menciona a Hume le reconoce el gran mérito de ser el primero en cuestionar lo que se consideraba una verdad eterna: el principio de razón y, más concretamente, el exigir las credenciales teóricas de la causa. Para el filósofo alemán, el simple hecho de poner en cuestión el fundamento de la ley de la causalidad, el preguntarse de dónde surgía la autoridad de dicha ley, tuvo un valor filosófico enorme, dado que este cuestionamiento abrió las puertas al idealismo trascendental, lo cual equivale a decir que posibilitó las posteriores indagaciones realizadas por Kant en materia de causalidad.

No obstante, nuestro filósofo considera completamente falsa la tesis humeana de que la causalidad es simplemente la serie temporal de sucesión de los objetos y los acontecimientos, conocida por el sujeto de manera empírica, pero no se detiene a refutarla rigurosamente.

Conviene comprender a cabalidad las tesis humeanas sobre la causalidad, para averiguar en qué se distancian de las de Schopenhauer. Hume acepta la causalidad como expresión de una de las reglas naturales de asociación de ideas en nuestro pensamiento. Sin embargo, sostiene que no existe evidencia empírica de la conexión necesaria entre los objetos que conectamos causalmente. El empirista sostiene que la idea de causalidad proviene del sentimiento de inevitabilidad que surge como producto del hábito de haber observado conjunciones constantes entre los objetos conectados. En concreto, en su *Investigación sobre el conocimiento humano*, afirma lo siguiente:

...suponen que en todos estos casos perciben la misma energía o fuerza de la causa, en virtud de la cual está conectada con su efecto y siempre es indefectible en sus operaciones. Por largo hábito adquieren una inclinación de la mente tal que, ante la aparición de la causa, esperan con

seguridad su acompañante habitual y apenas conciben la posibilidad de que cualquier otro acontecimiento pueda resultar de él.³²

Para Hume, no es la razón la guía en las inferencias causales que hacemos, pues sostiene que la razón lo único que nos procura es el conocimiento demostrativo o empírico. Desde su punto de vista, la causalidad no es conocimiento demostrativo, porque no hay argumentos que puedan probar que casos de los que no hemos tenido experiencia sean semejantes a aquellos en los que sí hemos tenido experiencia. Y tampoco es conocimiento empírico, pues somos nosotros, como observadores, los que atribuimos a los objetos el poder causal, pues el poder causal es imposible de percibir como dato sensible. Es sólo el sentimiento lo que nos lleva a realizar las inferencias causales: "...el entendimiento humano es incapaz de descubrir conexión alguna entre existencias distintas. Solamente *sentimos* una conexión o determinación del pensamiento al pasar de un objeto a otro"³³. Hume está en desacuerdo respecto a la pretensión de demostrar la existencia real por métodos argumentales, cuestión con la que coincide Schopenhauer. De acuerdo con el pensador inglés:

...la existencia de cualquier ser sólo puede demostrarse con argumentos a partir de su causa o de su efecto, y estos argumentos se fundan exclusivamente en la experiencia. Si razonamos *a priori*, cualquier cosa puede parecer capaz de producir cualquier otra. La caída de un guijarro puede, por lo que sabemos, apagar el sol, o el deseo de un hombre controlar los planetas en sus órbitas. Sólo la experiencia nos enseña la naturaleza y límites de causa y efecto...³⁴

³² D. Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, p. 186.

³³ D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, p. 831.

³⁴ D. Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, p. 284.

Hume finaliza el análisis sobre la causalidad admitiendo su derrota: "...todas mis esperanzas se desvanecen cuando paso a explicar los principios que enlazan nuestras sucesivas percepciones en nuestro pensamiento o conciencia"³⁵.

Schopenhauer señala que el error de Hume consiste justamente en tratar de derivar la causalidad de la experiencia, cuando sucede todo lo contrario, es la experiencia la que está condicionada por ella: "...toda intuición empírica incluye ya la aplicación de la ley de la causalidad, cuyo conocimiento es por ello condición de toda experiencia, de ahí que no pueda estar dada ni condicionada por ella, tal y como afirmaba Hume"³⁶.

Los límites de la teoría kantiana de la causalidad

Schopenhauer le reconoce ampliamente a Kant el haber dedicado todas sus capacidades al estudio de la razón y sus posibilidades, llegando a demostrar la *aprioridad* del principio de causalidad y su trascendencia. Reconoce que el pensamiento de Kant es el punto de partida para su análisis sobre este principio: "...la filosofía real y seria se encuentra todavía allá donde Kant la dejó. En todo caso, no reconozco que entre él y yo haya acontecido en ella cosa alguna; por eso me fundo directamente en el..."³⁷.

El pensamiento schopenhaueriano no sólo parte de la filosofía kantiana, sino que la supone necesariamente; no en vano pide como requisito indispensable para la lectura de su propia obra el tener conocimientos suficientes sobre el kantismo, es decir, "...el conocimiento del fenómeno más importante que se ha producido en la filosofía en los dos últimos milenios y que se halla tan próximo a nosotros: me refiero a los escritos principales de Kant."³⁸.

Respecto al tema preciso de la causalidad, Schopenhauer le reconoce a Kant el mérito de haber demostrado la aprioridad de ésta, es decir, la idea de que es conocida -antes de toda experiencia-, la idea de que es la condición de posibilidad de todo fenómeno y, por ende, de toda experiencia. Como es bien sabido, Kant sostiene que la causalidad es una forma *a priori* del entendimiento

³⁵ *Ibidem*, p. 831.

³⁶ A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p. 118.

³⁷ *Ibidem*, p. 480.

³⁸ *Ibidem*, p. 34.

cuyo uso debe limitarse a los objetos de la experiencia posible, es decir, al fenómeno, y que nunca debe extenderse su aplicación a cuestiones que estén fuera de la experiencia.

Sin embargo, Schopenhauer señala que Kant echa por tierra esa sabiduría, es decir arruina esa idea, al tratar de deducir la cosa en sí a partir del fenómeno, como consecuencia de una causa de fondo que ella misma no podría ser fenómeno. En concreto, Schopenhauer señala que "Kant nunca ha hecho de la cosa en sí objeto de un especial examen o de una clara deducción. Sino que, en cuanto la necesita, tira de ella mediante el razonamiento de que el fenómeno, es decir, el mundo visible, ha de poseer una razón, una causa inteligible que no sería fenómeno y que, por tanto, no pertenecería a ninguna experiencia posible..."³⁹.

Schopenhauer no comprende cómo Kant plantea una causalidad de carácter inteligible —por ende, ajena al ámbito de la experiencia—, cuando había dicho que la causalidad tenía un uso limitado a la experiencia posible. A partir de esa objeción y de otras que irán surgiendo a su alrededor, Schopenhauer se distancia de su maestro, hasta llegar a exponer una de las tesis más discordantes con respecto a Kant, a saber que "...la voluntad en cuanto creadora del mundo, en cuanto *cosa en sí*, está libre del principio de razón y con él de toda necesidad, así que es totalmente independiente, libre y hasta omnipotente"⁴⁰. De esa forma, Schopenhauer se adelanta a establecer una de sus tesis de mayor importancia: el hecho de que el principio de razón suficiente no rige de igual manera el mundo de los fenómenos naturales, el mundo de la representación, que el mundo de la voluntad individual. Es decir, anticipa la diferencia entre causa, razón de conocimiento, razón metalógica y motivo, como modos del principio de razón suficiente, según se trate de hechos naturales, conceptos, asociaciones lógicas o deseos.

Ese planteamiento deriva de uno de los aspectos en los que Schopenhauer se separa más decisivamente de Kant: la deducción del *noúmeno*, tarea a la que Kant había prestado casi nula importancia. De esa forma, Schopenhauer no sólo busca la manera de demostrar la posibilidad de dar cuenta de la *cosa en sí*, sino

³⁹ *Ibidem*, p. 569.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 570.

que lo hace especificando que él no ha tratado de inferir la *cosa en sí* de las leyes que rigen al fenómeno. En concreto, Schopenhauer resume de la manera siguiente la forma como lleva a cabo esa tarea teórica:

Yo no he obtenido ni inferido la cosa en sí según leyes que la excluyen porque pertenecen a su fenómeno. Tampoco he accedido a ella mediante rodeos: antes bien, la he demostrado inmediatamente allá donde inmediatamente se encuentra, en la voluntad, que se manifiesta inmediatamente a cada uno como el en sí de su propio fenómeno.⁴¹

Como se puede ver, Schopenhauer lleva a cabo una crítica y una superación de la filosofía kantiana, en el punto concerniente a la manera como se debe concebir el principio de razón suficiente —aparte de otros, que no se tendrán en cuenta en este trabajo—. Esa forma de relacionarse con la filosofía kantiana nos deja en claro que Schopenhauer no es un pequeño Kant, y que a la postre ambos pensadores tienen posiciones filosóficas plenamente diferenciadas, a pesar de importantes coincidencias originarias. El contraste radical entre ambos no estriba sólo en las tesis sobre el lugar desde donde cada uno infiere la *cosa en sí*, sino en las ideas en torno a las consecuencias ontológicas esperables de la reivindicación de su accesibilidad.

Para Kant, *la cosa en sí* es algo inaccesible, algo que suponemos pero de lo que no podemos tener conocimiento empírico, ni certeza racional. Para Schopenhauer, el objeto de experiencia, es decir, el fenómeno contiene la cosa en sí, porque su esencia es la voluntad y en cada acontecimiento fenoménico diario nos está permitido observarla, tenemos acceso a ella tan plenamente como deseamos. Es por eso que, como señala Clement Rosset, leer a Schopenhauer bajo la sombra de las tesis kantianas imposibilita apreciar toda su valía, toda su grandeza, que vendría dada por el hecho de una clara ruptura con Kant:

⁴¹ *Ibidem*, p. 570.

...la verdadera originalidad de Schopenhauer... es la de *ser el primer filósofo en romper con Kant*. Ruptura esencial, a diferencia de las críticas de Fichte y de Schelling, y sobre todo de la crítica de Hegel, que tienen todas ellas en común con Kant el hecho de conceder la primacía a la inteligencia en relación a los instintos, mientras que Schopenhauer, que privilegia las fuerzas inconscientes en detrimento de la representación consciente, se distancia de una tradición idealista procedente de Platón y prefigura las filosofías de tipo *genealógico* (Nietzsche, Freud, Marx).⁴²

Ahora bien, esa ruptura de Schopenhauer frente al pensamiento kantiano se sustenta en la diferenciación entre órdenes de lo real: por una parte está el mundo visto como representación y por el otro está el mundo visto como una realidad fundamentada en una voluntad ontológica, en un nivel de totalidad cósmica. Este mundo de la voluntad se ubica fuera del principio de razón, es decir, no funciona de acuerdo con las estructuras propias de la representación, porque está más allá de sus alcances. En el ámbito de la representación todo está regulado por el principio de razón suficiente, lo cual implica que los fenómenos naturales responden a la ley de causalidad. Por su parte, el mundo de la voluntad en sí está libre de toda determinación, lo cual significa que está más allá del principio de razón suficiente. En este aspecto, ya hay una clara diferenciación de Schopenhauer con respecto a Kant. Pero hay otros elementos de diferenciación entre el planteamiento de ambos, ya que la voluntad fenoménica, la voluntad que tiene cada sujeto como sujeto volente sí pertenece al ámbito del principio de razón suficiente, pero de una manera diferente a como esto se da en el caso de los objetos naturales y las representaciones de carácter lógico, ya que en el caso del querer el principio de razón rige como ley de motivación. De esta manera, Schopenhauer supera el presupuesto kantiano de una ley de causalidad que supuestamente también estaría regulando lo relacionado con el querer. Es así como Schopenhauer, después de recorrer las diversas teorías del principio de razón existentes en la historia de la filosofía, y luego de someterlas a crítica,

⁴² R. Clement, *Escritos sobre Schopenhauer*, p. 32.

especialmente en lo referente a su antecedente más directo, que es el idealismo trascendental kantiano, termina proponiendo una teoría original del principio de razón suficiente, cuyas características se expondrán en los capítulos siguientes.

Capítulo III

La urdimbre del mundo: sujeto y objeto

Schopenhauer sostiene la tesis de que el mundo tiene dos dimensiones o ámbitos de realidad: por un lado, el de la voluntad y, por el otro, el de la representación. Para exponer el mundo de la representación, Schopenhauer recurre a dos conceptos que la filosofía tradicional, por lo general, había asumido como nociones epistémicas: la de sujeto y la de objeto. Según el pensador alemán, tanto los realistas como los idealistas habían relacionado bien el sujeto, bien el objeto causalmente. De acuerdo con esa idea, los idealistas habrían considerado que el objeto es la causa del conocimiento obtenido por el sujeto; por su parte, los realistas sostendrían que es el sujeto el que causaba al objeto:

...con excepción de los escépticos y los idealistas, | todos los demás hablan, bastante de acuerdo en lo fundamental, de un *objeto* que es el *fundamento* de la representación y que es diferente de ella en toda su existencia y esencia, pero se le asemeja en todas sus partes como un huevo a otro. Más eso no nos sirve de ayuda: pues no somos capaces en absoluto de distinguir entre ese objeto y la representación sino que encontramos que ambos son una y la misma cosa, ya que todo objeto supone siempre y eternamente un sujeto, por lo que sigue siendo representación⁴³.

Con el fin de superar ese equívoco, Schopenhauer traza y pone en práctica un proceso de deducción teórica, a partir de la consideración de la representación como punto de partida, en el camino a la fundamentación de una teoría de la realidad absoluta, la cual es la voluntad. Esta manera de estructurar lo que será el sistema teórico schopenhaueriano implica considerar al sujeto y al objeto como realidades correlativas, que en su necesaria interconexión sustentan todo el ámbito de la representación, es decir, el mundo mismo, el ámbito de lo que se nos presenta como realidad. Dicho de otra manera, el sujeto es visto por Schopenhauer no como un ente concreto —lo cual lo convertiría en objeto, surgiendo así un absurdo: la idea de un sujeto que sería objeto— sino como una espontaneidad en permanente actividad de representación, o sea, de formación

⁴³ A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, p. 147.

de objetos; y, congruente con esto, el objeto es correlativo al sujeto, lo cual quiere decir que sólo hay objeto para un sujeto o que es el sujeto quien, con su dinámica configura todo objeto. En función de esto, para Schopenhauer, la representación es el punto de partida del proceso que permitirá deducir el *en-sí* que es la *voluntad*.⁴⁴

Schopenhauer, al tomar a la representación como centro de atención privilegiado, en tanto que punto de partida de la investigación filosófica, es decir, al ocuparse de la realidad exterior como primordial objeto de abordaje teórico, y no al sujeto o al objeto, convierte a estas nociones en principio epistémicas en referencias de carácter más bien ontológico.

De esa manera, para Schopenhauer, el conocimiento no es un simple fenómeno entre otros, sino una actividad de implicaciones ontológicas, en virtud de que con ella constituimos la realidad fenoménica, es decir, el ámbito al que pertenece el "mundo de la representación". Dicho de otra forma, para el filósofo alemán, es la dinámica de la subjetividad, conforme a las formas puras *a priori* que contiene, la que constituye el mundo.

Lo anteriormente expuesto hace necesario tener en cuenta que la teoría schopenhaueriana sobre el sujeto y el objeto puede explicarse explorando cuatro vertientes: primero —como ya se ha ido adelantando— la idea de que el sujeto es el soporte del mundo; segundo, la idea de que el sujeto no puede ser conocido; a continuación, la idea de que el objeto y el sujeto no se vinculan causalmente; y, al final, la afirmación de que el objeto es un fenómeno cerebral.

Veamos a continuación cada uno de esos ramales de la reflexión schopenhaueriana.

El sujeto es el soporte del mundo

En abono de lo que se ha venido señalando, pueden ser útiles las definiciones extraídas del glosario incluido en el estudio introductorio a *El mundo como voluntad y representación*. En la entrada correspondiente, leemos: " SUJETO Y OBJETO (*Subjekt und Objekt*). <<Ningún objeto sin sujeto y viceversa>> La

⁴⁴ Cf. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* v. I, pp 147-149.

relación sujeto-objeto es la condición *sine qua non* del conocimiento, de la representación. La voluntad jamás podrá ser <<objeto>> de conocimiento⁴⁵.

Como puede observarse y ya hemos adelantado, Schopenhauer afirma que el sujeto es el soporte del mundo porque es este el que realiza constantemente la labor de representárselo, y es esa labor o actividad incesante la condición previa para que los objetos se manifiesten. Es tan enfática y firme esta afirmación schopenhaueriana que en congruencia con ella, el pensador alemán llega a sostener que todo lo existente, aparece, se manifiesta, está ahí para el sujeto y en virtud del sujeto. De acuerdo con las palabras del propio Schopenhauer, "el sujeto es... el soporte del mundo, la condición general y siempre supuesta de todo lo que se manifiesta, de todo objeto: pues lo que existe sólo existe para el sujeto"⁴⁶.

De acuerdo con este punto de vista de Schopenhauer, el mundo, la tierra, los planetas, lo inorgánico precedieron en existencia a la primera inteligencia sobre la tierra, sin embargo, éstos no eran objetos porque no había un sujeto que se los representara. Así pues, el mundo como conocimiento inició con ese primer sujeto cognoscente. Es por eso que, según Schopenhauer:

de ese primer ojo que se abrió, aunque fuera de un insecto, sigue siempre dependiendo la existencia de todo aquel mundo; porque él es el mediador necesario del conocimiento, solo para él y en él existe el mundo y sin él no se podría ni siquiera pensar: pues el mundo es propiamente representación y en cuanto tal precisa del sujeto cognoscente como soporte de su existencia⁴⁷.

Sin la actividad del sujeto, ni siquiera es posible pensar en un antes o un después de cualquier ente, hecho, fenómeno, objeto, debido a que el tiempo no tiene sentido fuera del sujeto, pues este es una de sus formas puras *a priori*, que hacen posible todo conocimiento, toda representación. De esa manera, sólo al sujeto atañe el tiempo, aun cuando él mismo haya surgido de un proceso de formación

⁴⁵ Luis Fernando Moreno Claros, *Estudio introductorio*, p.CXL.

⁴⁶ A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p. 53.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 78.

que le antecede. Veamos cómo lo plantea el propio Schopenhauer: “la existencia del mundo entero depende necesariamente del primer ser cognoscente, por muy imperfecto que este pueda ser; por otro lado, ese primer animal cognoscente es con la misma necesidad totalmente dependiente de una larga cadena de causas y efectos que le precede y en la que el mismo aparece como un pequeño eslabón”⁴⁸.

Salta a la vista que estamos ante una de las paradojas que emergen en nuestra facultad de conocer: por un lado, somos portadores del mundo y, por el otro, nos sabemos parte de una realidad superior que actúa sobre nosotros; es decir, “el mundo objetivo, el mundo como representación, no es el único sino sólo uno de los aspectos, algo así como el aspecto externo del mundo, que posee además otro aspecto totalmente distinto constituido por su esencia íntima, su núcleo, la cosa en sí...”⁴⁹. En el ámbito propio del mundo de la representación es imposible pensar sin el sujeto que está efectuando la acción de pensar, de representar; es en este sentido que Schopenhauer afirma de varias maneras e insistentemente que el sujeto es el soporte del mundo.

No existe relación de causalidad entre sujeto y objeto

Schopenhauer sostiene que la filosofía tradicional había considerado que la relación entre sujeto y objeto tenía un carácter causal; dicho de otra manera, el pensador alemán se da cuenta de que, en la tradición filosófica, se tiene la idea de que el sujeto produce el objeto, como si se tratara de una modalidad de la causa eficiente o, desde la perspectiva contraria, se plantea la tesis de que el sujeto depende causalmente del objeto para funcionar como sujeto.

Lo anterior que, para Schopenhauer, es un error constituye la base de una discusión inútil. En efecto, la corriente realista sostiene que el objeto es la causa de toda la dinámica del sujeto, por lo cual el sujeto se limita a recibir los efectos de aquel, y concordando con esa posición los realistas consideran la existencia del tiempo y del espacio como fenómenos que se ubican fuera de la sensibilidad.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 79.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 79.

