



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

LIBERTAD Y NECESIDAD EN LA ÉTICA METAFÍSICA DE SCHOPENHAUER

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:
ANGEL ORTEGA LIRA**

ASESORA: DRA. MÓNICA GÓMEZ SALAZAR



CD. UNIVERSITARIA, CD. MX. 2021



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.

A la mujer de mi vida. Lira

A la luz que me ilumina. Luna

A ti

Agradecimientos

Investigación realizada en el marco del Programa UNAM-DGAPA-PAPIIT IN 403017
“Sofística y pragmatismo”.

A mi madre sin la cual no sería nadie.

A mi hermana Roció por quien pude cursar los estudios de esta licenciatura.

A la Dra. Mónica Gómez Salazar por todo su apoyo incondicional, académico y personal.

A los lectores y sinodales de esta tesis sin cuyo apoyo y orientación no hubiera sido posible la misma: Dra. Mónica Gómez Salazar, Dr. Julio Enrique Beltrán Miranda, Mtro. Francisco Mancera Martínez, Dr. Josu Landa Goyogana, Mtro. Carlos Vargas Pacheco.

A todos los profesores de la licenciatura en cuyas clases, seminarios, coloquios y congresos compartí la pasión por la filosofía. En particular, gracias al Dr. Julio Enrique Beltrán Miranda, Mtro. Francisco Mancera Martínez, Lic. Juan Sánchez Zermeño, Dr. Josu Landa Goyogana, Mtro. Carlos Vargas Pacheco, Lic. Rafael Ángel Gómez Choreño, Dr. Ricardo Rene Horneffer Mengdehl, Dr. Raymundo Morado, Dr. Alberto Constante, Dr. Ernesto Gallardo León, Dr. Ramón Chaverry Soto, Dr. Luis Ramos-Alarcón Marcín, Dr. Mario Edmundo Chávez Tortolero, Dra. Elsa Cross, Dr. Cristian Alejandro Gutiérrez Ramírez.

Al seminario “Sofística y pragmatismo”. Dirigido por la Dra. Mónica Gómez Salazar y el Mtro. Rogelio Laguna. A todos sus integrantes, en particular al Mtro. Mario Alberto Escalante Villegas y Mtro. José Emiliano López, dos de los mejores profesores que he conocido. Gracias al Dr. Alberto Villalobos Manjarrez, Lic. Gonzalo Zurita Balderas, Lic. Andrés Inurreta Acero, Lic. Sebastián Reyes Tapia, todos ellos mejores filósofos de lo que yo llegaré a ser. Gracias por recibirme como uno de los últimos miembros del seminario y hacerme sentir como si fuera parte desde el principio. Gracias por su amistad invaluable.

Al Seminario “Historia de la Filosofía Idealista”. Dirigido por el Dr. Julio Enrique Beltrán Miranda. A los profesores colaboradores en este seminario: Lic. Juan Sánchez Zermeño y Mtro. Francisco Mancera Martínez. A todos sus integrantes, sobre todo a la Mtra. Julieta Lomelí Balver, Lic. Ana Paulina Rivero Hinojosa, Mtro. Raúl Jair García Torres.

Al Seminario Permanente de Filosofía Mexicana de la FFyL de la UNAM. Dirigido por la Profa. Emérita, Dra. María del Carmen Rovira Gaspar y el Lic. Héctor Eduardo Luna López.

A la Dra. María de Lourdes Valdivia Dounce, Dra. Carmen Silva, Mtro. Hugo Enrique Sánchez, Mtro. Carlos Romero. Gracias por la oportunidad de participar en su Seminario de Metafísica en mis dos primeros años de licenciatura. Gracias a todos sus integrantes.

A los maestros Mariano Ballesté Choren, Cynthia Lerma Hernández y Gregorio de Gante Dávila por sus clases de inglés, francés, griego y latín respectivamente.

A Mónica Maya por su velo, compañía y complicidad en estos últimos 13 años de mi vida.

Índice

Siglas utilizadas para las obras de Schopenhauer.....	8
Prólogo: Sobre la necesidad ética-metafísica del hombre.....	10
Capítulo I: Dianología. Necesidad del mundo como representación.....	19
1 Perspectiva subjetiva del intelecto.....	21
1.1 Forma general de la representación: relación sujeto-objeto.....	22
1.2 Forma subordinada de la representación: principio de razón suficiente.....	25
1.3 Primera condición del conocimiento: principio de razón suficiente del devenir.....	28
2 Perspectiva objetiva del intelecto.....	34
2.1 Segunda condición del conocimiento: el cuerpo como objeto inmediato.....	35
2.2 La intuición <i>intelectual</i>	39
2.3 Conclusiones del capítulo.....	43
Capítulo II: Metafísica de la Naturaleza. Libertad de la Voluntad como esencia del mundo..	46
1 Explicación física del mundo.....	48
1.1 El objeto de la ciencia natural: la materia.....	49
1.2 División de la ciencia natural: morfología y etiología.....	51
1.3 Límites de la explicación física.....	53
2 Interpretación metafísica del mundo.....	56
2.1 El cuerpo como objetividad de la Voluntad.....	58
2.2 El argumento de la analogía.....	62
2.3 <i>Cognoscibilidad</i> de la Voluntad.....	67
2.4 Conclusiones del capítulo.....	70
Capítulo III: Ética. Libertad y necesidad en el ser humano, el mundo y la Voluntad.....	76
1 Libertad en las acciones del hombre.....	78
1.1 Tipos de libertad.....	78
1.2 Libertad en la autoconciencia.....	80
1.3 Libertad en la conciencia de otras cosas.....	81
2 Necesidad en las acciones del hombre.....	82
2.1 Razones de la creencia de libertad.....	82
2.2 Causas de la necesidad: motivos y carácter.....	86
3 Conciliación de libertad y necesidad.....	90
3.1 El sentimiento de responsabilidad.....	91
3.2 Afirmación y negación de la voluntad de vivir.....	94
3.3 Afirmación de la Voluntad de vivir.....	96
3.4 Negación de la Voluntad de vivir.....	99
3.5 La liberación final: la redención.....	105
Epílogo.....	110
Conclusiones.....	128
Referencias bibliográficas.....	135

Siglas utilizadas para las obras de Schopenhauer

CR *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, traducción y prólogo de Leopoldo-Eulogio Palacios, ed. Gredos, Madrid, España, 1981. Seguida del capítulo, párrafo y página.

VC *Sobre la visión y los colores*, edición y traducción de Pilar López de Santa María, ed. Trotta, Madrid, España, 2013. Seguida del capítulo, párrafo, y página.

MVR *El mundo como voluntad y representación*, traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, ed. Trotta, Madrid, España, 2003. Seguida del volumen, libro o complemento al libro (en el caso del segundo volumen), párrafo o capítulo (en el caso del segundo volumen) y página.

MC *Metafísica de las costumbres*, edición, estudio preliminar y traducción de Roberto Rodríguez Aramayo, ed. Trotta, Madrid, España, 2001. Seguida de la página.

MB *Manuscritos berlineses*, selección, estudio introductorio, traducción y notas de Roberto Rodríguez Aramayo, ed. Pre-textos, Valencia, España, 1996. Seguida del fragmento y página.

VN *Sobre la voluntad en la naturaleza*, traducción de Miguel de Unamuno, prólogo y notas de Santiago González Noriega, ed. Alianza, Madrid, España, 2003. Seguida de la página.

PFE *Los dos problemas fundamentales de la ética*, traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, ed. Siglo XXI, Madrid, España, 1993. Seguida del escrito (I para “Sobre la libertad de la voluntad” y II para “Sobre el fundamento de la moral”), capítulo (para el escrito I), apartado (para el escrito II), párrafo (en el caso del escrito II) y página.

PP *Parerga y paralipómena*, traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, ed. Trotta, Madrid, España, 2009. Seguida del volumen, capítulo (en el caso del segundo volumen), párrafo y página.

Εγγυς γαρ νυκτος δε και ήματος ειαι κελευθοι
[Cuán próximas están las rutas del día y la noche]
Homero, *Odisea*, 10, 86.

Ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἶει δυνατόν
εἶναι, ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως
[¿Consideras posible conocer la naturaleza del alma, sin
conocer suficientemente la totalidad de la naturaleza?]
Platón, *Fedro*, 270c.

*Utatur ut vult suis natura corporibus; nos laeti ad Omnia
et fortes cogitemus nihil perire de nostro Quid est boni
viri? Praebere se fato*
[Que la naturaleza rijá como le plazca sobre los cuerpos
que engendró; nosotros alegres y valientes, pensemos que
nada muere que sea nuestro. ¿Qué es propio de un hombre
virtuoso? Ofrecerse al destino]
Séneca, *Sobre la providencia*, V, 8.

Pero trata por una vez de ser plenamente naturaleza:
pensarlo resulta aterrador; no puedes tener paz de espíritu
si no estás decidido, en caso de necesidad, a destruirte a
tí, y esto significa, a destruir toda la naturaleza en tí.
Arthur Schopenhauer
Frühe Manuskripte (1804-1818), I, 27.

El hombre *es* necesariamente aquello que *quiere* y de lo
que *quiere* se sigue inexorablemente cuanto *es*.
Arthur Schopenhauer
Berliner Manuskripte (1828), III, 113, 133-134.

Prólogo

Sobre la necesidad ética-metafísica del hombre

En abril de 1853, en la revista londinense *Westminster and Foreign Quarterly Review*, se publica una reseña de John Oxenford cuyo título llama la atención: “Iconoclasm in German Philosophy.” El filósofo germano del que trata la reseña es Arthur Schopenhauer.¹ El mismo Schopenhauer que en una visita a Weimar, durante una conversación con Jonathan Wieland y ante las advertencias de este de que la filosofía era un estudio poco práctico le responde: “La vida es un asunto miserable. He decidido dedicarla a tratar de comprenderla.”²

¹ Vid. J. Oxenford, *Schopenhauer o de la iconoclasia en la filosofía alemana*, introd., trad. y notas de Ricardo Gutiérrez Aguilar, Encuentro, Madrid, España, 2009.

² A. Schopenhauer, *Gespräche*, ed. de A. Hübscher, Stuttgart, 1971, p. 22, *apud* B. Magee, *Schopenhauer*, p. 15; R. Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, pp. 151, 480; y David Asher, “Una visita a Arthur Schopenhauer”, en Karl Gutzkow, *Unterhaltungen am häuslichen Herd*, Leipzig Brockhaus, 1854, III, 2, p. 29 y ss., en *Conversaciones con Arthur Schopenhauer. Testimonios sobre la vida y obra del filósofo pesimista*, p. 83. Una experiencia que influye decisivamente en Schopenhauer es el viaje que realiza a los dieciséis años con sus padres alrededor de Europa. El 8 de abril de 1804 visitan el arsenal de Toulon y después de observar la situación y condiciones de los condenados a galeras, Schopenhauer escribe en su diario: “El destino de tales desgraciados lo considero mucho más aterrador que las condenas a muerte. Las galeras, que he visto por fuera, parecen ser el lugar más sucio y repugnante que pueda imaginarse. [...] El lecho de los *forçats* es también el banco al que están encadenados. Su alimento, sólo pan y agua; no comprendo cómo sin una alimentación más potente y consumidos por las penalidades siguen aún con vida con ese trabajo tan severo; pues durante su esclavitud se les trata como a bestias de carga. Es horroroso pensar que la vida de estos miserables «esclavos de galeras», lo cual ya dice todo, carece por completo de cualquier tipo de dicha, y para aquellos cuyos sufrimientos, aún después de veinticinco años, siguen sin tener un final, de cualquier esperanza. ¡Qué horrible imaginar la sensación de uno de estos desdichados mientras se lo encadena al banco de la oscura galera del que nada más que la muerte lo separará!” A. Schopenhauer, *Diarios de viaje*, pp. 149-150. Posteriormente en *El mundo como voluntad y representación* escribe: “Cómo se conduce el hombre con el hombre lo muestra, por ejemplo, la esclavitud, cuyo fin último es el azúcar y el café: pero no hace falta llegar tan lejos: entrar a los cinco años en el telar o en otra fábrica, para sentarse allí diez, luego doce y luego catorce horas diarias haciendo el mismo trabajo mecánico, significa comprar demasiado caro el placer de respirar.” A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* (en adelante *MVR*), V II, CL 4, cap. 46, p. 633, [663]. Ahora bien, más que resaltar el aspecto “pesimista”, estas consideraciones muestran el interés y preocupación de Schopenhauer hacia cuestiones relacionadas con la moral y la ética en general, y con la libertad en particular. *Cfr.* A. Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, (en adelante *PFE*), pp. 11-12, [XV]. Con esta interpretación apoyo una lectura en la que el “pesimismo” schopenhaueriano resulta un aspecto secundario de su filosofía. *Cfr.* C. Rosset, *Escritos sobre Schopenhauer*, pp. 32-34, 42-52; M. Suances Marcos y A. Villar Ezcurra, *El irracionalismo*, p. 133; T. Mann, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, pp. 68-82. Es cierto que Schopenhauer se llama a sí mismo pesimista. *Cfr.* A. Schopenhauer, *Cartas a un discípulo. Cartas a Julius Frauenstädt*, pp. 83-84; *Cartas desde la obstinación*, pp. 174-178. Pero, su pesimismo se refiere, sobre todo, a su oposición a las religiones que considera optimistas. *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, pp. 208-209, [187]; *MVR*, V II, CL 4, cap. 48, pp. 677-683, [712-717]; *Parerga y paralipómene* (en adelante *PP*), V II, cap. 5, § 69, p. 127, [107]; *PP*, V II, cap. 12, § 156, p. 317, [320-321]; *PP*, V II, cap. 15, § 179, pp. 390-392, [402-404]; *PP*, V II, cap. 15, § 181, pp. 399-400, [412-413]. Y, en última instancia, su pesimismo consiste en que la conciencia de la nihilidad de todos los bienes y el sufrimiento de la vida constituye el rasgo de un carácter noble. Pues, “cuando nos entristecemos y lamentamos continuamente *sin elevarnos* a la resignación y *recobrar* el ánimo, hemos perdido a la vez el cielo y la tierra quedándonos solamente con un sentimentalismo lacrimoso.” A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 68, pp. 458-459, [468-469] (las cursivas son mías).

De acuerdo con Schopenhauer, sólo el ser humano se asombra por su propia existencia y la del mundo.³ A este asombro le sucede inmediatamente la reflexión y con ello el mundo se manifiesta como un enigma indescifrable, por lo cual surge una profunda e ineludible necesidad por comprenderlo.⁴ Pero, ya que tal asombro no es sobre una experiencia particular, sino sobre la experiencia en general, tal necesidad es una *necesidad metafísica*.⁵

³ Para Ludwig Wittgenstein, asiduo lector de Schopenhauer, sólo tiene sentido decir que nos asombramos de algo extraordinario, es decir, si podemos concebir que ese algo no fuera como es, si podemos representarlo no siendo como es. Y, ya que no podemos representar al mundo no siendo y al mal uso del lenguaje, la expresión verbal: “Me asombro de la existencia del mundo” carece de sentido. Con esto, Wittgenstein se refiere a la inexistencia de juicios de valor absolutos en oposición a juicios de valor relativos. *Cfr.* L. Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, pp. 38-40. También para Schopenhauer los conceptos de bueno y malo son relativos y no absolutos, y, por ende, todo bien es relativo. Pero, a diferencia de Wittgenstein, Schopenhauer se refiere a la *experiencia* de “asombrarse ante la existencia del mundo”. Wittgenstein no niega dicha experiencia, lo que niega es la posibilidad de expresarla con sentido por medio del lenguaje. Esta consideración, así como todas las referentes a la relación y comparación entre Schopenhauer y Wittgenstein son producto del seminario “Sofística y pragmatismo” dirigido por la Dra. Mónica Gómez Salazar y el Mtro. Rogelio Laguna a quienes agradezco.

⁴ En Schopenhauer, la interpretación más recurrente sobre el origen del asombro filosófico es que proviene del dolor y sufrimiento de la vida, de la conciencia de la muerte y la finitud de la existencia. Sin embargo, estas caracterizaciones se refieren a aquello que hace *más grave*, que proporciona el *más fuerte* impulso, que *califica* y que *eleva* el asombro, no al asombro mismo. *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, pp. 198-199, 210-211, [176-177, 190]. La disposición metafísica consiste *ante todo* en la *capacidad* de asombrarse ante lo *habitual* y *cotidiano*, en advertir todo lo que *se entiende por sí mismo*, la *totalidad* del mundo, la *existencia en general*, como una cuestión que requiere solución. *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, p. 199, [176]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, p. 225, [208]; *Manuscritos berlineses* (en adelante *MB*), fragmento 42, pp. 87-89; *MB*, fragmento 100, pp. 121-122; *MB*, fragmento 120, pp. 131-132; *PP*, V II, cap. 1, § 3, p. 34, [4]; *PP*, V II, cap. 6, § 76, pp. 135-136, [115-116]. Durante su viaje alrededor de Europa, Schopenhauer asciende tres montañas y registra cada uno de estos ascensos en las siguientes entradas de su diario: Miércoles 16 de mayo de 1804 (ascensión al Chapeau): “Este espectáculo, la visión de las descomunales masas de hielo, las descargas atronadoras, los cursos de agua estrepitosos, las rocas que les rodean con sus cataratas, las cimas flotantes allá arriba y los picos nevados, todo lleva el sello de algo indescriptiblemente maravilloso. Se percibe el carácter descomunal de la naturaleza, que aquí, desbordando todos los límites, pierde su cotidianeidad: uno cree estar más próximo a ella.” A. Schopenhauer, *Diarios de viaje*, p. 168, *apud* R. Safranski, *op. cit.*, p. 77. Domingo 3 de junio de 1804 (ascensión al Pilatus): “Sentí vértigo al dirigir la primera mirada hacia ese espacio de plenitud que tenía ante mí... Me parece que un panorama tal, visto desde lo alto de un monte, contribuye mucho a la ampliación de los conceptos. Es tan completamente diferente de cualquier otra visión que resulta imposible, sin haberla experimentado, formarse una noción precisa de la misma. Todos los objetos pequeños se esfuman; sólo lo grande conserva su figura. Todo queda integrado: lo que se ve no es una multitud de pequeños objetos separados sino un gran cuadro, brillante y luminoso, sobre el que el ojo se detiene con placer.” A. Schopenhauer, *Diarios de viaje*, p. 193, *apud* R. Safranski, *op. cit.*, p. 78. Lunes 30 de julio de 1804 (ascensión al Schneekoppe): “Como una bola transparente, pero con mucha menos irradiación que cuando se le ve desde abajo, el sol flotaba y nos lanzaba sus primeros rayos, reflejándose en nuestros ojos maravillados; debajo de nosotros, en toda Alemania, era todavía de noche; y vimos como, a medida que iba subiendo, la noche se arrastraba hacia zonas cada vez más profundas hasta disolverse del todo.” A. Schopenhauer, *Diarios de viaje*, p. 242, *apud* R. Safranski, *op. cit.*, p. 78. Estas experiencias y vivencias ejemplifican el asombro filosófico, la *admiración* que proviene de la grandeza, el orden y la perfección del mundo *físico*. *Cfr.* A. Schopenhauer, *Diarios de viaje*, pp. 166-172, 192-197, 238-243; *Epistolario de Weimar*, pp. 280-284. Para Schopenhauer, este asombro no es otro que el $\theta\alpha\nu\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\nu$ de Platón. *Vid.* Platón, *Teeteto*, 155d; Aristóteles, *Metafísica*, I, 982b, 12-13. Sólo posteriormente, el asombro se *convierte* en una reflexión sobre el mal, la maldad y la *fatalidad* del mundo. Esta consideración es producto de las clases y seminarios del Dr. Julio Enrique Beltrán Miranda a quien agradezco.

⁵ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, p. 198, [175-176].

Kant había demostrado que las cuestiones metafísicas son planteadas debido a la naturaleza de la propia razón; pero también que tales cuestiones no podían ser resueltas por sus mismas facultades; porque para responderlas, la razón recurre a principios que sobrepasan el uso empírico de la experiencia.⁶ De acuerdo con esto, Kant crítica e impone un límite a este uso ilegítimo de la razón, al uso metafísico de la razón. De esta manera, y ya que para él la metafísica no puede fundamentarse desde la experiencia,⁷ cancela la posibilidad de la metafísica como ciencia teórica y la considera solamente como una disposición natural (*metaphysica naturalis*).⁸

Sin embargo, contrario a Kant, para Schopenhauer el único fundamento de la metafísica tiene que estar precisamente en la experiencia, pues sólo a partir de esta es posible comprender lo que está más allá de ella misma.⁹ En consecuencia, a partir de este planteamiento, Schopenhauer restablece la metafísica como la ciencia que proporciona la clave para comprender el mundo. Así pues, la cuestión que habrá que examinar es en qué consiste este restablecimiento, es decir, ¿cómo es posible que la metafísica no sólo sea una disposición natural, sino además una ciencia?

De acuerdo con Schopenhauer, la metafísica como ciencia sólo es posible si es una metafísica en sentido *positivo*, esto es, una ciencia de la experiencia. Pero entonces, ahora la cuestión es examinar en qué consiste este sentido positivo, es decir, ¿cuáles son los criterios a satisfacer para que la metafísica se constituya como ciencia de la experiencia?¹⁰

Para Schopenhauer, tales criterios son la inmanencia y la coherencia. La metafísica es inmanente si su fundamento es empírico. Esto significa que tiene que basarse en la experiencia sin trascenderla. Es decir, tiene que interpretar y comprender el mundo desde el propio mundo y no a partir de algo externo a él,¹¹ pero tampoco a partir de meros conceptos abstractos o *puros*, porque ningún concepto es originario, sino derivado de la intuición empírica de la experiencia.¹²

⁶ Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón pura* (en adelante *CRP*), A VII-XII.

⁷ Cfr. I. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica del futuro*, § 1, p. 41.

⁸ Cfr. I. Kant, *CRP*, B 21.

⁹ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, pp. 219-221, [200-202].

¹⁰ La concepción del prólogo y el epílogo en general; y esta consideración en particular, así como su desarrollo, son producto de las clases del profesor Juan Sánchez Zermelo a quien agradezco por mostrarme su importancia.

¹¹ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, pp. 218-220, [199-201]; *PP*, V I, § 14, pp. 158-160, [138-140]; *PP*, V II, cap. 1, § 21, p. 47, [18]; *MB*, fragmento 149, pp. 145-146.

¹² Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, pp. 218-220, [199-201]. Para Schopenhauer, la filosofía verdadera ha de llegar a conceptos claros pero no partir de ellos, pues son vacíos si no refieren a la experiencia.