Por el contrario, la corriente idealista pone el énfasis en el sujeto como factor causal, motivo por el cual al objeto lo coloca como un efecto de las facultades de aquel, llegando a poner en duda la existencia de un mundo "real", es decir, poniendo en entredicho que exista una realidad exterior al sujeto. El caso más extremo, en ese sentido, es el idealismo de Berkeley. No está de más recordar que, para el filósofo inglés <<ser es ser percibido>>, frase con la que Berkeley está dando a entender que todo lo que es depende del hecho de ser percibido por el único ente que puede percibir, que no es otro sino el sujeto.

Precisamente para salir del callejón sin salida en el cual se había metido cierta parte de la tradición filosófica, lo primero que hace Schopenhauer es cambiar el paradigma: él no va a partir del sujeto o del objeto, sino -como ya hemos adelantado en parte- de la representación. Ese cambio de perspectiva se justifica, para Schopenhauer, en el hecho de que la representación ya contiene y presupone necesariamente al sujeto y al objeto. Así es como lo plantea en *El mundo como voluntad y representación*: "Nosotros no hemos partido ni del objeto ni del sujeto, sino de la representación, que contiene y supone ya ambos; porque la división en objeto y sujeto es su forma primera, más general y esencial"⁵⁰.

En la representación, siguiendo el razonamiento de Schopenhauer, ni sujeto ni objeto tienen preminencia, pues resultan recíprocamente indispensables, necesarios el uno para el otro, ya que sólo en presencia de ambos se realiza la representación. La relación entre ellos es horizontal, porque ninguno precede al otro; los dos tienen que darse de manera simultánea; la relación es constitutiva en términos de existencia mutua. Esta relación horizontal y constitutiva entre ambos hace imposible un vínculo en términos de razón y consecuencia, es decir, causal. En ese sentido, como señala Schopenhauer "Hemos de guardarnos del gran equivoco de pensar que, puesto que la intuición está mediada por el conocimiento de la causalidad, entre objeto y sujeto existe una relación de causa y efecto"⁵¹. Lo que sucede, agrega el filósofo, es que esa forma de relación sólo se da en el ámbito del objeto inmediato, o sea, únicamente entre objetos.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 73.

⁵¹ *Ibidem*, p. 61.

Esto, a su vez, se explica en virtud de que la causalidad es una forma pura implicada *a priori* en la estructura del sujeto. Ese es el motivo por el cual Schopenhauer destaca que la causalidad es requisito indispensable para que tenga lugar la experiencia: “la ley de causalidad precede a la intuición y la experiencia en cuanto condición de las mismas”⁵². Pero, a la vez, el filósofo tiene en cuenta que la causalidad funciona como ley que concretiza el necesario cumplimiento del principio de razón suficiente, cumplimiento que sólo tiene lugar en el ámbito de los objetos; de ahí que dicha ley sólo sea aplicable a la constitución y dinámica de los objetos. En consecuencia y ya que el sujeto no es objeto de experiencia posible, o sea, puesto que el sujeto no puede ser, al mismo tiempo, ni de ninguna otra manera, objeto, no puede ser regido por la ley de causalidad, por lo cual, no puede actuar causalmente, cuando procede a realizar su función, consistente en representar, en términos de una articulación de las categorías de tiempo, espacio y causalidad.

El sujeto es aquello que todo lo conoce y de nada es conocido

Schopenhauer afirma que el sujeto está en disposición de conocer todo lo que le corresponde, sin que el mismo sea susceptible de ser conocido, por el hecho de que este —el sujeto— no es un objeto, que es lo único a lo que se le puede aplicar, con sentido, el carácter de ser cognoscible. Dicho de otra manera, para Schopenhauer, el sujeto no se sitúa en las coordenadas en las que se da el conocimiento, que son las de tiempo, espacio y causalidad aunque estas formas puras *a priori* formen parte de sus estructuras. La presencia del sujeto es requisito previo para que pueda tener lugar el conocimiento, es decir, el mismo es una precondición para que se realice el conocimiento; de manera que, como señala el propio Schopenhauer, “el sujeto, el cognoscente y nunca conocido, no se halla dentro de esas formas sino que más bien esta ya supuesto por ellas”⁵³. Lo que podemos conocer, en el mundo como representación, son los objetos, debido a que éstos se encuentran sometidos a las condiciones *a priori* del conocimiento; sin embargo, el sujeto cognoscente es el portador de estas formas *a priori*, actúa

⁵² *Ibidem*, p. 62.

⁵³ *Ibidem*, p. 53.

como cognoscente y no puede ser el mismo resultado de este conocimiento ya que, en la idea de nuestro filósofo, "no hay un conocimiento del conocer, porque para esto sería preciso que el sujeto pudiera separarse del conocimiento y conocerlo, lo que es imposible..."⁵⁴.

En definitiva, el sujeto cognoscente no puede ser objeto de representación puesto que su constitución no depende de las categorías de tiempo, espacio y causalidad, es decir, está al margen de esas formas puras *a priori*, en virtud de las cuales se da el conocimiento. En todo caso, para Schopenhauer, existe una sola posibilidad de conocimiento sobre el sujeto, es el conocimiento del sujeto de la volición. Este es un conocimiento inmediato, que puede arrojar luz sobre el mecanismo del conocimiento en general:

El sujeto del conocer no puede ser conocido, esto es, no puede ser objeto, representación, según queda demostrado; pero como nosotros tenemos, no sólo un conocimiento de nosotros mismos exterior (en la intuición sensitiva), sino también interior, y todo conocimiento, con arreglo a su esencia, supone un conocido y un cognoscente, así lo conocido en nosotros no será el cognoscente, sino el volente, el sujeto del querer, la voluntad.⁵⁵

Esta dimensión volente del sujeto, en la que el sujeto y el objeto diluyen sus límites, es la llave para conocer el núcleo de los fenómenos que conforman sus representaciones, que no es otro sino la voluntad. De esa forma, desde la perspectiva de Schopenhauer, esa realidad fundante, la cual en última instancia es voluntad, se "convertirá por sí misma en la clave para el conocimiento de la esencia íntima de toda la naturaleza, al transferirla a todos aquellos fenómenos que no le son dados, como el suyo propio, en un conocimiento inmediato unido al mediato, sino solamente en el último, o sea de forma meramente parcial, solamente como *representación*..."⁵⁶.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 214.

⁵⁵ A. Schopenhauer, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, p. 216.

⁵⁶ A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p. 162.

El objeto es un fenómeno cerebral

Coherente con lo expuesto en las líneas anteriores, Schopenhauer postula la tesis de que toda representación, todo objeto que inevitablemente es objeto de un sujeto, es un fenómeno de índole cerebral. Esta idea es repetida por Schopenhauer en infinidad de ocasiones, para que no caigamos en el error de pensar que al hablar de objeto, estamos hablando de una cosa determinada por sí misma, de algo objetivo por sí mismo, algo externo y totalmente independiente de nuestra inteligencia, es decir, a algo distinto a un constructo mental. Como señala el filósofo, "...objeto y representación son lo mismo; luego [...] el ser de los objetos intuidos es precisamente su actuar, que en esto consiste la realidad de las cosas"⁵⁷.

Para Schopenhauer, el objeto no tiene una existencia real fuera del sujeto que lo representa. Pretender esto carece por completo de sentido, porque es nuestra sensibilidad la que funciona como la facultad que individua o perfila cada objeto singular, actuando sobre la materia indiferente. Es por eso que "pretender la existencia del objeto fuera de la representación del sujeto y un ser de la cosa real distinto de su actuar no tiene sentido y es una contradicción..."⁵⁸.

En efecto, el ser del objeto se realiza en la medida que es intuido y representado; pero fuera de eso, no hay nada más para el conocimiento. En ese límite se inscribe su realidad empírica, tal como lo señala Schopenhauer, al argumentar que "el conocimiento del modo de acción de un objeto intuido lo agota en la medida en que es objeto, o sea, representación, ya que fuera de eso no queda en él nada para el conocimiento"⁵⁹.

Todo el mundo de los objetos es el mundo al que Schopenhauer llama real. Para el filósofo no hay otro mundo más real; la realidad del mundo se concreta y se agota en nuestro entendimiento: "hemos de negar la realidad del mundo externo en el sentido en que la interpreta el dogmático: como su independencia respecto del sujeto"⁶⁰. Sin embargo, Schopenhauer no ve esto como una falta ni como una disminución del ser. Los objetos no pierden un ápice de realidad, por

⁵⁷ *Ibidem*, p. 62.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 62.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 63.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 63.

ser necesariamente representados por el sujeto. Justo esa es su realidad y no otra; ya que "el mundo intuido en el espacio y el tiempo, que se manifiesta como pura causalidad, es totalmente real y es aquello para lo que se da; y se da plenamente y sin reservas como representación..."⁶¹.

Continuando con esa línea de argumentación teórica, Schopenhauer afirma que la materia —a su modo, parte integrante de todo objeto empírico— es donde se efectúa la unión entre tiempo y espacio. Debido a que tiempo y espacio, son dos formas *a priori* que hacen posible el conocimiento por parte del sujeto, la materia no es representable fuera de la actividad llevada a cabo por el sujeto, de ahí que, como dice el filósofo, "el tiempo y el espacio no están supuestos por la materia cada uno por sí solo, sino que la unión de ambos forma la esencia de esta..."⁶². Esto se comprueba por el hecho de que podemos tener representaciones del tiempo y del espacio sin intervención de la materia, pero no podemos tener una idea de la materia si excluimos el tiempo y el espacio. La famosa máxima de Schopenhauer "no hay objeto sin sujeto" se esclarece al comprender que el objeto es un fenómeno cerebral. Esta idea echa por tierra la posibilidad de cualquier materialismo: "<<Ningún objeto sin sujeto>> es el principio que hace para siempre imposible todo materialismo"⁶³.

La conexión causal entre objetos

Schopenhauer expone que los objetos no aparecen aislados en nuestra representación, siempre aparecen entrelazados unos con otros de manera causal. Ahora bien, esta conexión -la causalidad- es también una forma pura *a priori* del sujeto, lo cual significa que esta categoría tampoco tiene existencia fuera de la representación, fuera de la actividad del sujeto. De acuerdo con las palabras de Schopenhauer, "...sucede que todas nuestras representaciones están relacionadas unas con otras, en un enlace regular y determinable *a priori* en lo que se refiere a la forma en virtud del cual nada es existente por sí e independiente, y tampoco nada de singular ni de separado puede hacerse objeto

⁶¹ *Ibidem*, p. 63.

⁶² A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p. 57.

⁶³ *Ibidem*, p. 62.

para nosotros...”⁶⁴. Los objetos en nuestra representación no aparecen como entes independientes, siempre aparecen relacionados. Y, en realidad, la manera en que se relacionan las representaciones del sujeto son las 4 formas del principio de razón, o sea las formas que rigen el proceso de representación de las 4 clases de objeto de conocimiento con las que conformamos el mundo. En efecto, sostiene el filósofo:

Las relaciones que sirven de fundamento al [mundo], y que luego expondremos mejor, son las que yo denomino raíces del principio de razón suficiente. Estas se pueden luego dividir, conforme a las consideraciones que haremos con arreglo a los principios de homogeneidad y de especificación, en grupos bien deslindados y completamente distintos unos de otros, cuyo número cabe reducir a cuatro, que son las cuatro formas en que todo lo que puede ser objeto de nuestro conocimiento se divide.⁶⁵

A partir de ese paso en su argumentación, Schopenhauer también señala la directa implicación existente entre nuestras facultades cognitivas y las clases de objetos existentes. Desde el punto de vista de Schopenhauer, hay un continuo que va de las maneras en las que unas formas de relación entre los objetos, determinadas a su vez por las características específicas de dichos objetos, a las formas de conocer esos objetos y una diversidad de capacidades cognitivas. Es de esto de lo que habla el filósofo alemán, cuando afirma lo siguiente: “De modo que dará lo mismo decir: 'Los objetos tienen tales o cuales condiciones propias y características', que decir: 'El sujeto conoce de tal o cual manera'; y si yo digo: 'Los objetos se pueden dividir en tantas clases', será lo mismo que decir: 'El sujeto tiene tantas clases de facultades cognoscitivas'...”⁶⁶.

De esa forma, Schopenhauer desvela el mundo como un constructo intelectual, como un espejo de nuestras facultades cognoscitivas. Es decir, de acuerdo al radical idealismo trascendental que acepta Schopenhauer para el

⁶⁴ *Ibidem*, p. 59.

⁶⁵ A. Schopenhauer, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, p. 70.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 215.

mundo de la representación, nuestras experiencias no son una consecuencia del mundo, sino que es el mundo el que es consecuencia, deriva, constructo de nuestras facultades de conocimiento.

Implicaciones ontológicas

Al inicio de este capítulo, apuntamos que Schopenhauer había transformado las nociones básicamente cognoscitivas de sujeto y objeto en conceptos ontológicos, debido a que la representación (objeto de un sujeto, en palabras de Schopenhauer), es decir, el conocimiento de los fenómenos, constituye la forma en la que construimos el mundo. De esa manera, para el pensador alemán, el conocimiento cobra una enorme relevancia, porque se convierte en el acceso a la posibilidad de la experiencia del ser.

No olvidemos que los fenómenos son la huella de la cosa en sí y aun cuando sean el lado externo de la realidad, están sostenidos por una realidad fundante, absoluta, que en el discurso de Schopenhauer se conoce como voluntad (*Will*), lo cual expresa también que los fenómenos están cargados de voluntad, pues cada fenómeno es la realización de la objetivación de ella. De esa forma, como sostiene el filósofo de manera insistente, “la voluntad es la cosa en sí, el contenido interno, lo esencial de mundo, pero la vida, el mundo visible o el fenómeno es el simple espejo de la voluntad, este acompañará a la voluntad tan inseparablemente como al cuerpo su sombra”⁶⁷.

Es más, en la visión de Schopenhauer, si nos mantenemos en el mundo de la representación y no dejamos espacio a la interna actividad de la voluntad, que se hace presente en nosotros, el mundo de la representación es un lugar apacible y feliz. De manera, pues, que “el mundo como representación, si le permitimos ocupar nuestra conciencia a él solo tomado por separado y desgajado del querer, constituye el aspecto más grato y el único inocente de la vida”⁶⁸.

Consecuente con esa idea, Schopenhauer abunda en ella, en el sentido de que el conocimiento puede ser una aquietador de la voluntad como puede comprobarse en el momento de abordar casos específicos, como el del artista, el

⁶⁷ A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p. 331.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 323.

del santo y el del asceta, estados en los que los seres humanos logramos ser sujeto puro de conocimiento, y con ello podemos liberarnos de la tiranía de la voluntad y sus expresiones en el terreno de la representación. El conocimiento, cuando logra liberarse del sometimiento a la voluntad, logra conocer ya no las cosas particulares, es decir objetos empíricos, sino la idea universal a la que, de acuerdo con la ontología schopenhaueriana, remite el objeto. Es por eso que, cuando Schopenhauer habla de idea, aclara que se refiere a la concepción platónica de idea, es decir al modelo perfecto del que los objetos serían sólo copias. En efecto, dice el filósofo: "Entiendo por *idea* cada *grado* determinado y fijo de *objetivación de la voluntad* en la medida en que es cosa en sí y, por tanto, ajena a la pluralidad; grados estos que son a las cosas individuales como sus formas eternas o sus modelos"⁶⁹.

En ese sentido, el sujeto puro de conocimiento, ese que llega a un estado por el cual es capaz de intuir la idea, más allá del objeto empírico, es aquel que logra contemplar el objeto sin los grilletes limitantes de la representación que lo materializa, cesa de buscar relaciones causales interesadas, y deja a un lado el porqué y paraqué del objeto particular. De esa manera, para Schopenhauer, en ese estado, "el sujeto deja de ser algo meramente individual para convertirse ahora en un sujeto de conocimiento puro y sin voliciones, que ya no se preocupa de las relaciones conforme al principio de razón, sino que reposa y se pierde en la contemplación fija del objeto que se presenta al margen de su conexión con otros objetos"⁷⁰.

Al lograr hacer a un lado su individualidad, su interés personal puede desalojar de la conciencia al principio de razón, para llenarse el espíritu de gozo en la contemplación de un árbol, o un paisaje. Tal como lo señala Schopenhauer, "permitimos que la conciencia se llene con la apacible contemplación de los objetos naturales presentes en cada momento, ya sea un paisaje, un árbol, una roca, un edificio o cualquier otra cosa, *perdiéndonos* en estos objetos"⁷¹. En ese instante, el que intuye y lo intuido se funden indisolublemente, de manera tal que

⁶⁹ *Ibidem*, p. 183.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 217.

⁷¹ *Ibidem*, p. 217.

no se logran distinguir las lindes entre el sujeto y el objeto. Ese es el momento en el que el sujeto llega a conocer inmediatamente la idea [platónica] que sustenta al objeto empírico observado: “En tal contemplación, [sostiene el filósofo] la cosa particular se convierte de golpe en *idea* de su especie, y el individuo intuitivo en *sujeto puro del conocer*”⁷².

En ese momento, el individuo suelta toda carga de dolor, de necesidad, de temporalidad; el mundo de la representación y el mundo de la voluntad llegan a un equilibrio, porque el mundo de la representación adquiere un sentido pleno y el mundo de la voluntad se aquieta. En ese sentido, “sólo cuando un individuo que conoce se eleva del modo descrito a puro sujeto del conocer y, con ello, el objeto contemplado se eleva a su idea, el *mundo como representación* se manifiesta de un modo completo y puro, y acontece la perfecta objetivación de la voluntad, pues sólo la idea es su objetividad *adecuada*”⁷³.

Finalmente, este es el verdadero mundo de la representación propuesto por Schopenhauer, un mundo en el que sujeto y objeto se funden de manera tal que las cosas particulares nos elevan a la idea en tanto objetivación plena, nítida y perfecta de la voluntad, la cual, desde el punto de vista de Schopenhauer, es la voluntad. Y hay que tener en cuenta que, para el pensador, “la voluntad es el en-sí de la idea, la cual objetiva completamente a la primera, y es también el en-sí de la cosa particular y del individuo mismo que la conoce, los cuales la objetivan de manera incompleta”⁷⁴. De manera, pues, que en la contemplación del objeto realizado por el sujeto puro de conocimiento, la voluntad se conoce a sí misma, ya que “como voluntad, esto es, [como realidad que esta] fuera de la representación y de todas sus formas, es una y la misma en el objeto contemplado y en el individuo que, elevándose a esta contemplación, se hace consciente de sí como sujeto puro. Por eso ambos no son en sí diferentes, pues en sí son la voluntad que se conoce a sí misma”⁷⁵.

De acuerdo con todo lo visto, para Schopenhauer, cualquiera que haya tenido la experiencia de ser sujeto puro de conocimiento llegará a la certeza

⁷² *Ibidem*, p. 218.

⁷³ *Ibidem*, p. 218.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 219.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 219.

interior de que su ser es idéntico al de los otros seres, extenderá su ser hacia la naturaleza, hacia los animales y hacia todos los otros seres humanos. Esta identidad ontológica con todo lo otro existente la obtenemos con el conocimiento, partiendo del fenómeno pero teniendo como meta la idea. Schopenhauer ilustra esta idea con los siguientes versos de Byron:

*Are not the mountain, waves and skies, a part
Of me and of my soul, as I of them?*

Capítulo IV

Los objetos Empíricos y el Principio de Razón

Schopenhauer considera que el mundo empírico es el punto de partida de todo conocimiento. Ese ámbito es el que dará sustento a todas las representaciones. Este mundo empírico nos habla todo el tiempo de lo que somos, de nuestra pertenencia a él; descifrar su significado es descubrir nuestro propio ser. En palabras de Schopenhauer,

...al centrarnos plenamente en la representación intuitiva pretendemos llegar a conocer también su contenido, sus determinaciones próximas y las formas que nos presenta. En especial nos importará obtener una explicación sobre su verdadero significado, sobre aquella significación, que comúnmente es solo sentida y en virtud de la cual esas imágenes no pasan ante nosotros como algo totalmente ajeno y trivial como por lo demás habría de ocurrir, sino que nos hablan inmediatamente, son comprendidas y cobran un interés que ocupa todo nuestro ser.⁷⁶

Objetos empíricos

El nivel de conocimiento básico es el de los objetos empíricos, a partir de ellos, caemos en la cuenta de que existe un mundo exterior a nosotros. Tales objetos conforman las coordenadas de la realidad física. Schopenhauer sostiene que el principio de razón construye el mundo empírico aplicando la sensibilidad y el entendimiento, el cual se vale de las tres formas puras *a priori* que hacen posible la percepción o intuición empírica: tiempo, espacio y causalidad. Los objetos empíricos son los primeros que nuestras facultades cognitivas advierten, puesto que son aquellos que se captan con los sentidos y con el entendimiento. De acuerdo con el pensamiento de Schopenhauer, dichos objetos se dan en términos de representaciones intuitivas, totales y empíricas. De ahí que el pensador alemán sostenga que “La primera clase de objetos que pueden caer bajo la acción de nuestras facultades cognoscitivas, la constituyen las representaciones intuitivas, totales, empíricas”⁷⁷.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 147.

⁷⁷ A. Schopenhauer, *Sobre la Cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, p. 71.

Es importante aclarar que, para Schopenhauer, dichas representaciones son intuitivas, en contraste con aquellas que son meramente pensadas; es decir, se trata de representaciones en las que el sujeto estructura y representa el objeto de manera inmediata. Por otra parte, estamos hablando de representaciones que son totales porque contienen tanto la parte formal de un fenómeno, como la parte material. Y, finalmente, tienen un carácter empírico debido a que es a través de nuestros sentidos como se produce el vínculo originario que tenemos con estos objetos, es decir nos percatamos de su presencia porque aparecen en nuestra mente a partir de los datos que aporta nuestra sensibilidad.

Los mencionados objetos, que nos representamos por medio de las formas puras de la sensibilidad y el entendimiento, que son tiempo, espacio y causalidad, son los que conforman toda nuestra realidad material, física. Conforme a las leyes del tiempo, del espacio y de la causalidad —dice Schopenhauer— se forma "aquel complejo, sin principio ni fin que constituye nuestra realidad empírica"⁷⁸. Ésa sería la razón por la que dichos objetos tienen la cualidad de ser ubicables en coordenadas espacio-temporales, de ese modo podemos decir, por ejemplo, que esta cuchara se encuentra ubicada a 19° 25' 57.39" latitud norte y 99°07'59.55" longitud oeste. Lo primero que nos advierte Schopenhauer es que todo este mundo material, empírico, físico no pierde un ápice de su idealidad trascendental debido a que es un constructo del sujeto trascendental.

Análisis Trascendental de la realidad empírica

Schopenhauer sostiene que la realidad empírica es trascendental porque ella se articula de conformidad con las tres formas *a priori* —es decir, condiciones previas del conocimiento intelectual— que hacen posible toda representación intelectual posible: espacio, tiempo y causalidad. El espacio y el tiempo son perceptibles únicamente cuando están en contacto con la materia, es decir cuando están llenos de ella.

De acuerdo con ese punto de vista que, en general, concuerda con la filosofía crítica kantiana, para Schopenhauer la realidad empírica está conformada

⁷⁸ *Ibidem*, p. 71.

por representaciones de objetos reales, con dimensión, forma, color, ubicación, etc. Estos objetos forman el primer nivel de nuestras representaciones, el más básico, pues con ellos armamos el mundo real en el que nuestro cuerpo se mueve. Nuestro filósofo nos dice que, para la formación de tales representaciones, es necesario que el sujeto actúe como una espontaneidad que conjuga la sucesión temporal de los fenómenos con la coexistencia espacial de los objetos dados, de conformidad con la ley de causalidad, en ese sentido, tiempo, espacio y causalidad son las formas de las representaciones que conforman la realidad.

En la perspectiva de Schopenhauer, si las representaciones sobre estos objetos sólo estuvieran articuladas por el tiempo, no tendríamos representaciones sobre objetos empíricos simultáneos o duraderos, pues la permanencia de un objeto la percibimos, al contrastar el cambio en otros objetos que aparecen ante nuestros sentidos, en la misma escena que él. En palabras del filósofo, “la permanencia de un objeto sólo la conocemos por contraposición al cambio de otros objetos que le son simultáneos”⁷⁹.

Respecto al tiempo, de acuerdo con Schopenhauer, su progresión la percibimos cuando nos percatamos de los cambios en los objetos existentes en un contexto determinado; es decir, según nuestro filósofo, “el tiempo sólo es perceptible en cuanto lleno, y su progresión, por el cambio en las cosas que lo llenan”⁸⁰. Cuando se trata de representar los objetos simultáneos nuestra subjetividad funciona de acuerdo con la categoría de espacio. No sería posible la representación de la simultaneidad de los objetos si sólo contáramos con la forma *a priori* del tiempo.

De acuerdo con esto, el *a priori* del tiempo hace posible la representación de objetos conforme a los cambios que registran los objetos y a la sucesión de un objeto tras otro; mientras que la categoría de espacio nos permite la representación de los objetos en su simultaneidad. De ese modo, “en el mero tiempo todo es sucesivamente, y en el espacio todo es yuxtapuesto; por tanto, la simultaneidad nace de la reunión del tiempo y el espacio”⁸¹.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 72.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 72.

⁸¹ *Ibidem*, p. 72.

Schopenhauer abunda en estos aspectos explicando que, si las mencionadas representaciones sólo contaran con el espacio, no podríamos percibir los cambios de estado en los objetos, por lo que no concebiríamos diferencias en una misma cosa, pensaríamos que la cosa que ha cambiado es algo distinto a ella misma, y no una sola cosa cambiando de estado. Así es como, para el filósofo alemán, "si el espacio fuese la forma única de las representaciones de esta clase es decir intuitivas, no podría darse ningún cambio, pues cambio o mutación es sucesión de estados, y la sucesión sólo es posible en el tiempo"⁸².

Por otra parte, para la dimensión material de los objetos del mundo físico, las categorías de tiempo y espacio son indispensables. De ese modo, en la perspectiva schopenhaueriana, la realidad empírica es el resultado de la interacción de dichas categorías, regidas por la de causalidad: Es por eso que, Schopenhauer puede sostener que "las representaciones empíricas correspondientes al ordenado complejo de la realidad nos aparecen bajo las dos formas [tiempo y espacio] a la vez; e incluso la condición de la realidad es una íntima unión de entre ambas, que emana de ellas, en cierto modo, como un producto de sus factores"⁸³.

Las mencionadas categorías funcionan de conformidad con la facultad que poseemos para conformar la realidad empírica, la cual es el entendimiento. Por medio de ella, según nuestro filósofo, enlazamos y ordenamos las representaciones, hasta formar a partir de ellas un conjunto coherente y comprensible al que llamamos mundo real. Este mundo empírico, objetivo y real es creación del sujeto trascendental. No es que Schopenhauer niegue la existencia de la materia. Al contrario, la materia, para el filósofo alemán, juega un papel fundamental en la configuración de los objetos de la naturaleza, en tanto que plataforma donde actúan concretamente las categorías de tiempo, espacio y causalidad. Lo que Schopenhauer quiere dejar en claro es que, en consecuencia con el idealismo trascendental, las características de la materia (impenetrabilidad, extensión, forma, etc.) se perfilan en virtud de la acción del sujeto trascendental que representa a ésta.

⁸² *Ibidem*, p. 72.

⁸³ *Ibidem*, p. 73.

Presencia inmediata de las representaciones

Schopenhauer sostiene que es el entendimiento la facultad que se encarga de crear las representaciones empíricas que conforman el mundo exterior. Con este fin el entendimiento hace uso tanto del sentido interno, como de los sentidos externos. El sujeto conoce únicamente mediante el sentido interno. La acción de cada sentido externo es derivada, dependiente del sentido interno, que actúa de conformidad con una conciencia *a priori* de la exterioridad. Cada sentido externo efectúa una percepción de carácter empírico, que es indisoluble de la percepción de tipo trascendental que distingue a la acción específica del sentido interno. Por efecto de la categoría *a priori* del tiempo, es imposible que exista más de una representación a la vez. Esto es algo que Schopenhauer explica de la siguiente manera: "...el sujeto conoce solo inmediatamente por la sensibilidad interior, siendo la sensibilidad exterior objeto a su vez de la interior que percibe de nuevo las percepciones de la primera... de modo que sólo puede tener presente a la vez una idea, una representación, por compleja que pueda ser"⁸⁴.

Con esta explicación, Schopenhauer advierte que los sentidos externos son auxiliares de nuestra inteligencia, que están ahí para completar la primordial tarea de representarnos el mundo, pero que juegan un papel no primordial en este proceso. Las representaciones mentales son conocidas de primera mano por la inteligencia. Los sentidos externos aportan el contenido de las representaciones intelectivas o intuitivas, pero como resultado de un proceso espontáneo impulsado desde el entendimiento. Es así como con las representaciones intelectuales formamos tanto la realidad externa del mundo como las representaciones del mundo interior. De manera, pues, que en palabras del pensador alemán, "la inmediata presencia de las representaciones quiere decir que son conocidas en la inteligencia (que, como vemos, es una facultad intuitiva), no sólo como completa integración del tiempo y del espacio para formar el complejo de la realidad empírica, sino como representaciones de la sensibilidad interior"⁸⁵.

Por otra parte, según la perspectiva teórica de Schopenhauer, los objetos empíricos también realizan una acción causal sobre nuestro cuerpo, debido a que

⁸⁴ *Ibidem*, p. 74.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 74.

tanto éste como aquéllos son materiales y, por lo tanto, tienen la posibilidad de afectarse causalmente. Es decir que, cuando estamos frente a un objeto empírico, éste se presenta ante nuestros sentidos afectándolo causalmente, porque nuestros sentidos también tienen una parte física, corpórea. Es lo que Schopenhauer plantea, cuando afirma que “la presencia inmediata de una representación de esta clase es su acción causal sobre nuestros sentidos y, por tanto, sobre nuestro cuerpo, el cual también ha de encontrarse entre los objetos de esta clase”⁸⁶.

El sujeto que, como habíamos dicho, sólo es capaz de tener en la mente una representación a la vez, y además no la puede mantener actuante por mucho tiempo, pues está siendo siempre remplazada por otra que sería la siguiente representación a efectuar. Es decir, de acuerdo con Schopenhauer, “...como en el tiempo puro no hay coexistencia posible, así dicha representación siempre estará desapareciendo, empujada por otra”⁸⁷.

Sin embargo, como Schopenhauer explica, aun cuando las representaciones sobre objetos empíricos son inestables y sucesivas en la conciencia, el sujeto conserva gracias a la unidad de su conciencia, que es una de las operaciones de su entendimiento, la idea de una realidad indudable y completamente coherente. Es la idea que plantea el filósofo, cuando afirma que, “a pesar de esa inestabilidad y separación de las representaciones, en lo tocante a su inmediata presencia en la conciencia del sujeto, este conserva, por la función de la inteligencia la idea de un concepto totalmente comprensivo de la realidad”⁸⁸.

De acuerdo con esta idea schopenhaueriana, es el entendimiento, en tanto que facultad por la que captamos la realidad del mundo en su conjunto, el que nos hace concebir algunas representaciones como cosas reales externas a nosotros y concebir otras como pensamientos, es decir meras representaciones, así es como distinguimos entre un mundo real y el mundo de lo pensado, no confundimos un objeto empírico con una idea. De modo, pues, que “las representaciones, en tanto pertenecen a dicho complejo, son tenidas por cosa distinta de lo que se muestran

⁸⁶ *Ibidem*, p. 75.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 75.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 75.

en tanto están presentes en nuestra conciencia; en el primer caso son llamadas cosas reales y en el segundo meras representaciones⁸⁹.

Tales operaciones del entendimiento, afirma Schopenhauer, son las que dieron pie en filosofía a las corrientes realistas e idealistas. De acuerdo con nuestro filósofo, los realistas no logran percatarse de que esta separación es creación del entendimiento y no de algo exterior a nosotros mismos. Dicho de otro modo, para Schopenhauer los filósofos realistas serían aquellos que no han puesto en tela de juicio nuestras facultades cognitivas, pues de haberlo hecho se habrían percatado de que el mundo mismo no es sino un reflejo de aquellas. En este punto, Schopenhauer hace un reconocimiento a Immanuel Kant como creador del idealismo trascendental, con el que se hace comprensible esta idea de que todo lo que podemos percibir es fenómeno, y que el fenómeno es el resultado de la actividad del sujeto que representa. Así es como se expresa Schopenhauer sobre este aspecto, recurriendo a las palabras del propio Kant: "Cuando yo suprimo el sujeto pensante, desaparecerá para mí el mundo corpóreo, que no es otra cosa que el fenómeno para la sensibilidad de nuestro sujeto, y una especie de representación del mismo"⁹⁰.

En cuanto al realismo, Schopenhauer sostiene que éste no logra comprender que lo que llama mundo real no es sino un resultado representativo de la actividad del sujeto, un efecto resultante de la dinámica de nuestro ser representante. En efecto, según señala el filósofo, "El realismo olvida que la llamada existencia de estas cosas reales no es más que un estado de representación; o se quiere llamar estado de representación nada más que a la inmediata presencia en la conciencia del sujeto"⁹¹.

En la perspectiva schopenhaueriana, el objeto, al ser aislado del sujeto, pierde toda su existencia de objeto, porque ser objeto significa estar en relación con un sujeto. Es indispensable el sujeto que realiza la representación, para que pueda constituirse el objeto; pues, "el objeto fuera de su relación con el sujeto, no

⁸⁹ *Ibidem*, p. 75.

⁹⁰ I. Kant, *Critica de la razón pura*, p. 159.

⁹¹ A. Schopenhauer, *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, p. 76.

es ya objeto. Cuando se le toma o se le abstrae, pierde toda su existencia objetiva⁹².

En esta parte de su reflexión, Schopenhauer menciona a Leibniz, a quien señala no haber llegado a asumir con rotundidad el mundo como representación y, como consecuencia de esto, haber tenido que justificar un mundo de objetos reales, de las cosas en sí, que estaba ligado a nuestras representaciones, por medio de una *harmonia preestabillita*, concepto completamente innecesario, si se asume el mundo como representación. Schopenhauer advierte que esta tesis se le complica a Leibniz, cuando tiene que justificar la existencia de ese mundo objetivo real y se ve obligado a hacerlo a partir del sujeto (*mónadas*). Con esta explicación, el mismo demuestra que en nuestra conciencia no hay nada más que sujeto y objeto y, al exponerla, "da la demostración más elocuente de que nuestra conciencia, en tanto que es una mera facultad de conocer, no puede encontrar, dentro de los límites del intelecto, del aparato para el mundo de las representaciones, otra cosa que objeto y sujeto, esto es el que percibe y la percepción"⁹³.

Principio de razón suficiente del devenir

Todos los objetos empíricos que forman la realidad están ligados unos con otros gracias a la causalidad, a la que Schopenhauer llama "principio de razón suficiente del devenir". Este principio opera regulando los cambios de estado que suceden, en el tiempo, en los objetos empíricos. Al primer estado se le llama "causa" y al segundo "efecto". De acuerdo con la argumentación de Schopenhauer, dicho principio es el siguiente: "cuando uno o varios objetos se presentan en un nuevo estado, debe haber precedido otro estado anterior, al cual sigue regularmente, esto es, siempre, este otro nuevo estado en que ahora se presentan. Tal proceso se llama sucesión y el primer estado se llama causa y el segundo efecto"⁹⁴.

La cadena de la causalidad se percibe en la medida en que se perciben los cambios, las mutaciones en las situaciones de los objetos y se refiere únicamente

⁹² *Ibidem*, p. 76.

⁹³ *Ibidem*, p. 77.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 78.

a ellos. A esta forma del principio de razón la podríamos llamar "causalidad física", porque se refiere a cambios que tienen que ver con la constitución material de los objetos, como su temperatura, o con la posición de ellos en el espacio, es decir con procesos físicos, químicos o hidráulicos. Schopenhauer sostiene que la cadena causal que pone en relación los objetos de la realidad no tuvo ningún principio, así que no hay motivo para buscar una "*causa prima*". La razón por la que se debe descartar la idea de una causa primera, según el punto de vista de Schopenhauer, está en que ello supondría considerar que la causa es un objeto. Esto, para el filósofo alemán es un error, ya que la causa nunca es un objeto, porque no es un objeto el que genera los cambios, sino una situación en la que se conjuntan determinadas circunstancias, que hacen posible que con la aparición de una última condición se produzca el cambio de estado en la materia.

Bajo esa perspectiva, de conformidad con la tesis schopenhaueriana de la causalidad la última circunstancia que da pie al efecto, aun cuando es indispensable para la transformación, no es más importante que todas las otras condiciones previas. En consecuencia con esa idea, para Schopenhauer, "se puede llamar causa, respecto de cada caso particular, la circunstancia que aparece última en un estado, puesto que viene a completar el número de las que se requieren, por lo que su aparición será la que decida el cambio"⁹⁵. Sin embargo, eso no quiere decir que la causa sea un único momento, sino un conjunto de condiciones o de momentos causales que cambian el estado de la materia. Dicho de otra manera, la causa de un fenómeno de la naturaleza es un conjunto de condiciones, nunca un objeto, porque la causalidad solo se refiere a la aparición y desaparición de estados en la materia, es decir, a las mutaciones en ella. Es por eso que, para nuestro filósofo "no tiene sentido alguno decir que un objeto es causa de otro: en primer lugar, porque los objetos no sólo contienen la forma y la cualidad, sino también la materia, la cual ni se crea ni se destruye, y luego porque la ley de causalidad se refiere exclusivamente a los cambios"⁹⁶.

A esto agrega Schopenhauer que la relación necesaria que existe entre el estado anterior llamado causa, y el estado siguiente llamado efecto, conforma un

⁹⁵ *Ibidem*, p. 80.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 80.

eterno e infinito nexo causal. En los ciclos causales, la causa es ya el resultado de un cambio y el efecto es un siguiente cambio; así aparecen sucesivamente, uno y otro, en el tiempo, afectando a la materia. Schopenhauer llama a todo este proceso "principio de razón suficiente del devenir", debido a que su despliegue se sustenta en la aparición de nuevos estados en la materia y, por lo tanto, implica un devenir. La causa siempre precede al efecto en el tiempo y es debido al tiempo que podemos saber cuál de los dos estados es la causa y cuál es el efecto. Del hecho de que la sucesión siempre esté presente en el actuar de la causalidad, debemos inferir que el concepto de "acción recíproca" queda imposibilitado. La idea de que algo que es efecto puede revertirse como causa de lo que lo ha causado resulta insostenible, para Schopenhauer, porque esto implicaría que algo que sucede posteriormente, es decir un efecto, también sucediera anteriormente, es decir actuara como causa. En palabras del propio filósofo alemán: "De esta relación esencial de la causalidad con la sucesión se sigue también que el concepto de acción recíproca, tomado estrictamente, es nulo. Presupondría, en efecto, que el efecto fuera a su vez la causa de su causa, esto es que lo posterior fuese a su vez lo ulterior"⁹⁷.

En la *Crítica de la razón pura*, Emanuel Kant elige como ejemplo para probar la coexistencia entre causa y efecto el calor de una habitación producido por la chimenea. Schopenhauer sostiene que esto es un error y que lo que en realidad sucede es que se produce un cambio de estado en la temperatura de la habitación porque hay una renovación constante de estados en el aire, de frío a caliente; pero no se trata, como sostiene Kant, de que simultáneamente coexistan una causa constante (la chimenea) y un efecto constante (el calor de la habitación).