Por otra parte, la metafísica es coherente si su fundamento establece la conexión correcta entre la experiencia *interna* y la *externa*. Esto significa que tiene que vincular y articular ambas experiencias, para que la experiencia en su conjunto pueda explicarse por sí misma. Es decir, tiene que explicar, desde cualquier punto de vista que se considere, el significado de todos los fenómenos del mundo, ponerlos en conexión y concordancia sin que haya contradicción entre lo supuesto y la realidad del mundo.¹³

De acuerdo con lo anterior, sólo si la metafísica está fundada inmanente y coherentemente puede ser la *ciencia de la experiencia en general*. Precisamente, porque sólo al considerar la relación y conexión de la experiencia interna con la externa, esto es, la totalidad de la experiencia, la metafísica va del fenómeno hasta lo que está más allá de él, pero sin considerarlo como algo total y absolutamente independiente del mundo, sino como la interpretación de eso que se manifiesta en él. Es decir, la metafísica sólo habla de la *cosa en sí* en su relación con el fenómeno. Y es en este sentido que una ciencia fundada en la experiencia, pero que va más allá de ella, puede ser llamada legítimamente metafísica.¹⁴ Pues bien, una vez que Schopenhauer restablece y legitima a la metafísica como ciencia de la experiencia, como ciencia que proporciona la clave para comprender el enigma del mundo, ahora la cuestión es indagar en qué consiste tal enigma y cuál es la clave que ayuda a comprenderlo.

En el primer párrafo de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer afirma que el mundo “así como por un lado este es en todo *representación*, por el otro es de parte a parte *voluntad*.”¹⁵ En esta afirmación, se hace patente el enigma y la clave del mundo.

“Los conceptos generales deben ser el material *en* el que la filosofía deposita y formula su conocimiento, pero no la fuente *de* la que los toma: el *terminus ad quem*, no *a quo*. No es, como Kant la define, una ciencia *a partir de* conceptos, sino *en* conceptos.” A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 4, p. 71, [48]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 7, pp. 113-114, [90]; *PP*, V II, cap. 1, § 9, pp. 38-39, [9]; *PP*, V II, cap. 1, § 21, p. 47, [18].

¹³ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, pp. 220-224, [201-206]; *PP*, V I, § 14, pp. 158-160, [138-140]; *PP*, V II, cap. 1, § 9, pp. 38-39, [9]; *PP*, V II, cap. 1, § 21, p. 47, [18]; *MB*, fragmento 59, pp. 99-100; *MB*, fragmento 88, pp. 114-116; *MB*, fragmento 92, p. 118; *MB*, fragmento 149, pp. 145-146; *Sobre la voluntad en la naturaleza* (en adelante *VN*), pp. 145-149.

¹⁴ De esta manera, Schopenhauer responde a la pregunta “¿cómo puede una ciencia sacada de la experiencia ir más allá de ella y merecer así el nombre de *metafísica*?” *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, pp. 221-224, [202-206]. Para Schopenhauer, Metafísica es todo conocimiento que va más allá de la posibilidad de la experiencia, para ofrecer una clave sobre aquello que hace posible la naturaleza. *Cfr. infra*, II, p. 46, n. 151.

¹⁵ A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 1, p. 52, [5]. “ist, wie einerseits durch und durch *Vorstellung*, so andererseits durch und durch *Wille*.” La traducción de las palabras alemanas *Vorstellung* y *Wille* que utilizo son *representación* y *Voluntad* respectivamente. Por una parte, como Ana Isabel Rábade Obrado señala, aunque la palabra “representación” no es totalmente apropiada para ser traducida por *Vorstellung*, si es la más adecuada. *Cfr.* A. I. Rábade Obrado, *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la modernidad*, p. 29 (nota 14).

El mundo es el enigma y consiste en que es *representación* de una Voluntad, y al mismo tiempo es la propia *Voluntad* cuya razón y causa es imposible conocer; y, no obstante, la voluntad constituye la clave para comprenderlo. Este es el *único pensamiento* en torno al cual gira y se desarrolla toda su filosofía.¹⁶

Así pues, la filosofía de Schopenhauer comienza con la afirmación del conocimiento, el intelecto y el mundo, y análogamente finaliza con la negación de la voluntad y el mundo.¹⁷

Como ejemplo de esto, Patrick Gardiner señala que el uso que Schopenhauer hace de la palabra *Vorstellung* es sumamente comprensivo, pues abarca todo “lo que está presente y yace dentro de la conciencia del que conoce y percibe”. P. Gardiner, *Schopenhauer*, p. 81 (nota 2). Por esto, Gardiner utiliza la palabra *idea* en lugar de *representación*. Sin embargo, si bien es cierto que la palabra alemana *Vorstellung* tiene diversos significados, entre ellos el de idea, Schopenhauer es claro en el significado y sentido que para él tiene la palabra idea, en el sentido auténtico y originario que Platón le dio, es decir, “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.” A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 25, p. 183, [154]. Así pues, el uso de la palabra idea por la de representación produce confusión. El error de Gardiner es que, aunque afirma que la traducción de *El mundo como voluntad y representación* al inglés de 1883 de E. F. J. Payne es excelente (cuyo título es precisamente *The World as Will and Representation*), sigue la traducción de 1958 de Haldane y Kemp (*The World as Will and Idea*). De acuerdo con Bryan Magee: “Ocurre que la palabra *Vorstellung* fue introducida en el vocabulario de la filosofía alemana como traducción del término de Locke «idea» [...] pero es completamente inadmisibles traducir el título *Die Welt als Wille und Vorstellung* como *The World as Will and Idea*. Lo que es más, traducir *Vorstellung* como «idea» en el libro origina una enorme confusión.” Cfr. B. Magee, *op. cit.*, pp. 164-170. Por otra parte, la palabra “voluntad” que generalmente es traducida por la alemana *Wille*, también produce confusión sobre lo que Schopenhauer designa con tal palabra. Bryan Magee desarrolla un análisis en el que sostiene que Schopenhauer utiliza la palabra “voluntad” en tres sentidos diferentes de manera indistinta. De acuerdo con esto la palabra “voluntad”, para designar la *cosa en sí*, no sólo no es clarificadora, sino que además propicia errores de interpretación que bien podrían haberse evitado al elegir términos como fuerza y mejor aún energía. Cfr. B. Magee, *op. cit.*, pp. 139-142, 156-162. Ahora bien, es importante señalar que generalmente, voluntad es algo que está acompañado de conciencia; en cambio, para Schopenhauer voluntad es algo que abarca toda potencia y/o afán tanto consciente como inconsciente. De acuerdo con esto, Schopenhauer señala que hay que distinguir entre voluntad y albedrío (*Wille* y *Willkür*). Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 19, pp. 157-158, [125-126]; *MVR*, V I, L 2, § 22, pp. 163-165, [131-133]; *MVR*, V I, L 2, § 29, pp. 217-218, [193-195]; *MB*, fragmento 248, pp. 230-231; *VN*, p. 64. Así pues, a lo largo de la investigación distingo entre “Voluntad” entendida como la esencia del mundo y la realidad, aquello que Schopenhauer identifica con la *cosa en sí* kantiana; y “voluntad” entendida como la volición particular de un individuo. En esto sigo la tradición de diversos estudiosos y especialistas de la obra de Schopenhauer.

¹⁶ De acuerdo con Schopenhauer, su filosofía no constituye un *sistema de pensamiento* con una conexión arquitectónica en el que una parte soporta a otra, sino un *único pensamiento* con la más completa unidad. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, prólogo a la 1ª ed. p. 31, [VII-VIII]. A este respecto, Pedro Stepanenko afirma: “Es cierto que las diferentes partes de su filosofía están estructuradas orgánicamente, pero no porque se deriven unas de otras, sino porque todas ellas señalan hacia una misma idea. El orden, la estructura es sólo un problema de exposición; lo importante es acceder a esa idea central. [...] La idea central del “sistema” de Schopenhauer es la del mundo como manifestación de una fuerza inconsciente, cuya razón de ser nos es imposible aprehender.” P. Stepanenko, *Schopenhauer en sus páginas*, pp. 11-12.

¹⁷ Para Schopenhauer, el prólogo de su obra principal es una *indicación* de cómo hay que leer el libro para ser entendido, pues a fin de ser transmitido su *único pensamiento* se descompone en partes que, no obstante, siempre guardan relación entre sí y con el conjunto. Pero también afirma que, a pesar de este carácter orgánico, un libro siempre ha de tener una primera y una última línea. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, prólogo a la 1ª ed. pp. 31-32, [VII-VIII]. Atendiendo a esto último, en la primera línea afirma: “El mundo es mi representación”. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 1, p. 51, [3]. Mientras que en la última línea reza: “[...] todo este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y galaxias, es nada.” A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 71, p. 475, [487].

Pero, incluso en este desarrollo progresivo existe una consideración, presente en todo momento, desde el inicio y a la que se orienta y dirige finalmente todo su pensamiento. Schopenhauer afirma que su filosofía es “como la Tebas de cien puertas: desde todos los lados se puede entrar y a través de todos se puede llegar, por *un camino directo*, hasta el *punto medio*.”¹⁸ Este punto medio es su consideración ética.¹⁹

Ciertamente, en el desarrollo de su filosofía, Schopenhauer se ocupa en primer lugar de la cuestión del conocimiento, pero esta cuestión está relacionada desde el inicio con la ética. Esto es patente cuando se toma en cuenta que el intelecto procede de la Voluntad, que su función es la captación de los motivos, y su tendencia y fines son prácticos. De acuerdo con esto, el hombre sólo conoce a efecto de sus acciones, ya que el sentido del conocimiento no es el conocer sino el obrar, y, por ende, el fin de la vida no es teórico, sino práctico.²⁰

Esta misma relación con la ética es todavía más clara a partir de su metafísica. De acuerdo con Schopenhauer, el obrar de cada hombre se diferencia en los hechos. Pues, todo individuo que se considera a sí mismo como lo único real, se concibe como el centro del mundo y, en consecuencia, sus acciones resultan egoístas. En cambio, aquel que traspasa el conocimiento de que la individualidad es manifestación de algo más esencial, que el verdadero ser existe en todos y cada uno, en él se origina la compasión y toda acción moral. Esta distinción hace patente que ser justo, noble y virtuoso no es sino traducir la metafísica en acciones.²¹

De acuerdo con lo anterior, del único pensamiento que Schopenhauer transmite desde diferentes perspectivas, bien podría concluirse que: *El mundo es nada*. Al final de la introducción de su antología *Schopenhauer*, Ana Isabel Rábade Obradó realiza una consideración en la que llega a la misma conclusión. Cfr. A. I. Rábade Obradó, *Schopenhauer*, pp. 5-18.

¹⁸ A. Schopenhauer, *PFE*, prólogo a la 1ª ed., p. 4, [VI] (las cursivas son mías).

¹⁹ Alexis Philonenko equipara el desarrollo de la filosofía de Schopenhauer con la figura de una espiral, según lo cual no se trata de una progresión dialéctica, sino de una profundización interna y *moral*. Así pues, cada libro corresponde respectivamente a diversos momentos: momento de la pura teoría (el mundo como representación); momento de la aparición de la Voluntad (Metafísica de la Naturaleza); momento de la representación superior (Metafísica de lo bello); y, por último, momento en que la Voluntad se comprende ella misma (Fenomenología de la vida ética). Cfr. A. Philonenko, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, p. 43.

²⁰ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, p. 326, [322-323]; *MB*, fragmento 199, p. 196; *PP*, V II, cap. 3, apéndice, p. 115, [94-95]. Para Volker Spierling, la Teoría del Conocimiento de Schopenhauer, en cuanto analiza el aparato cognoscitivo responsable del entramado moral, contiene una comprensión ética. Cfr. V. Spierling, “El pesimismo de Schopenhauer como jeroglífico”, p. 50, en *Anales del Seminario de Metafísica*, pp. 47-58. Mientras que Ernst Cassirer afirma que cuando la filosofía de Schopenhauer llega a su culminación con la negación de la Voluntad es donde se revela el sentido más profundo del conocer: el plan de la salvación del mundo. Cfr. E. Cassirer, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, pp. 522-523.

²¹ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 4, cap. 47, pp. 656-657, [688-690]; *MB*, fragmento 222, pp. 215-216. Bryan Magee concuerda en esta consideración con Schopenhauer, y afirma que la respuesta a la cuestión moral proviene de la metafísica, pues la moral es metafísica llevada a la práctica. Cfr. B. Magee, *op. cit.*, pp. 217-218.

De acuerdo con lo anterior, para Schopenhauer las cuestiones y las verdades *morales* son más importantes que las *físicas*, debido a que estas tienen significación externa pero no interna. Es decir, el valor de las verdades morales radica en que estas conciernen directamente a la *cosa en sí*, pues su objeto es el grado superior de objetivación de la Voluntad, el fenómeno en el que, por medio del conocimiento, se revela su propio ser: el individuo racional. En cambio, las verdades físicas se mantienen en el ámbito de la representación y su objeto trata los grados inferiores de objetivación de la Voluntad: la manifestación de los fenómenos conforme a leyes.²² Esta consideración corrobora que el punto medio de la filosofía de Schopenhauer es la ética. Pero además pone de manifiesto que, no obstante a la consideración con la que se inicie, el camino directo a través del cual se llega a ella es la metafísica.

Ya en 1813, cinco años antes de la publicación de su obra principal, Schopenhauer redacta en uno de sus manuscritos: “«Bajo mi pluma, y más todavía en mi espíritu, crece una obra, una filosofía, que debe reunir al mismo tiempo en una unidad, ética y metafísica».”²³

Esta consideración acerca de la identificación entre ética y metafísica muestra que el contenido ético de la conducta es el conocimiento *sentido* de *origen* metafísico²⁴ y el significado metafísico de la vida y el mundo es de *índole* ética.²⁵ Esto quiere decir que a través de la filosofía se alcanza la interpretación y comprensión correcta del contenido y sentido de la experiencia y del mundo; el contenido es lo metafísico, el sentido lo ético. Porque además de ser una interpretación, la filosofía *tiene* que ser una valoración del mundo y la existencia: una forma de orientarse y com-portarse por la vida; pues en esto es precisamente donde se impone la exigencia de que todas las cuestiones humanas son dirigidas por un rector oculto que constituye el destino de todos y cada uno de nosotros mismos.

Para Encarnación Ruiz Callejón, “La compasión sería la traducción en términos éticos de la unidad metafísica que une a los seres en un único destino de culpa y de dolor más allá de las apariencias.” E. Ruiz Callejón, “El concepto de conciencia mejor en Schopenhauer”, p. 448. Mientras que Georg Simmel afirma que: “Toda fundamentación metafísica, o simplemente profunda, de la ética, sigue la fórmula [...]: Llega a ser lo que eres.” G. Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*, p. 51.

²² Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 4, cap. 47, pp. 645-646, [676-677]; *PP*, V II, cap. 8, § 108, p. 221, [214]; *MB*, fragmento 87, p. 114.

²³ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlass*, ed. de A. Hübscher, Frankfurt, 1966 (5 vols.). Ed. Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1985 (reimp.) *Frühe Manuskripte (1804-1818)*, I, p. 55, *apud* R. Safranski, *op. cit.*, p. 225; *apud* R. Rodríguez Aramayo, estudio preliminar en A. Schopenhauer, *Metafísica de las costumbres* (en adelante *MC*), p. XXV; *apud* A. I. Rábade Obradó, *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la modernidad*, p. 75; *Erstlingsmanuskripte § 72 (Sämtliche Werke*, ed. P. Deussen, vol. XI) *apud* P. Gardiner, *op. cit.*, pp. 22-23.

²⁴ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 64, pp. 417-418, [422].

²⁵ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, p. 326, [323]; *VN*, pp. 197-202.

Aquello que los antiguos llamaron εἰμαρμένη, *fatum*, προνοια, *providencia*; y que para Schopenhauer es nuestro propio ser, el Alfa y Omega de todo existir: Voluntad.²⁶

Así pues, en definitiva, la necesidad metafísica que se cuestiona *teóricamente*, encuentra respuesta *prácticamente*, es decir, a través de las acciones que dan significado y sentido a la vida y al mundo. De aquí que, en última instancia, la necesidad metafísica del ser humano sea también una necesidad ética, esto es, una necesidad ética-metafísica.

A partir de la consideración anterior, la investigación que presento se desarrolla en torno a la siguiente cuestión: ¿cómo es posible una ética a partir del supuesto de la inexistencia de la libertad? En particular, analizo la posibilidad o imposibilidad de la coexistencia de la libertad y la necesidad en el obrar humano.

En relación con las acciones del ser racional, del hombre individual, libertad y necesidad o son compatibles, o no lo son. Por una parte, si son compatibles, son libres y al mismo tiempo son necesarias; pero esto resulta contradictorio. Por otra parte, si no son compatibles, o son totalmente libres, o son estrictamente necesarias. Si son libres, de acuerdo con la ley de causalidad, son un efecto que no se sigue de su causa, pero esto es imposible. Si son necesarias, son precisamente el resultado de una causa; pero, si esto es así, si las acciones son necesarias, no es posible imputar responsabilidad por tales acciones y, por consiguiente, queda eliminada toda referencia moral y ética. Así pues, para tener referencias morales y éticas, las acciones del hombre tendrán que depender única y exclusivamente de él, esto es, de su libertad.

Sin embargo, contrario a lo anterior, para Schopenhauer el hombre está determinado necesariamente y, por tanto, no es libre. Pero, aunque Schopenhauer niega la libertad, no elimina la responsabilidad, es decir, afirma que aun cuando el hombre no es libre, si es responsable. Ahora bien, dado que la condición para ser responsable es ser libre, la cuestión a investigar es ¿cómo es posible ser responsable sin ser libre?

²⁶ Cfr. A. Schopenhauer, *PP*, V I, pp. 232-234, [221-223]; *MB*, fragmento, 196, pp. 187-191. Gonzalo Zurita Balderas realiza un análisis del *Timeo* donde afirma que el sentido del diálogo platónico no es realizar una investigación sobre la naturaleza, sino poner de manifiesto la relación entre el entramado metafísico del cosmos y la naturaleza humana, para mostrar desde una perspectiva ontológica, que en la estructura del cosmos y del mundo ya está presente el Bien y, por consiguiente, que también el bien colectivo e individual pueden realizarse a través del posicionamiento del ser humano en la ética y la política. Cfr. G. Zurita Balderas, *Platón: el Uno y el Demiurgo* (tesis de licenciatura), pp. 36-67, 121-125, UNAM, Ciudad de México, 2018.

Para realizar la investigación, analizo la consideración ética de Schopenhauer basándome principalmente en sus siguientes obras: *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*,²⁷ *El mundo como voluntad y representación*, *Metafísica de las costumbres*, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, y *Los dos problemas fundamentales de la ética*.

En el primer capítulo investigo el proceso cognoscitivo a través del que se percibe el mundo. En primer lugar, analizo la perspectiva subjetiva del intelecto: la relación sujeto-objeto y el principio de razón suficiente. En segundo lugar, analizo la perspectiva objetiva del intelecto: el cuerpo como objeto inmediato y el proceso cognoscitivo que inicia con la sensibilidad y es completado por el entendimiento. Conforme a este análisis, muestro que el mundo como representación está determinado necesariamente.

En el segundo capítulo analizo la consideración del mundo como representación, pero condicionado por aquello que constituye su esencia: la Voluntad. En primer lugar, examino la explicación física del mundo: su objeto de estudio, el método y el tipo de información que proporciona. En segundo lugar, examino la interpretación metafísica del mundo: el cuerpo como objetividad de la Voluntad y como clave de interpretación del mundo. Para terminar este capítulo, muestro que la esencia del mundo, la Voluntad, es total y absolutamente libre.

En el tercer capítulo considero la posibilidad de la coexistencia entre libertad y necesidad. En primer lugar, abordo la posible demostración de la libertad en las acciones del hombre. En segundo lugar, abordo los elementos que intervienen y configuran la necesidad de las acciones del hombre. En tercer lugar, abordo la cuestión del sentimiento de responsabilidad, y las consideraciones de la afirmación y la negación de la Voluntad de vivir.

Posteriormente, en el epílogo comparo y analizo *grosso modo* las filosofías de Kant y Schopenhauer donde muestro que sus consideraciones éticas se distinguen en su fundamento: mientras que Kant la sustenta a partir del conocimiento abstracto de la razón, Schopenhauer lo hace a través del conocimiento intuitivo del querer como sentimiento.

Finalmente, de acuerdo con el análisis de la investigación, concluyo que, aunque el mundo, el hombre y sus acciones están determinados, el ser humano si es responsable; por consiguiente, que si es posible la coexistencia entre libertad y necesidad en el obrar humano; y, por tanto, que la consideración moral y ética de Schopenhauer es consistente.

²⁷ La edición que utilizo y por la que cito en todos los casos es la traducida por Leopoldo-Eulogio Palacios. No obstante, también he consultado la edición traducida por Pilar López de Santa María, ya que tiene la ventaja de ofrecer las citas que Schopenhauer escribe en griego, latín, italiano, francés e inglés, traducidas al español.

Capítulo I

Dianología.²⁸ Necesidad del mundo como representación

Antes de iniciar propiamente con la cuestión temática de la investigación, considero pertinente señalar la siguiente cuestión metodológica: si el tema central de la investigación es la relación entre libertad y necesidad, la posibilidad o imposibilidad de su coexistencia en las acciones humanas, la pregunta es ¿por qué comenzar la investigación a partir del estudio y análisis de las formas, leyes, validez y límites del conocimiento?²⁹

La primera razón es porque, para comprender de la manera más adecuada la cuestión de la relación entre libertad y necesidad, y en particular como la plantea y desarrolla Schopenhauer, se requiere un conocimiento metódico e integral de su sistema filosófico.³⁰

²⁸ En el prólogo a la primera edición de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer escribe: “Según los distintos aspectos desde los que se examine aquel único pensamiento que se va a exponer, este se mostrará como aquello que se ha denominado *metafísica, ética o estética*; y, desde luego, tendrá que ser también todo eso si constituye aquello que, según he declarado, yo pienso.” A. Schopenhauer, *MVR*, V I, prólogo a la 1ª ed., p. 31, [VII] (las cursivas son mías). Me parece significativo que Schopenhauer no menciona el aspecto o perspectiva, desde el que examina su único pensamiento, correspondiente al libro primero de su obra principal. En 1820, en la Universidad de Berlín, Schopenhauer pronuncia una lección con el título: “*Lección sobre la totalidad de la filosofía, es decir, la doctrina sobre la esencia del mundo y del espíritu humano en cuatro partes.*” Cfr. V. Spierling, *Arthur Schopenhauer*, p. 143. Cada una de estas partes corresponde a cada uno de los cuatro libros que conforman *El mundo como voluntad y representación*; y la parte correspondiente al curso del semestre de invierno de 1821/22, así como al libro primero de su obra principal lleva por título: “Dianología y lógica, es decir, la teoría de la intuición y el pensamiento”. Cfr. “La ética de Schopenhauer: Una odisea hacia el abismo de la mística”, estudio introductorio de R. Rodríguez Aramayo, en A. Schopenhauer, *MC*, p. XII. De acuerdo con Schopenhauer, la investigación que se ocupa de la facultad de conocer, si su estudio trata sobre las representaciones primarias o intuitivas es Dianología o doctrina del entendimiento; y si trata sobre las representaciones secundarias o abstractas es Lógica o doctrina de la razón. Cfr. A. Schopenhauer, *PP*, V II, cap. 1, § 21, p. 47, [18-19]; *MB*, fragmento 149, pp. 145-146. Así pues, tanto el libro primero como sus complementos contienen la “doctrina de la representación intuitiva” (Dianología), pero además la “doctrina de la representación abstracta” (Lógica). Para Schopenhauer, ambas constituyen lo que él denomina como *philosophia prima* y que el dogmatismo anterior a Kant confundió al construir una Ontología donde sólo era posible una Dianología. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 22 p. 326, [323]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 22 p. 330, [327-328]; *PP*, V I, § 4, p. 81, [50]. De acuerdo con lo anterior, este capítulo trata sobre Dianología, pues trata principalmente sobre representaciones intuitivas.

²⁹ Esta consideración es resultado de las sesiones y asesorías del seminario de tesis de la Dra. Mónica Gómez Salazar a quien agradezco por señalarme su importancia y orientarme así en el curso de la investigación.

³⁰ No obstante, en la presente investigación prescindo del análisis del libro tercero de *El mundo como voluntad y representación*. Las razones de esta decisión son: metodológicamente, que el objetivo de la investigación no es realizar un análisis exhaustivo de la obra principal de Schopenhauer, sino particularmente de su consideración ética; y temáticamente, que el contenido principal y la perspectiva del libro tercero: el objeto del arte y la estética, no son imprescindibles para comprender cabalmente el tema de la relación entre libertad y necesidad en particular, ni el de la moral y la ética en general. Es cierto que, para Schopenhauer, el único pensamiento contenido en su obra implica la relación y conexión de todas sus partes, pues cada una sólo puede comprenderse hasta que se haya comprendido todo el conjunto. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, prólogo a la 1ª ed., p. 31, [VII-VIII]; *MVR*, V I, L 4, § 54, p. 342, [337]. De acuerdo con esto, Schopenhauer exige la lectura de cada línea que haya escrito, para comprender su filosofía. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 4, cap. 40, p. 513, [527].

Por consiguiente, esta comprensión supone comenzar con los temas asociados al libro primero de *El mundo como voluntad y representación*, con los que el propio Schopenhauer inicia su obra.³¹ Y la segunda razón es porque a partir del estudio y desarrollo de esta consideración del conocimiento, estableceré las bases, nociones, y términos concernientes al análisis del tema central de la investigación.³²

Señalado lo anterior, para comenzar con la investigación, en este capítulo analizaré el proceso cognoscitivo en general y el intelecto en particular a partir de dos puntos de vista: la perspectiva subjetiva, idealista-trascendental, y la perspectiva objetiva, empírica-fisiológica.

Desde la perspectiva subjetiva examinaré las formas generales de la representación: la relación sujeto-objeto, y la formula general del principio de razón suficiente; y la primera condición para el conocimiento del mundo: el principio de razón suficiente del devenir o ley de causalidad y el entendimiento. Desde la perspectiva objetiva examinaré la segunda condición para el conocimiento del mundo y su funcionamiento: el cuerpo como objeto inmediato y su participación en el proceso cognoscitivo para la intuición del mundo objetivo.

Para el análisis de este capítulo me basaré principalmente en las siguientes obras: *El mundo como voluntad y representación* (libro primero y sus complementos), *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* y *Sobre la visión y los colores*.³³

Sin embargo, esta exigencia es relativa al objetivo y modo de exposición de cada investigación. En los tratados que conforman *Los dos problemas fundamentales de la ética*, al ser escritos para concursos dirigidos a las Reales Sociedades Noruega y Danesa de las Ciencias, Schopenhauer prescinde de todo supuesto metafísico en el desarrollo y exposición de sus temas respectivos. Cfr. A. Schopenhauer, *PFE*, prólogo a la 1ª ed., pp. 3-11, [V-XIV]; *PFE*, II, I, § 1, p. 136, [107]. Por otra parte, también es cierto que desde la perspectiva del libro tercero existe una *liberación* provisional a través de la *contemplación estética*. Sin embargo, la presente investigación trata sobre la libertad definitiva que se manifiesta en el *ser* de la acción, esto es, en el *querer*. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 4, cap. 47, p. 647, [678]. El propio Schopenhauer afirma que las consideraciones con las que termina el libro segundo señalan hacia las consideraciones del libro cuarto e incluso llevan directamente hacia él. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 28, p. 405, [411].

³¹ Schopenhauer no sólo inicia *El mundo como voluntad y representación* con el estudio y análisis del intelecto; sino que también, cinco años antes, en 1913, redacta su tesis doctoral en la que aborda la misma temática y que considera la base de todo su sistema filosófico, Cfr. A. Schopenhauer, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (en adelante *CR*), prólogo a la 2ª ed. (1847), p. 25. De acuerdo con esto, la presente investigación bien podría comenzar a partir del análisis de la tesis doctoral o incluso con el apéndice “Crítica de la filosofía kantiana” incluido en el primer volumen de *El mundo como voluntad y representación*, pues ambos textos están estrechamente relacionados con el libro primero de su obra principal. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, prólogo a la 1ª ed., pp. 33-34, [IX-XII]. Sin embargo, el eje de exposición que sigo es el mismo orden de *El mundo como voluntad y representación* y el resto de sus obras las utilizo como apoyo y complemento.

³² De acuerdo con Rüdiger Safranski, “el rodeo epistemológico” en el desarrollo de la filosofía de Schopenhauer era necesario para evitar que su noción central de Voluntad fuera inconsecuente, es decir, para evitar que la Voluntad resultará un objeto más entre otros objetos. Cfr. R. Safranski, *op. cit.*, p. 296.

³³ Las opiniones sobre la importancia de este tratado son diversas. De acuerdo con Roberto Rodríguez Aramayo la obra en cuestión es un mero divertimento de Schopenhauer encaminado a conseguir la simpatía de Goethe.

1 Perspectiva subjetiva del intelecto

En el segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer comienza el capítulo titulado “Visión objetiva del intelecto” afirmando que existen dos formas radicalmente diferentes de considerar el intelecto y cuya diferencia se basa en su diversidad de puntos de vista.

Una es la *subjetiva* que, partiendo de *dentro* y tomando la conciencia como lo dado, nos explica mediante qué mecanismo se presenta el mundo en ella y cómo se construye a partir de los materiales que suministran los sentidos y el entendimiento. [...] La forma opuesta de considerar el intelecto es la *objetiva*, que arranca de *fuera* y no adopta como objeto la propia conciencia sino los seres dados en la experiencia externa que son conscientes de sí mismos y del mundo; entonces se investiga qué relación tiene su intelecto con sus restantes propiedades, cómo se ha hecho posible, cómo necesario y qué les ofrece.³⁴

Ahora bien, de acuerdo con Schopenhauer, no obstante, a ser opuestas, ambas perspectivas tienen que ser conciliadas, pues el punto de partida de la perspectiva objetiva es empírico y, en consecuencia, es ante todo fisiológica; pero tal consideración sólo se hace filosófica por medio de su conexión con la perspectiva subjetiva.³⁵

Así pues, a continuación, analizaré cada una de estas dos formas de considerar el intelecto. Comenzaré por el análisis de la perspectiva subjetiva que parte de dentro, toma como lo *dado* a la propia conciencia y explica cómo se manifiesta el mundo. En particular, examinaré la forma general de la representación: la relación sujeto-objeto; el principio cognoscitivo de toda explicación: el principio de razón suficiente; y la primera condición de conocimiento del mundo: objetivamente, el principio de razón suficiente del devenir o ley de causalidad; y, subjetivamente, el entendimiento.

Cfr. R. Rodríguez Aramayo, “Las metáforas de Schopenhauer en torno al destino”, estudio preliminar en A. Schopenhauer, *Los designios del Destino* (Dos opúsculos de *Parerga y Paralipómena*), p. XIII. Alexis Philonenko afirma que el tratado no coincide directamente con el núcleo de intuición que forma el corazón del sistema de Schopenhauer. Cfr. A. Philonenko, *op. cit.*, p. 42. Patrick Gardiner considera que esta obra ocupa solamente un lugar secundario en el desarrollo de las principales posiciones filosóficas de Schopenhauer. Cfr. P. Gardiner, *op. cit.*, p. 21. En cambio, para Volker Spierling, aunque el tratado no debe ser sobrevalorado, tampoco debe ser subestimado pues completa aspectos de la teoría del conocimiento de Schopenhauer, sobre todo el primer capítulo: “Sobre la visión”. Cfr. V. Spierling, *op. cit.*, pp. 51-57.

³⁴ A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, p. 313, [307-308].

³⁵ Cfr. *Id.*; *VN*, p. 124.

1.1 Forma general de la representación: relación sujeto-objeto

“El mundo es mi representación”.³⁶ A partir de esta proposición, con la que Schopenhauer inicia su obra principal y en torno a la cual plantea y desarrolla toda su filosofía, la primera cuestión que considero importante apuntar es qué significa que el mundo es representación.

De acuerdo con Schopenhauer, representación es la conciencia de una *imagen* (*Bildes*) que resulta del proceso cognoscitivo.³⁷ Así pues, conforme a esta definición, la afirmación “el mundo es representación” significa que el mundo es la imagen en la conciencia de alguien, la intuición de alguien que intuye.³⁸

La primera consecuencia que se colige de la afirmación anterior es que a quien intuye el mundo se le presenta inmediatamente en la conciencia una existencia subjetiva y otra objetiva: la conciencia de sí mismo, *quien* afirma “el mundo es representación”; y, por otra parte, la conciencia de otras cosas, *el* propio mundo como representación.³⁹ De manera específica, estos son los elementos básicos y constitutivos del mundo: el sujeto y el objeto. A continuación, mencionaré en qué consisten cada uno de estos dos elementos.

³⁶ A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 1, p. 51, [3]. Análogamente, esta afirmación se complementa con otra que dice: “El mundo es mi voluntad.” De ambas afirmaciones resulta la afirmación general que da título a la obra principal y al único pensamiento que Schopenhauer desarrolla en toda su obra: “El mundo es Voluntad y representación.” *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 1, p. 52, [5]; *MVR*, V I, L 2, § 29, p. 216, [193].

³⁷ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 18, p. 230, [214]. Schopenhauer se refiere aquí al proceso *fisiológico*. En cambio, desde esta perspectiva subjetiva me refiero al proceso cognoscitivo en general. El aspecto fisiológico será tratado más adelante en la perspectiva objetiva del intelecto. *Cfr. infra*, I, pp. 34-42.

³⁸ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 1, p. 51, [3-4].

³⁹ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 7, p. 113, [89-90]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 18, p. 230, [214]; *MB*, fragmento, 216, p. 211. Schopenhauer retoma y radicaliza los planteamientos de la filosofía trascendental kantiana; pues para él pensar un objeto en sí, una *cosa en sí*, es absurdo. *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 1, pp. 52-53, [5]; *MVR*, V I, L 2, § 19, p.157, [125]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 1, p. 33, [6]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, p. 316, [311]; *MB*, fragmento 46, p. 93. Para Schopenhauer, tampoco Kant, mientras fue consecuente, pudo pensar con la *cosa en sí* ningún *objeto*. *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 1, p. 35, [8]. Schopenhauer afirma que, debido al temor de suscribir el idealismo de Berkeley, Kant mutila la *Crítica de la razón pura* a partir de la segunda edición (1787) y la convierte en un texto contradictorio cuyo sentido no es claro ni comprensible. *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, CFK, pp. 499-500, [514-516]. Así pues, Schopenhauer sólo concede importancia a la primera edición de la *Crítica* (1781) donde Kant afirma: “¿Para qué necesitamos una psicología basada en meros principios de la razón? Indudablemente, para el objetivo primordial de defender nuestro yo pensante frente al peligro del materialismo. [...] En efecto, lejos de que quede, en virtud de ese concepto, algún temor de que, eliminando la materia, suprimamos todo pensamiento e incluso la existencia de seres pensantes, se pone de manifiesto, por el contrario, que, *si elimino el sujeto pensante, desaparece necesariamente todo el mundo corpóreo, al no ser éste más que el fenómeno en la sensibilidad de nuestro sujeto y una clase de nuestras representaciones.*” I. Kant, *CRP*, A 383 (las cursivas son mías). En 1837 Schopenhauer envía una carta a Carl Rosenkranz y Friedrich Schubert, editores de las obras completas de Kant, donde explica este asunto. *Cfr.* A. Schopenhauer, *Cartas desde la obstinación*, pp. 111-115.

Schopenhauer define al sujeto como aquello que conoce todo y por nadie es conocido, la condición general de todo objeto que se manifiesta.⁴⁰ Y, por otra parte, de manera general, para Schopenhauer, *todo* objeto es representación, pues ser objeto del sujeto y ser representación es lo mismo.⁴¹ Ahora bien, de manera particular, desde la perspectiva del conocimiento y la perspectiva subjetiva del intelecto, Schopenhauer define al objeto como todo lo empíricamente real, esto es, todos y cada uno de los objetos del mundo.⁴² Esta manera de caracterizar tanto al sujeto como al objeto, hace patente una propiedad de gran relevancia para la relación que Schopenhauer establece entre ambos elementos: su condicionamiento recíproco. Ahora abordaré el planteamiento específico que Schopenhauer hace de este condicionamiento.

De acuerdo con Schopenhauer, sujeto y objeto son esenciales, necesarios e inseparables.⁴³ Enseguida indicaré en qué consisten estas características. Por un parte, son esenciales porque constituyen la forma general del conocimiento de todo objeto posible y pensable; y necesarios porque son la condición *a priori* de toda experiencia posible e imaginable.⁴⁴ Y, por otra parte, son inseparables porque sólo tienen significado por y para el otro, existen y desaparecen conjuntamente.⁴⁵ De esta manera, sujeto y objeto se constituyen en el propio proceso cognoscitivo en una relación en la que ambos se condicionan y determinan simultánea y recíprocamente,⁴⁶ pues ser sujeto significa conocer un objeto y, de la misma manera, ser objeto significa ser conocido por un sujeto.⁴⁷

⁴⁰ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 2, p. 53, [5].

⁴¹ Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, cap. III, § 16, p. 59; *MVR*, V I, L 1, § 5, pp. 62-63, [16-17]. Para Schopenhauer toda representación pertenece a alguna de las cuatro clases de objetos posibles: los objetos reales del mundo empírico; los conceptos abstractos; el tiempo y el espacio; y el acto de voluntad motivado por el conocimiento. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 7, p. 75, [31-32].

⁴² Esta especificación no elimina del objeto su condición de ser objeto *del* sujeto. Ahora bien, con objetos reales, Schopenhauer se refiere a las representaciones intuitivas enlazadas en el complejo de la realidad empírica. Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 19, p. 68. Cfr. *infra*, cap. I, p. 27, n. 66.

⁴³ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 2, p. 53, [6].

⁴⁴ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 1, p. 51, [3-4]; *MVR*, V I, L 1, § 3, pp. 54-55, [7-8].

⁴⁵ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 2, p. 53, [6]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 1, p. 35, [8]. No obstante a ser inseparables, sujeto y objeto, también son incompatibles ya que se limitan en el mismo punto. Donde termina el sujeto comienza el objeto. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 2, pp. 53-54, [6]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 1, pp. 34-35, [6-8].

⁴⁶ Es importante señalar que esta relación no implica ningún tipo de causalidad entre sujeto y objeto. La causalidad, como función *a priori* del entendimiento, sólo se aplica a la representación y, por consiguiente, entre objetos. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 5, p. 61, [15].

⁴⁷ Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, cap. VII, § 41, pp. 202-205. *Vid. infra*, cap. II, p. 47, n. 155.

Una característica importante en esta relación entre sujeto y objeto es que todo objeto se encuentra doblemente condicionado por el sujeto: por una parte, *materialmente* en su existencia objetiva, esto es, como objeto en general; y, por otra parte, *formalmente* en el modo y manera de su existencia, es decir, en la representación que depende del espacio, tiempo y causalidad.⁴⁸

Más adelante analizaré el condicionamiento formal. Por el momento, para terminar con el análisis de este apartado, señalaré la consecuencia principal del condicionamiento material: si todo objeto está condicionado materialmente, pues un objeto en general sólo es tal en tanto es representado por un sujeto, entonces todo lo que existe para el conocimiento, todo el mundo objetivo, sólo existe en relación con el sujeto que se lo representa.⁴⁹ Así pues, cuando Schopenhauer afirma que “el mundo es representación”, lo que afirma es que “no hay objeto sin sujeto”.⁵⁰

En conclusión, de acuerdo con el análisis de este apartado, la relación sujeto-objeto constituye la forma general de la representación y la primera condición *básica* del conocimiento.⁵¹

⁴⁸ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 1, p. 36, [9]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, pp. 215-216, [196].

⁴⁹ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 1, p. 51, [3-4]; *MVR*, V I, L 1, § 2, pp. 53-54, [5-7]; *MVR*, V I, CFK, pp. 499-500, [514-515]. *MVR*, V II, CL 1, cap. 1, p. 33, [6].

⁵⁰ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L1, § 5, p. 63, [17]; *MVR*, V I, L1, § 7, p. 78, [35]. Ana Isabel Rábade Obradó, señala que Schopenhauer hace explícita la afirmación de raigambre kantiana “no hay objeto sin sujeto”. Cfr. A. I. Rábade Obradó, *op. cit.*, p. 93. Pero también señala que aunque Schopenhauer no cita explícitamente la sentencia *esse est percipi* de Berkeley, si considera al filósofo inglés como antecesor de su propia filosofía, al haber descubierto que todo objeto está condicionado por el sujeto. Cfr. *Ibid.*, p. 26. En efecto, Schopenhauer sigue a Berkeley. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L1, § 1, p. 51, [4]; *MVR*, V I, CFK, pp. 499-500, [514-515]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 1, p. 40, [14]. A este respecto es importante señalar que Berkeley no niega la realidad del mundo como comúnmente se interpreta. Por ejemplo, Ignacio Quintanilla afirma lo siguiente: “no es cierto que dejara escrito en alguna parte *esse est percipi*. La frase más parecida a esa que podemos encontrar en su obra es «*existence is percipi or percipere or velle, i.e. agere... the horse is in the stable the books are in the study as before*»” I. Quintanilla, *George Berkeley (1685-1753)*, p. 20. Ahora bien, independientemente de lo anterior, Berkeley sostiene que aquello que se percibe es real, y no hay algo más allá de la percepción que sea “lo real”. Para evitar tal equívoco, hay que considerar que para Berkeley “realidad” y “existencia” son términos que tienen un sentido común o vulgar y otro filosófico. El propio Berkeley afirma: “Que todas esas cosas existen realmente; que hay cuerpos; que hay, incluso, sustancias corpóreas, es algo que, cuando lo tomamos en su acepción vulgar, concuerda, como ya lo hemos mostrado, con nuestros principios.” G. Berkeley, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, parte I, 82. También, a través de Filonús, Berkeley afirma: “Soy una persona corriente, lo suficientemente simple como para creer a mis sentidos y dejar las cosas como me las encuentro. Para ser sincero te diré que mi opinión es que las cosas reales son precisamente las cosas que veo y toco y percibo a través de mis sentidos.” G. Berkeley, *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, p. 163. Y más adelante agrega: “Si existe algo que hace que la generalidad de los hombres esté en contra de las nociones que yo defiendiendo se debe al malentendido de creer que niego la realidad de las cosas sensibles.” *Ibid.*, p. 174.

⁵¹ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L1, § 1, p. 51, [3-4]; *MVR*, V I, L1, § 5, p. 62, [16].

1.2 Forma subordinada de la representación: principio de razón suficiente

En el apartado anterior señalé que sujeto y objeto se condicionan recíprocamente; y, por otra parte, que el objeto está doblemente condicionado: *materialmente* o como objeto en general, y además *formalmente*, pues el ser representado parte y depende del sujeto.⁵² A continuación, abordaré este condicionamiento formal.

De acuerdo con Schopenhauer, el condicionamiento recíproco entre sujeto y objeto se muestra en que ambos tienen y comparten los mismos límites: las formas esenciales y universales de espacio, tiempo y causalidad. En primera instancia, espacio tiempo y causalidad sólo afectan y rigen al objeto; pero, ya que no hay objeto sin sujeto, tales formas también pueden ser conocidas a partir del sujeto y sin objeto, porque se hallan *a priori* en la conciencia.⁵³ Ahora bien, espacio, tiempo y causalidad comparten una formulación abstracta, por medio de la cual se explica cómo es posible intuir el mundo: *el principio de razón suficiente*.⁵⁴ Enseguida analizaré en qué consiste este principio.

De manera general, el contenido de este principio afirma lo siguiente: “Nada es sin una razón por la que es.”⁵⁵ En otras palabras, esto significa que todas y cada una de las cosas tienen una razón suficiente por la cual son así y no de otra manera.⁵⁶ Ahora bien, para Schopenhauer, independientemente de su enunciación, el principio de razón contiene todo el conocimiento en general y *a priori* que relaciona y configura todas las representaciones, es decir, es la expresión común de las formas *a priori* del objeto.⁵⁷ De acuerdo con esta consideración, Schopenhauer establece una misma raíz para todos estos conocimientos *a priori*, y que expresa las diversas formas que adquiere el principio: la raíz del principio de razón suficiente.

⁵² Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 1, p. 36, [9]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, pp. 215-216, [196].

⁵³ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 2, pp. 53-54, [5-7]; *MVR*, V I, L 1, § 7, pp. 73-74, [30].

⁵⁴ Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, cap. III, § 16, pp. 59-60; *MVR*, V I, L1, § 2, pp. 53-54, [6-7]; *MVR*, V I, L1, § 5, p. 62, [16]; *MVR*, V I, L1, § 7, pp. 82-83, [40-41].

⁵⁵ Schopenhauer utiliza de manera provisional la formulación del principio de razón suficiente de Wolff, por ser la más general. Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, cap. I, § 5, p. 33.