Ley de la conservación de la materia

Schopenhauer deriva del principio de razón suficiente del devenir dos leyes fundamentales: la de la inercia y la de la conservación de la sustancia. La ley de la inercia consiste en que los estados de la materia, reposo o movimiento, se

⁹⁷ *Ibidem*, p. 88.

conservan en ella indefinidamente y el modo de darse tales estados sólo cambia, en el momento en que intervenga una causa que lo disminuya o desaparezca. Por lo que toca a la ley de la conservación de la substancia, Schopenhauer plantea la idea de la eternidad de la materia. Es decir, de acuerdo con esa tesis, la materia no se crea ni se destruye, sólo se transforma. Para Schopenhauer, incluso la palabra substancia es contraria a toda idea de nacimiento o muerte, por lo que se deduce de esto que la causalidad no puede aplicarse a ningún origen o creación, ni a las nociones de principio o de fin.

Para Schopenhauer el concepto de substancia es completamente dependiente del de materia, debido a que sólo en ella es posible su realización. La prueba de la conservación de la materia, Schopenhauer la coloca, como era de esperarse, dado su interés en la coherencia sistemática de sus tesis, en nuestras propias facultades. Nuestra conciencia de la materia, como una realidad que no ha sido creada ni es destruida no depende de ninguna explicación científica, sino de nuestras propias certezas en el terreno de la sensibilidad y la intuición. Según nuestro filósofo, cuando vemos un cuerpo desaparecer, no tenemos ninguna referencia empírica ni de carácter intelectual que justifique pensar que con el desaparece o queda mermada la materia que contiene dicho cuerpo, por lo cual en nosotros surge la convicción de que la substancia como tal, subyacente en cada cuerpo, continúa su existencia, surge, en fin, el convencimiento de que la sustancia como tal no desaparece del todo. Algo semejante sucede, también, cuando vemos un cuerpo aparecer. Igualmente, en ese caso, sabemos que su materia no ha sido creada, ya que, a decir de Schopenhauer nuestras facultades no nos permiten siquiera concebirlo, ya que “nuestra inteligencia carece de una forma para concebir la creación o el aniquilamiento de la materia”⁹⁸.

De acuerdo con Schopenhauer, no adquirimos certeza de la permanencia de la sustancia a partir de la experiencia, debido a que el conocimiento empírico es precario y condicional. En realidad, adquirimos esa convicción por nuestro conocimiento *a priori* de la ley de causalidad; lo que convierte a la mencionada certeza acerca de la persistencia de la sustancia en una verdad fundamentada en

⁹⁸ *Ibidem*, p. 90.

un antecedente indudable por tener un carácter trascendental, como es la conciencia de la ley de causalidad. Dicho con base en las palabras del propio filósofo, sucede que “la ley de la causalidad es la forma universal de concebir los cambios de los objetos, sólo se refiere a estos cambios, y de ningún modo a la creación y aniquilamiento de la materia”⁹⁹. En consecuencia, a decir de Schopenhauer, son las estructuras *a priori* de nuestra subjetividad las que nos permiten concebir los cambios atribuyéndolos a causas y las que nos impiden concebir la posibilidad de una destrucción o creación de materia. En efecto, tal como lo señala el propio filósofo,

Lo cierto *a priori* lo conocemos inmediatamente: en cuanto forma de todo conocimiento, está presente a nuestra conciencia con la máxima necesidad. Por ejemplo, que la materia persiste, es decir, que no puede nacer ni perecer, lo sabemos inmediatamente como una verdad negativa: pues nuestra intuición pura del espacio y el tiempo da la posibilidad del movimiento; el entendimiento, en la ley de la causalidad, da la posibilidad del cambio de la forma y la cualidad; pero carecemos de formas que nos permitan representarnos un nacer o perecer de la materia.¹⁰⁰

La causalidad y las fuerzas naturales originarias

Schopenhauer llama “fuerzas naturales originarias” a la voluntad que actúa en la naturaleza y analiza la relación de estas fuerzas con la causalidad. Estas fuerzas —como, por ejemplo, el magnetismo y la electricidad— actúan sobre la materia, haciendo que se produzcan cambios, es decir, efectos que remiten a antecedentes causales concretos, en el ámbito de la naturaleza. En la idea de Schopenhauer; son estas fuerzas las que impulsan el cumplimiento puntual de la ley de causalidad. De ese modo, según advierte nuestro filósofo, las fuerzas naturales son potencias que actúan sin apego a la forma *a priori* del tiempo, a la espera que la causalidad les dé la ocasión de actuar, de manifestarse. Es decir, para Schopenhauer, “causa y efecto son la necesaria sucesión de los cambios en el

⁹⁹ *Ibidem*, p. 90.

¹⁰⁰ A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p. 118.

tiempo; las fuerzas naturales, por el contrario, mediante las cuales todas las causas obran, están fuera de estos cambios, y en este sentido fuera del tiempo, y, por lo mismo siempre presentes"¹⁰¹.

Nos dice Schopenhauer que, tradicionalmente, en filosofía, se han confundido fuerza natural y causa; incluso algunos filósofos confunden fuerzas naturales, como la electricidad o la gravedad, con efectos y se preguntan por sus causas. Esto, para el filósofo alemán, es un absurdo, pues las fuerzas naturales no deben ser materia de explicaciones físicas. En todo caso, pueden ser objeto de otras áreas del conocimiento. Desde el punto de vista filosófico, tales explicaciones tienen que ser metafísicas; ya que "toda fuerza natural, entre las cuales debe contarse toda cualidad química fundamental, es esencialmente *qualitas occulta*, es decir no susceptible de explicación física, sino sólo de una explicación metafísica"¹⁰².

Las causas físicas no conducen a la elucidación de las fuerzas naturales originarias debido a que ellas sólo son la ocasión para que estas se manifiesten, sólo son una objetivación de la voluntad. En realidad, para Schopenhauer, los fenómenos no tienen una causa en sentido propio, sino únicamente prestado: "Toda causa natural es mera causa ocasional, sólo da ocasión o motivo al fenómeno de aquella voluntad una e indivisible que es la cosa en sí de todas las cosas y cuya objetivación gradual constituye todo este mundo visible"¹⁰³. Este carácter insondable de las fuerzas naturales se debe a que estas pertenecen a los dominios de la voluntad, que es ella misma aspiración infinita y se encuentra completamente fuera del ámbito del principio de razón.

Tres formas de necesidad: causa, estímulo y motivo

El principio de razón, que también puede llamarse "principio de necesidad", aparece en la naturaleza y en el mundo de la acción humana de tres diversas formas, dependiendo del ámbito de representación en el que se adscriba la actividad del sujeto. En primer lugar, tenemos a la causa. La causa en sentido

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 92.

¹⁰² *Ibidem*, p. 93.

¹⁰³ A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. p. 191.

estricto es la que produce los cambios en el reino inorgánico de acuerdo con la ley de causalidad. De la causa se ocupan ciencias como la mecánica, la física y la química. Esta forma de necesidad no se presenta en individuos particulares. En esta modalidad, acción y reacción tienen una intensidad idéntica, es decir causa y efecto son equivalentes. Desde la perspectiva de Schopenhauer, en el reino inorgánico, la objetivación de la voluntad tiene su nivel más tenue. En este plano se encuentran fenómenos como la gravedad, la electricidad, la refracción, etc.

La segunda forma en que se concretiza el principio de razón, en la realidad exterior, es el estímulo. Este rige la vida orgánica, las plantas y la parte vegetativa de la vida animal. En esta modalidad, causa y efecto no tienen una intensidad equivalente, en este caso, si la causa aumenta su intensidad, el efecto puede resultar en un estado contrario al anterior. Este modo de la necesidad sería un nivel medio de objetivación de la voluntad, aunque recordemos que las nociones de menor o medio sólo tienen sentido en los fenómenos, no en el mundo de la voluntad, porque ella es siempre única e indivisible.

La tercera forma de necesidad es el motivo; éste rige toda la vida animal consciente y el medio en el que se presenta es el conocimiento, para ello es indispensable que haya una inteligencia actuando como receptora del motivo. En cuanto a este punto, Schopenhauer expresa que la característica definitoria del animal es el conocimiento, que nuestra esencia se configura en el hecho de que somos seres representantes: "Podemos definir al animal —afirma el filósofo— diciendo que es 'lo que conoce'; ninguna otra definición da idea de su esencia; es más, quizá no pueda darse otra"¹⁰⁴. De modo, pues, que estamos dispuestos al conocimiento, orientados hacia él; pero, de acuerdo con nuestra condición de seres representantes, esta también nuestra condición de ser siempre motivados por algo, de andar en busca de algo, de algo que nos representamos como objeto exterior a nosotros mismos. De ese modo, a partir del conocimiento, a partir de la representación de determinado objeto, es posible movernos hacia dicho objeto que aparece como motivo.

¹⁰⁴ A. Schopenhauer, *La Cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, p. 95.

Es en el momento en que percibimos los objetos se hace posible que estos actúen en nosotros como motivos. Esto no tiene que ver con la proximidad física con los objetos, ni con el tiempo que hayan permanecido frente a nosotros, sino con que sean percibidos por nosotros como objetos hacia los cuales deseamos ir, para la satisfacción de nuestros deseos. En definitiva, pues, de acuerdo a lo que dice el propio Schopenhauer, "la motivación es la causalidad, obrando por medio del conocimiento: la inteligencia es el *médium* de los motivos, por ser el grado más alto de la sensibilidad"¹⁰⁵.

En conclusión, la causa, el estímulo y el motivo actúan como razón suficiente con la misma necesidad de fondo en los tres casos. En ese sentido, sólo difieren en el grado de receptibilidad del sujeto sobre el que actúen: es decir, como señala Schopenhauer, "la diferencia entre causa, estímulo y motivo, estriba sólo en los grados de sensibilidad del sujeto: cuanto mayor sea esta, más fácil será la acción de aquella; la piedra necesita un choque, al hombre le basta una mirada"¹⁰⁶.

Aprioridad del concepto de causalidad

Schopenhauer sostiene que el conocimiento del mundo externo no es cosa de los sentidos aunque ellos aportan las sensaciones. Para nuestro filósofo, es la inteligencia la que provista de conocimientos *a priori* (tiempo, espacio y causalidad) transforma las sensaciones físicas en el mundo real en el que nos movemos. De esa manera,

en la filosofía profesional de los profesores de filosofía se sigue enseñando que el conocimiento del mundo exterior es cosa de los sentidos, con lo cual hallan pretexto para largas disertaciones sobre cada uno de los cinco sentidos corporales. Pero nada dicen, en cambio, de la intelectualidad de ese conocimiento, esto es, de que en el desempeña el papel más importante la inteligencia, la cual, por medio de la forma de causalidad, característica en ella, y de la pura sensibilidad,

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 95.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 95.

subordinada a la misma, esto es, condicionada por el tiempo y el espacio, transforma estas groseras sensaciones en los órganos de nuestro cuerpo, creando y dando con ellas forma a este mundo exterior objetivo.¹⁰⁷

Para Schopenhauer, la percepción es realizada por la inteligencia, no por los sentidos. Los datos proporcionados por nuestros órganos sensoriales sólo adquieren sentido cuando son procesados por la inteligencia. En efecto, como señala el filósofo alemán, pensando de manera privilegiada en el sentido de la vista, “¡cuán mísera cosa es la mera impresión de nuestros sentidos! En el más noble órgano de nuestro cuerpo no se opera más que una sensación local, específica, subjetiva, y que, como tal, no puede contener nada objetivo ni que se parezca a una percepción”¹⁰⁸.

En la perspectiva schopenhaueriana, las sensaciones son procesos fisiológicos esencialmente subjetivos, que pueden ser agradables o desagradables, placenteros o dolorosos, pero no es hasta que se le aplica la causalidad a las sensaciones subjetivas que el cerebro las transforma en conocimiento objetivo; ya que, en palabras del filósofo,

sólo cuando la inteligencia –función, no de los nervios aislados, sino del cerebro, tan artística y enigmáticamente construido que sólo pesa tres libras, y acaso cinco por excepción- entra en actividad, utilizando su forma especial, la ley de causalidad, se opera una importante transformación, pasando las impresiones subjetivas a ser conocimiento objetivo¹⁰⁹.

De acuerdo con la filosofía de Schopenhauer, el cerebro procesa las impresiones de los órganos sensoriales como efectos y busca inmediatamente las causas que las producen. Enseguida entran en acción las otras dos categorías del intelecto, el espacio que coloca a la causa fuera de nosotros y el tiempo para ubicar la causa en ese mismo instante en el que se están teniendo las impresiones de nuestros

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 99.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 100.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 101.

sentidos. Toda esta operación es intuitiva y completamente inmediata. En consecuencia, el mundo objetivo no es algo acabado que llegue a nuestro cerebro mediante los sentidos. Es la inteligencia la que crea este mundo empírico, la que le atribuye dimensiones espaciales, congruencia causal y ubicación en el tiempo, pues, como señala el filósofo, "los sentidos no suministran más que la primera materia, que después la razón, por medio de sus formas características, espacio, tiempo y causalidad, transforma en la concepción objetiva de un mundo regido por leyes propias"¹¹⁰.

Desde la perspectiva teórica schopenhaueriana, en el proceso de construcción del mundo objetivo, intervienen activamente dos sentidos, la vista y el tacto pues sólo ellos proveen los datos necesarios para la construcción tridimensional del objeto. La vista y el tacto se complementan para la creación espacial del mundo. La vista suministra los datos al intelecto para crear la figura, el tamaño, la distancia y la forma, por lo que Schopenhauer llama a este sentido "tacto a distancia". A su vez, el tacto es el sentido fundamental para la formación de la representación espacial, porque además de tamaño y figura suministra al intelecto los datos sobre la temperatura, humedad o solidez de la materia. En efecto, "durante la palpación, toma la inteligencia los datos para la reconstrucción de los cuerpos en el espacio, y, en parte, por la fuerza muscular, que reconoce la consistencia, fragilidad o tenacidad de los cuerpos, todo ello con mínimas probabilidades de error"¹¹¹.

Sin embargo, las sensaciones suministradas por el sentido del tacto, aun cuando son muy valiosas por sí mismas, no son suficientes para crear la noción de un objeto espacial. Tal como lo plantea Schopenhauer, "la sensación de la mano, por muy diferente que sea el contacto y la posición, es algo tan distinto y escaso en datos, que por ella sola no podríamos reconstruir la idea del espacio, con sus tres dimensiones"¹¹².

Otra limitación que, para Schopenhauer, tienen los datos de los sentidos es que no logran que nos percatemos de la acción que un cuerpo ejerce sobre otro.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 102.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 105.

¹¹² *Ibidem*, p. 106.

Esto sólo acontece gracias a que aplicamos la causalidad a la experiencia: “Esto sólo es posible, porque el intelecto posee de antemano la noción del espacio, como forma del cambio de lugar, y la ley de causalidad, como reguladora del proceso del cambio de las cosas”¹¹³.

El entendimiento pone en movimiento, de manera articulada las formas a priori de las cuales está dotado: tiempo, espacio y causalidad, y en el terreno fisiológico actúan como funciones del cerebro. Por tanto, pretender que el cerebro las ha aprendido con la experiencia sería como aceptar que el estómago ha aprendido a hacer la digestión, previamente a la puesta en marcha de esta. Efectivamente, para nuestro filósofo, el entendimiento, “fisiológicamente, es una función del cerebro, el cual está tan lejos de haberla aprendido de la experiencia, como el estómago la digestión, o el hígado la secreción de la bilis”¹¹⁴.

Schopenhauer, respecto a la vista, expone que las impresiones en la retina son las distintas gradaciones del clarooscuro y en ella se da la aparición de los distintos colores; no obstante, sin el trabajo de la inteligencia, sin su procesamiento por el entendimiento, esos datos perderían todo fundamento. Las nociones con las que habitamos el mundo las proporciona la inteligencia: “Sin la inteligencia —sostiene el filósofo— conoceríamos las sensaciones como variadas y singulares modificaciones de nuestra sensibilidad en la retina, las cuales no se parecerían en nada a las nociones de situación, distancia, proximidad de las cosas que están fuera de nosotros”¹¹⁵. De acuerdo con esa perspectiva, en la retina, se yuxtaponen una serie de impresiones. La luz que llega a la retina hace que el intelecto busque inmediatamente la ubicación que le corresponde, es decir, refiere la impresión a una causa, esto implica que la causalidad es previa a la experiencia de la luz en la retina. Así pues, “el paso de la inteligencia a estos objetos, como causa, supone ya el conocimiento de la ley de causalidad, como también la del espacio: ambas constituyen la composición del intelecto, el cual, de la mera sensación, crea el conocimiento”¹¹⁶.

¹¹³ *Ibidem*, p. 107.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 107.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 108.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 109.

De conformidad con el planteamiento schopenhaueriano, lo primero que hace el intelecto es enderezar los datos de la retina, porque éstos nos llegan invertidos, si la visión fuera una mera sensación, viviríamos en un mundo invertido y ni siquiera en un mundo, porque sin el espacio pensaríamos que esas impresiones están dentro de nuestra pupila, pues no nos podríamos formar la idea de un exterior; viviríamos con un conglomerado de sensaciones desordenadas y absurdas. "Si la visión —argumenta Schopenhauer— consistiera en una mera sensación, percibiríamos los objetos invertidos, porque así los recibimos; pero los percibiríamos entonces como algo que está en el interior del ojo, porque no pasaríamos más allá de la sensación"¹¹⁷.

La segunda operación que realiza la inteligencia o entendimiento en la visión consiste en unificar la imagen, debido a que la recibe duplicada, es decir una por cada ojo. Es el entendimiento el que hace que percibamos la imagen unitaria como un objeto singular. Esto se debe a que, al buscar la causa, se da cuenta de que las dos impresiones en la retina proceden de un solo objeto; en ese sentido, y desde el punto de vista fisiológico, es el cerebro el que unifica la imagen. Sucede lo mismo, cuando tocamos un objeto con la mano y cada dedo recibe una impresión distinta; todas ellas son unificadas por el cerebro. En definitiva, pues, esto demuestra que no son los sentidos los que conocen, sino la inteligencia; de allí que, como afirma Schopenhauer, "el conocimiento, la intuición, se produce siempre por la inteligencia, sea cualquiera el sentido del cual recibe los datos"¹¹⁸.

La tercera operación que elabora la inteligencia, según Schopenhauer, es la que añade a los objetos una tercera dimensión. Por los sentidos sólo recibimos datos de superficies de dos dimensiones: largo y ancho. En el momento en que la inteligencia se pregunta la causa, pasa a formar el objeto tridimensional. De esa manera, como afirma el filósofo, "a pesar de que los cuerpos ocupan tres dimensiones en el espacio, sólo proyectan en los ojos dos dimensiones; la sensación de la vista es, a consecuencia de la naturaleza del órgano, sólo

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 109.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 113.

planimétrica y no estereométrica"¹¹⁹. Según nos dice Schopenhauer, esto sucede tanto cuando observamos un paisaje real como cuando observamos una pintura; es una operación casi inmediata, por lo que ni siquiera nos percatamos del proceso que tiene lugar y lo único que tenemos en la conciencia es lo obtenido por ella; es decir, en palabras del filósofo, "esta operación es, en virtud de lo anterior, tan rápida e inmediata, que no llega de ella más que el resultado a la conciencia"¹²⁰.

Queda claro, pues, que en la perspectiva schopenhaueriana, en cuanto la inteligencia intuitiva pasa de los datos sensibles a la causa, se hacen a un lado los primeros, porque el conocimiento se da por satisfecho. En cuanto a este aspecto, Schopenhauer nos da el ejemplo de la experiencia que tenemos cuando estamos frente a una pintura, difícilmente nos detenemos en los detalles tenues de su ejecución, simplemente admiramos el paisaje como un todo acabado. Efectivamente, "el cuadro presenta líneas trazadas según las reglas de la perspectiva; lugares claros y oscuros con arreglo a los efectos de la luz y la sombra... El espectador prescinde de todo esto, deduciendo de los efectos la causa"¹²¹.

La cuarta operación que realiza la inteligencia, en la visión, es la de indicarnos la distancia en la que se encuentran los objetos percibidos respecto de nosotros. Para indicarnos la distancia de los objetos, la inteligencia se vale de diversos medios: el primero es el ángulo visual, que sería el que nos indica la distancia en la que se encuentra el objeto, al indagar la causa del estímulo presente. La perspectiva es otro recurso intelectual que interviene en la operación de fijar la distancia de un objeto. De acuerdo con Schopenhauer, "teniendo ante nosotros una larga serie de objetos perceptibles, podremos, por medio de esta convergencia progresiva de líneas, esto es, por medio de la perspectiva lineal, reconocer en todo caso su distancia"¹²².

Otro resultado de la acción del entendimiento es la refracción; también en este caso aquel interviene, ya que, al momento de averiguar la distancia de un

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 116.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 116.

¹²¹ *Ibidem*, p. 117.

¹²² *Ibidem*, p. 119.

objeto, el ojo se retrotrae para mirar objetos distantes y se expande para captar los más cercanos; en consecuencia, "el ojo acomoda su aparato refractor, aumentando y disminuyendo su refracción, según las diversas distancias"¹²³.

Todas estas operaciones las realizamos de manera inconsciente y casi inmediata. A la conciencia sólo le llega el resultado de ellas con la distancia del objeto ya determinada. Todos los fenómenos visuales son puramente intelectuales y no sensitivos, es la inteligencia la que lleva a cabo todo el conocimiento, porque es ella la que convierte el estímulo sensorial en causa, reconstruyendo así el mundo objetivo en todos sus niveles. Dicho en palabras de Schopenhauer, "la inteligencia consume el conocimiento sólo por medio de su peculiar forma, cual es la ley de la causalidad, y por tanto, inmediata e intuitivamente"¹²⁴.

Desde el punto de vista de Schopenhauer, en la configuración del mundo empírico no interviene la reflexión; esta sólo entra en juego para los conocimientos abstractos, es decir, secundarios. El conocimiento intuitivo es primario y por eso la razón no puede intervenir para corregirlo. En virtud de la autonomía con la cual el intelecto hace sus operaciones, cuando este comete un error y llega a atribuir a un estímulo una causa falsa, nos formamos una falsa apariencia, que es un conocimiento erróneo de la realidad. Es decir, "esta independencia del conocimiento intuitivo respecto de la razón y de su ayuda explica también que, cuando alguna vez la inteligencia asigna a un efecto determinado una causa falsa y con arreglo a esta realiza el conocimiento, nace la falsa apariencia"¹²⁵.

Como hemos venido destacando, la parte formal de la percepción empírica, constituida por causalidad, tiempo y espacio, reside *a priori* en nuestro intelecto, pero es con la experiencia como se va teniendo habilidad para manejar los datos sensibles. Explica Schopenhauer que esto se aprecia muy bien, cuando vemos a un ciego recuperar la vista y nos damos cuenta de que él tiene que aprender a utilizar los datos que esta le proporciona. En ese sentido, nos comenta el caso de un joven llamado Chesselden, quien fue operado de la vista y al volver a su casa y entrar a su habitación no logra reconocer ni uno solo de los objetos que ahí se

¹²³ *Ibidem*, p. 121.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 125.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 125.

encuentran, y con los que ha convivido durante toda su vida. En ese momento, tiene que ayudarse del tacto para ir reconociendo los objetos y el orden espacial en el que estos estaban dispuestos, y así lograr reconocerlos. El filósofo alemán lo señala con precisión: "No percibía las distancias de los objetos. No veía las cosas aisladas, en estos casos, el tacto, que ya conoce las cosas, tiene que hacérselas conocer a la vista, presentárselas y guiarla"¹²⁶.

Como una consecuencia lógica de la teoría de la percepción que elabora, Schopenhauer considera que también las percepciones que tienen los animales tienen un carácter intelectual. Dicho de otra forma, dado que todos los animales perciben y la percepción es un proceso impulsado por el intelecto, todos los animales tienen, por ende, intuiciones, es decir, representaciones de carácter intelectual; lo cual quiere decir que todos ellos perciben con arreglo a la causalidad, es decir, son capaces de tener conocimientos; en un grado que no se iguala al de los humanos pero son capaces de adquirir conocimiento. También en los animales la causalidad es una forma *a priori*, que actúa como condición de posibilidad de la representación intelectual. Explica Schopenhauer que ningún cachorro se tira de una mesa al suelo, porque es capaz de anticipar el resultado de tal acción, aun cuando no haya tenido experiencia alguna sobre el caso. Tal vez se deba a esta idea el hecho de que nuestro filósofo fuese un gran amigo de los animales, a quienes siempre les reconoció inteligencia, como por ejemplo cuando señala que "la gran sagacidad de los animales más perfectos nos produce asombro: es el caso de los perros, los elefantes, los monos, o del zorro"¹²⁷.

Como se ha podido ir viendo, con las explicaciones vertidas por Schopenhauer sobre el papel de los sentidos en el proceso de la percepción, queda claro que ellos son una herramienta, una extensión de la inteligencia, pero nunca un agente autónomo en la elaboración de conocimientos. Según la consideración del propio filósofo, "por la anterior comparación de los procesos del tacto y de la vista, queda demostrado irrefutablemente que el conocimiento

¹²⁶ *Ibidem*, p. 128.

¹²⁷ A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, p. 71.

empírico es esencialmente obra de la inteligencia, a la cual los sentidos sólo suministran la escasa contribución de sus sensaciones”¹²⁸.

Finalmente, para Schopenhauer, el conocimiento del mundo externo constituye la base de la verdadera metafísica; justo esa es su propuesta: ¡hundirnos en la experiencia!, no empañarla con anhelos extra-mundanos, sino equilibrar las dos fuentes básicas de conocimiento, experiencia externa y experiencia interna:

Por eso digo que la solución del enigma del mundo tiene que proceder de la comprensión del mundo mismo que; por lo tanto, la tarea de la metafísica no es sobrevolar la experiencia en la que se encuentra el mundo sino comprenderla a fondo, ya que la experiencia, externa e interna, es de hecho la fuente principal de todo conocimiento; que, por lo tanto, la solución del enigma del mundo sólo es posible vinculando de forma adecuada y en el punto correcto la experiencia externa a la interna, y conectando así esas dos fuentes de conocimiento tan heterogéneas¹²⁹.

¹²⁸ A. Schopenhauer, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón*, p. 135.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 492.

Capítulo V

Las ideas abstractas y el principio de razón

Como hemos venido analizando en los capítulos anteriores, para Schopenhauer, el primer hecho de la conciencia es la representación. Partiendo de ella, toda representación es objeto para un sujeto y, en cada clase de objetos, actúa el principio de razón en alguno de sus 4 modos: el relativo a los objetos empíricos (principio de razón suficiente del devenir), el concerniente a los conceptos o ideas abstractas (principio de razón suficiente del conocer), el que se refiere a las intuiciones a priori (principio de razón suficiente del ser) y, por último, el que rige para los objetos propios de la volición, el querer.

En este capítulo, analizaré la tesis schopenhaueriana en torno al principio de razón del conocer, es decir, el principio específico que rige la conformación de los conceptos.

Para Schopenhauer, las ideas abstractas, los conceptos se nutren de la intuición empírica; es decir, para que exista el concepto, según el filósofo alemán, tiene que haberse dado el nivel previo de representación, que es de la representación del objeto empírico. Las siguientes palabras son una buena muestra de cómo tiene lugar, para Schopenhauer, esa modalidad de la representación: "Como de la luz inmediata del sol al reflejo prestado de la luna, pasamos de la representación intuitiva, inmediata, que se sustenta y se acredita a sí misma, a la reflexión, a los conceptos discursivos y abstractos de la razón que obtienen todo su contenido de aquel conocimiento intuitivo y por referencia a él..."¹³⁰.

Las representaciones abstractas son formuladas por nuestra razón, a diferencia de las representaciones empíricas que son formuladas por el entendimiento y la sensibilidad. Estas representaciones son creación exclusiva del espíritu humano, ya que los animales carecen de razón. Según Schopenhauer, estamos ante "...aquella clase de representaciones pertenecientes en exclusiva al hombre, que tienen por materia el *concepto* y por correlato subjetivo la *razón*, al igual que las representaciones consideradas hasta ahora tenían el entendimiento y la sensibilidad, que han de atribuirse también a todo animal..."¹³¹. Es de notarse que Schopenhauer considera que las ideas abstractas son producto de cierto

¹³⁰ A. Schopenhauer, *El Mundo como voluntad y representación I*, p. 83.

¹³¹ *Ibidem*, p. 83.

privilegio humano –la conciencia racional– aun cuando sus contenidos proceden de los procesos más primarios de la representación, que son los de carácter intuitivo. Las ideas abstractas proceden de la actividad de la razón, que procesa las representaciones empíricas y las clasifica en grupos de conformidad con determinadas características similares que comparten; a las representaciones que abstraen los aspectos particulares de estos grupos de representaciones intuitivas las llamamos conceptos. En efecto, para Schopenhauer, “los conceptos forman una clase peculiar, diferente *toto genere* de las representaciones intuitivas hasta ahora consideradas y existente solo en el espíritu humano. De ahí que nunca podamos lograr un conocimiento intuitivo y verdaderamente evidente de su esencia, sino uno simplemente abstracto y discursivo”¹³².

Es decir, en la perspectiva de Schopenhauer, la razón se vale de los datos generados por la sensibilidad y el entendimiento, para crear los conceptos, de manera tal que ello nos posibilita dejar de actuar por impulsos y en lugar de ellos actuar por reflexión. De esa forma, “...solo en el hombre, de entre todos los habitantes de la Tierra, ha surgido además otra fuerza cognoscitiva y brotado una conciencia totalmente nueva, que con gran acierto y corrección se denomina *reflexión...*”¹³³.

En la perspectiva schopenhaueriana, la creación de conceptos abstractos es lo que ha enriquecido enormemente la vida humana. Gracias a ellos podemos determinar nuestras acciones por ideas, por propósitos que contienen nuestros deseos. No tomamos decisiones por ímpetu, sino después de un análisis, por mínimo que sea entre varias posibilidades. En ese sentido, en palabras del filósofo, “la especie de motivación propia del hombre, en cuanto consiste en pensamientos que hacen posible la decisión (esto es, el conflicto consciente de motivos), sustituye los meros impulsos por acciones, propósito, reflexiones, máximas en correspondencia unos con otros”¹³⁴.

Las representaciones conceptuales nos permiten un conocimiento relativo que se agota en el discurso. Ello se debe a la distancia existente entre ellos y las

¹³² *Ibidem*, p. 88.

¹³³ *Ibidem*, p. 85.

¹³⁴ A. Schopenhauer, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, p. 159.

representaciones intuitivas que les dieron origen. Dicha distancia implica una separación entre la realidad y la representación, y pone en evidencia el hecho de que las representaciones conceptuales van perdiendo fundamento con respecto a las representaciones empíricas. De esa forma, mientras más elaborado sea un concepto, mayor será la lejanía entre este y los contenidos empíricos que le sirven de base y origen, y menor será el fundamento de su conocimiento. Esto, porque los conceptos son representación de representaciones y su esencia consiste en la relación que se expresa en ellas, es decir en la referencia a su razón de conocimiento que puede ser otro concepto abstracto; pero en algún punto deberá anclarse en una representación intuitiva; ya que, según el filósofo,

...toda la esencia de la representación abstracta esta única y exclusivamente en su referencia a otra representación que es su razón de conocimiento. Esta puede ser a su vez un concepto o representación abstracta, e incluso esta puede tener a su vez una razón de conocimiento meramente abstracta; pero no hasta el infinito, sino que al final la serie de las razones cognoscitivas ha de concluir en un concepto que tenga su razón en el conocimiento intuitivo.¹³⁵

Formación de los conceptos

Los seres humanos clasificamos las representaciones empíricas en grupos con características similares, es por eso que Schopenhauer expone que una representación abstracta es una representación de representaciones empíricas. Es así como el filósofo alemán plantea que "se ha denominado a tales representaciones conceptos, porque cada uno de ellos comprende un número indefinido de cosas particulares en sí, o más bien, bajo de sí, por lo que viene a ser una suma de ellas. También se las pudiera definir como representaciones de representaciones"¹³⁶.

Es conveniente llamar la atención sobre el énfasis que Schopenhauer pone, en cuanto a que las representaciones intuitivas generadas por el entendimiento

¹³⁵ *Ibidem*, p. 89.

¹³⁶ A. Schopenhauer, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, p. 160.

tienen una la base empírica, sin la cual no serían posibles las representaciones abstractas o conceptos. En efecto, de acuerdo con la descripción que Schopenhauer da del proceso, "la percepción, operando con ayuda de las representaciones intuitivas, es la médula de todos los conocimientos, porque nos lleva a la fuente, al fundamento de todos los conceptos. De aquí que sea el generador de todos los pensamientos verdaderamente originales, de todas las concepciones primarias y de todos los inventos"¹³⁷

Ahora bien al agrupar la razón las representaciones empíricas en conceptos, estas van perdiendo rasgos propios, características particulares, para resaltar únicamente lo que tienen en común con otras especies, hasta llegar a formar un género. De acuerdo con las palabras de Schopenhauer

La formación de un concepto se realiza, en general, separando muchas de las propiedades de una percepción dada, para, de este modo, poder conocer las demás; así será algo menos lo pensado que lo percibido. Si se consideran diferentes objetos percibidos, se separa de ellos todo lo que tienen de diferente y se conserva lo que hay de común en todos ellos, esto será el género de una determinada especie¹³⁸.

Siendo coherente con ese planteamiento, Schopenhauer puntualiza que un concepto es una generalización de varias representaciones empíricas, que ya no logra ser percibido por los sentidos sino únicamente en el pensamiento; por ejemplo, el concepto "animal" no puede percibirse empíricamente, es necesario elegir una de sus múltiples especies para que pueda, a través de la especie elegida, ser percibido empíricamente. Es así que, para el filósofo, "...todo concepto posible se puede concebir como un género; de aquí que sea siempre una generalización, y, como tal, no puede ser percibida por los sentidos..."¹³⁹.

Aparte de eso, Schopenhauer considera que dichas generalizaciones son fijadas con signos convencionales, que denominamos palabras y con ellas realizamos las valoraciones a las que llamamos pensar. Dicho de otra forma, para

¹³⁷ *Ibidem*, p. 167.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 160.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 161.

nuestro pensador, las mencionadas generalizaciones o ideas abstractas se encuentran plasmadas en el lenguaje, de manera que ello posibilita el que se puedan elaborar juicios; por lo cual puede advertirse que "...el empleo de los conceptos por el intelecto, o sea la presencia de ellos en la conciencia, es lo que realmente se llama pensar, en su sentido estricto..."¹⁴⁰.

El Pensamiento y los Conceptos

Para Schopenhauer, la razón es la facultad del pensamiento, o sea de abstraer en conceptos una cantidad de representaciones sensibles agrupadas por características comunes. Con este planteamiento, Schopenhauer establece una clara diferenciación entre entendimiento y razón, ya que el entendimiento es la facultad de las intuiciones empírica, mientras que la razón es la facultad que se dedica a impulsar la reflexión, la creación de representaciones abstractas o conceptos y el pensamiento propiamente dicho. Es así como lo expone el filósofo alemán: "Nuestra razón, o sea la facultad de pensar, tiene, como ya hemos dicho, por fundamento la facultad de abstraer, o sea la capacidad de formar conceptos; la presencia de dichos conceptos en la conciencia es la que produce tan pasmosos resultados"¹⁴¹.

Conforme a la teoría de Schopenhauer que aquí estamos analizando, el sujeto utiliza sólo lo esencial de las representaciones empíricas que se ha formado, en la etapa de actuación del entendimiento, es decir sólo emplea lo estrictamente necesario de estas para contrastarlas, ponerlas en relación y obtener así representaciones abstractas; esto quiere decir que el sujeto se ve obligado a dejar de lado un material representativo fuertemente vinculado con lo real, y por ende de gran fuerza representativa. Es así como, cuando pensamos, actuamos como alguien que, al hacer algún trabajo manual, está ante una variedad de herramientas y elige entre ellas la más adecuada para realizarlo. En efecto, "...mediante el empleo de conceptos, se piensa sólo la parte y las relaciones de dichas representaciones que se necesitan en cada caso..."¹⁴².

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 164.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 163.

¹⁴² *Ibidem*, p. 164.

Siguiendo en la ruta de ese planteamiento schopenhaueriano, podemos agregar que, debido a la capacidad de pensamiento, los seres humanos trascendemos las barreras del presente, podemos anticiparnos a los acontecimientos y planear situaciones con todo detalle, para lograr el objetivo que nos hayamos planteado. Incluso nos podemos poner de acuerdo con otras personas, para lograr objetivos comunes que trascienden los particulares y llevarlos a su realización. De esa manera, según señala nuestro filósofo, “esta facultad de reflexionar ejercitándose sobre sí misma es la raíz de todas sus producciones prácticas y teóricas, por las cuales el hombre tanto se eleva sobre los animales: de aquí su actividad deliberada, sistemática, metódica, en cada empresa; la colaboración de muchas personas para un fin común; de aquí el orden, la ley, los Estados”¹⁴³.

Ahora bien, el pensamiento puede ser puramente abstracto, es decir sin ninguna imagen particular extraída de representaciones intuitivas o con imágenes particulares de representaciones empíricas que evocamos. Ambas posibilidades existen, en la dinámica del sujeto. Sin embargo, para Schopenhauer el conocimiento más completo es aquel que se cimienta en la conjunción de esas dos posibilidades:

El pensar, en sentido estricto, es decir, el pensar abstracto, realizado con ayuda de las palabras, es, o un puro razonamiento lógico, y permanece entonces en su propio terreno, o toca los límites de las percepciones intuitivas, para establecer el balance recíproco y determinar las relaciones entre los datos de la experiencia percibidos por la inteligencia y las nociones abstractas claramente concebidas por el pensamiento, y poseer así un conocimiento completo¹⁴⁴.

Si se está en presencia de un objeto empírico, se buscará el concepto al que pertenezca éste y si se está ante un concepto se buscará el objeto empírico que le

¹⁴³ *Ibidem*, p. 164.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 166.

corresponda, a la posibilidad de llevar a cabo esta actividad del intelecto es a lo que Schopenhauer llama "capacidad de juicio" o también "facultad de juzgar".

De conformidad con la perspectiva de Schopenhauer nuestra capacidad de juicio es la vía que une nuestro entendimiento con nuestra razón, es decir nuestra facultad de conocimiento intuitivo con nuestra capacidad de conocimiento abstracto: "El juicio es, según esto, el mediador entre el conocimiento intuitivo y el conocimiento abstracto, o sea entre la inteligencia y la razón"¹⁴⁵.

Principio de razón suficiente del conocer

Desde la perspectiva de Schopenhauer, el pensamiento consiste en la unión o separación de distintos conceptos, siguiendo la lógica de la doctrina de los juicios. Ahora bien, sobre estos juicios también se impone el principio de razón suficiente, sólo que en una nueva variante, que es la que el filósofo llama *principium rationis sufficientis cognoscendi*, es decir "principio de razón suficiente del conocer". En su contenido esencial, tal principio nos dice que un juicio expresa un conocimiento cuando está fundamentado en una razón suficiente, si esta está actuando en la estructuración de tal juicio, quiere decir que realmente dicho juicio tiene la cualidad de ser verdadero. De ese modo, Schopenhauer argumenta en el sentido de que "La verdad es, pues, la relación de un juicio con algo diferente de él, que se llama su razón, y que, como veremos, es susceptible de una considerable variedad de formas; pero, sin embargo, siempre es algo en que el juicio se basa o apoya"¹⁴⁶.