⁵⁶ De acuerdo con Schopenhauer, esta formulación del principio de razón suficiente de Leibniz es más completa que la de Wolff. Cfr. G. Leibniz, *Monadología*, § 32 en “Escritos filosóficos”, trad. y notas Ezequiel de Olaso, Gredos, Madrid, España, 2011. Para Schopenhauer, el mérito de Leibniz fue haber sido “el primero que propuso formalmente el principio de razón suficiente como un principio fundamental de todo conocimiento y ciencia.” A. Schopenhauer, *CR*, cap. I, § 9, pp. 48-49.

⁵⁷ Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, cap. I, § 5, p. 33; *CR*, cap. III, § 16, p. 59; *MVR*, V I, L 1, §2, p. 54, [6].

*Nuestra conciencia cognoscitiva, manifestándose como sensibilidad exterior o interior (receptividad), entendimiento y razón, se escinde en sujeto y objeto, y fuera de esto no contiene nada. Ser objeto para el sujeto, y ser nuestra representación, es lo mismo. Todas nuestras representaciones son objetos del sujeto, y todos los objetos del sujeto son nuestras representaciones. Ahora bien, sucede que todas nuestras representaciones están relacionadas unas con otras en un enlace regular y determinable a priori en lo que se refiere a la forma, en virtud del cual nada de existente por sí e independiente, y tampoco nada de singular ni de separado, puede hacerse objeto para nosotros.*⁵⁸

Por medio de esta formulación universal del principio de razón suficiente, la ley cognoscitiva general que rige todo objeto, Schopenhauer afirma específicamente dos cosas: por una parte, como ya apunté, que todo conocimiento se escinde en sujeto y objeto; y que todo objeto es representación de un sujeto. Y, por otra parte, que toda representación está relacionada con otra representación, por lo que ningún objeto puede manifestarse de manera aislada. De acuerdo con ambas afirmaciones, ya que todo conocimiento supone la relación *universal y necesaria* entre sujeto y objeto, y que todos los objetos están relacionados entre sí, este complejo de relaciones configura la representación general de la realidad empírica.⁵⁹

De acuerdo con la caracterización anterior, al imponer su legalidad cognoscitiva a todo objeto, el principio de razón proporciona la explicación de cómo y por qué un objeto es como es; y, de esta manera, se constituye como el principio de toda explicación,⁶⁰ y el fundamento de todas las ciencias, pues vincula todos los conocimientos que las componen.⁶¹

⁵⁸ A. Schopenhauer, *CR*, cap. III, § 16, p. 59.

⁵⁹ *Cfr.* A. Schopenhauer, *CR*, cap. III, § 16, p. 59; *CR*, cap. III, § 18, pp. 62-64; *CR*, cap. IV, § 20, p. 68. Schopenhauer sostiene que el principio de razón suficiente *configura* el enlace regular entre todas y cada una de las representaciones, pero que el enlace de *toda* la serie de representaciones con lo que es representado *no es representable*. *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 17, pp. 147-148, [114]. Para Wittgenstein, la lógica *estructura* tanto la realidad como el lenguaje, pero, la relación que se da entre el hecho y su significación, esto es, la *forma lógica*, resulta *inexpresable*. De acuerdo con esto, me parece que, en cuanto formas de configuración o estructuración de la realidad, hay cierto paralelismo entre el principio de razón suficiente de Schopenhauer y la forma lógica de Wittgenstein.

⁶⁰ *Cfr.* A. Schopenhauer, *CR*, cap. VIII, § 50, p. 221; *MVR*, V I, L 1, § 15, p. 124, [88]; *MVR*, V I, L 1, § 15, p. 132, [96]; *MVR*, V I, CFK, p. 525, [545]. Para Bryan Magee, *La naturaleza de la explicación* habría sido mejor título para la tesis doctoral de Schopenhauer, pues ésta consiste precisamente en un intento de responder la pregunta ¿qué es una explicación? *Cfr.* B. Magee, *op. cit.*, pp. 35-36. En cambio, Patrick Gardiner afirma que Schopenhauer es pretencioso al considerar que su principio es “el principio de toda explicación”. Gardiner cuestiona a Schopenhauer que las clases de objetos que explica se tratan de nociones muy separadas del pensamiento y tratar de conjuntarlas provoca confusión, pues una cosa es ofrecer razones para justificar afirmaciones y otra explicar hechos positivos. *Cfr.* P. Gardiner, *op. cit.*, pp. 109-112. Schopenhauer sostiene precisamente que *razón* de conocimiento y *causa* no son lo mismo, pero comúnmente se comete el error de confundirlas y exigir una explicación por medio de una donde sólo vale la otra. *Cfr.* A. Schopenhauer, *CR*, cap. II, § 6-14, *passim*. Así pues, la distinción de clases de objetos y de formas del principio de razón muestra los diferentes tipos de necesidad y de explicación. *Cfr.* A. Schopenhauer, *CR*, cap. VIII, § 49, pp. 218-220.

⁶¹ *Cfr.* A. Schopenhauer, *CR*, cap. I, § 4, pp. 32-33.

En conclusión, conforme a lo expuesto en este apartado, el principio de razón suficiente, como forma subordinada de la representación,⁶² constituye la forma general del objeto y la segunda condición *básica* del conocimiento.

Por último, para terminar con el análisis de este apartado, sólo señalaré que a partir del doble condicionamiento del objeto, el principio de razón suficiente, dependiendo de la clase de objeto conocido y de la facultad cognoscitiva del sujeto,⁶³ adquiere cuatro formas concretas que constituyen todo el mundo como representación:⁶⁴ principio de razón suficiente del devenir o ley de causalidad, principio de razón suficiente del conocer, principio de razón suficiente del ser y principio de razón suficiente del obrar o ley de motivación.⁶⁵ A continuación, analizaré el principio de razón suficiente del devenir o ley de causalidad.⁶⁶

⁶² Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 7, pp. 74-74, [30]; *MVR*, V I, L 1, § 7, p. 83, [40]; *MVR*, V I, L 2, § 23, p. 165, [134]; *MVR*, V I, L 2, § 29, p. 216, [193].

⁶³ Para Schopenhauer las distintas facultades cognoscitivas del sujeto o correlatos subjetivos del objeto, son: la sensibilidad pura como correlato del tiempo y el espacio; el entendimiento como correlato de la causalidad; la razón como correlato de las representaciones abstractas o conceptos; y la autoconciencia como correlato del sujeto volente. Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, cap. VII, § 42, p. 206; *MVR*, V I, L 1, § 4, p. 59, [13]. Para una presentación esquemática completa de estas facultades *vid.* A. I. Rábade Obradó, *op. cit.* p. 110-111.

⁶⁴ Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, cap. III, §16, p. 60. Ana Isabel Rábade Obradó, desarrolla un análisis en el que complementa el doble condicionamiento del objeto por el sujeto, con el condicionamiento del sujeto por el objeto. De esta manera, caracteriza tres diferentes configuraciones entre sujeto y objeto que corresponden a tres diferentes niveles de realidad: el ámbito de la *representación*, la esfera de las *Ideas* y el nivel de la *Voluntad*. Cfr. A. I. Rábade Obradó, *op. cit.*, pp. 96-103.

⁶⁵ En su tesis doctoral, Schopenhauer sigue este orden de exposición, debido al grado de claridad de cada una de las formas del principio, empezando así por lo más conocido, pero afirma que el orden sistemático es el siguiente: principio de razón suficiente del ser, primeramente su aplicación al tiempo y posteriormente la aplicación al espacio, del devenir, del obrar y del conocer. Cfr. A. Schopenhauer *CR*, cap. VIII, § 46, pp. 214-215. Manuel Suances Marcos presenta las cuatro configuraciones siguiendo el orden de exposición de Schopenhauer. Cfr. M. Suances Marcos, *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*, pp. 26-32, y M. Suances Marcos y A. Villar Ezcurra, *op. cit.*, pp. 138-140. Volker Spierling, si bien no profundiza en su desarrollo, también las presenta en el mismo orden. Cfr. V. Spierling, *op. cit.*, pp. 37-38. Bryan Magee las expone, siguiendo un criterio en el que cada una se deriva de las demás, en el siguiente orden: principio de razón suficiente del devenir, del ser, del obrar y del conocer. Cfr. B. Magee, *op. cit.*, pp. 36-38. Ana Isabel Rábade Obradó las presenta en el siguiente orden: principio de razón suficiente del ser, del devenir, del conocer y del obrar. *Vid.* A. I. Rábade Obradó, *op. cit.*, pp. 110-175. No obstante a la diferencia, todos ellos presentan las cuatro formas de manera continua. En cambio, en la presente investigación sólo analizo la forma del principio de razón suficiente del devenir o ley de causalidad. La razón de esto radica en la pertinencia y relevancia de esta configuración, tanto en el desarrollo del libro primero de *El mundo como voluntad y representación*, así como en el análisis propuesto. Las configuraciones del principio de razón suficiente del conocer, del ser y del obrar o ley de motivación serán referidas más adelante en la nota 67, p. 28 (conocer); n. 72 y 79, pp. 28-30 (ser); y n. 293, p. 81 (obrar).

⁶⁶ La importancia del principio de razón suficiente del devenir radica en que por medio de la configuración causal se da la aprehensión de los objetos reales (las representaciones intuitivas enlazadas en el complejo de la realidad empírica). Según esto, y siguiendo a Kant, Schopenhauer muestra que la realidad empírica no elimina la idealidad trascendental de los objetos y del mundo. Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 19, pp. 64-68.

1.3 Primera condición del conocimiento: principio de razón suficiente del devenir

De acuerdo con Schopenhauer, toda representación se distingue por ser intuitiva o abstracta. Las representaciones abstractas constituyen una sola clase de objetos: los conceptos.⁶⁷ Ahora bien, ya que todas las representaciones abstractas tienen su origen en la intuición,⁶⁸ a continuación me centraré exclusivamente en el análisis de las representaciones intuitivas.

Las representaciones intuitivas son la primera clase de objetos del sujeto⁶⁹ y constituyen el conjunto de la experiencia, así como sus condiciones de posibilidad, esto es, todo el mundo objetivo.⁷⁰ Además de *intuitivas*, estas representaciones son *empíricas* y *completas*. En lo que sigue señalaré en qué consisten estas características para Schopenhauer.

Por una parte, son *intuitivas* en oposición a lo meramente pensado; y *empíricas*, precisamente, porque no surgen de vinculaciones de pensamientos, sino de la afección de los sentidos.⁷¹ Estas dos características constituyen la parte material de estas representaciones, y por medio de ellas se hace referencia a la realidad empírica. Por otra parte, son *completas* porque además de contener lo material de los objetos, también contienen lo formal, es decir, las *formas a priori* o condiciones de posibilidad de la experiencia: el sentido externo o *espacio* y el sentido interno o *tiempo*.⁷²

⁶⁷ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L I, § 3, p. 54, [7]. Para profundizar en este tipo de representaciones, así como en la forma del principio que les corresponde, el principio de razón suficiente del conocer (*principium rationis sufficientis cognoscendi*) vid. *CR*, cap. V, §§ 26-34, pp. 148-188, *MVR*, V I, L I, §§ 8-12, pp. 83-108, [41-69]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 5-7, pp. 87-121, [62-98]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 9-10, pp. 134-151, [112-129].

⁶⁸ Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, cap. V, § 26, pp. 148-152; *CR*, cap. V, § 28, pp. 155-156; *CR*, cap. V, § 31, p. 161; *CR*, cap. V, § 34, p. 171; *MVR*, V I, L I, § 8, p. 83, [41]; *MVR*, V I, L I, § 9, p. 89, [48]; *MVR*, V I, L I, § 10, p. 100, [60]; *MVR*, V I, L I, § 14, p. 116, [78]; *MVR*, V I, L I, § 16, pp. 135-136, [100-101]; *MVR*, V I, L I, § 17, p. 147, [113]; *MVR*, V I, CFK, p. 496, [510-511]; *MVR*, V I, CFK, p. 513, [531]; *MVR*, V I, CFK, p. 518, [537]; *MVR*, V I, CFK, p. 540, [562]; *MVR*, V I, CFK, p. 548, [571-572]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 1, pp. 33-34, [6]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 7, *passim*; *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, pp. 218-220, [199-201]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 18, pp. 230-231, [215]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, p. 328, [325]; *MB*, fragmento 44, pp. 90-91; *MB*, fragmento 50, p. 95; *MB*, fragmento 81, p. 112; *MB*, fragmento 92, p. 118; *MB*, fragmento 205, p. 203; *PP*, V I, pp. 61-62, [29-30]; *PP*, V II, cap. 1, § 9, pp. 38-39, [9]; *PP*, V II, cap. 1, § 21, p. 47, [18].

⁶⁹ Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 17, p. 61.

⁷⁰ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L I, § 3, p. 54, [7].

⁷¹ Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 17, pp. 61-62.

⁷² Cfr. *Id.* Schopenhauer afirma que el espacio y tiempo, intuitivos de manera pura y sin contenido, constituyen los objetos propios y particulares del principio de razón suficiente del ser (*principium rationis sufficientis essendi*). Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, cap. VI, § 35, pp. 89-90. El conocimiento del significado y esencia del espacio y tiempo, como representaciones intuitivas puras *a priori*, constituye el conocimiento de toda la experiencia. En otras palabras, conocer que la forma del principio de razón del espacio es la *posición* de las partes, es conocer la esencia del espacio. Conocer que la forma del principio de razón del tiempo es la *sucesión* de momentos, es conocer la esencia del tiempo. Y, por último, conocer que la forma del principio de razón que contiene las formas de espacio y tiempo, esto es, la materia, es la *causalidad*, es conocer la esencia de la materia.

Las características anteriores ponen de manifiesto lo que apunté en el apartado anterior: que a través de esta clase de representaciones se configura la representación general de la *realidad empírica* del mundo objetivo. Ahora la cuestión a examinar es ¿cómo se configura dicha realidad?

De acuerdo con Schopenhauer, la configuración de la realidad empírica es posible por medio del principio de razón suficiente para esta clase de objetos, a saber, el *principio de razón suficiente del devenir* (*principium rationis sufficientis fiendi*) o *ley de causalidad*. Enseguida analizaré qué afirma Schopenhauer con esta ley, comenzando por su contenido.

Para Schopenhauer, el verdadero y completo contenido de la ley de causalidad es el siguiente: “*En el mundo material no puede producirse ningún cambio sin que haya otro que lo preceda inmediatamente.*”⁷³ Y su correcta expresión es: “*Todo cambio tiene su causa en otro que le precede inmediatamente.*”⁷⁴ A partir de estas definiciones se hace patente una condición particular que resulta relevante para la configuración de la realidad empírica del mundo. Tal condición consiste en que la ley de causalidad se refiere única y exclusivamente a los *cambios* de los estados de los objetos.

Todos los objetos que tienen parte en la representación global que forma el complejo de la realidad experimental están ligados unos con otros por él [principio de razón suficiente del devenir], en el orden al comenzar y cesar de sus estados, y, por tanto, en la dirección del transcurso del tiempo. [...] Cuando aparece un nuevo estado en uno o varios objetos reales, debe haber precedido otro estado anterior, al cual sigue el nuevo regularmente, esto es, siempre que el primero existe. Tal proceso se llama *resultar*, y el primer estado se llama *causa*, y el segundo, *efecto*.⁷⁵

Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 21, pp. 129-131; *CR*, cap. VI, § 36-38, pp. 190-193; *MVR*, V I, L I, § 4, pp. 56-57, [9-10]; *MVR*, V I, L I, § 7, p. 83, [40-41]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 4, pp. 78-86, [55-61]. Para una presentación esquemática completa véase la tabla *Praedicabilia a priori* que contiene el conjunto de las verdades fundamentales *a priori* del conocimiento intuitivo. *MVR*, V II, CL 1, cap. 4, pp. 78-86, [55-61].

⁷³ A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 4, p. 70, [46].

⁷⁴ A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 4, p. 72, [49]. De acuerdo con Schopenhauer, aun cuando se refiere única y exclusivamente al aparecer y desaparecer de estados, la causalidad adquiere tres formas diferentes: como causa propiamente dicha, como excitante o estímulo y como motivo, las cuales corresponden respectivamente a la materia inorgánica, a las plantas y a los animales. Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 20, pp. 84-86; *Sobre la visión y los colores* (en adelante *VC*), cap. I, § 1, pp. 55-56, [17-19]; *MVR*, V I, L 2, § 23, pp. 167-170, [137-140]; *VN*, pp. 118-132, 139-145; *PFE*, I, cap. III, pp. 60-65, [29-33]; *PFE*, I, cap. III, pp. 68-73, [36-41].

⁷⁵ A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 20, p. 68. De acuerdo con Bryan Magee, para Schopenhauer “la causa de un suceso sólo puede ser otro suceso” y, por tanto, una causa “no puede ser un objeto o un estado de cosas.” Cfr. Bryan Magee, *op. cit.*, p. 37. En efecto, para Schopenhauer es falso afirmar que un objeto sea la causa de otro objeto. Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 20, *passim*. Pero, precisamente, esto es así porque la causalidad se refiere a los *cambios* o *mutaciones* (*Veränderungen*) es decir, al aparecer y desaparecer o sucesión de *estados* (*Zustände*) de cosas en el tiempo. Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 20, *passim*; *CR*, cap. IV, § 21, p. 123; *MVR*, V II, CL 1, cap. 4, pp. 70-73, [46-50]; *MVR*, V I, CFK, p. 525, [545]; *MVR*, V I, CFK, p. 538, [560]; *MVR*, V I, CFK, p. 557, [582]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 4, pp. 72-73, [49-50].

De acuerdo con las líneas anteriores, todos y cada uno de los objetos que intervienen en la representación de la realidad están relacionados entre sí en cuanto al orden de sus estados tanto en el espacio como en el tiempo.⁷⁶ Así pues, el verdadero significado de la ley de causalidad es que el cambio en este proceso no se refiere a la alteración de los estados en sí misma, sino a que en *el mismo* lugar se da *ahora* un estado y *luego* otro, y que en *un mismo* momento se produce *aquí* este estado y *allí* otro. Es decir, el cambio se refiere a determinadas partes del espacio y del tiempo *a la vez* y en unión.⁷⁷ Por tanto, ningún objeto puede darse únicamente en el tiempo,⁷⁸ o únicamente en el espacio.⁷⁹

En conclusión, ya que sin espacio y tiempo es imposible la existencia de cualquier objeto material y sin causalidad es imposible toda experiencia; espacio, tiempo, y causalidad, en cuanto formas *a priori*, constituyen las condiciones de posibilidad para configurar los objetos empíricamente reales y, por consiguiente, la realidad empírica del mundo objetivo.⁸⁰

Por último, señalaré una cosa más. Como acabo de apuntar, ya que el significado de la ley de causalidad se refiere a la unión de espacio y tiempo, entonces la cuestión a considerar es ¿cómo es posible tal unión?

Para abordar la cuestión anterior, en primer lugar, hay que recordar lo que mencioné con respecto a la configuración de las diversas formas del principio de razón suficiente, esto es, que cada forma del principio de razón depende de la clase de objeto conocido, pero además de la facultad cognoscitiva del sujeto.

⁷⁶ Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 20, p. 68.

⁷⁷ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 4, pp. 57-59, [10-13]; *CR*, cap. IV, § 18, pp. 62-64.

⁷⁸ De acuerdo con Schopenhauer: “El *tiempo* es ante todo la forma del sentido *interno*. [...] el único objeto del sentido interno es la propia *voluntad* del cognoscente. Por eso el tiempo es la forma mediante la cual la voluntad individual, originariamente y en sí misma inconsciente, puede llegar al autoconocimiento. En él, en efecto, su ser simple e idéntico en sí mismo aparece distendido en un curso vital.” A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 4, p. 66 [41].

⁷⁹ Si el espacio fuera la única forma de estas representaciones no podría darse ninguna *sucesión* y, por tanto, ningún *cambio*. Y, por otra parte, si el tiempo fuera la única forma de estas representaciones no podría darse ni la *simultaneidad*, ni la *permanencia*, ni la *duración*. La condición para que la realidad se constituya es la *unión* de las dos formas a la vez. Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 18, pp. 62-64; *CR*, cap. VI, § 36-38, pp. 190-193; *MVR*, V I, L 1, § 4, pp. 57-59, [10-12]; *MVR*, V I, CFK, pp. 537-538, [559-560]. No obstante a lo anterior, Schopenhauer también afirma que el sujeto sólo conoce *inmediatamente* por el *sentido interno* ya que el *sentido externo* es a su vez objeto del interno. Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 19, pp. 64-65.

⁸⁰ Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 21, p. 97; *MVR*, V II, CL 1, cap. 4, pp. 67-68, [43-44]. Alexis Philonenko denomina a esta triple conexión de tiempo espacio y causalidad “el verdadero *a priori*”, pues para intuir el mundo es necesario recurrir a la experiencia y, por tanto, a las leyes de la *posibilidad* de la experiencia. Cfr. A. Philonenko, *op. cit.*, p. 87.

De acuerdo con la caracterización anterior, para Schopenhauer, la unión de espacio y tiempo es posible por la facultad cognoscitiva que corresponde a la configuración del principio de razón suficiente del devenir o ley de causalidad: el entendimiento.

Más adelante profundizaré en la función específica del entendimiento. De momento sólo considero pertinente señalar, de manera general, qué función tiene en el proceso cognoscitivo. De acuerdo con Schopenhauer, el entendimiento sólo tiene *una* función: la captación de la causa a partir del efecto, esto es, el conocimiento de la causalidad.⁸¹ Así pues, sólo por medio del entendimiento y la aplicación de la ley de causalidad es posible la manifestación del mundo objetivo “como intuición extendida en el espacio, cambiante en la forma y permanente en la materia a lo largo del tiempo.”⁸²

En conclusión, conforme al análisis de este apartado, el entendimiento y la causalidad configuran la unión de espacio y tiempo en la representación y, por tanto, constituyen la primera condición para el conocimiento del mundo.⁸³ Con esta consideración doy por terminado el análisis de la perspectiva subjetiva, idealista-trascendental, del intelecto. En el desarrollo de tal análisis obtuve un par de conclusiones que enseguida retomaré.

Por una parte, mostré que la relación sujeto-objeto, como forma general de la representación, constituye la primera condición básica del conocimiento; y, por ende, que el sujeto sólo es sujeto en *relación* con el objeto. Por otra parte, mostré que el principio de razón suficiente, como principio cognoscitivo, constituye el principio de toda explicación y la segunda condición básica del conocimiento; y, por ende, que todos los objetos se *relacionan* entre sí *para* el conocimiento del sujeto.

De acuerdo con las dos conclusiones anteriores, tanto el proceso cognoscitivo, como el intelecto quedan constituidos en relación con el sujeto, pues las formas a través de las cuales es posible todo conocimiento, las formas *a priori* del intelecto, espacio, tiempo y causalidad, están condicionadas y dependen del sujeto. Por tanto, la realidad del mundo objetivo adquiere, en última instancia, un carácter subjetivo.

⁸¹ Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 21, *passim*; *VC*, cap. I, § 1, *passim*; *MVR*, V I, L 1, § 4, pp. 59-61, [13-15]; *MVR*, V I, L 1, § 6, pp. 69-70, [24-25]; *MVR*, V I, L 1, § 8, p. 87, [46]; *MVR*, V I, CFK, pp. 508-513, [525-530]; *MVR*, V I, CFK, pp. 511-513, [529-530]; *MVR*, V I, CFK, p. 522, [541-542]; *MVR*, V I, CFK, p. 557, [581-582].

⁸² A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L1, §4, p. 60, [14].

⁸³ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 6, p. 68, [23-24].

Que el mundo objetivo existiría aun cuando no hubiera ningún ser cognoscente parece, desde luego, cierto a primera vista, ya que se puede pensar *in abstracto* [...] Pero cuando se pretende *hacer realidad* ese pensamiento abstracto [...] y se intenta *así imaginar un mundo objetivo sin sujeto cognoscente*, entonces se da uno cuenta de que lo que ahí se está imaginando es, en realidad, [...] el simple proceso en el intelecto de un cognoscente que intuye un mundo objetivo [...]⁸⁴

Ahora es manifiesta la razón por la que Schopenhauer afirma que el hombre “no conoce ningún sol ni ninguna tierra, sino solamente un ojo que ve el sol, una mano que siente la tierra”,⁸⁵ que el mundo es representación y nada más que representación.⁸⁶ De esta manera, la realidad del mundo se caracteriza por una total y radical subjetividad.

⁸⁴ A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 1, pp. 33-34, [6]. En las lecciones de Berlín Schopenhauer también afirma: “Ustedes piensan que todas las cosas del mundo estarían ahí incluso cuando nadie las viera ni se las pudiera representar. Pero traten de imaginar claramente sólo por una vez qué clase de esencia de las cosas sería ésa. Tan pronto como lo intenten, se estarán imaginando siempre la imagen del mundo en una cabeza, pero nunca un mundo fuera de la representación. Dense cuenta, por tanto, de que el ser de las cosas consiste en la forma de su representación.” A. Schopenhauer, *Teoría de toda la representación del pensar y el conocer*, I, cap. 1, p. 126, *apud* V. Spierling, *op. cit.*, p. 23. *Vid.* *MB*, fragmento 83, pp. 112-113; *MB*, fragmento 209, pp. 205-206; *PP*, V II, cap. 3, § 33, p. 76, [50].

⁸⁵ A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 1, p. 51, [3].

⁸⁶ En diversas partes de su obra, Schopenhauer se refiere a la realidad del mundo como ilusión. Debido a esto, es frecuente una interpretación según la cual niega tal realidad, sin embargo, esto es falso. De acuerdo con Schopenhauer, ilusión es aquello que se opone a la realidad como engaño del entendimiento, y surge cuando un mismo efecto puede ser producido por dos causas distintas. *Cfr.* A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 21, pp. 116-117; *VC*, cap. I, § 1, p. 54, [16]; *MVR*, V I, L 1, § 6, p. 72, [28-29]. Si el mundo fuera ilusión, tendría dos causas que lo producirían. Pero, el mundo no tiene ni una, ni dos, ni muchas causas, porque la aplicación y validez del principio de razón se aplica a las cosas en el mundo, pero no al propio mundo: es inmanente no trascendente. *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 7, p. 81, [38-39]. Schopenhauer afirma categóricamente: “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 que se enlaza según la ley de la causalidad. Esta es su realidad empírica. [...] Todo el mundo de los objetos es y sigue siendo representación, y justamente por eso está condicionado por el sujeto absoluta y eternamente: es decir, tiene idealidad transcendental. *Mas no por ello es engaño ni ilusión*: se da como lo que es, como representación [...] cuyo nexos común es el principio de razón.” A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 5, p. 63, [17] (las cursivas son mías). Schopenhauer niega la realidad del mundo externo como la interpreta el dogmático, *independiente* del sujeto. Por esta razón toda filosofía verdadera es *idealista*; pero no un idealismo que niega la realidad empírica del mundo, sino un verdadero idealismo transcendental crítico que deja intacta tal realidad. *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 1, pp. 33-36, [5-9]; *CR*, cap. IV, § 21, p. 131. Filosofía transcendental es “toda filosofía que parte de la tesis de que su objeto más próximo e inmediato no son las cosas sino únicamente la *conciencia* humana de las cosas, de la cual, por lo tanto, no puede en modo alguno prescindir.” A. Schopenhauer, *PP*, V II, cap. 1, § 10, p. 39, [9-10]. Schopenhauer sigue a Kant para quien el *idealismo transcendental* es “la doctrina según la cual todos los fenómenos son considerados como meras representaciones, y no como cosa en sí mismas. De acuerdo con esta doctrina, espacio y tiempo son simples formas de nuestra intuición, no determinaciones dadas por sí mismas o condiciones de los objetos en cuanto cosas en sí mismas.” I. Kant. *CRP*, A 369. Así pues, tampoco para Kant, el mundo fenoménico es mera ilusión o apariencia. “Al decir que tanto la intuición de los objetos externos como la autointuición del psiquismo representan ambas cosas en el espacio y en el tiempo, tal como éstas afectan a nuestros sentidos, esto es, tal como aparecen, no pretendo afirmar que estos objetos sean pura *apariencia*. En efecto, en el fenómeno, los objetos, e incluso las propiedades que les asignamos, son siempre considerados como algo realmente dado. Pero, en la medida en que, en la relación del objeto dado con el sujeto, tales propiedades dependen únicamente del modo de intuición del sujeto, establecemos una distinción entre dicho objeto en cuanto *fenómeno* y ese mismo objeto en cuanto objeto *en sí*. [...] Sería una falta de parte mía convertir en mera apariencia lo que debiera considerar como fenómeno” I. Kant, *CRP*, B 69-70.

De ningún modo puede haber una existencia absoluta y objetiva en sí misma; tal cosa es incluso impensable: pues lo objetivo, en cuanto tal, tiene siempre y esencialmente su existencia en la conciencia de un sujeto, así que es su representación y, por consiguiente, está condicionado por él y también por sus formas de la representación, las cuales dependen del sujeto y no del objeto.⁸⁷

En conclusión, el mundo *es* representación porque depende y, por tanto, es producto del intelecto del sujeto que se lo representa. Ahora bien, si la realidad empírica del mundo es subjetiva, en tanto que es una realidad constituida por y para el sujeto, se colige que no se trata de una realidad absoluta, sino relativa: “pues todo lo objetivo lo es en la medida en que está condicionado por un sujeto, y en realidad solo existe en este, que es a su vez subjetivo”.⁸⁸ Pero si esto es así, entonces la cuestión que surge inmediatamente es ¿cómo es posible una realidad que no sea relativa, es decir, como es posible ir de lo subjetivo a lo objetivo?

Una vez que Schopenhauer analiza el intelecto desde la perspectiva subjetiva, idealista-trascendental, complementa el análisis objetivamente, empírica-fisiológicamente,⁸⁹ y metafísicamente.⁹⁰ A continuación, analizaré la perspectiva objetiva del intelecto.

Schopenhauer y Kant coinciden en que fenómeno e ilusión no son idénticos. La diferencia es que para Kant, el error y la ilusión no se hallan en la intuición, sino en los juicios sobre los objetos en cuanto son pensados, es decir, en la razón. *Cfr. Ibid.*, A 293-295; B 349-351. Mientras que para Schopenhauer la ilusión es precisamente el engaño del entendimiento en la intuición. El error de interpretar que Schopenhauer niega la realidad del mundo radica en entender literal lo metafórico. Un ejemplo claro de esto es el uso que hace del mito de la caverna platónica. *Vid. Platón, La República*, VII, 514a-518b. Por medio de la imagen que Platón ofrece en *La República*, Schopenhauer afirma *metafóricamente*, no *literalmente*, que el mundo es una ilusión. Para Schopenhauer, la utilidad e importancia de las metáforas consiste en que, de alguna manera y en algún sentido, transmiten la verdad que de ningún otro modo puede comunicarse. *Cfr. A. Schopenhauer, MVR*, V I, L 4, § 55, p. 350, [346]; *MVR*, II, CL 2, cap. 19, pp. 239-240, [224-225]; *MVR*, II, CL 2, cap. 25, pp. 369-370, [371-372]; *PP*, V I, pp. 233-236, [222-225], *PP*, V II, cap. 23, § 289, pp. 561-562, [584-585]; *PP*, V II, cap. 26, § 350a, pp. 618-619, [643]; *PP*, V II, cap. 31, § 379-396, pp. 659-665, [684-691], *MB*, fragmento 104, p. 123. *Vid. R. Rodríguez Aramayo*, “Las metáforas de Schopenhauer en torno al destino”, estudio preliminar en *A. Schopenhauer, Los designios del destino* (Dos opúsculos de *Parerga y Paralipómena*), pp. XI-XXXIX.

⁸⁷ A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 1, p. 33, [6].

⁸⁸ A. Schopenhauer, *PP*, V I, p. 317, [318].

⁸⁹ De acuerdo con Schopenhauer, Kant ignora la consideración objetiva del intelecto, por lo que su filosofía resulta parcial e insuficiente. *Cfr. A. Schopenhauer, MVR*, V II, CL 2, cap. 22, p. 314, [308]. Para Schopenhauer es cierto que el conocimiento objetivo trata sobre el mundo como representación, pero también que nuestra esencia pertenece al mundo de la cosa en sí, lo que hace posible la conexión del mundo de los fenómenos con el de la cosa en sí. De acuerdo con esto, Schopenhauer afirma que va más allá de los límites impuestos por Kant. *Cfr. A. Schopenhauer, MVR*, V II, CL 2, cap. 22, p. 331, [328].

⁹⁰ Ernst Cassirer analiza el problema del conocimiento de la filosofía de Schopenhauer desde dos puntos de partida. En primer lugar, la teoría fisiológica del conocimiento que está basada en un fundamento empírico. Y, en segundo lugar, la teoría metafísica del conocimiento que, a partir de una intuición directa, trata de revelar el contenido puro de lo real. *Vid. E. Cassirer, op. cit.*, pp. 490-531. Para Volker Spierling, la perspectiva metafísica que está detrás de la perspectiva materialista (fisiológica) revaloriza a ésta, y la da un giro a la filosofía trascendental más allá de Kant. *Cfr. V. Spierling, op. cit.* p. 66.

2 Perspectiva objetiva del intelecto

Al inicio de la primera sección apunté que, para Schopenhauer, las dos formas de considerar el intelecto, la subjetiva y la objetiva, tienen que ser conciliadas. Al final de la sección anterior, aludí implícitamente la razón de esta conciliación al cuestionar por la posibilidad de ir del conocimiento subjetivo al objetivo. Ahora, en esta sección, lo haré de manera explícita.

De acuerdo con Schopenhauer, sólo el conocimiento *a priori* tiene certeza apodíctica; pero, por su mismo origen, tal conocimiento está limitado a lo *formal* de la experiencia, pues la experiencia está condicionada subjetivamente por el intelecto y, por ende, no ofrece lo *material* de la misma. Así pues, el conocimiento *a priori* resulta un conocimiento de forma sin contenido.⁹¹ Este argumento hace patente que la perspectiva subjetiva del intelecto resulta insuficiente para comprender la totalidad de la experiencia; por lo cual, tiene que complementarse con la perspectiva objetiva para lograr una comprensión cabal de la experiencia. La cuestión es ¿cómo es posible tal comprensión de la experiencia y del mundo?

Anteriormente señalé que la afirmación “el mundo es representación” significa que “no hay objeto sin sujeto”; pero, ya que sujeto y objeto se condicionan recíprocamente, tal afirmación resulta unilateral,⁹² porque sólo expresa que el objeto está condicionado por el sujeto, pero no expresa que también el sujeto está condicionado por el objeto, que el sujeto cognoscente sólo es tal en relación con un objeto, pues una conciencia que sea inteligencia *pura* sin objeto no es una conciencia.⁹³ Así pues, para Schopenhauer, ya que nada se conoce totalmente hasta que se rodea y se vuelve al punto de partida por el lado opuesto, de la misma manera que se dedujo lo objetivo de lo subjetivo, ahora se deducirá lo subjetivo de lo objetivo. Del mismo modo que analicé las condiciones *formales* por las que el sujeto conoce el mundo, ahora analizaré las condiciones *materiales* del mundo para que el sujeto conozca.⁹⁴

A continuación, abordaré la perspectiva *objetiva* del intelecto. En particular, analizaré la segunda condición de conocimiento del mundo: el cuerpo como objeto inmediato del sujeto, y la intuición intelectual del sujeto.

⁹¹ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, p. 219, [200].

⁹² Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 1, p. 52, [4-5]; *MVR*, V I, L 1, § 6, p. 67, [22]; *MVR*, V I, L 2, § 18, p. 152, [120]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 1, p. 43, [17]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 21, p. 312, [306-307].

⁹³ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 1, p. 43, [17]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 19, p. 240, [225]; *MB*, fragmento 209, pp. 205-206.

⁹⁴ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, p. 331, [329]; *PP*, V II, cap. 3, § 27, pp. 63-64, [35-36].

2.1 Segunda condición del conocimiento: el cuerpo como objeto inmediato

La perspectiva *objetiva* del intelecto parte de *fuera* y toma como lo *dado* a los seres de la experiencia externa y conscientes de sí mismos y del mundo. Esta perspectiva investiga cómo se ha hecho posible y necesario el intelecto.⁹⁵

Para comenzar con el análisis de esta perspectiva consideraré la cuestión de la posibilidad del intelecto en relación con el mundo, es decir, ¿cómo es posible el conocimiento del mundo? A este respecto, Schopenhauer afirma lo siguiente:

Vemos así que la posibilidad de conocer el mundo intuitivo depende dos condiciones: la primera es, *expresada objetivamente*, la capacidad de los cuerpos de actuar unos sobre otros, de provocar cambios entre ellos; sin esta propiedad general de todos los cuerpos no sería posible intuición alguna pese a la sensibilidad de los cuerpos animales; pero si queremos *expresar subjetivamente* esa primera condición, diremos: es ante todo el entendimiento el que hace posible la intuición: pues solo de él nace y solo para él vale la ley de la causalidad, la posibilidad del efecto y la causa, de modo que solo para y por él existe el mundo intuitivo. La segunda condición es la sensibilidad de los organismos animales, o la propiedad que tienen ciertos cuerpos de ser objetos inmediatos del sujeto.⁹⁶

Hasta esta parte de la investigación he analizado la primera condición para el conocimiento del mundo: objetivamente la causalidad y subjetivamente el entendimiento. Enseguida analizaré la segunda condición para el conocimiento del mundo: el cuerpo y su propiedad de ser objeto inmediato.

Para continuar con este análisis ahora consideraré la cuestión de la necesidad del intelecto en relación con el mundo, es decir, ¿cómo es necesario el conocimiento del mundo?

De acuerdo con Schopenhauer, si existiera *un* solo ser, tal ser no requeriría del conocimiento, porque el *mismo* sería lo único existente y, por consiguiente, no existiría nada diferente a él para ser conocido como objeto. Este argumento indica que la necesidad (*Nothwendigkeit*) del *conocimiento en general* (*Erkenntniß überhaupt*) surge de la pluralidad y de la existencia separada de los seres, esto es, de la individuación. Pero, por otra parte, ya que la pluralidad y la individuación sólo son posibles por las formas *a priori* del conocimiento de espacio y tiempo, resulta que el conocimiento y la individuación se condicionan recíprocamente.⁹⁷

⁹⁵ A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, p. 313, [307-308]; *VN*, p. 124.

⁹⁶ A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 6, p. 68, [23].

⁹⁷ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, pp. 315-316, [310-311]; *MVR*, V I, L 2, § 19, p.157, [125]. Más adelante señalo la razón de la individuación: el *principium individuationis*. *Cfr. infra*, cap. II, pp. 74-75.

Este condicionamiento entre conocimiento e individuación resulta relevante para el análisis de la perspectiva objetiva del intelecto, porque a partir de tal condicionamiento se explica cómo el individuo cognoscente y, en particular, su cuerpo se constituye como condición de posibilidad del conocimiento. En lo que sigue desarrollaré esta cuestión con mayor detenimiento.

En el apartado sobre la forma general de la representación: la relación sujeto-objeto, apunté que Schopenhauer define al sujeto como aquello que conoce todo y por nadie es conocido. De acuerdo con esta definición, el sujeto conoce todo porque es la condición general de todo lo que se manifiesta, pues todo objeto es objeto del sujeto.⁹⁸ Ahora bien, según la misma definición, la pregunta es ¿por qué el sujeto no es conocido por nadie?

Para responder esta pregunta, en primer lugar, es indispensable tener presente el análisis del apartado sobre la relación sujeto-objeto. Como expuse en dicho apartado, para Schopenhauer, todo conocimiento y representación contiene y supone tanto al sujeto como al objeto, pues ambos son sus elementos integrantes y constitutivos. Precisamente en este respecto, sujeto y objeto no sólo se condicionan, sino que además se limitan recíprocamente. Esto significa que el sujeto no es ni puede ser objeto, sino la condición de todo objeto y, por consiguiente, no puede ser conocido, pues no hay ningún *conocer del conocer*.⁹⁹

Ahora bien, para Schopenhauer hay una razón más específica por la que el sujeto es incognoscible. En el apartado sobre el principio de razón suficiente señalé que espacio y tiempo pueden ser conocidos a partir del sujeto y sin objeto porque se hallan *a priori* en la conciencia.¹⁰⁰ Pero, en sentido estricto, son abstraídos a partir de la facultad cognoscitiva del sujeto como el correlato necesario del objeto. Es decir, del mismo modo que el sujeto cognoscente en general refiere al objeto en general, cada una de sus facultades cognoscitivas (sensibilidad, entendimiento, razón) refieren a un tipo de representación u objeto en particular; y es a partir de estos que se infieren tanto el espacio como el tiempo.¹⁰¹

⁹⁸ Cfr. *supra*, cap. I, p. 23, n. 40.

⁹⁹ Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, cap. VII, § 41, pp. 202-205.

¹⁰⁰ Cfr. *supra*, cap. I, p. 25, n. 53.

¹⁰¹ Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, cap. VII, § 41, pp. 202-205; *MVR*, V I, L 1, § 4, p. 59, [13].

De acuerdo con la argumentación anterior, la condición de todo conocimiento, las formas *a priori* de espacio y tiempo sólo rigen al objeto, pero no al sujeto. Por tanto, el sujeto es incognoscible.¹⁰² Pero entonces, ¿quién conoce y hace posible así el conocimiento?

La respuesta que Schopenhauer da a la pregunta anterior es que quien realmente conoce no es *el* sujeto cognoscente, sino un individuo cognoscente.¹⁰³ Sin embargo, esta respuesta conduce a la segunda parte de la pregunta que refiere a la posibilidad del conocimiento y que conlleva una dificultad. Como acabo de mencionar, si las formas *a priori* y, por consiguiente, la individuación no afecta al sujeto ¿cómo es posible que quien conoce sea un individuo?

De acuerdo con Schopenhauer, la posibilidad de que el sujeto cognoscente sea un individuo cognoscente está dada por su relación con una representación particular, con un objeto específico: su propio cuerpo. Pero si esto es así, la pregunta a este respecto es ¿por qué la posibilidad de ser individuo está dada por el cuerpo y no por cualquier otro objeto más?

Pues bien, Schopenhauer afirma que la característica que distingue al cuerpo de los demás objetos consiste en que el cuerpo es un *objeto inmediato*.¹⁰⁴ Antes de continuar con el análisis, cabe señalar, en primer lugar, que tal caracterización supone ya un objeto mediato.

¹⁰² De acuerdo con Schopenhauer, el sujeto es la condición general de todo lo que se manifiesta como objeto, pues se condicionan y limitan recíprocamente. Así pues, el sujeto constituye el límite de todo lo que puede ser conocido, el *límite* del mundo. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1 § 2, pp. 53-54, [5-7]; *CR*, cap. VII, § 41, p. 203. En este sentido, Schopenhauer se refiere al sujeto de conocimiento como el foco en el que convergen los rayos de toda la actividad cerebral, pero tal foco no es una sustancia (alma) sino un mero estado. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, CFK, pp. 516-517, [535-536]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 20, pp. 290-291, [283-284]; *MVR II*, V II, CL 2, cap. 22, pp. 318-319, [313-315]; *MVR II*, V II, CL 4, cap. 41, p. 552, [571-572]. El sujeto de conocimiento, el *yo teórico*, o simplemente el *yo* es una magnitud desconocida, un secreto para sí mismo. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 15, p. 176, [153]; *MB*, fragmento 259, pp. 235-236. Así pues, el sujeto de conocimiento no es nada en sí mismo y, por consiguiente, no hay nada en él que conocer. Cfr. A. Schopenhauer, *PP*, V II, cap. 3, § 32, p. 75, [48-49]. Para Wittgenstein, el mundo es todo lo que es el caso, la totalidad determinada por los hechos. Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 1; 1.1. Esto significa que el mundo es el conjunto de los hechos que se dan efectivamente o factualmente. Ahora bien, independientemente de lo que constituya este conjunto, el mundo es aquello de lo que se habla por medio de oraciones, y la condición para que se pueda hablar del mundo, de tales oraciones, es que el mundo es *representado*. A partir de esta consideración, Wittgenstein también distingue el sujeto de conocimiento del individuo empírico, pues para él: “El sujeto pensante, representante no existe.” *Ibid.*, 5.631. En otras palabras: “El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo.” *Ibid.*, 5.632. En definitiva: “El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni el alma humana, de la que trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite —no una parte del mundo.” *Ibid.*, 5.641.

¹⁰³ A. Schopenhauer, *MVR*, V I, prólogo a la 1ª ed. p. 33, [IX-XI]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 1, p. 34, [7].

¹⁰⁴ Cfr. A. Schopenhauer, *VC*, cap. I, § 1, p. 48, [8]; *MVR*, V I, L 1, § 2, p. 53, [5-6]; *MVR*, V I, L 1, § 6, p. 68, [23]; *MVR*, V I, L 2, § 18, p. 153, [120]; *MVR*, V I, L 2, § 19, p. 156, [124].

Hasta esta parte del capítulo, el análisis que he presentado ha tratado precisamente sobre representaciones configuradas en la conciencia del sujeto, como resultado del proceso cognoscitivo, es decir, objetos conocidos de forma *mediata*. Una vez señalado lo anterior, a continuación, analizaré qué significa la caracterización de objeto inmediato.