De acuerdo con el punto de vista schopenhaueriano, lo propio de la razón consiste justamente en indagar el fundamento de los juicios. A su vez, el fundamento de determinado juicio da lugar a alguna de las cuatro formas de verdad propuestas por Schopenhauer, en correspondencia con su teoría del principio de razón suficiente, a saber: verdad lógica, verdad empírica, verdad trascendental y verdad metalógica.

La **verdad lógica** es aquella en la que el fundamento de un juicio es otro juicio. La verdad de tal juicio se descubre por la relación existente entre este juicio y otros. Según Schopenhauer, "Tal fundamentación de un juicio por otro nace

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 167.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 169.

siempre por comparación: esto puede hacerse, o bien directamente por conversión, o por contraposición, o por adjunción de un tercer juicio, y entonces la verdad surgirá por la relación de los otros dos"¹⁴⁷. A estas comparaciones entre juicios se le llama "silogismo", y de estas operaciones silogísticas surge la verdad lógica. Para Schopenhauer, no existe la verdad lógica intrínseca, ya que todo juicio, en caso de ser verdadero, debe tener de manera indispensable un fundamento fuera de él: "Toda verdad es la relación de un juicio con algo que esta fuera de él, y la verdad intrínseca es un contrasentido"¹⁴⁸.

La **verdad empírica** es un juicio que tiene como fundamento una representación adquirida originariamente por los sentidos; por lo cual, ese juicio tiene una verdad material adquirida por experiencia. De conformidad con Schopenhauer, las enunciaciones que hacemos deben tener una relación directa con las representaciones intuitivas en las que se funda. Este tipo de juicios resulta de la manera en la que enlazamos los conocimientos abstractos con los intuitivos: En efecto, "Una representación de la primera clase, esto es, una intuición adquirida por medio de los sentidos, y, por lo tanto, experiencia, puede ser fundamento de un juicio: entonces diremos que el juicio tiene verdad material, y en tanto que el juicio se apoya inmediatamente en la experiencia, será una verdad empírica"¹⁴⁹.

La **verdad trascendental** radica en los juicios que tienen como fundamento las formas del tiempo, del espacio o de la causalidad. Según señala Schopenhauer, estos juicios son sintéticos *a priori*. Ejemplo de este tipo de juicios son los matemáticos, tales como, por ejemplo $3 \times 2 = 6$, $2 + 2 = 4$. Ello es así, porque el juicio de verdad trascendental se sustenta "no sólo en la experiencia, sino también en las condiciones subjetivas que lo hacen posible, pues será determinado, por lo mismo que determina la experiencia, a saber: o por las formas *a priori* del tiempo y del espacio, o por la ley de causalidad, también conocida por

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 170.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 171.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 172.

nosotros *a priori*..."¹⁵⁰. La raíz de estos juicios es el intelecto y sólo utiliza las representaciones empíricas cuando es necesario concretarlos.

Por último, la **verdad metalógica** radica en los juicios que tienen como fundamento las leyes de nuestro pensamiento lógico. Estas leyes son las siguientes:

1. El sujeto es igual a la suma de sus predicados.
2. De un sujeto no se puede afirmar y negar el mismo predicado a la vez.
3. Si hay dos predicados contradictorios sólo uno puede convenir al sujeto en cuestión.
4. La verdad es la relación de un juicio con algo externo a él que es su razón suficiente.

Estas reglas son las que aplicamos siempre, aun en nuestros razonamientos más comunes. Al respecto, nos dice Schopenhauer que basta con que pongamos a prueba nuestros pensamientos para estar en total acuerdo con ellas: "Que estos juicios son las condiciones de todo pensamiento, y, por consiguiente, tienen estas por fundamento, lo podemos conocer por medio de la reflexión, a la cual pudiera llamarse una autoinspección de la razón"¹⁵¹. Esta forma de verdad también tiene su raíz en el intelecto como la verdad trascendental.

La verdad queda señalada, por Schopenhauer, como una cualidad propia de los juicios y por lo que, en principio, se trata de una cualidad lógica. Sin embargo, todo nuestro conocimiento —incluyendo los juicios— si bien es organizado, distribuido y almacenado por nuestras facultades más complejas, especialmente la razón, toma su materia y contenido de las representaciones intuitivas. Es por eso que, como asevera Schopenhauer, "este conocimiento intuitivo, y por sus materiales, empírico, es el que luego la razón, la verdadera razón, transforma en conceptos, los cuales se hacen sensibles por medio de palabras, y le dan la

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 172.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 174.

materia para sus infinitas combinaciones, por medio de juicios y conclusiones que forman el tejido de nuestro mundo intelectual"¹⁵².

Función de la razón

Como ya hemos venido adelantando de diversas maneras, de acuerdo con los argumentos de Schopenhauer, nuestro conocimiento tiene como fuente el mundo empírico. Esto quiere decir que todo el contenido material de nuestras representaciones es de origen externo. La razón por sí sola no proporciona conocimientos, se tiene que valer del entendimiento, que es la que crea las representaciones intuitivas. De manera, pues, que según nuestro filósofo, "el contenido material de sus pensamientos debe tomarlo la razón de fuera, de las representaciones intuitivas que la inteligencia crea"¹⁵³.

De acuerdo con esa tesis, para Schopenhauer, la función de la razón consiste justamente en crear el conocimiento discursivo, abstracto, que define a los seres humanos como seres pensantes, capaces de obrar de acuerdo a sus reflexiones: "Cuando decimos: 'esto enseña la sana razón', o 'La razón debe contener las pasiones', y otras frases por el estilo, no queremos con ello decir que la razón suministre, por sus propios medios, conocimientos materiales, sino que se alude a los resultados de la reflexión racional"¹⁵⁴. De manera que nuestro filósofo señala que el entendimiento y la razón son facultades complementarias, el entendimiento es la facultad que realiza el conocimiento intuitivo basado, a su vez, originariamente, en las impresiones sensibles. Schopenhauer sostiene de manera insistente que la facultad para obtener representaciones intuitivas, es decir, el entendimiento, es una capacidad que compartimos con los animales. Es la razón, facultad únicamente humana, la que nos permite construir un mundo intelectual en el que se desarrollan creaciones como el arte, el lenguaje y la ciencia.

¹⁵² *Ibidem*, p. 182.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 182.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 182.

La razón y la metafísica

Schopenhauer tiene una postura muy enérgica contra el recurso al argumento de que la razón supuestamente sirve para alcanzar fines teóricos de carácter metafísico. El pensador alemán considera esto una trama absurda, sostenida por los profesores alemanes de filosofía, que intentan presentar la religión del país disfrazada de filosofía.

Concretamente, lo que Schopenhauer argumenta es que, si la razón tuviera la capacidad de generar conocimientos metafísicos, habría sobre estos temas un acuerdo total, entre todos los seres racionales, de la misma manera que existe acuerdo general ante un producto de la razón como son las matemáticas. En esa ruta argumentativa, Schopenhauer puntualiza que, "...si la razón fuese una facultad metafísica que forjara conocimientos de sí misma, y, según esto, superior a toda experiencia, debería reinar sobre el objeto de la metafísica y también sobre el de la religión, pues son idéntica cosa, la misma unanimidad y certidumbre que reina sobre el objeto de las matemáticas..."¹⁵⁵. Sin embargo, como es bien conocido, ningún tema ha generado más disputas entre los hombres como los relativos a creencias religiosas o posturas filosóficas. Este hecho comprobado representa para Schopenhauer la prueba definitiva de que la metafísica no es un conocimiento derivado de nuestra facultad racional.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 185.

Capítulo VI

El tiempo, el espacio y el principio de razón

Para abordar el tema del tiempo y del espacio actuando en el principio de razón suficiente, es decir en el contexto de la representación, de acuerdo con el pensamiento de Schopenhauer, consideraré cinco temas de estudio:

1. Principio de razón suficiente del ser.
2. Razón de ser en el espacio.
3. Razón de ser en el tiempo.
4. *A prioridad* del tiempo y del espacio.
5. Relación entre tiempo, espacio y causalidad.

Principio de razón suficiente del ser

La tercera clase de objetos para nuestra facultad representativa la constituyen las formas *a priori* de espacio y tiempo. Schopenhauer denomina "principio de razón suficiente del ser" a la ley de implicación entre tiempo y espacio: "...esta ley, según la cual las partes del espacio y del tiempo se condicionan unas a otras, la denomino principio de razón suficiente del ser, *principium rationis sufficientis essendi...*"¹⁵⁶. Esta relación entre espacio y tiempo a la que están sometidos todos los objetos materiales, en tanto objetos para un sujeto, cuando atañe al espacio se llama *posición* y cuando atañe el tiempo *sucesión*. Nos dice Schopenhauer que estas formas son intuitas de manera interna y externa. Por un lado, son percibidas de manera externa cuando entra en juego la materia, y por el otro, sin necesidad de la materia, al margen de la representación. En efecto, en palabras del pensador alemán, sucede que

como puras intuiciones en sí, y separadas de la representación total, y sus respectivas determinaciones del espacio lleno o vacío, son objeto de la facultad representativa, pues el punto y la línea, que no pueden ser representados, pueden ser percibidos *a priori*, como también la extensión infinita y la divisibilidad del espacio y del tiempo pueden ser objeto de la pura intuición, siendo extraños a la percepción empírica.¹⁵⁷

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 200.

¹⁵⁷ A. Schopenhauer, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, p. 199.

La razón de ser de un objeto es su posibilidad de ser percibido por un ser representante, en un tiempo y un espacio determinado. Tiempo y espacio son inteligibles por medio de la intuición, pues es imposible comprenderlos discursivamente. De acuerdo con el pensamiento de Schopenhauer, los conceptos poco pueden hacer, cuando se trata de comprender determinaciones temporales, como "antes" o "después", o espaciales, como "detrás" o "delante". Así pues, desde la perspectiva schopenhaueriana, estamos ante un tipo de relaciones

"...distintas esencialmente de todas las demás relaciones posibles de nuestras representaciones, por lo que ni la razón ni la inteligencia pueden percibir las por medio de meros conceptos: única y solamente la pura intuición *a priori* nos las hace inteligibles, pues abajo y arriba, a la derecha y a la izquierda, detrás y delante, no se hacen inteligibles por meros conceptos..."¹⁵⁸

Para concebir las representaciones espaciales, es indispensable que contengan intuiciones inmediatas. Schopenhauer lo considera así, debido a que en nuestra percepción del espacio no existe una parte de la forma del objeto que tenga mayor determinación que otra, por lo que no podemos señalar una parte que actúe como antecedente y otra como consecuencia. Todas entran en juego en el mismo momento; aspecto que explica Schopenhauer de la siguiente manera:

En el espacio, la situación de cada parte del mismo, digamos de una línea (y lo mismo se puede decir de superficies, de cuerpos y de puntos) con respecto a otra línea, fija al mismo tiempo rigurosamente su posición diferente por completo de la primera, respecto de toda otra posible, de modo que la última situación está, con respecto a la primera, en relación de la consecuencia con la razón, y como esta relación se puede invertir, claro que es indiferente cuál de ellas determina a la otra, esto es, cuál se toma como *ratio* y cuál como *rationata*.¹⁵⁹

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 200.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 201.

De modo, pues, que lo que Schopenhauer observa es que, en la cadena de relaciones sustentadas en la razón de ser, no existe una línea que pueda considerarse como la primera o la última en la forma del objeto; más bien, todas las líneas actúan de manera recíproca, determinándose entre ellas. En consecuencia, "como cada línea, respecto de su situación, tanto determina a todas las demás como es determinada por ellas, sería arbitrario considerar una línea sólo como fijando la posición de las demás y no como fijada por sí misma"¹⁶⁰.

Continuando esa vía de argumentación, Schopenhauer expone que no hay en el espacio líneas que se puedan considerar como anteriores o posteriores; con lo cual, el filósofo puede advertir que "en la cadena de la razón de ser, como en la cadena del principio del devenir, no se encuentre ningún fin *a parte ante*, y a causa de la infinitud del espacio y de las líneas en el posibles, tampoco *a parte post*".

Ahora bien, de acuerdo con lo anterior, Schopenhauer se halla en condiciones de señalar que la idea de simultaneidad, el hecho de que podamos intuir que hay varios objetos en un mismo sitio, se forma en el espacio cuando interviene el tiempo, porque el espacio por sí solo carece de sucesión. En efecto, para el pensador alemán, "en el espacio no existe sucesión, puesto que, por la reunión del espacio con el tiempo, para formar el complejo de la experiencia, surge la idea de simultaneidad"¹⁶¹.

Asimismo, Schopenhauer afirma que existe una unión necesaria entre tiempo y espacio, que ambos están imbricados de manera indisoluble. Esto es así porque, para que nuestra facultad representadora elabore un objeto, no puede prescindir de ninguna de esas categorías. Si sólo hubiera tiempo, no habría objeto y, si sólo hubiera espacio, tampoco habría objeto. Efectivamente, "La naturaleza del espacio y del tiempo implica que cada una de las partes esta en relación con la otra, de modo que cada una de ellas está determinada y condicionada por

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 201.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 201.

otra...¹⁶². Eso no impide que nuestro filósofo realice, por separado, un análisis de las características propias del espacio y otro referente al tiempo.

Principio de razón en el espacio

Para Schopenhauer, el espacio es una forma pura a priori del sentido externo, que junto con el sentido interno sostiene toda experiencia posible, es decir, todo el mundo de la representación, el ámbito al cual pertenecen todos los fenómenos. De acuerdo con la teoría schopenhaueriana nuestro principio de razón actúa representando objetos que ocupan un lugar en el espacio, es decir que se encuentran en una situación espacial establecida por este sentido interno propio de nuestro órgano pensante: el cerebro. La razón de ser de un objeto en el espacio la determinan las lindes que este tiene con otros objetos exteriores a él, ya que esto es lo que demarca y caracteriza su posición en el espacio.

Todo lo que llena el espacio aparece como figura y los límites de estas figuras siempre se encuentran compartidos con los de otras; esto da como resultado que estas líneas que se delimitan entre ellas sean la razón de ser de unas con respecto a las otras. Así pues, en palabras de nuestro filósofo, tenemos que “todos los espacios relativos posibles son figuras, porque son limitados, y todas estas figuras tienen, a causa de su comunidad de límites, su principio de ser unas en otras. Las series *rationum essendi*, en el espacio, se extienden como las series *rationum fiendi, in infinitum*, y no sólo, como estas, en una dirección, sino en todas”¹⁶³.

Schopenhauer amplía su argumentación, señalando que estas verdades relativas al espacio son de carácter trascendental, porque tenemos de ellas una certeza interior que no deja lugar a dudas, por lo que se encuentran a salvo de toda refutación. En efecto, y puesto que se trata de representaciones apriorísticas, “es imposible dar una demostración de todo esto, pues son principios de verdad trascendental, teniendo su razón en la intuición *a priori* del espacio”¹⁶⁴. De manera

¹⁶² *Ibidem*, p. 200.

¹⁶³ A. Schopenhauer, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, p. 202. [*Rationum essendi* significa “de las razones de ser” y *rationum fiendi, in infinitum*, “de las razones de acontecer infinitamente”]

¹⁶⁴ *Ibidem*, p.202.

pues, que ésta razón de ser en el espacio la conocemos de manera completamente intuitiva, ya que a decir de Schopenhauer, las nociones espaciales son más claras si las señalamos en el sitio en el que nos encontramos, que si las tratamos de explicar haciendo uso de conceptos. Esto se debe a que nociones como largo, ancho o profundo son más comprensibles si las visualizamos que si las teorizamos. Así lo expone el filósofo: "...el espacio es tan apropiado para la intuición y a través de sus tres dimensiones permite abarcar con facilidad incluso relaciones complicadas, mientras que se sustrae al conocimiento abstracto..."¹⁶⁵

El principio de razón en el tiempo

Continuando con su argumentación, Schopenhauer afirma que nuestro principio de razón percibe el mundo en proceso constante de sucesión, nunca de manera estática. Es decir, de acuerdo con el principio de razón, el sujeto representa el mundo siempre en un eterno devenir. De esa manera, nuestras representaciones se deslizan una tras otra sucesivamente y de manera incesante. De esto deriva el filósofo alemán que la característica distintiva del tiempo sea la sucesión:

Quien haya conocido la forma del principio de razón que se manifiesta en el tiempo puro como tal y en la que se basa toda numeración y cálculo, habrá conocido con ello toda la esencia del tiempo. Este no es más que justamente aquella forma del principio de razón y no tiene ninguna otra propiedad; la sucesión es la forma del principio de razón en el tiempo; la sucesión constituye toda la esencia del tiempo...¹⁶⁶

De conformidad con el pensamiento de Schopenhauer, la razón de ser de un instante es sencillamente el instante que le precede, y el instante actual es la razón de ser del que le seguirá; en consecuencia, además, debe quedar claro que, en este punto, no es posible una ampliación de los tipos de relaciones entre las cosas que coexisten en un espacio o que se despliegan en el tiempo. Veamos cómo lo plantea el propio filósofo: "En el tiempo, todo momento es condicionado

¹⁶⁵ A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p. 105.

¹⁶⁶ A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p. 56.

por el anterior: tan sencilla es aquí la razón del ser, como que es ley de sucesión, porque el tiempo sólo tiene una dimensión; por lo que no puede en el darse variedad de relaciones..."¹⁶⁷. Respecto a los números sucede lo mismo que con los instantes, la razón de ser de un número es aquel que le precede y este a su vez es la razón del ser del número subsecuente: "Cada número supone al anterior, como su razón de ser; no puedo llegar al 10 sino pasando antes por todos los anteriores, y sólo por el conocimiento de su razón de ser sé que en el 10 están contenidos el 8, el 6 y el 4..."¹⁶⁸.

Ampliando sus argumentos, Schopenhauer sostiene que, contrario a lo que sucede con el espacio, el tiempo se expresa muy fácilmente en conceptos abstractos. Los números son un claro ejemplo de esto: es más fácil comprender las cantidades en conceptos que visualizarlas. Efecto, según lo expresa el filósofo, contrario a lo que sucede con el espacio, "...el tiempo [...] se adapta fácilmente a los conceptos abstractos y... ofrece muy poco a la intuición: nuestra intuición de los números en su elemento propio, el mero tiempo, y sin referencia al espacio, apenas llega hasta diez; más allá de eso tenemos solo conceptos abstractos y no conocimiento intuitivo de los números."¹⁶⁹.

Aprioridad del tiempo y del espacio

Siguiendo de cerca a Kant, en este punto, también para Schopenhauer, el tiempo y el espacio son formas puras del entendimiento que condicionan y estructuran la experiencia. Ambas constituyen y dan pie a la parte formal de nuestra representación y hacen posible y rigen la formación de esta, bien como percepción, bien como intuición, como bien concepto. En ese sentido, la experiencia es justamente el resultado de la actividad de nuestras facultades inscrita en los límites del principio de razón del tiempo y el espacio, y en ningún caso es posible extraer las nociones de espacio o tiempo de la experiencia. Así lo expone Schopenhauer:

¹⁶⁷ A. Schopenhauer, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, p. 202.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 203.

¹⁶⁹ A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p. 105.

...el tiempo y el espacio, no solo pueden ser pensados *in abstracto* por sí mismos y al margen de su contenido, sino también inmediatamente intuitos; que esa intuición no es acaso un fantasma tomado de la experiencia mediante repetición, sino que es tan independiente de la experiencia que, más bien a la inversa, esta ha de pensarse como dependiente de ella; pues las propiedades del espacio y el tiempo, tal y como las conoce la intuición *a priori*; rigen como leyes de toda experiencia posible a las que ésta siempre se tiene que conformar...¹⁷⁰

Schopenhauer considera que el tiempo y el espacio tienen dos dimensiones en nuestro intelecto, una interna y una externa. Debido a esta doble posibilidad podemos elaborar conceptos abstractos, diferentes a la percepción empírica. Si el tiempo o el espacio dependieran de nuestras experiencias sensibles, esta opción sería imposible; tendríamos que haber visto con los propios ojos, por ejemplo, la extensión infinita para concebirla internamente.