Para Schopenhauer, el cuerpo es objeto inmediato, esto es, la “representación que constituye el punto de partida del conocimiento del sujeto, en la medida en que ella misma, junto con sus cambios inmediatamente conocidos, precede a la aplicación de la ley de la causalidad ofreciéndole así sus primeros datos.”¹⁰⁵ Enseguida precisaré esta cuestión.

Al final del apartado sobre el principio de razón suficiente del devenir señalé que la única función del entendimiento es el conocimiento de la causalidad.¹⁰⁶ Pero, para que ésta sea aplicada requiere algo de lo cual partir. Conforme a la caracterización de objeto inmediato, el punto de partida es la conciencia *inmediata* de los cambios del cuerpo, esto es, la afección sensorial; entonces, el entendimiento refiere tal afección a su causa y así se manifiesta el mundo objetivo.¹⁰⁷ De acuerdo con lo anterior, el cuerpo es objeto inmediato porque es conocido directamente, esto es, sentido; y, en consecuencia, cumple la función de intermediario para la intuición de todos los demás objetos que están cognoscitivamente mediados por él.¹⁰⁸ De esta manera, debido a la relación con el objeto inmediato que es su cuerpo, el sujeto se manifiesta como individuo.¹⁰⁹

En conclusión, junto a la relación sujeto-objeto y al principio de razón suficiente como formas básicas de la representación; y a la ley de causalidad y el entendimiento como la primera condición para el conocimiento del mundo, el cuerpo constituye la segunda condición para el conocimiento del mundo.¹¹⁰

¹⁰⁵ A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 6, p. 67, [22-23].

¹⁰⁶ *Cfr. supra*, cap. I, p. 31, n. 81.

¹⁰⁷ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 6, p. 68, [23]; *MVR*, V I, L 1, § 4, p. 60, [13]. Para Schopenhauer, sólo la vista y el tacto suministran datos para la intuición objetiva. Los otros tres sentidos, aunque indican una causa exterior, son esencialmente subjetivos. *Cfr.* A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 21, pp. 93-95; *MVR*, V I, L 2, § 18, p. 153, [120-121]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, pp. 316-317, [311-312].

¹⁰⁸ *Cfr.* A. Schopenhauer, *VC*, cap. I, § 1, p. 48, [8]; *CR*, cap. IV, § 22, pp. 132-133; *MVR*, V I, L 1, § 4, *passim*; *MVR*, V I, L 1, § 6, *passim*. No obstante, para Schopenhauer la expresión *objeto inmediato* sólo vale impropriamente. Primero, porque el cuerpo no aparece *propiamente* como objeto, sino como mera *afección sensorial*. Segundo, precisamente porque es hasta que el entendimiento aplica la ley de causalidad a esas afecciones, que el cuerpo aparece como objeto. *Cfr.* A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 22, pp. 132-133; *MVR*, V I, L 1, § 6, *passim*.

¹⁰⁹ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 18, pp. 151-152, [118-119]; *MVR*, V I, L 2, § 19, p. 155, [123].

¹¹⁰ *Cfr.* A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 22, pp. 132-133; *MVR*, V I, L 1, § 4, p. 60, [13-14]; *MVR*, V I, L 1, § 6, pp. 67-68, [22-23]; *MVR*, V I, L 2, § 18, p. 154, [121].

2.2 La intuición *intelectual*

En el apartado anterior señalé que el cuerpo y sus afecciones sensoriales posibilitan el proceso cognoscitivo, en la medida en que constituyen el punto de partida para el conocimiento del mundo objetivo. Esta consideración parece responder la pregunta final del análisis de la perspectiva subjetiva del intelecto, es decir, la pregunta por la posibilidad de ir de lo subjetivo a lo objetivo. Sin embargo, con esta consideración se presenta una dificultad.

De manera general, de acuerdo con Schopenhauer, tal dificultad consiste en que la sensación es en sí misma subjetiva. Es decir, la sensación (*Gefühl*) es un proceso del organismo corporal limitado por la piel; por consiguiente, la sensación (*Empfindung*) es sólo un sentimiento local y específico referido exclusivamente a los datos de los sentidos. Por tanto, la sensación no refiere a nada externo u objetivo.¹¹¹ Para superar esta dificultad, Schopenhauer hace una distinción entre sensación y percepción. Enseguida analizaré en qué consiste esta diferencia.

Como acabo de señalar, la sensación es la conciencia inmediata de los cambios del cuerpo. Esto significa que las sensaciones no son sino datos subjetivos que se producen en los órganos sensoriales. Por otra parte, a diferencia de la sensación, la percepción es la propia aprehensión del mundo corpóreo que llena el espacio en sus tres dimensiones, que se mueve en él y que varía en el tiempo,¹¹² es decir, la aprehensión empírica de los objetos reales y, por ende, del mundo objetivo.¹¹³ Esta distinción muestra la índole específica que tienen tanto la sensación como la percepción: mientras que la primera es subjetiva, la segunda es objetiva. Pero, si esto es así, se mantiene la cuestión sobre la posibilidad de ir de lo subjetivo a lo objetivo, es decir, ¿cómo es posible que a partir de sensaciones subjetivas se configure y constituya la intuición del mundo objetivo?

¹¹¹ Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 21, p. 91; *MVR*, V II, CL 1, cap. 1, p. 38, [12]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 2, p. 51, [26]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 4, p. 68, [44].

¹¹² Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 21, pp. 91-92; *VC*, cap. I, § 1, p. 57, [19].

¹¹³ Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 21, *passim*; *VC*, cap. I, § 1, *passim*. Las representaciones intuitivas tienen su origen en la sensación. Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 17, p. 61. Así pues, la característica de estas representaciones es su acción causal sobre la sensibilidad. Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 19, pp. 64-65.

De acuerdo con Schopenhauer, la separación y diferencia que hay entre sensación y percepción sólo puede ser superada por el entendimiento y la ley de causalidad. Como mencioné anteriormente, el proceso cognoscitivo inicia con la afección sensorial; pero, ya que los sentidos no proporcionan más que la materia pura, la sensación sólo reúne meros datos. Entonces, es hasta que el entendimiento, por medio de la aplicación de su única función la causalidad, concibe tales datos como efecto de una causa, que es capaz de intuir espacialmente en el exterior y temporalmente en el momento presente.¹¹⁴ De esta manera, a partir de aquella sensación es posible la aprehensión de los objetos y, por consiguiente, del mundo objetivo.¹¹⁵

Sólo cuando el *entendimiento* [...] entra en actividad, aplicando su sola y única forma, *la ley de causalidad*, se opera una poderosa transformación, porque de la sensación subjetiva se hace la intuición objetiva. Entonces, en virtud de su forma peculiar, y por tanto *a priori*, esto es, anteriormente a toda experiencia (pues ésta no es hasta ahora todavía posible), el entendimiento aprehende la dada sensación del cuerpo como un efecto (palabra que él sólo entiende), *efecto* que como tal debe tener necesariamente una *causa*.¹¹⁶

Ahora bien, esta transformación realizada por el entendimiento no es una operación abstracta, un razonamiento discursivo, reflexivo o voluntario, sino una operación intuitiva, un conocimiento inmediato y necesario;¹¹⁷ pues, dado que la sensación y los sentidos sólo aportan la materia, sin la aplicación *a priori* de la causalidad sería imposible que de una sensación subjetiva surgiera la intuición objetiva, y el *entendimiento puro* sería sólo una conciencia vaga de los cambios del cuerpo que se seguirían unos a otros sin ningún significado.¹¹⁸ De acuerdo con esta caracterización del proceso por el que se intuye el mundo, Schopenhauer afirma que la intuición no sólo es sensorial sino además intelectual.

¹¹⁴ Esto es lo que significa que las representaciones intuitivas son inmediatamente presentes. Es decir, con respecto al sentido externo, son intuidas espacialmente en la realidad empírica en un lugar diferente al sujeto que las intuye. Y, con respecto al sentido interno, son intuidas temporalmente en el momento que se manifiestan ante el sujeto. *Cfr.* A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 19, pp. 64-67.

¹¹⁵ *Vid.* A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 21, pp. 89-132; *VC*, cap. I, § 47, pp. 47-58, [7-20]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 4, pp. 67-68, [43-44]. De acuerdo con esta caracterización, Schopenhauer afirma: cuando oprimo en la oscuridad un objeto con mi mano, en la sensación que recibo no hay representación de la cohesión de sus partes. Pero entonces, sólo cuando palpo tal objeto por todos lados y a partir de estos distintos efectos en mi mano, mi entendimiento construye una figura determinada del objeto. *Cfr.* A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 21, pp. 95-96; *MVR*, V II, CL 1, cap. 2, p. 52, [27].

¹¹⁶ A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 21, pp. 91-92.

¹¹⁷ *Cfr.* A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 21, p. 92; *MVR*, V I, L 1, § 4, p. 60, [13].

¹¹⁸ A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 4, p. 60, [13-14].

Toda intuición es intelectual. Pues sin el *entendimiento* no llegaríamos nunca a la intuición, a la percepción o aprehensión de *objetos*, sino que nos quedaríamos en la mera sensación, que [...] por lo demás sería una variación de estados vacíos de significado y nada que se asemejase a un conocimiento. No llegamos a intuir, es decir, a conocer un *objeto*, hasta que el *entendimiento* refiere cada impresión que recibe el cuerpo a su *causa*, instala esta en el espacio intuido *a priori* de donde parte el efecto, y así reconoce la causa como efectiva [*wirkend*], como *real* [*wirklich*], es decir, como una representación del mismo tipo y clase que el cuerpo. Mas ese tránsito del efecto a la causa es inmediato, vivo y necesario: pues es un conocimiento del *entendimiento puro* y no una inferencia de razón o una combinación de conceptos y juicios según leyes lógicas.¹¹⁹

En conclusión, de acuerdo con el análisis anterior, las sensaciones son única y exclusivamente datos subjetivos que por sí mismos no podrían constituir el fundamento del mundo objetivo.¹²⁰ Sólo hasta que, *por y para*, el entendimiento aplica su única función, el conocimiento inmediato de la relación de causa y efecto,¹²¹ junto con las formas de espacio y tiempo, aquellas sensaciones son transformadas en intuición objetiva, y así se manifiestan *en* el entendimiento como la aprehensión del mundo objetivo,¹²² regido por leyes;¹²³ y, en virtud de esto, la intuición empírica resulta ante y sobre todo intuición intelectual.¹²⁴

¹¹⁹ A. Schopenhauer, *VC*, cap. I, § 1, p. 47, [7]. *Cfr.* también *CR*, cap. IV, § 21, pp. 97-98.

¹²⁰ *Cfr.* A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 21, p. 97.

¹²¹ *Cfr. supra*, cap. I, p. 31, n. 81.

¹²² *Cfr.* A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 21, pp. 92, 115-116; *VC*, cap., I, § 1, p. 57, [19]; *MVR*, V I, L 1, § 4, pp. 59-60, [13-14].

¹²³ *Cfr.* A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 21, *passim*; *CR*, cap. V, § 34, p. 171; *VC*, cap. I, § 1, *passim*; *MVR*, V I, L 1, § 4, p. 60, [13-14]; *MVR*, V I, L 1, § 6, pp. 67-68, [22-23]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 2, *passim*; *MVR*, V II, CL 1, cap. 4, p. 68 [44]; *PP*, V I, § 13, p. 124, [98-99]. Un ejemplo que muestra porque la intuición no sólo es sensorial, sino también intelectual es la visión. Cuando aprehendemos el mundo no percibimos los objetos dobles e invertidos; sino que, por medio del entendimiento que busca la causa por el efecto, los percibimos simples y derechos. Estas son dos operaciones que realiza el entendimiento mediante las cuales pasa de la sensación a la intuición. Una tercera es la construcción de cuerpos en tercera dimensión a partir de superficies; y una cuarta es el conocimiento del lugar en que se encuentra un objeto y la distancia que media entre nuestra persona y el objeto, a partir de la dirección. Para una explicación más detallada de estos ejemplos *vid.* A. Schopenhauer, *VC*, cap. I, § 1, pp. 50-53, [11-15]; *CR*, cap. IV, § 21, pp. 98-117.

¹²⁴ *Cfr.* A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 21, *passim*; *VC*, cap., I, § 1, *passim*; *MVR*, V I, L 1, § 4, p. 60-61, [13-15]; *MVR*, V I, CFK, p. 513, [531]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 2, pp. 48-49 [23]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 4, pp. 67-68 [43-44]. Schopenhauer crítica la intuición intelectual del idealismo postkantiano (Fichte, Schelling y Hegel). *Cfr.* A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 21, pp. 92-93; *CR*, cap. V, § 34, *passim*; *MVR*, V I, prólogo a la 2ª ed., p. 40, [XX]; *MVR*, V I, L 1, § 7, pp. 74-75, [30-31]; *MVR*, V I, CFK, pp. 482-483, [495-496]; *MVR*, V I, CFK, pp. 549-550, [573-574]; *MVR*, V I, CFK, pp. 588-589, [618]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 6, pp. 97-98, [72-73]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, p. 225, [207]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 18, p. 230, [214]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, p. 331, [328]; *MVR*, V II, CL 4, cap. 48, pp. 667-668, [701-702]; *VN*, pp. 45, 146; *PFE*, I, cap. IV, pp. 114-116, [82-85]; *PFE*, II, II, § 6, pp. 172-173, [145-146]; *PP*, V I, pp. 56-58, [23-26]; *PP*, V I, § 13, p. 126, [101]; *PP*, V II, § 5, pp. 36-37, [6-7]; *PP*, V II, § 10, p. 39-41, [9-12]. La pregunta a este respecto es ¿en qué consiste la diferencia entre la intuición intelectual que crítica y la que afirma? Para Schopenhauer, la intuición intelectual del idealismo postkantiano pretende ser una facultad de conocimientos metafísicos, suprasensibles e inmediatos que van más allá de la experiencia y llegan al mundo de la *cosa en sí*. *Cfr.* A. Schopenhauer, *CR*, cap. V, § 34, p. 166. En cambio, la intuición que Schopenhauer afirma es *intelectual* porque no sólo es el resultado de los sentidos, sino sobre todo del entendimiento. Una vez dada esta intuición es la *verdadera* razón la encargada de transformarla en conceptos que se fijan en palabras, para formar juicios que conforman el mundo intelectual.

Con esta consideración doy por concluido el análisis de la perspectiva objetiva del intelecto y, del mismo modo que en el análisis de la perspectiva subjetiva, ahora señalaré la consecuencia principal de este análisis.

De acuerdo con Schopenhauer, todos los elementos que intervienen en el proceso cognoscitivo son referidos, en última instancia, a un proceso fisiológico en el organismo. Es decir, tanto el espacio y tiempo como el cuerpo y el entendimiento están condicionados y dependen de factores físico-cerebrales.¹²⁵ Así pues, desde esta perspectiva objetiva, toda intuición queda caracterizada de manera fisiológico-cerebral.¹²⁶ Por tanto, el mundo real y objetivo no es más que un fenómeno cerebral.¹²⁷

[...] el mundo como representación tal y como se extiende en el espacio y el tiempo, tal y como se mantiene y desarrolla legalmente según la estricta regla de la causalidad, es ante todo un simple fenómeno fisiológico, una función del cerebro que este ejecuta con ocasión de ciertos estímulos externos pero conforme a sus propias leyes.¹²⁸

Sin embargo, interpretar este fenómeno cerebral como lo que el mundo pueda ser en sí constituye un salto injustificado,¹²⁹ porque todo lo que muestra está condicionado subjetivamente.¹³⁰ Así pues, la consideración objetiva del intelecto resulta tan relativa y parcial¹³¹ como la consideración subjetiva y, por tanto, tampoco es suficiente por sí misma para comprender ni la totalidad del proceso cognoscitivo, ni lo que el mundo es en sí.

Así pues, no se trata de ninguna facultad racional inmediata de lo Metafísico. *Cfr.* R. Safranski, *op. cit.*, pp. 119, 222-224. De ninguna captación mística de lo Suprasensible. *Cfr.* E. Cassirer, *op. cit.*, pp. 496-497. Ni de ninguna intuición directa de lo Absoluto. *Cfr.* M. Suances Marcos y A. Villar Ezcurra, *op. cit.*, p. 143.

¹²⁵ Desde la consideración subjetiva-trascendental del intelecto, los *a priori* de tiempo, espacio y causalidad son condiciones de posibilidad *formales* para la intuición del mundo. *Cfr. supra*, cap. I, pp. 21-33. En cambio, desde esta consideración objetiva-fisiológica, son funciones del cerebro. *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 1, p. 32, [4]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 1, p. 36, [9-10]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 20, pp. 303-304, [298].

¹²⁶ *Cfr.* A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 20, pp. 80-81; *CR*, cap. IV, § 21, *passim.*; *MVR*, V I, L 1, § 7, p. 76, [33]; *MVR*, V I, L 2, § 27, p. 205, [179]; *MVR*, V I, CFK, p. 485, [498-499]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 1, *passim.*; *MVR*, V II, CL 1, cap. 4, pp. 77-78, [54-55]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 20, p. 285, [277]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 21, pp. 311-312, [305-307]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, pp. 327-328, [323-325]; *MVR*, V II, CL 4, cap. 50, p. 701, [738]; *VN*, pp. 62, 122-124.

¹²⁷ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 1, pp. 33-34, [6]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, p. 327, [323]; *MVR*, V I, L 2, § 27, pp. 204-205, [179]; *VN*, pp. 62, 122-124; *PP*, V II, cap. 3, § 27, p. 66, [39].

¹²⁸ A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, p. 327, [323].

¹²⁹ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, p. 328, [325]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 1, pp. 38-39, [12-13]. *VN*, pp. 122-124.

¹³⁰ *Cfr.* A. Schopenhauer, *VN*, pp. 124-126.

¹³¹ *Cfr.* A. Schopenhauer, *PP*, V II, cap. 3, § 27, pp. 64-65, [37].

2.3 Conclusiones del capítulo

Después del análisis del proceso cognoscitivo desde la perspectiva subjetiva y objetiva del intelecto, las conclusiones que he obtenido son las siguientes:

1. A partir del análisis de la perspectiva subjetiva del intelecto, mostré que el principio de razón suficiente establece una relación universal y necesaria, regular y *a priori*, entre todas y cada una de las representaciones. De acuerdo con esto, todos los objetos mantienen entre sí una relación en la que cada uno es por una parte determinante y, por otra, determinado.¹³² Esto significa que todo objeto es al mismo tiempo razón y consecuencia; y en calidad de esto último, todo objeto está determinado necesariamente y, por consiguiente, no puede ser distinto de lo que es.¹³³

Por otra parte, mostré que la forma del principio de razón suficiente del devenir o ley de causalidad se refiere específicamente a los cambios de los estados de los objetos. De acuerdo con esto, siempre que aparece en un objeto un nuevo estado llamado *efecto*, estuvo precedido por otro estado anterior llamado *causa*, y éste a su vez también estuvo precedido por otro estado, y así sucesivamente *ad infinitum*.¹³⁴ Por tanto, ya que todos los estados de la realidad dependen de otro estado, y esta serie de estados constituye “la representación global que forma el complejo de la realidad”,¹³⁵ toda la realidad está determinada necesariamente.

Todo el contenido de la naturaleza, todos sus fenómenos, son, pues, absolutamente necesarios; y la necesidad de cada parte, de cada fenómeno, de cada acontecimiento, se puede siempre demostrar, ya que siempre se tiene que poder encontrar la razón de la que se sigue como consecuencia. Esto no sufre ninguna excepción: se sigue de la ilimitada validez del principio de razón.¹³⁶

En conclusión, el principio de razón suficiente, como principio cognoscitivo legislador que rige todo objeto del sujeto, y su forma específica del principio de razón suficiente del devenir o ley de causalidad, como principio ordenador de los estados de los objetos, constituye el principio de toda explicación,¹³⁷ pero también de toda necesidad.¹³⁸

¹³² Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 2, p. 54, [6-7].

¹³³ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 55, p. 343, [338].

¹³⁴ Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 20, pp. 68-69, 73.

¹³⁵ Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 18, pp. 62-64; *CR*, cap. IV, § 19, p. 64-65; *CR*, cap. IV, § 20, p. 68.

¹³⁶ A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 55, p. 343, [338].

¹³⁷ Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, cap. VI, § 50, p. 221.

¹³⁸ A. Schopenhauer, *MVR*, V I, CFK, p. 525, [545].

Esto significa que el principio de razón suficiente configura la realidad del mundo, pero, al mismo tiempo que la configura, también la determina necesariamente.¹³⁹

2. A partir de la perspectiva subjetiva del intelecto, mostré que el mundo es representación, un objeto del sujeto. Pero esta consideración resultó relativa para comprender la esencia del mundo.¹⁴⁰ Para complementarla, desde la perspectiva objetiva del intelecto, mostré que el mundo es un fenómeno cerebral.¹⁴¹ Pero esta consideración también resultó relativa, parcial e insuficiente y, por consiguiente, tampoco a partir de ella es posible fundamentar la esencia del mundo.¹⁴² Conforme a esto, ninguna de las dos perspectivas ofrece una comprensión cabal de la esencia del mundo.¹⁴³ Esta parece ser la razón por la que, no obstante a ser opuestas, tienen que ser conciliadas.¹⁴⁴ Sin embargo, la complementariedad de perspectivas tampoco es suficiente para comprender la esencia del mundo.

Consideradas de manera independiente; desde la perspectiva subjetiva, se dedujo el mundo a partir del intelecto; por otra parte, desde la perspectiva objetiva, se dedujo el intelecto a partir del mundo. Pero, tratadas en conjunto, ambas perspectivas están condicionadas entre sí, pues el resultado obtenido en cada una de ellas refiere a la otra y, por consiguiente, conllevan una circularidad. En palabras de Schopenhauer:

Nuestro punto de mira objetivo es realista, y, por lo tanto, condicionado, en cuanto tomando como dados a los seres naturales, deduce de ahí que su existencia objetiva presupone un intelecto en que se hallan desde luego cual representación; pero el punto de mira subjetivo e idealista de Kant es igualmente condicionado, en cuanto parte de la inteligencia, que tiene a su vez a la Naturaleza cual presupuesto [...].¹⁴⁵

¹³⁹ “Todo lo que ocurre, desde lo más grande a lo más pequeño, ocurre necesariamente” A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. III, pp. 91-93, [60-62]. De acuerdo con Schopenhauer, los antiguos no conocieron claramente el problema más profundo de filosofía moderna: la cuestión de la libertad de la voluntad. *Cfr.* A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. IV, p. 94, [64]; *PFE*, I, cap. V, p. 122, [92]. Pero, la concepción en la que todo acontecimiento del mundo se encuentra determinado necesariamente, ya estaba presente en ellos. “El *fatum*, la εὐάρμενη de los antiguos, no es justamente más que la certeza consciente de que todo lo que ocurre está firmemente ligado por la cadena causal y, por lo tanto, se produce con necesidad estricta; por consiguiente, el futuro está ya plenamente fijado y determinado con precisión y seguridad, y en él no se puede cambiar más que en el pasado.” A. Schopenhauer, *PP*, V II, cap. 8, p. 253, [251]. *Cfr.* *MB*, fragmento 132, p. 136; *MB*, fragmento 196, pp. 187-191.

¹⁴⁰ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 1, p. 43, [17]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, p. 314, [308]; *PP*, V II, cap. 3, § 27, pp. 63-64, [35-36].

¹⁴¹ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 1, pp. 33-34, [6]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, p. 327, [323]; *MVR*, V I, L 2, § 27, pp. 204-205, [179]; *VN*, pp. 122-126.

¹⁴² *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, p. 315, [309]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, p. 331, [328-329]; *PP*, V II, cap. 3, § 27, pp. 64-66, [36-39].

¹⁴³ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, p. 331, [328-329].

¹⁴⁴ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, p. 313, [307].

¹⁴⁵ A. Schopenhauer, *VN*, p. 125; *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, p. 317, [312].

Esta circularidad se produce necesaria e inevitablemente en cuanto es referida a la dependencia del sujeto con respecto del objeto y del objeto con respecto del sujeto.¹⁴⁶ Pero entonces, la cuestión a considerar es ¿cómo evitar tal circularidad?

Para Schopenhauer, el *mundus phaenomenon* no pudo haber precedido al *mundus noumenon*, porque el *mundus inltelligibilis* recibe toda su materia del *mundus sensibilis*, y, por tanto, el *punctum saliens* del mundo no puede ser el intelecto. En otras palabras, el intelecto es producto de la Naturaleza; y, en última instancia, ya que lo que la Naturaleza ha producido no es estrictamente el intelecto, sino la naturaleza del intelecto, este no puede comprender a aquella.¹⁴⁷

Lo que precedió al conocimiento como su condición y lo hizo posible, o sea, su propia base, no puede ser captado inmediatamente por él, al igual que el ojo no se puede ver a sí mismo. [...] Y porque el mundo se ha hecho sin ayuda del conocimiento, su esencia total no entra en el conocimiento sino que este presupone la existencia del mundo; por eso el origen de esta no se halla en el dominio cognoscitivo. [...] Pues, como se ha mostrado el intelecto está condicionado por la naturaleza, se encuentra *en* ella, pertenece *a* ella; por eso no puede enfrentarse a ella como algo totalmente ajeno para asumir en sí mismo de forma totalmente objetiva y radical su total esencia. Puede, con suerte, comprenderlo todo en la naturaleza, pero no la naturaleza misma, al menos no inmediatamente.¹⁴⁸

De acuerdo con Schopenhauer, Kant había mostrado que no se puede salir del mundo siguiendo un movimiento horizontal, pero quizá sea posible hacerlo mediante uno perpendicular.¹⁴⁹ De este modo, ya que tanto el conocimiento en general como el intelecto son productos de la Naturaleza, preguntarse por la esencia del conocimiento, es preguntarse por la esencia de la Naturaleza. Así pues, ya que una comprensión cabal de la esencia mundo sólo es posible al margen de la representación y de lo fenoménico, pues esto siempre es relativo, es necesario que la comprensión física se dirija hacia una comprensión metafísica.¹⁵⁰

¹⁴⁶ Cfr. E. Cassirer, *op. cit.*, p. 510.

¹⁴⁷ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, pp. 314-315, [309]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, p. 328, [325]; *VN*, pp. 84-85.

¹⁴⁸ A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, p. 329, [326]. Cfr. también *VN*, pp. 82-85.

¹⁴⁹ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, CFK, p. 485, [498].

¹⁵⁰ Cfr. A. I. Rábade Obradó, *op. cit.*, p. 208; E. Cassirer, *op. cit.*, p. 510; V. Spierling, *op. cit.* p. 66.

Capítulo II

Metafísica de la Naturaleza.¹⁵¹ Libertad de la Voluntad como esencia del mundo

Una vez que se analizó el proceso cognoscitivo a partir de las perspectivas subjetiva, idealista-trascendental; y objetiva, empírico-fisiológica, del intelecto en el capítulo anterior, y conforme a ese análisis se estableció que el mundo es representación y, en última instancia, un fenómeno cerebral.¹⁵² Como representación el mundo es producto del intelecto, mientras que como fenómeno cerebral es producto de un proceso fisiológico en el organismo. Schopenhauer expresa esta diferencia de la siguiente manera:

El llamativo contraste entre las dos formas de consideración del intelecto enfrentadas se percibe en su mayor viveza si, llevando las cosas hasta el extremo, tenemos presente que lo que la una toma inmediatamente como pensamiento reflexivo e intuición viva no es para la otra más que la función fisiológica de un órgano, el cerebro; e incluso que estamos justificados a afirmar que todo el mundo objetivo, tan ilimitado en el espacio, infinito en el tiempo e insondable en su perfección, en realidad es solo un cierto movimiento o afección de la masa cerebral en el cráneo.¹⁵³

Teniendo en cuenta la consideración anterior, y conforme al propio análisis del primer capítulo, se concluyó que ninguna de estas perspectivas proporciona, por sí misma o en conjunto, una respuesta satisfactoria a la cuestión sobre la esencia del mundo. Por sí misma, cada una es relativa, parcial e insuficiente para ir más allá del aspecto fenoménico del mundo. En conjunto, una refiere a la otra y, por consiguiente, se encuentran condicionadas entre sí. Así pues, en definitiva, ambas perspectivas son relativas y constituyen una *antinomia* que limita la facultad de conocer lo que el mundo es *en sí*.¹⁵⁴

¹⁵¹ La perspectiva del libro segundo de *El mundo como voluntad y representación*, desde la que Schopenhauer examina su único pensamiento, es el de la Metafísica. Para Schopenhauer Metafísica es “todo presunto conocimiento que va más allá de la posibilidad de la experiencia, es decir, de la naturaleza o del fenómeno dado de las cosas, para ofrecer una clave sobre aquello por lo que, en uno u otro sentido, estaríamos condicionados; o, dicho popularmente, sobre aquello que se oculta tras la naturaleza y la hace posible.” A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, p. 202, [180]. Por otra parte, “naturaleza significa lo que actúa, impulsa y crea sin mediación del intelecto.” A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 21, p. 310, [304]. Así pues, la Metafísica “no es sino la correcta y universal comprensión de la experiencia misma, la interpretación verdadera de su sentido y contenido.” A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 17, p. 222, [204]. Esta comprensión “es comparable a la lectura de los caracteres, hasta el momento enigmáticos, de un escrito desconocido.” A. Schopenhauer, *PP*, V II, cap. 1, § 21, pp. 47-48, [18-19]. Por tanto, la solución al enigma del mundo es la comprensión del propio mundo, pues: “Toda la naturaleza es un gigantesco jeroglífico que necesita de interpretación.” A. Schopenhauer, *Metaphysik der Natur (Metafísica de la naturaleza)*, cap. 2, p. 64, *apud* V. Spierling, *op. cit.*, p. 24.

¹⁵² *Cfr. supra*, cap I, p. 42.

¹⁵³ A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, p. 314, [308-309].

¹⁵⁴ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 7, pp. 78-79, [35-36].

Como se acaba de mencionar, en el primer capítulo se analizaron dos formas de considerar el intelecto, la subjetiva y la objetiva. De acuerdo con este análisis, desde la perspectiva subjetiva que parte del sujeto, se mostró cómo se deduce al objeto (el mundo como representación); y, por otra parte, desde la perspectiva objetiva que parte del objeto, se mostró cómo se deduce al sujeto (el intelecto). Ahora bien, Schopenhauer argumenta que toda explicación del mundo que inicie única y exclusivamente con alguno de estos dos elementos, y a partir de uno deduzca el otro, constituye una *petitio principii*. Es decir, cualquier explicación que proceda de este modo no considera el condicionamiento recíproco entre sujeto y objeto y, por consiguiente, supone lo que pretende deducir.¹⁵⁵

Así pues, la relatividad del mundo como representación, tanto en su forma general (relación sujeto-objeto), como en su forma subordinada (principio de razón suficiente y las formas que supone: espacio y tiempo), indica precisamente que su esencia no se ha de buscar ni en el sujeto, ni en el objeto, pero tampoco a través del principio de razón suficiente, sino en algo *totalmente distinto de la representación*.¹⁵⁶

Para continuar con la investigación en este capítulo se examinan dos formas diferentes de considerar el mundo: la explicación física y la interpretación metafísica del mundo.

A partir de la explicación física se examina la consideración de la ciencia natural: su definición nominal, el método de investigación que emplea, las secciones en las que se divide, el tipo de estudio que realiza, y la explicación que ofrece como solución a la cuestión de la esencia del mundo. A través de la interpretación metafísica se examina la consideración del objeto que constituye la clave para la aprehensión de la esencia del mundo: el cuerpo como objetividad de la Voluntad; el procedimiento para afirmar que la esencia del mundo es la Voluntad: el argumento por analogía; y la relación entre la gran diversidad de fenómenos en la naturaleza con la esencia única del mundo como Voluntad.

El análisis de este capítulo se basa principalmente en las siguientes obras: *El mundo como voluntad y representación* (libro segundo y sus complementos) y *Sobre la voluntad en la naturaleza*.

¹⁵⁵ Este análisis de la realidad del mundo distingue a Schopenhauer de sus contemporáneos, ya que no parte del sujeto (Fichte), pero tampoco lo hace del objeto (materialismo), sino de la *representación* que, como su forma general y primer hecho de la conciencia, contiene y supone ambos. *Vid.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L1, § 7, pp. 73-83, [30-41]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 1, pp. 38-42, [12-16].

¹⁵⁶ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 7, pp. 73-83, [30-41].

1 Explicación física¹⁵⁷ del mundo

Al inicio del libro segundo de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer afirma que las ciencias de las que se podría esperar información sobre la cuestión del verdadero significado del mundo son: las matemáticas, la ciencia natural y la filosofía. Después de una breve consideración, descarta tanto a la filosofía como a las matemáticas y comienza por examinar a la ciencia natural.¹⁵⁸ Pero, por otra parte, argumenta que la explicación física del mundo resulta insuficiente para comprender su propia esencia.¹⁵⁹ La pregunta que cabe plantearse a este respecto es ¿por qué procede de esta manera, es decir, por qué inicia la investigación sobre la esencia del mundo a partir de los planteamientos de la ciencia natural, aun cuando afirma que la explicación física es insuficiente para comprender la esencia del mundo?

Hasta esta parte de la investigación se ha analizado la representación en su forma general (relación sujeto-objeto); y la representación intuitiva en particular (primera clase de objetos para el sujeto según el principio de razón suficiente del devenir). Todo este análisis se centró en la parte formal de tales representaciones, pero ahora es momento de que se analice con mayor detenimiento la parte material de las mismas, es decir, su contenido y verdadero significado.

A continuación, en primer lugar, se examina el caso general de la ciencia natural: los datos de los que parte su investigación, su objeto de estudio, la materia, y su división en morfología y etiología; y, por otra parte, el caso particular de la Física: la clase de información que proporciona, y el tipo de respuesta que establece y proporciona para la cuestión de la esencia del mundo.

¹⁵⁷ En el § 17 del primer volumen de su obra principal, Schopenhauer se refiere a la explicación de “la ciencia natural”. En cambio, en el capítulo 17 del segundo volumen se refiere a la explicación “física”. Aunque emplea ambas expresiones de manera indistinta, con ellas designa a la explicación de la ciencia natural en general, pues Schopenhauer entiende física en el sentido amplio de los antiguos, es decir, como φύσις (*physis*). Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, p. 211, [190]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, p. 216, [197]; *VN*, p. 42; *PP*, V II, cap. 4, § 62, p. 118, [97].

¹⁵⁸ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 17, pp. 147-148, [113-114]. De acuerdo con Schopenhauer, la evidencia de las matemáticas no se basa en demostraciones, sino en la intuición inmediata. Para profundizar en el análisis que Schopenhauer realiza en relación con las matemáticas *vid.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 15, pp. 120-134, [82-99]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 13, pp. 165-167, [142-145].

¹⁵⁹ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, pp. 211-218, [190-198].

1.1 El objeto de la ciencia natural: la materia¹⁶⁰

Para comenzar con el análisis de la explicación física del mundo, en primer lugar, se requiere especificar en qué consiste la ciencia para Schopenhauer. Pues bien, de acuerdo con Schopenhauer, toda ciencia en cuanto tal, es decir, según su forma, es un sistema de conocimientos vinculados conforme al principio de razón, que expone su saber desde lo más universal a lo particular, y cuya investigación parte de dos datos principales: el propio principio de razón en alguna de sus cuatro formas como *organon*; y su objeto particular como problema. De acuerdo con esta definición, Schopenhauer afirma que la ciencia natural tiene la ley de causalidad como *organon*, y la materia como problema.¹⁶¹

En la primera sección del capítulo anterior se analizó el tema correspondiente al *organon* de la ciencia natural: el principio de razón suficiente del devenir o causalidad. Ahora se señala concretamente en qué consiste el objeto de la ciencia natural: la materia.

En el apartado sobre el principio de razón suficiente del devenir se apuntó que la causalidad no se refiere a los objetos en sí mismos, sino a los cambios o mutaciones de los estados de los objetos.¹⁶² Pues bien, para Schopenhauer, la materia es precisamente “el *portador* de todas las mutaciones, o *en donde* tales mutaciones acontecen”.¹⁶³ Según esta definición, la materia es aquello que sustenta los cambios o mutaciones y, en este sentido, materia y sustancia son lo mismo.¹⁶⁴ Pero, por otra parte, Schopenhauer también afirma que la materia no es nada en sí misma, sino una abstracción que no puede darse por sí sola en ninguna experiencia.¹⁶⁵ Enseguida se examina el significado de estas afirmaciones.

¹⁶⁰ Esta consideración acerca de la materia es resultado de las clases del Dr. Josu Landa Goyogana a quien agradezco por motivar la reflexión sobre su importancia. De acuerdo con el Dr. Josu Landa: “Schopenhauer disuelve la disyunción entre materialismo e idealismo y supera el realismo ingenuo.” *Vid.* J. Landa, “Más allá del materialismo. La materia según Schopenhauer”, en *Reflexiones marginales*, (Ponencia presentada en el coloquio: Schopenhauer a 200 años de *El mundo como voluntad y representación*. FFyL, UNAM, 24/10/2018).

¹⁶¹ *Cfr.* A. Schopenhauer, *CR*, cap. I, § 4, pp. 32-33; *MVR*, V I, L 1, § 7, p. 77, [33-34]; *MVR*, V I, L 1, § 14, pp. 112-114, [73-76]. En su tesis doctoral, Schopenhauer divide las ciencias según la forma del principio de razón que rija en cada una de ellas. *Cfr.* A. Schopenhauer, *CR*, cap. VIII, § 51, pp. 222-223. Para una presentación esquemática de su división de las ciencias *vid.* *MVR*, V II, CL 1, cap. 12, pp. 162-163, [139-140].

¹⁶² *Cfr. supra*, cap. I, pp. 28-30.

¹⁶³ A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 20, p. 82. *Cfr.* también *MVR*, V II, CL 1, cap. 4, p. 75, [52].

¹⁶⁴ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 4, pp. 57-58, [11-12]; *MVR*, V I, CFK, pp. 537-539, [559-561]; *MVR*, V I, CFK, pp. 557-558, [581-583].

¹⁶⁵ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 18, p. 231, [215-216].

De acuerdo con Schopenhauer, la materia como tal sólo es objeto de pensamiento, no de intuición. Esto significa que la materia pura, separada de forma y cualidad, sólo se puede pensar abstractamente como actuar en general, esto es, como *actividad in abstracto*. En cambio, la materia empíricamente dada, en conexión con la forma y cualidad, se presenta en la intuición como cuerpo y objeto de experiencia, esto es, como forma de *acción determinada*.¹⁶⁶ Conforme a estas caracterizaciones, se puede afirmar que la esencia de la materia es la causalidad objetivada.¹⁶⁷

Ahora bien, como se apuntó en el capítulo anterior, ya que el entendimiento es el correlato subjetivo de la causalidad, y, como se acaba de mostrar, materia y causalidad son lo mismo, entonces el entendimiento también es el correlato subjetivo de la materia.¹⁶⁸ De acuerdo con esto, la materia (*Materie*) también es una parte formal del conocimiento y sólo hasta que se objetiva por medio de las formas de espacio y tiempo se hace materia de conocimiento (*Stoff*). Schopenhauer afirma lo anterior con las siguientes palabras:

En realidad, como *materia pura* pensamos el mero *actuar in abstracto* al margen de la forma de ese actuar, o sea, la *pura causalidad*: y, en cuanto tal, aquella no es *objeto* sino *condición* de la experiencia, igual que el espacio y el tiempo. Esa es la razón de que [...] la *materia* haya podido ocupar el lugar de la *causalidad* y figure junto con el espacio y el tiempo como el tercer elemento puramente formal y, por ello, dependiente de nuestro intelecto.¹⁶⁹

Así pues, la materia es el soporte de las mutaciones junto con sus formas, cualidades y acciones, el sustrato permanente de todas las fuerzas naturales y de todos los seres vivos, esto es, de todos los fenómenos del mundo.¹⁷⁰ En conclusión, ya que “la materia es la *sustancia* del mundo intuitivo”,¹⁷¹ toda materia y, por consiguiente, la realidad existe por, para y en el entendimiento.¹⁷²

Una vez que se estableció en qué consiste la ciencia y la ciencia natural en particular; así como los datos de los cuales parte para su investigación: el principio de razón suficiente del devenir o causalidad y la materia, a continuación se procede a un análisis más detallado.

¹⁶⁶ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 24, pp. 347-348, [346-347].

¹⁶⁷ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 4, *passim*; *CR*, cap. IV, § 21, pp. 129-132; *PP*, V II, cap. 6, § 74, pp. 132-134, [112-115].

¹⁶⁸ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 4, pp. 43-45, [18-20].

¹⁶⁹ A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 4, p. 76, [53].

¹⁷⁰ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 24, p. 348, [347].

¹⁷¹ A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 24, p. 351, [351].

¹⁷² Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 4, pp. 59-60, [13].

1.2 División de la ciencia natural: morfología y etiología

De acuerdo con Schopenhauer, la ciencia natural se divide en dos secciones: *morfología* y *etiología*. Enseguida se precisa en qué consiste el estudio de cada una de estas secciones.

Por una parte, la morfología consiste en la descripción de formas orgánicas permanentes. A partir de esta descripción, la morfología establece las relaciones de semejanza y diferencia entre las distintas formas orgánicas que constituyen las representaciones intuitivas, las agrupa, ordena y clasifica en un conjunto definido que proporciona una visión general de ellas. Por otra parte, la etiología consiste en la explicación de los cambios de la materia. Por medio de esta explicación, la etiología proporciona todo el conocimiento de la causa y el efecto. Enseña cómo *un* estado específico de la materia, a través de un cambio concreto, condiciona, determina y provoca *otro* estado de la materia.¹⁷³

Conforme a esta división de la ciencia natural, la cual especifica el tipo de estudio que realiza tanto la morfología como la etiología, Schopenhauer afirma que aun con toda esta instrucción no se obtiene la información necesaria para comprender el verdadero significado de los fenómenos del mundo.

Schopenhauer basa la afirmación anterior en dos razones. Con respecto a la morfología, la razón es que todas las formas que describe son meras representaciones y, por consiguiente, su verdadero significado resulta incomprensible. Con respecto a la etiología, la razón es que la ley de causa y efecto demuestra el orden regular y definido de los estados de la materia en el espacio y tiempo; sin embargo, esta demostración se lleva a cabo por medio de la formulación de una *ley natural* que, a su vez, supone y procede de una *fuerza natural* que desconoce. Así pues, tampoco con estos datos se obtiene información sobre la esencia de los fenómenos.¹⁷⁴

¹⁷³ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 17, pp. 148-149, [114-115].

¹⁷⁴ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 17, pp. 149-150, [115-116]. En *Sobre la voluntad en la naturaleza* Schopenhauer escribe: “ocúltase la causalidad bajo espeso velo, para remover el cual un poco de vez en cuando han tenido que emplear grandes esfuerzos hombres como Davy, Ampere y Faraday. Lo único que han logrado descubrir son las *leyes* nada más del modo de producirse los efectos, reducidas a un esquema como + E y - E, comunicación, distribución, golpe, inflamación, aislamiento, descarga, corriente eléctrica, etc., a lo que reducimos el efecto, conduzcan a donde quieran, pero el proceso mismo queda desconocido, una x.” A. Schopenhauer, *VN*, pp. 142-143.

En consecuencia, ni siquiera la más completa explicación etiológica de toda la naturaleza sería en realidad más que un índice de las fuerzas inexplicables y una indicación segura de la regla conforme a la cual sus fenómenos se presentan en el tiempo y el espacio, se suceden y dejan lugar unos a otros: pero tendría que dejar sin explicación la esencia interna de las fuerzas que así se manifiestan, ya que la ley que sigue no conduce hasta ella, y quedarse en el fenómeno y su orden.¹⁷⁵

La caracterización anterior muestra la razón general de la insuficiencia de la ciencia natural para comprender la esencia del mundo: que su explicación se basa en la ley de causalidad, la cual rige en el mundo, pero no más allá de él. También pone de manifiesto que las dos razones particulares en las que se basa esta conclusión, las razones obtenidas a partir del análisis de la morfología y la etiología, se corresponden con dos limitaciones de la propia explicación, una formal y otra material. Enseguida se apuntan tales limitaciones.

Schopenhauer comienza el segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación* de la siguiente manera:

En el espacio infinito existen innumerables esferas luminosas, en torno a cada una de las cuales gira aproximadamente una docena de otras más pequeñas alumbradas por ellas, y que, calientes en su interior, están cubiertas de una corteza sólida y fría sobre la cual una capa mohosa ha engendrado seres vivientes y cognoscentes: esta es la verdad empírica, la realidad, el mundo. Pero para un ser pensante es una situación penosa el encontrarse en una de aquellas innumerables esferas que flotan libremente en el espacio infinito, [...] dentro del tiempo sin comienzo ni fin: nada hay allí permanente más que la materia y la repetición de la misma variedad de formas orgánicas a través de vías y canales inalterables.¹⁷⁶

Conforme a la descripción anterior, la limitación formal consiste en que la ciencia empírica simplemente enseña la exacta naturaleza y regla de estos procesos.¹⁷⁷ Mientras que la limitación material radica en que el contenido de toda ciencia en general consiste en la relación entre sí de los fenómenos del mundo según el principio de razón suficiente.¹⁷⁸ De esta manera, Schopenhauer corrobora la insuficiencia de la explicación de la ciencia natural.