Lo anterior significa que intuimos internamente el tiempo y que el espacio está en la raíz de las representaciones empíricas, como base de las sensaciones. Ambos, tiempo y espacio, son conocimientos previos (*a priori*) que posee el intelecto y que hacen posible la representación sensible. Ahora bien, esa aprioridad del tiempo y el espacio, junto con la aprioridad de la causalidad, es la condición de las representaciones de todo objeto, que es lo mismo que hablar de representación empírica, es decir, experiencia de la aplicación de la ley de causalidad. Hay, por lo tanto, según la perspectiva schopenhaueriana, una "clase de representaciones, en las que tiempo y espacio son percibidos intuitivamente"; pero, asimismo, hay otras clase de representaciones que difiere de las de la primera clase" en que son percibidas empíricamente y en conjunto... "por un lado, como percepción del tiempo y del espacio, y por otro como objetivación de la ley de causalidad"¹⁷¹.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 55.

¹⁷¹ A. Schopenhauer, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, p. 199.

Dicho de otra manera, nuestro filósofo sostiene que en el ámbito interno somos capaces de concebir el tiempo y el espacio, sin que sea indispensable la presencia de objeto material alguno, aunque no sea posible el movimiento inverso, es decir, representarnos el tiempo y el espacio a partir de la materialidad de ningún objeto. En palabras de Schopenhauer, tenemos que "tiempo y espacio, cada uno por sí, son representables intuitivamente incluso sin la materia, pero la materia no lo es sin ellos"¹⁷². Es por eso que incluso podemos representarnos ideas completamente ajenas a la experiencia posible, como el universo infinito o un caballo alado. Philonenko señala, en su análisis realizado sobre este tema, que una prueba más de que el tiempo no depende de la experiencia es el hecho de que no podemos suspenderlo o prescindir de él. Asimismo, respecto al espacio, Philonenko indica que tampoco es posible concebir un cuerpo que no ocupe un lugar en el espacio. Su argumento concreto es el siguiente: "Se puede apartar todo lo que se ha propuesto en el tiempo: no se podrá negar el tiempo. Podemos separar de un cuerpo todas sus cualidades e incluso su historia; no podemos pensar un cuerpo sin espacio. Así ni el tiempo ni el espacio dependen de la experiencia..."¹⁷³

Ahora bien, como venimos señalando, para que se realice la representación, no es suficiente que echemos mano de tiempo y espacio, también se requiere que entre en juego otra forma *a priori*, que es la causalidad, pues con su intervención es cómo podemos, tanto elaborar las representaciones como relacionarlas entre sí; de otra manera, perderían conexión y carecerían de sentido. De esa manera, la representación, según la teoría de Schopenhauer, tiene lugar cuando se ensamblan tiempo, espacio y causalidad de manera estricta, necesaria. Philonenko aprecia la postulación de este ensamble como uno de los más grandes logros filosóficos de Schopenhauer, pues cuando realizamos la representación siempre se trata de una representación acerca de algo, este algo es un objeto que se encuentra en nuestras coordenadas de tiempo y espacio, y que está

¹⁷² A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p.57.

¹⁷³ A. Philonenko, *Schopenhauer, Una filosofía de la tragedia*, p. 87 y 88.

relacionado con los objetos anteriores y posteriores a él de manera causal. Finalmente, Philonenko considera oportuno afirmar que

el verdadero *a priori* es la triple conexión del tiempo, del espacio y de la causalidad. Además, quierase o no, *saber* – cualquiera que sea el valor que se quiera conferir a este término-, *es saber algo*; saber algo es poderlo aprehender en la experiencia y al hacerlo nos vemos obligados a recurrir a las leyes *a priori*, a la *posibilidad* de la experiencia.¹⁷⁴

Relación entre tiempo, espacio y causalidad

Schopenhauer sostiene que, al analizar tiempo y espacio, es indispensable relacionarlos con la causalidad. Esto se debe a que estas tres formas *a priori* integradas la subjetividad son las que estructuran la experiencia, la percepción del fenómeno.

Antes de introducirnos en el análisis de la relación entre esas tres condiciones trascendentales de todo conocimiento mencionadas, es pertinente recordar que el fenómeno constituye un grado de objetivación de la schopenhaueriana voluntad absoluta, que hace posible que nosotros percibamos el mundo como múltiple, repleto de objetos individuales. Ahora bien, visto así, el fenómeno es simplemente una ilusión necesaria para percibir los objetos bajo el principio de individuación. En consecuencia, la representación formada de esa manera en ningún caso pertenece al en sí de las cosas. Lo que sean las cosas en sí, con independencia de nuestro mecanismo de representación, es algo que escapa al entendimiento. Pero esa irreductible distancia entre fenómeno y cosa permite destacar, a su vez, que el tiempo, el espacio y las relaciones causales no son cualidades propias de los objetos. En ese sentido, aunque su planteamiento mantiene lo esencial de las tesis kantianas, en relación con el proceso de representación, Schopenhauer introduce una variación al reducir las categorías propuestas por Kant a la categoría abarcadora de todas las relaciones entre los objetos, que sería la causalidad.¹⁷⁵ Es por eso que Schopenhauer afirma que

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 87.

¹⁷⁵ Cfr. I. Kant, "Crítica de la filosofía kantiana" en *El mundo como voluntad y representación* v. I, pp 509-511.

“...cuando a nosotros, digo, con ese conocimiento nos haya quedado claro, el sentido interno de la gran doctrina kantiana de que espacio, tiempo y causalidad no corresponden a la cosa en sí, sino únicamente al fenómeno, son sólo formas de nuestro conocimiento y no cualidades de la cosa en sí...”¹⁷⁶.

En el plano del fenómeno, la ley de la causalidad actúa como norma reguladora del cumplimiento necesario de las relaciones que intervienen en la formación de todo fenómeno. De esa manera, la ley de causalidad actúa como la regla de conformidad con la cual se da la aparición y desaparición de los objetos individuales. Esa dinámica determina las formas puras a priori del tiempo y del espacio, sin cuya activación no será posible representar ningún objeto. Es en ese sentido que Schopenhauer afirma que “...la ley de la causalidad no tiene significado más que en referencia al tiempo y el espacio, ya que determina el puesto que tienen en ellos los múltiples fenómenos de las diversas ideas en los que se manifiesta la voluntad, regulando el orden en el que han de ocurrir...”¹⁷⁷.

Complementando lo anterior, Schopenhauer argumenta que la materia se distribuye entre los fenómenos que se concretan en el tiempo y el espacio. Explicado de otra manera, según el filósofo, los fenómenos se reparten la dotación pertinente de la materia, y la legalidad que regula en qué tiempo y en qué espacio pueden aparecer, en tanto que fenómenos, es la que viene dada por la ley de causalidad. En efecto, conforme a las palabras del propio pensador alemán,

a través del tiempo y el espacio la idea [como primer grado de objetivación de la voluntad absoluta] se multiplica en innumerables fenómenos: pero el orden según el cual estos aparecen en aquellas formas de la pluralidad está firmemente determinado por la ley de la causalidad: esta es, por así decirlo, la norma del punto divisorio de aquellos fenómenos de diferentes ideas, conforme a la cual el espacio, el tiempo y la materia se distribuyen en ellos.¹⁷⁸

¹⁷⁶ A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p. 187.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 187.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 187.

Finalmente, en el mundo fenoménico, la ley de la causalidad se cumple con regularidad y precisión en todos los casos, debido a que la naturaleza no olvida sus leyes en ninguna ocasión. Es por eso que, cuando las circunstancias se dan, los fenómenos ocurren inexorablemente y con exactitud. Leamos lo que dice el propio Schopenhauer sobre el particular:

Si partimos del conocimiento del individuo en lugar de la idea, el carácter indefectible de las leyes naturales presenta algo de sorprendente y a veces hasta de escalofriante. Podríamos sorprendernos de que la naturaleza no olvide sus leyes ni una sola vez; de que, por ejemplo, cuando es conforme a la ley de la naturaleza que al unirse ciertas circunstancias bajo condiciones determinadas tenga lugar una combinación química, una formación de gases o una combustión, o cuando concurren las condiciones, bien por disposición nuestra o por puro azar (en cuyo caso la puntualidad es tanto más sorprendente por inesperada), hoy como hace mil años irrumpa un fenómeno determinado inmediatamente y sin demora.¹⁷⁹

Hasta aquí, quedan mostradas las maneras como se cumple el principio de razón, tratándose de objetos naturales, los componentes del discurso lógico y las nociones metalógicas. Pero hay un orden de la realidad, un ámbito del mundo de la representación, que es regido por una forma diferente del principio de razón. Ese ámbito es el de la voluntad, a cuyo análisis en su relación con el principio de razón dedico el siguiente capítulo.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 186.

Capítulo VII

Voluntad y principio de razón

Esbozo de las características básicas de la voluntad

Expone el filósofo que, para hablar de la "cosa en sí", concepto kantiano, él utilizaría la palabra "voluntad" (en lugar de la de "fuerza") que era otra opción. Pero Schopenhauer rechaza el vocablo "fuerza" por tener un origen mecánico y significar un fenómeno externo, mientras que "voluntad" tiene un origen íntimo, que alude a la conciencia interior, a la que señalará más adelante como la fuente desde la cual sentimos en nosotros brotar esa voluntad. Debido a esta característica, la palabra voluntad logra señalar esa "cosa en sí" que sustenta y respalda todo fenómeno. En *El mundo como voluntad y representación* (libro II), el filósofo hace un amplio esfuerzo por deducir la existencia de la voluntad como cosa en sí, a partir de su objetivación en el cuerpo de cada individuo. Exponer ese proceso sería algo que iría más allá de los alcances de este trabajo.

Para Schopenhauer, la voluntad es indivisible y total, y está presente en cada fenómeno de manera íntegra, porque a ella no le toca la divisibilidad o gradación de sus objetivaciones. En concreto, lo que plantea el filósofo sobre este punto es que "a diversidad de las formas naturales y la pluralidad de los individuos no pertenecen a la voluntad sino solamente a su objetividad y a la forma de ésta, se sigue necesariamente que ella es indivisible y está presente por completo en cada fenómeno, si bien los grados de su objetivación, las ideas (platónicas), son muy diferentes".¹⁸⁰. Su unidad no es menguada en ninguno de sus fenómenos:

"...lo más importante al considerar la inmensidad del mundo es que el ser en sí cuyo fenómeno es el mundo –sea lo que sea– no puede haber disgregado y dividido de tal modo su verdadera mismidad en el espacio ilimitado, sino que esa extensión infinita pertenece exclusivamente a su fenómeno, mientras que él mismo está presente de forma total e indivisa en cada cosa de la naturaleza y en cada ser vivo..."¹⁸¹

Para plantear los grados en que se manifiesta la voluntad en sus fenómenos, Schopenhauer recurre a la idea platónica y sus gradaciones. De esa forma,

¹⁸⁰ A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p. 209.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 182.

expone que aun cuando a la voluntad le es ajena la pluralidad, en ella existe una potencialidad metafísica, que se despliega en la diversidad de sus fenómenos. Como lo aclara el propio filósofo, entiende “por *idea* cada *grado* determinado y fijo de *objetivación de la voluntad* en la medida en que es cosa en sí y, por tanto, ajena a la pluralidad; grados estos que son a las cosas individuales como sus formas eternas o sus modelos...”¹⁸².

Lo que plantea Schopenhauer es que la voluntad se despliega en el mundo a través de sus fenómenos, y en ello sí existe una gradación. En efecto

...aquellos diferentes grados de objetivación de la voluntad que, expresados en innumerables individuos, existen como ejemplares inaccesibles para estos o como formas eternas de las cosas, que no entran nunca en el tiempo y el espacio –el medio de los individuos– sino que se mantienen fijos, no sometidos a cambios, que siempre son y nunca devienen, mientras que aquellos nacen y perecen, siempre devienen y nunca son...”¹⁸³.

Desde la perspectiva schopenhaueriana, la voluntad es anterior a la conciencia y anterior al conocimiento, por lo que no puede considerarse una derivación de ellas como querían los racionalistas, ni del conocimiento como pudieran pensar los conductistas. No se trata, pues, de un conocimiento, sino de la realidad profunda que fundamenta todo conocimiento y fenómeno, al contrario del pensamiento tradicional que condiciona la actividad de la voluntad al conocer. Y cuando el filósofo se refiere a todo tipo de fenómeno, no admite excepciones, por lo cual puede servir como ejemplo ilustrativo el caso de la presencia de la voluntad en las plantas (e incluso en los objetos inorgánicos). En palabras de Schopenhauer, sucede que

las reservas y vacilaciones [...] para reconocer a las plantas una voluntad que se les anuncia empíricamente, resultan de [...] la vieja opinión de que la conciencia es requisito y condición de la voluntad, siendo evidente que carecen de conciencia las plantas. No se les ha

¹⁸² *Ibidem*, p. 183.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 182.

ocurrido que la voluntad sea lo primario e independiente, por lo tanto, del conocimiento, con el que entra como con algo secundario, en la conciencia. Del conocimiento o representación no tienen las plantas más que un análogo o sustituto; pero en cuanto a la voluntad tienen la efectiva y por completo inmediata, puesto que ella, como la cosa en sí que es, es el substrato de su fenomenalidad, como de cualquier otra.¹⁸⁴

Como puede constatarse, para Schopenhauer, la voluntad es independiente de todo conocimiento, actúa de antemano, y se sirve de él cuando lo requiere. La voluntad siempre encuentra la manera de actuar, para lo cual no sólo se vale del conocimiento sino que a veces lo hace también de los instintos y, cuando es el caso, del pensamiento racional. Es lo que demuestra el hecho de que

el ave de un año no tiene ninguna representación de los huevos para los que construye un nido, ni la araña joven de la presa para la que teje su tela, ni la hormiga león de las hormigas para las que excava un foso por primera vez; la larva del ciervo volante practica un agujero en la madera donde quiere sufrir su metamorfosis, agujero que es el doble de grande cuando va a ser un escarabajo macho que cuando va a ser hembra, en el primer caso a fin de tener sitio para los cuernos de los que no tiene representación alguna. En tal actuar de esos animales la actividad de la voluntad es tan manifiesta como en sus restantes actuaciones; pero se trata de una actividad ciega, acompañada de conocimiento pero no dirigida por él.¹⁸⁵

Schopenhauer llama "voluntad" a la única realidad de la que tenemos conocimiento inmediato, a la única certeza que no nos abandona. De esa manera, el filósofo nos dice que se trata de una certidumbre que no requiere grandes esfuerzos teóricos ni disertaciones interminables, ya que "la palabra *voluntad*, que como una fórmula mágica nos ha de hacer patente la esencia íntima de todas las cosas en la naturaleza, no designa en absoluto una magnitud desconocida, un

¹⁸⁴ A. Schopenhauer, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, p. 118.

¹⁸⁵ A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p. 167.

algo alcanzado mediante razonamientos, sino algo inmediatamente conocido; tan conocido que sabemos y entendemos mejor qué es la voluntad que cualquier otra cosa de la clase que sea"¹⁸⁶.

Nuestro filósofo considera que la manifestación constante de la voluntad en el hombre hace de esta el objeto de estudio privilegiado, por ser tanto el más elaborado como el más cercano, y justifica el hecho de haber tomado esa manifestación de la voluntad como referente de la voluntad en sí de la forma siguiente:

Esa *cosa en sí* (quisiéramos mantener la expresión kantiana como fórmula consolidada) que en cuanto tal no es nunca objeto precisamente porque todo objeto es ya su mero fenómeno y no ella misma, para que pudiera ser pensada objetivamente tenía que tomar el nombre y concepto de un objeto, de algo que de alguna forma estuviera objetivamente dado, y por lo tanto de uno de sus fenómenos: más ese fenómeno que sirviera de punto de partida de la comprensión no podía ser sino el más perfecto de todos, es decir, el más claro, el más desarrollado e iluminado inmediatamente por el conocimiento: y tal es precisamente la *voluntad* del hombre.¹⁸⁷

Aquí tenemos la muestra evidente de que Schopenhauer da un giro a las tradicionales tesis sobre la voluntad. Mientras en el pasado la voluntad era vista como una función del conocer, para el filósofo alemán es el conocer lo que depende del querer, que en el terreno del individuo se trata de un fenómeno de la voluntad en sí. Así es que, según las viejas teorías -muchas veces vinculadas a la premisa del libre albedrío- la voluntad "quiere lo que conoce", mientras que según el pensamiento de Schopenhauer, quien conoce lo que hace es conocer lo que la voluntad quiere que conozca¹⁸⁸. Todo ello es, por cierto, congruente con la tesis de que hay una voluntad en sí, que fundamenta las manifestaciones fenoménicas de la voluntad en cada sujeto individual y que asimismo es el sustento ontológico de todo objeto, ya que esta penetrado por dicha voluntad en sí, que en el fondo es la cosa en sí kantiana.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 164.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 163.

¹⁸⁸ A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p. 350.

El nudo del mundo

Schopenhauer sostiene que en nuestro interior sucede un impulso propio, una tendencia de la que tenemos conocimiento inmediato, pues actúa en nosotros de manera espontánea, sin explicación y sin que podamos restringirla. De acuerdo con el curso de la reflexión en *Sobre la cuádruple raíz...*, esto significa que “nos queda por examinar la última clase de objetos de la representación, [la cual] es de una naturaleza completamente especial, pero muy importante, y no comprende más que un solo objeto para cada individuo, a saber: el objeto inmediato de la sensibilidad interior, el sujeto de la volición”¹⁸⁹. La conciencia de nosotros mismos se nos presenta de la misma manera que cualquier representación. También nosotros somos “objeto de un sujeto”, con la salvedad de que, cuando se trata de nuestra propia individualidad, esta es representada como una unidad constituida por una parte representativa y una parte volitiva. Ahora bien, una vez que Schopenhauer ha abordado los tres tipos de objeto del ámbito concerniente al representar del devenir, de conocer y de las condiciones de este conocer (formas puras de la intuición), Schopenhauer se enfoca a observar con detenimiento esa parte volitiva del sujeto, la cual actúa de conformidad con el principio de razón de una manera muy especial, la cual no es otra que sino con base en motivos (y no en causas, ni en razones de conocimiento). Es así como, según el filósofo alemán, “todo conocimiento supone inevitablemente sujeto y objeto; de aquí que la conciencia de nosotros mismos no se nos presente sencilla, unida, sino dividida, así como la conciencia de las demás cosas (esto es, la facultad intuitiva), en un conocido y conociente. Aquí se nos aparece ahora lo conocido completa y exclusivamente como voluntad”¹⁹⁰.

Asimismo, explica Schopenhauer que como el sujeto cognoscente es condición previa para que acontezca el conocimiento, éste nunca deviene en representación, por tanto, lo único que podemos conocer de nosotros mismos es nuestra dimensión volente. Debido a eso: “...el sujeto se conoce a sí mismo sólo como *volente*, no como *cognoscente*, pues el yo como representación, el sujeto del conocimiento, no puede nunca, puesto que, como correlativo necesario de

¹⁸⁹ A. Schopenhauer, Arthur. *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, p.213.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 213.

toda representación, es condición de la misma, llegar a ser representación u objeto...¹⁹¹.

Schopenhauer reitera que, debido a que es imposible desdoblarnos para conocer a lo que conoce, porque el sujeto no se separa nunca del conocimiento, la dimensión que podemos conocer en nosotros es el sujeto de querer. En efecto

el sujeto del conocer no puede ser conocido, esto es, no puede ser objeto, representación [...]; pero como nosotros tenemos, no sólo un conocimiento de nosotros mismos exterior (en la intuición sensitiva), sino también interior, y todo conocimiento, con arreglo a su esencia, supone un conocido y un cognoscente, así lo conocido en nosotros no será el cognoscente, sino el volente, el sujeto del querer, la voluntad¹⁹².

El sujeto volente en nosotros se hace objeto de conocimiento a través de nuestros sentimientos y emociones. Estos son estados de la voluntad; es la voluntad actuando en nosotros la que dirige nuestras intenciones, nuestros movimientos emocionales. Lo que en el caso del sujeto cognoscente supone un desdoblamiento imposible, en el caso de la dimensión volitiva del sujeto supone la posibilidad de ser representada, es decir, de actuar como objeto. De esa manera,

si miramos dentro de nosotros mismos, nos vemos siempre queriendo. Sin embargo, el querer tiene muchos grados, desde el más ligero capricho hasta la pasión, y [...] no sólo todos los afectos, sino también todos los movimientos de nuestro interior, que se pueden sumar en el concepto de sentimiento, son estados de la voluntad¹⁹³.

Las representaciones que tenemos de nuestros deseos surgen de nuestro sentido interior y con ellos vamos formando conciencia de nosotros mismos, así como con las anteriores representaciones revisadas formamos el mundo exterior: Ahora bien, para Schopenhauer cuando decimos "Yo", estamos haciendo una síntesis

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 214.

¹⁹² *Ibidem*, p. 216.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 217.

entre lo que estamos conociendo como objeto, nuestros deseos y la conciencia como sujetos cognoscentes de saber que deseamos algo. En ese momento, se da una identidad excepcional entre el sujeto volente y el sujeto cognoscente, porque se da el caso en el cual lo que conoce (el sujeto representador) y lo conocido (sujeto volente visto ahora como objeto) forman una unidad, que deja de lado la normal correlación sujeto-objeto, que sustenta a toda representación: "Pero la identidad del sujeto volente con el sujeto cognoscente, por medio de la cual (y, por cierto, necesariamente) la palabra "Yo" comprende y designa a ambos, es el nudo del mundo, y, por tanto, inexplicable, pues sólo podemos comprender las relaciones de los objetos, y, entre éstos, sólo pueden dos constituir uno, cuando son partes de un todo"¹⁹⁴. En Schopenhauer, cuando logramos hacer abstracción de todo el contenido de nuestras representaciones, lo único que queda es la certeza de ser una conciencia que apetece y que a consecuencia de ello se representa un mundo formado por objetos exteriores a ella.

Ley de la motivación

La comprobación de la existencia de un ámbito específico de la subjetividad, que conocemos como el ámbito de la voluntad, y en el caso del individuo como el territorio del sujeto volente, lleva a Schopenhauer a enfocarse a una forma del principio de razón, que no es igual a las que rigen los objetos de la naturaleza y las representaciones racionales e intuitivas. Esa otra posibilidad del principio de razón es la que Schopenhauer define como "ley de motivación", la cual es el equivalente de la causalidad y de las razones de conocimiento pero enmarcada en el terreno del querer.

Es por eso que Schopenhauer plantea que la ley de causalidad aplicada a las acciones es lo que se llama "ley de la motivación". Para el filósofo, cuando observamos fenómenos en la naturaleza siempre nos remitimos en su causa, a su razón de ser, pero cuando nosotros o los demás actuamos de cierta manera extrapolamos la causalidad y también nos preguntamos por la razón que motiva esa acción, pues suponemos que existe una razón que la sustenta: "En todas las

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 217.

resoluciones de los demás y en las nuestras nos preguntamos propiamente el porqué, esto es, presuponemos que les ha precedido algo de lo cual son consecuencia, y a lo cual llamamos la razón, y más exactamente, el motivo del acto en cuestión”¹⁹⁵.

Para Schopenhauer, por tanto, los motivos son la simple ocasión para que se muestre mi voluntad. Ello es así porque los motivos son los objetos de nuestros deseos, aquellas cosas -por consiguiente, representaciones- por las cuales se mueve nuestro querer. Ahora bien, los motivos son relativos al momento en el que actúan, en ese determinado espacio y tiempo actúan de manea necesaria, pero no tienen el peso que pudiera cifrar el conjunto de mi voluntad. Pese a su importancia, su papel consiste en actuar como una oportunidad para que la voluntad se muestre y de paso a la acción:

los motivos [...] nunca determinan más que lo que yo quiero en *este* momento, en *este* lugar y bajo *estas* circunstancias y no *que* yo quiero en general, ni *qué* quiero en general, es decir, la máxima que caracteriza el conjunto de mi querer. Por eso, mi querer no puede explicarse en toda su esencia a partir de los motivos, sino que estos determinan simplemente su exteriorización en un instante dado, son la simple ocasión en la que se muestra mi voluntad...¹⁹⁶

Schopenhauer no pierde la oportunidad para puntualizar que la voluntad en sí, la voluntad que fundamenta todo lo real y al querer particular, a nivel de cada individuo, no está sometida a la ley de motivación. Dicho de otra manera, Schopenhauer es claro al plantear que la ley de motivación como todas las modalidades del principio de razón suficiente pertenece al ámbito de lo fenoménico.

En la teoría schopenhaueriana de la motivación, el deseo es el conocimiento más inmediato que tenemos los seres vivos. En palabras del filósofo, “el sujeto del querer se da en la conciencia inmediatamente”, pero debido a esa inmediatez “no se puede definir ni describir lo que es el querer: antes bien, es el

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 218.

¹⁹⁶ A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p. 158.

más inmediato de todos nuestros conocimientos el que, por su inmediatez, arroja luz sobre todos los demás conocimientos más mediatos"¹⁹⁷.

Expone Schopenhauer que aquello que nos motiva a actuar de cierta manera es una representación, un tipo de conocimiento, pero un conocimiento interior en el que nos descubrimos a nosotros mismos como seres que actuamos a partir de motivos, nos explicamos nuestra forma de proceder dándonos razones para haber actuado así y no de otra manera. Al principio que rige de esa forma nuestro querer, Schopenhauer lo llama "principio de razón suficiente del obrar" y lo describe de la siguiente manera: "...la motivación es la causalidad, vista por dentro. Esta, pues, se nos representa aquí de una manera completamente distinta, en otro medio distinto, por otro procedimiento cognoscitivo: de aquí que sea una forma especial y característica de nuestro principio, que aparece como principio de razón suficiente del obrar, *principium rationis sufficientis agendi*; en resumen, como ley de la motivación"¹⁹⁸.

El planteamiento schopenhaueriano de la ley de motivación como ley de causalidad "vista desde dentro" -es decir, regulando la voluntad- introduce una fuerte determinación al sujeto volente, lo cual quiere decir que para Schopenhauer la voluntad fenoménica no es libre, sino que está sujeta a motivos que a su vez están vinculados a la voluntad en sí. Nosotros suponemos que actuamos libremente y que hemos sopesado los pros y los contras al tomar alguna decisión, porque en el plano empírico la voluntad aparece como libre, quizá para que nuestro principio de razón aplique el principio de razón del obrar, pero lo único que puede hacer nuestro razonamiento es arrojar luz sobre los motivos, es decir sobre la parte superficial que nos hizo actuar, ya que la verdadera decisión viene ya tomada de antemano por la voluntad. Es en ese sentido que Schopenhauer explica lo siguiente:

En la esfera del intelecto, la decisión se presenta de forma totalmente empírica, como inclinación final de la balanza; sin embargo, ha surgido de la índole interna, del carácter inteligible de

¹⁹⁷ A. Schopenhauer, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, p. 218.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 219.

la voluntad individual en su conflicto con los motivos dados, por lo que ha resultado con total necesidad. El intelecto no puede hacer más que iluminar nítidamente y por todos lados la índole de los motivos; pero no es capaz de determinar la voluntad misma; porque esta le resulta totalmente inaccesible e incluso, como hemos visto, insondable.¹⁹⁹

Influjo de la voluntad sobre el conocimiento

Lo anterior supone una manera de entender la relación entre voluntad y conocimiento. Schopenhauer expone que la voluntad impone una dirección, un cauce sobre el conocimiento debido a la unidad entre el sujeto que conoce y el sujeto que desea. Se trata de dos dimensiones de un mismo sujeto que, por medio de su conjunción, se determinan mutuamente, tal como con sus palabras lo explica el propio filósofo: "No propiamente en la causalidad, sino en la identidad [...] del sujeto cognoscente con el sujeto volente, es en lo que se basa el influjo que la voluntad ejerce sobre el conocimiento..."²⁰⁰.

El sujeto volente es el que dirige al sujeto cognoscente hacia los conocimientos que satisfacen el interés individual, de manera que cuando se está frente a un objeto que despierte el interés en el sujeto volente, el sujeto cognoscente responde aplicando el principio de razón en algunas de sus formas dependiendo del objeto a tratar. De acuerdo con la descripción que hace Schopenhauer "...la voluntad del individuo es la que pone en actividad todo este mecanismo [de conocimiento], dirigiendo el intelecto, en consonancia con el interés, o sea el fin personal del individuo, a sus actuales representaciones, las cuales son evocadas por el en virtud de relaciones lógicas o analógicas, temporales o espaciales..."²⁰¹.

En ese sentido, Schopenhauer señala que la actividad de la voluntad en nosotros es tan rápida y tan eficaz que generalmente el motivo que detonó esta nueva serie de representaciones pasa inadvertido. Esto supone una dinámica espontánea, en razón de la cual, según nuestro filósofo, "Toda imagen que

¹⁹⁹ A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p. 348.

²⁰⁰ A. Schopenhauer, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, p. 220.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 220.

aparece repentinamente en nuestra fantasía, como todo juicio que no sigue, como consecuencia, a un principio, ha de ser evocado por un acto de nuestra voluntad, el cual obedecerá a un motivo, si bien este puede ser tan insignificante y el acto tan fácil de realizar, que no nos demos cuenta de su relación"²⁰². De hecho, nuestra facultad representativa obedece a la voluntad de una manera casi mecánica, sin ponerle objeción alguna, porque así nos objetivamos y también porque esta actividad produce hábito: "Como el cuerpo aprende a obedecer a la voluntad por medio del ejercicio, así también la facultad representativa"²⁰³.

Teoría de la memoria

Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente, termina con un breve desarrollo sobre la memoria, que podría parecer extraño al conjunto de la obra, si no se tiene en cuenta la importancia de la relación de esa facultad con la voluntad. En efecto, en la teoría de la memoria que Schopenhauer expone allí, la capacidad de recordar es descrita como una especie de pañuelo que contiene representaciones pasadas. La memoria funciona, pues, como almacén para que cuando dichas representaciones sean requeridas por la voluntad lleguen a la conciencia del sujeto. Las representaciones así requeridas van haciendo dobleces en el pañuelo y este se va marcando de acuerdo al requerimiento que se tenga de ellas.

De acuerdo con Schopenhauer, "las representaciones [actualizadas con base en la memoria] obedecen tanto más fácilmente a la voluntad cuanto más a menudo hayan estado tales representaciones presentes ante el sujeto..."²⁰⁴. Eso evidencia la importancia de la memoria en la actividad de la voluntad. Es como si nuestro cerebro tuviera mapas que se van depositando cada vez que hacemos uso de representaciones sobre un mismo tema. Si hacemos un uso constante de representaciones sobre algún tema, estas hacen su aparición en nuestra conciencia al primer llamado. Según la explicación dada por el filósofo, "la voluntaria reproducción de anteriores representaciones se hace tan fácil con el

²⁰² *Ibidem*, p. 220.

²⁰³ *Ibidem*, p. 222.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 221.

uso, que tan pronto aparece un miembro de la serie, al punto los demás fluyen, aun contra nuestra voluntad, al parecer²⁰⁵. Cuando recordamos algo aparece en nuestra conciencia una representación que no es una reproducción exacta de las que habíamos tenido en la primera impresión, sino una nueva representación más definida si la hemos ejercitado y más débil si la hemos evocado muy poco. Efectivamente,

de ningún modo es, como se suele decir, el recuerdo la misma representación –la cual, por decirlo así, se reproduce del depósito o almacén–, sino siempre una nueva representación, dotada de mayor agilidad por el ejercicio; de aquí que los fantasmas o imágenes que queremos conservar en la memoria, realmente son una serie de representaciones sucesivas que van cambiando imperceptiblemente, por lo que, si dejamos de ver a un objeto largo tiempo, notamos con extrañeza, al volverlo a ver, que no concuerda absolutamente con el recuerdo que guardábamos del mismo²⁰⁶.

En la dinámica de la memoria que nos describe Schopenhauer, nuestro conocimiento se vuelve tenue, cuando hacemos de él un uso poco frecuente y, de hecho, puede llegar a abandonarnos. En palabras del propio filósofo, "...nuestros conocimientos, cuando no los ejercitamos, acaban por desaparecer paulatinamente de nuestra memoria, porque sólo son objetos de ejercicio de la costumbre; así por ejemplo, olvidan los sabios su griego, y los artistas que vuelven a su patria, el italiano"²⁰⁷.

Según observa Schopenhauer, en la línea de argumentación que venimos analizando, para conservar la posesión de nuestro conocimiento, es indispensable la repetición. De ahí que, por lo regular, sucede que la persona común tiene una memoria muy grande porque posee muy pocas ideas y la persona sabia tiene muchas ideas que combina de innumerables modos, pero al costo de mayores dificultades de retención. En la niñez tenemos pocas ideas y al igual que el hombre común las repetimos constantemente, lo que se traduce en una memoria

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 221.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 222.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 222.

envidiable. Es por eso que Schopenhauer afirma lo siguiente: "También se explica por medio de mi teoría por qué se graban de una manera tan indeleble las vicisitudes y las impresiones del ambiente de nuestra niñez: porque de niños tenemos pocas ideas, y estas esencialmente intuitivas, y para estar ocupados las repetimos incesantemente." El filósofo reitera su tesis de que la fuerza y los alcances de nuestra memoria son directamente proporcionales a la cantidad de ideas con las que debe trabajar: mientras menos ideas, mejor memoria, y viceversa. Pero la cantidad de ideas no depende sólo de etapas prematuras de la vida, sino de las potencialidades del sujeto. Es así como, en palabras de Schopenhauer, "en hombres que tienen poca capacidad de pensar les sucede, durante toda su vida, lo mismo que a los niños..."²⁰⁸, es decir, tienen una mejor memoria, en comparación con personas con mayor eficacia teórica. Y esto nos lleva al caso paradigmático del genio, tema de gran interés para Schopenhauer y para el entorno romántico de su tiempo.

En contraste con las grandes capacidades retentivas que distinguen al niño y a las personas de inteligencia común, para Schopenhauer, debido a la gran cantidad de ideas que tiene en mente, el genio carece de tiempo para la repetición, es decir, tiende a tener una mala memoria. Pero el genio compensa esa situación poniendo en marcha una energía intelectual mucho mayor. Es así como lo explica el propio filósofo "...el genio no suele tener muy buena memoria, como Rousseau dice de sí mismo, y esto se explica por la gran cantidad de pensamientos y de combinaciones que maneja, que no le dejan tiempo de repetirlos. Sin embargo, esta mala memoria del genio se compensa con la mayor energía y movilidad de sus fuerzas intelectuales, que aquí reemplazan a la repetición..."²⁰⁹.

En el pensamiento schopenhaueriano, la memoria se encuentra moldeada por dos ingredientes, por un lado, la energía intelectual, y por otro lado, el número de veces que ejecutemos el tema. De ahí que la receta de Schopenhauer para una buena salud de la memoria sea tener unas facultades representativas vigorosas y unidas al mayor número de repeticiones posibles: "...la memoria está

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 223.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 223.

entre dos influjos antagónicos: por un lado, la energía de las facultades representativas, y por otro, el número de estas representaciones. Cuanto más pequeño es el primer factor, más pequeño debe ser también el otro para suministrar una buena memoria, y cuanto más grande el segundo, más grande debe ser también el otro”²¹⁰. De acuerdo con el punto de vista schopenhaueriano, si tenemos conocimientos bien afianzados en nuestra memoria y estos actúan en una red contextual amplia y sólida, seguramente los conservaremos de por vida. En cambio, aquellos conocimientos que tuvimos ocasionalmente casi con toda seguridad nos abandonarán.

En Schopenhauer, el conocimiento intuitivo siempre es más vital y, por ende, más apreciable que el conocimiento abstracto. El contenido empírico inherente a las representaciones intuitivas -que, como hemos visto, son creadas por la actividad del entendimiento- hace que dichas representaciones resulten más fáciles de recordar. Es por eso que el filósofo incluso destaca la importancia de referir el conocimiento abstracto a una imagen sensible, para no perderlo fácilmente en nuestra memoria. En efecto, ocurre que “cuando queremos retener profundamente algo en la memoria, hay que referirlo a una imagen sensible, ya directamente por un ejemplo, ya por una simple comparación cualquiera, pues lo percibido intuitivamente se adhiere de un modo más sólido que los simples pensamientos abstractos y que las palabras”²¹¹.

Lo expuesto cumple su misión de poner en claro la importancia de la memoria para el funcionamiento de la voluntad. Una vez visto que la voluntad se mueve por motivos, que son representaciones -es decir, objetos- su actividad se beneficiará de una memoria capaz de actualizar con más vitalidad y nitidez cualquier objeto -es decir, motivo- del querer. Pero no hay que olvidar que todo conocimiento, todo resultado de la actividad representadora del sujeto, está determinada por la voluntad, como ya hemos visto. Puesto que la memoria es, al mismo tiempo, depósito de conocimientos, de representaciones empíricas, de conceptos abstractos, de palabras, y facultad para reactualizarlos, debemos tener en cuenta que está completamente sujeta a la incidencia de la voluntad en sí, por

²¹⁰ *Ibidem*, p. 223.

²¹¹ *Ibidem*, p. 224.

medio de la voluntad fenoménica de cada sujeto volente. Es así como la voluntad en sí, que se objetiva de muchas maneras en representaciones diversas rige la dinámica del conocer, tanto en la etapa de generación de conocimientos, como en la de almacenaje de estos por la memoria, para los usos que determine de nueva cuenta la voluntad. De esa manera, con su teoría de la memoria y su relación con la voluntad, Schopenhauer hace una contribución más, de innegable importancia, a la historia de la filosofía.

Bibliografía

Aristóteles, *Metafísica*, trad. y notas de María Luisa Alía Alberca, Madrid, Alianza, col. Clásicos de Grecia y Roma, 2008.

Aristóteles, *Tratados de Lógica (Organón) II*, int., trad. y notas de Miguel Candel San Martín, Madrid, Gredos, 2008.

Cartwright, David, *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*, Lanham (Maryland), The Scarecrow Press, 2005.

Descartes, René, *Discurso del método, Meditaciones Metafísicas*, trad., prol. y notas de Manuel García Morente, México, Espasa-Calpe Mexicana, 1993

Gardiner, Patrick, *Shopenhauer*, trad. de A. Sainz Sáez. México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, México, Gernika, 2011.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, prol., trad., notas e índice de Pedro Ribas, Santa Fé de Bogota, Alfaguara Clasicos, 2002.

Moreno Claros, Luis Fernando, José Luis Molinuevo, *Platonismo en la filosofía del joven Arthur Shopenhauer*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1996.

Moreno Claros, Luis Fernando, *Shopenhauer. Vida del Filósofo pesimista*, Madrid, Algaba, 2005.

Philonenko, Alexis, *Shopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, trad. de Gema Muñoz Alonso, Barcelona, Ant[h]ropos, 1989.

Rodríguez Aramayo, Roberto, *Para leer a Shopenhauer*, Madrid, Alianza, 2003.

Safransky, Rüdiger, *Shopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, trad. de J. Planells Puchades, Madrid, Alianza, 1991.

Shopenhauer, Arthur, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, trad. de Eduardo Ovejero, Buenos Aires, Losada, 2008.

Shopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación I.*, trad., int. y notas de Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, col. Clásicos de la Cultura, 2004.

Spinoza, Baruch, *Ética. Tratado Teológico-Político*, int. de Francisco Larroyo, México, Porrúa, col., "Sepan Cuantos", número 319, 2007.

Rosset, Clément, *Escritos sobre Schopenhauer*, trad. de Rafael del Hierro Oliva, Valencia, Pre-textos, 2001.