En general, como antes se expuso, ninguna explicación etiológica puede indicar más que la posición necesariamente determinada en el tiempo y el espacio de un fenómeno individual, su irrupción necesaria en ellos conforme a una regla fija: en cambio, la esencia interna de cada fenómeno permanece siempre insondable por esa vía, y toda explicación etiológica la supone y se limita a designarla con el nombre de fuerza o ley natural [...].¹⁷⁹

¹⁷⁵ A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 17, p. 150, [116-117].

¹⁷⁶ A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 1, p. 31, [3].

¹⁷⁷ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 1, p. 31, [3-4].

¹⁷⁸ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 15, pp. 131-132, [95-96]. *Cfr. supra*, cap. I, pp. 25-26.

¹⁷⁹ A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 20, p. 160, [129].

1.3 Límites de la explicación física

Considerada la argumentación del apartado anterior, se muestra que la física explica los fenómenos del mundo a partir de condiciones regulares y por medio de leyes naturales; pero, por la propia índole de la explicación, se confirma que tiene dos limitaciones. La primera limitación consiste en que la serie explicativa de causas y efectos retrocede infinitamente y, por consiguiente, nunca alcanza el comienzo de la explicación. Por otra parte, la segunda limitación consiste en que la propia serie causal que explica todo es en sí misma inexplicable, pues está basada en cualidades originarias y fuerzas naturales, esto es, *qualitates occultae*.¹⁸⁰

De acuerdo con ambas limitaciones, la explicación física sólo puede ser *relativamente* verdadera. Esto significa que toda la información que proporciona es perfectamente consistente para explicar los fenómenos *en* el mundo; pero resulta insuficiente para comprender la esencia y naturaleza de los fenómenos y, por ende, *el* mundo.¹⁸¹

Así pues, la física intenta ofrecer una respuesta completa y definitiva sobre todos los fenómenos del mundo y de esta manera establecerse como una *física absoluta*, esto es, como una *física sin metafísica*. Sin embargo, ya que toda explicación física llega hasta el punto en que se manifiesta algo metafísico, la física requiere y necesita de la metafísica, porque, en última instancia, todo lo físico es, al mismo tiempo, metafísico.¹⁸²

¹⁸⁰ Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 20, p. 83; *MVR*, V I, L 2, § 17, pp. 149-150, [115-116]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, pp. 211-216, [190-196].

¹⁸¹ Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 20, pp. 82-84; *MVR*, V I, L 2, § 17, pp. 149-150, [115-117]; *MVR*, V I, L 2, § 24, pp. 173-175, [144-145]. De acuerdo con Schopenhauer, si la explicación física del mundo tuviera realmente éxito, “un ejemplo de cálculo resolvería en último término el enigma del mundo”. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 27, p. 195, [168]. Pero, esta alternativa se asemeja precisamente “a un ejercicio de cálculo que nunca sale bien.” A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, p. 216, [196]. En cambio, “la filosofía no es un problema algebraico”. A. Schopenhauer, *PP*, V II, cap. 1, § 9, p. 39, [9]. Pero la verdad de su clave del enigma del mundo se acredita porque a través de su interpretación hay “armonía y coherencia en la contrastante maraña de los fenómenos de este mundo, y resuelve las innumerables contradicciones que este presenta si se lo contempla desde otro punto de vista: en esta medida, se asemeja a un cálculo que sale bien”. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, p. 224, [206]. “En efecto, las verdades profundas solo se pueden contemplar, no calcular”. A. Schopenhauer, *PP*, V I, cap. V I, p. 502, [520]; *MB*, fragmento 32, pp. 82-83. Esta consideración recuerda a Kant cuando afirma: “si el mundo tiene un comienzo y su extensión posee algún límite en el espacio [...] si existe, finalmente, una causa suprema del mundo, o bien son las cosas naturales y su orden lo que constituye el objeto definitivo al que debemos atenernos en todas nuestras consideraciones; todas ellas son cuestiones por cuya solución el matemático entregaría gustoso toda su ciencia, ya que ésta no puede proporcionarle satisfacción alguna en lo tocante a los fines supremos y de más interés para la humanidad.” I. Kant, *CRP*, A463-464; B491-492.

¹⁸² Para profundizar en el planteamiento y desarrollo de la argumentación y crítica de Schopenhauer a la explicación física del mundo *vid.* A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, pp. 211-226, [190-209].

De acuerdo con Schopenhauer, la razón de la limitación de la explicación física es que la esencia de toda ciencia consiste en resumir la gran diversidad de fenómenos intuitivos en un número pequeño de conceptos abstractos para facilitar su manejo y conocimiento.¹⁸³

Por eso [la ciencia] aprovecha aquella peculiaridad de las esferas conceptuales [...] consistente en incluirse unas en otras, y se dirige principalmente a las esferas más amplias que se hallan dentro del concepto de su objeto: en la medida en que haya definido sus relaciones recíprocas, se habrá definido también en general todo lo pensado en ellas, pudiéndose entonces definirlo con exactitud progresivamente mayor, mediante la separación de esferas conceptuales cada vez más estrechas. De este modo resulta posible que una ciencia abarque totalmente su objeto.¹⁸⁴

Sin embargo, por esta misma razón se colige, a su vez, que el propósito y fin de toda ciencia natural no es obtener mayor evidencia de tal conocimiento; sino, conforme a la ley de causalidad, deducir y reducir todos los estados de la materia a uno solo; y, por consiguiente su ideal es un materialismo plenamente realizado, y así un *naturalismo*.¹⁸⁵

En conclusión, de acuerdo con el planteamiento y análisis de esta sección, dado que toda ciencia empírica basa su explicación en el principio de razón suficiente, pero este principio sólo determina *la forma de manifestarse*, pero no *el contenido de lo que se manifiesta*, la ciencia natural es incapaz de proporcionar una explicación completa sobre la esencia y naturaleza del mundo, y en consecuencia resulta insuficiente para comprenderlo.¹⁸⁶

Posiblemente, Wittgenstein tenía presente esta consideración cuando afirma: “A toda la visión moderna del mundo subyace el espejismo de que las llamadas leyes de la naturaleza son las explicaciones de los fenómenos de la naturaleza.” L. Wittgenstein, *op. cit.*, 6.371. “Y así se aferran a las leyes de la naturaleza como a algo intocable, al igual que los antiguos a Dios y al destino. Y ambos tienen razón y no la tienen” *Ibid.*, 6.372. Así pues: “Sentimos que aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo.” *Ibid.*, 6.52.

¹⁸³ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, CFK, pp. 518-519, [537]; *MVR*, V I, L 1, § 14, pp. 112-116, [73-78].

¹⁸⁴ A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 14, p. 113, [74].

¹⁸⁵ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 7, pp. 76-77, [33-34]; *MVR*, V II, CL 1, 17, pp. 213-214, [193-195].

¹⁸⁶ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 7, pp. 77-78, [33-35]; *MVR*, V I, L 2, § 17, pp. 147-151, [113-118]; *MVR*, V I, L 2, § 24, pp. 173-175, [144-145]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 12, pp. 162-163, [139-140]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, pp. 211-214, [191-195]. Patrick Gardiner lleva a cabo un análisis interesante sobre esta cuestión. De acuerdo con Gardiner, no es verdad que el conocimiento científico trate exclusivamente de acumular y organizar información, que procede de la evidencia empírica, sobre las regularidades que acontecen y constituyen los diversos campos de estudio científicos, es decir, el conocimiento científico no sólo describe los hechos del mundo, sino que también hace inteligible el modo en que los hechos acontecen en el mundo. Una prueba de esto, son los paradigmas alternativos que introducen nuevas formas de pensar y explicar los fenómenos naturales y que proporcionan teorías con mayor poder explicativo de los mismos fenómenos. Para Gardiner, la postura de Schopenhauer se explica porque, aunque no desconocía ni la situación general del conocimiento científico de su tiempo, ni la importancia de la formulación de hipótesis científicas, su conocimiento de las teorías contemporáneas de física y química no era ni profundo ni exacto, ya que su visión sobre sus interpretaciones científicas de la realidad era excesivamente simplista y, por consiguiente, superficial. Cfr. P. Gardiner, *op. cit.*, pp. 192-214. Por otra parte, contrario a Gardiner, diversos autores consideran que el conocimiento científico y de ciencias naturales que poseía Schopenhauer estaba lejos de ser simple y superficial.

Por tanto, la pregunta por el contenido y verdadero significado del mundo queda sin respuesta.¹⁸⁷

Con esta consideración se da por terminado el análisis de la explicación física del mundo. Para continuar, cabe plantearse la siguiente cuestión: en el análisis de esta sección se ofreció la caracterización que Schopenhauer hace de la ciencia natural. De acuerdo con esta caracterización, la Física explica *por qué* son los fenómenos, pero no *qué* son. Así pues, sólo el modo filosófico de considerar el mundo que no pregunta por el *de dónde*, *adónde* y *porqué*, sino precisamente por el *qué* del mundo, va más allá del fenómeno y así permite aprehender su esencia.¹⁸⁸ De esta manera, una comprensión cabal del contenido y verdadero significado del mundo exige acceder al nivel de lo metafísico, es decir, ir del fenómeno a la *cosa en sí*.

A este respecto, Volker Spierling escribe: “Schopenhauer posee *exhaustivos* conocimientos de las ciencias naturales propios de su tiempo, como, por ejemplo, muestran sus competentes anotaciones a las lecciones de Klaproth, entonces celebre químico.” V. Spierling, *op. cit.*, p. 150. Para Rüdiger Safranski: “Schopenhauer seguía *concienzudamente* el desarrollo de las investigaciones científicas de su tiempo, sobre todo en el ámbito de la fisiología y de la anatomía comparada”. R. Safranski, *op. cit.*, p. 401. Bryan Magee, refiriéndose a la gran diversidad de clases a las que Schopenhauer asistía, afirma: “Este [*sic*] ansia desproporcionada de conocimiento puede levantar la sospecha de superficialidad, pero basta echar un vistazo a sus cuadernos de estudiante para disipar esta sospecha. Su apasionamiento es indiscutible: todos los temas están tratados con *gran esmero* y *concentración*, y llevados al grado de desarrollo que cabría esperar de un estudiante de su edad y situación. No fue un alumno pasivo en ninguna asignatura: sus notas sobre cada una de ellas están llenas de observaciones personales, comentarios y críticas, agudas desde el principio, y cada vez más interesantes.” B. Magee, *op. cit.*, p. 15 (en las citas anteriores las cursivas son mías). Ahora bien, al margen de las diferentes percepciones sobre el conocimiento científico de Schopenhauer, Gardiner afirma que Schopenhauer no consideró “el papel que en la tarea científica tienen las teorías e hipótesis altamente complejas, formuladas para explicar y predecir los acontecimientos naturales de un modo preciso y sistemático.” P. Gardiner, *op. cit.*, p. 196. Sin embargo, el mismo Gardiner también afirma que la descripción del conocimiento científico de Schopenhauer supone una concepción pragmática de la ciencia, ya que para el filósofo alemán “la función primaria de la ciencia está en hacer posible el predecir con exactitud el modo como la naturaleza procede invariablemente siempre que ciertas circunstancias determinadas se realizan”. *Ibid.*, p. 199.

¹⁸⁷ Resulta de suma importancia señalar y enfatizar que aun cuando Schopenhauer considera que la explicación física resulta insuficiente para comprender la esencia del mundo, en ningún sentido menosprecia ni descalifica el conocimiento de las ciencias naturales, pues para él la ciencia no es ni prescindible ni mucho menos innecesaria. Él mismo se matricula en la facultad de medicina de la Universidad de Göttingen, y cuando decide dedicarse a la filosofía nunca abandona el estudio de las ciencias. Tomó clases de ciencias físicas y biológicas como: Física, Mineralogía, Historia Natural, Botánica, Fisiología, Astronomía y Meteorología, entre otras. *Cfr.* B. Magee, *op. cit.*, pp. 15-16. En una carta a Julius Frauenstädt, Schopenhauer le señala que para tener autoridad en el tema de las ciencias naturales es necesario haber recorrido desde la universidad todo el círculo de las ciencias naturales, y posteriormente no perderlas de vista durante todo el curso de la vida. En esa misma carta afirma lo siguiente: “Estudié sin descanso anatomía con Hempel y Langenbeck; seguí un curso especial sobre la anatomía del cerebro con Rosenthal en el anfiteatro anatómico del Gartencenter Rosengut en Berlín. Añada a esto tres cursos de química, tres de física y dos de zoología. No he descuidado ni la anatomía comparada, ni la mineralogía, ni la botánica, ni la fisiología general, por no hablar de la geografía, la astronomía, etc. Y además, durante toda mi vida, me he mantenido al corriente en los progresos de todas esas ciencias.” *Cfr.* A. Schopenhauer, *Cartas a un discípulo. Cartas a Julius Frauenstädt*, pp. 70-74; *Cartas desde la obstinación*, pp. 163-167; *Epistolario de Weimar*, pp. 284-285, 291-293.

¹⁸⁸ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 53, p. 330, [323]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 1, pp. 33, [5-6].

2 Interpretación metafísica del mundo

De acuerdo con el análisis de la sección anterior, se concluyó que el ideal de toda ciencia natural es realizarse plenamente como un materialismo y así un *naturalismo*, es decir, una física absoluta que proporcione una explicación completa y definitiva sobre los fenómenos del mundo. Pero también se mostró que esta pretensión resulta imposible. De acuerdo con Schopenhauer, la razón de esta imposibilidad se basa en lo siguiente:

[...] toda ciencia en sentido propio, por la cual entiendo el conocimiento sistemático al hilo del principio de razón, nunca puede alcanzar un fin último ni ofrecer una explicación plenamente satisfactoria; porque no llega nunca a la esencia íntima del mundo, nunca puede ir más allá de la representación sino que en el fondo no alcanza más que a conocer la relación de una representación con otras.¹⁸⁹

De acuerdo con esta caracterización de la ciencia en general:

También la *física* (en el sentido más amplio del término) se ocupa de explicar los fenómenos del mundo. Pero en la naturaleza de sus explicaciones se incluye ya el que no puedan satisfacer. [...] Pues explica los fenómenos por medio de algo aún más desconocido que ellos mismos: mediante leyes naturales basadas en fuerzas de la naturaleza, a las que pertenece también la fuerza vital.¹⁹⁰

En definitiva, la explicación física resulta insuficiente para comprender la esencia del mundo. Pero, si esto es así, entonces ¿qué ciencia o qué tipo de conocimiento se habrá de seguir para lograr tal comprensión?

De acuerdo con Schopenhauer, ya que “la *física* no puede sostenerse sobre sus propios pies sino que necesita una *metafísica* en la que apoyarse”¹⁹¹, tal comprensión sólo es posible precisamente a través de una interpretación metafísica, esto es, de la filosofía.¹⁹²

Pero allá donde la ciencia natural y hasta toda ciencia deja las cosas, porque no solo su explicación de las mismas sino incluso el principio de esa explicación, el principio de razón, no va más allá de ese punto, allá la filosofía retoma las cosas y las considera a su manera, totalmente distinta de aquellas. [...] Pues, como se dijo, precisamente aquello que las ciencias suponen, colocan como fundamento de sus explicaciones y establecen como límite, es lo que constituye el verdadero problema de la filosofía que, en consecuencia, comienza donde terminan las ciencias.¹⁹³

¹⁸⁹ A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 7, p. 77, [33-34].

¹⁹⁰ A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, p. 211, [190-191].

¹⁹¹ A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, p. 211, [191].

¹⁹² Para Schopenhauer filosofía en sentido estricto es metafísica. *Cfr.* Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 12, p. 163, [140]; *PP*, V II, cap. 1, § 21, pp. 47-48, [18-20]; *MB*, fragmento 149, pp. 145-146.

¹⁹³ A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 15, pp. 132-133, [96-97]. *Cfr.* también *VN*, pp. 42-44.

Hasta esta parte de la investigación se ha supuesto que el mundo tiene una verdadera esencia y se ha procedido conforme a tal supuesto. De acuerdo con esto, la consideración que ha dirigido el análisis en este segundo capítulo ha sido la cuestión acerca de la realidad del mundo, es decir, la cuestión para saber si el mundo sólo es representación o es algo más. Ahora bien, antes de continuar, la cuestión que cabe considerarse en primer lugar es si en verdad está justificada la pregunta por la realidad del mundo, es decir, ¿en qué se basa el supuesto de que existe una verdadera esencia del mundo y, en consecuencia, que éste ha de ser algo más que mera representación?

De acuerdo con Schopenhauer, el origen especulativo de esta cuestión radica en la falsa aplicación del principio de razón suficiente, es decir, exigir una razón de conocimiento donde únicamente vale la causalidad.¹⁹⁴ Pero, por otra parte, la posibilidad y el origen auténtico de la cuestión acerca de la realidad del mundo, de la esencia del mundo, se hace patente al considerar que las representaciones no constituyen algo ajeno o trivial, sino que, al contrario, adquieren un interés vital que ocupa todo nuestro ser.¹⁹⁵

Mas lo que nos impulsa a investigar es precisamente que no nos basta con saber que tenemos representaciones, que son de esta y la otra manera y se relacionan conforme a estas y aquellas leyes, cuya expresión universal es el principio de razón. 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 un espejismo fantasmagórico sin merecer nuestra atención; o si es otra cosa, algo más, y qué es entonces.¹⁹⁶

Ciertamente, lo que motiva la investigación acerca de la esencia del mundo, no es el origen especulativo de saber cómo y por qué se relacionan las representaciones, sino comprender su contenido y verdadero significado. Sólo de esta manera es posible comprender el verdadero sentido del mundo, es decir, comprender qué es este mundo intuitivo además de ser representación.¹⁹⁷

¹⁹⁴ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 5, pp. 61-67, [15-22]. Vid. *CR*, cap. II, § 6-14, *passim*.

¹⁹⁵ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 17, p. 147, [113].

¹⁹⁶ A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 17, pp. 150-151, [117-118]. Cfr. también *MVR*, V II, CL 1, cap. 18, p. 231, [216].

¹⁹⁷ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 17, p. 151, [118]; *MVR*, V I, L 1, § 5, pp. 66-67, [21-22]; *MVR*, V I, L 2, § 24, p. 172, [142].

2.1 El cuerpo como objetividad¹⁹⁸ de la voluntad¹⁹⁹

En 1830, en un manuscrito del periodo de su estancia en Berlín,²⁰⁰ Schopenhauer escribe:

Lo cierto es que, al fin y a la postre, por el camino de la representación nunca se puede saltar por encima de ella; se trata de una totalidad clausurada y entre sus elementos no hay ningún hilo que nos lleve hasta esa esencia toto genere diferente de la misma supuesta por la cosa en sí.²⁰¹

Estas líneas corroboran lo que afirma en *El mundo como voluntad y representación* cuando escribe: “desde fuera no se puede nunca acceder a la esencia de las cosas: por mucho que se investigue, no se consigue nada más que imágenes y nombres.”²⁰² Quien siga esta vía se asemeja “a aquel que diera vueltas alrededor de un castillo buscando en vano la entrada y mientras tanto dibujara las fachadas”,²⁰³ pues por medio de aquel hilo, las leyes cuya expresión universal es el principio de razón, resulta imposible ir hasta la esencia de las cosas.

¹⁹⁸ Pilar López de Santa María traduce *Objektivität* como “objetividad”. Mientras que Rafael-José Díaz Fernández y Ma. Monserrat Armas Concepción lo traducen como “objetidad.” Ellos señalan que *Objektivität* es un término inventado por Schopenhauer que indica la relación particular de la voluntad con su cuerpo, mientras que *Objektivität* es objetividad. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 18, p. 133, [120] (trad. Rafael-José Díaz Fernández y Ma. Monserrat Armas Concepción, Gredos, Madrid, España, 2010). En la edición alemana de *El mundo como voluntad y representación*, *Objektivität* aparece 25 veces, mientras que *Objektivität* 102 veces, lo cual parece indicar que la distinción no es menor. Sin embargo, para Schopenhauer *objetivación* es el presentarse o manifestarse en el mundo corpóreo real. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 20, p. 285, [227]. En este sentido, efectivamente, la distinción entre *Objektivität* y *Objektivität* sólo indica la diferencia, por una parte, de la relación del cuerpo con la voluntad; y, por otra parte, la relación del resto de representaciones u objetos con la voluntad; lo cual no modifica fundamentalmente la noción de objetivación (el hacerse visible). De acuerdo con lo anterior, conservo el término de objetividad.

¹⁹⁹ El tema del cuerpo en general, y el tema del doble conocimiento (*doppelte Erkenntnis*) del cuerpo, por el cual es posible acceder a la esencia del mundo, en particular, son de gran importancia para la filosofía de Schopenhauer. En la presentación de *Sobre la filosofía en la universidad* se lee: “Estamos ante el pensador que le dio entrada al cuerpo en la escena filosófica.” M. Rodríguez González, en A. Schopenhauer, *Sobre la filosofía en la universidad*, p. 15. De esta manera, se configura “el nacimiento de una filosofía de la corporalidad en el pensamiento moderno.” S. Rábade Romero, “El cuerpo en Schopenhauer”, p. 135. Así pues, el tema del cuerpo, en Schopenhauer, constituye “el punto de partida de su contribución independiente a la filosofía.” B. Magee, *op. cit.*, p. 134. Al mismo tiempo que resulta “un tema central sin el cual no tendría sentido ni el conocimiento humano ni la existencia de las cosas para el hombre.” G. Muñoz-Alonso López, “Reflexiones sobre Schopenhauer y su teoría del cuerpo”, p. 95. Incluso el propio Schopenhauer afirma que es “el principio fundamental de mi filosofía.” A. Schopenhauer, *Frühe Manuskripte 1804-1811*[*Primeros manuscritos 1804-1811*], p. 180, *apud* V. Spierling, *op. cit.*, p. 95.

²⁰⁰ *Adversaria* (Borrador o libro de notas). Vid. A. Schopenhauer, *MB*, selección, estudio introductorio, trad. y notas de Roberto R. Aramayo, Pre-textos, Valencia, 1996.

²⁰¹ A. Schopenhauer, *MB*, fragmento 300, p. 257-258. Cfr. también *MVR*, V I, CFK, p. 569, [596].

²⁰² A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 17, p. 151, [118].

²⁰³ *Id.*

En cambio, para acceder a la esencia de aquella totalidad clausurada de la representación, a la esencia de las cosas, se abre una vía “*desde dentro*, algo así como una vía subterránea, una conexión secreta que, como a traición, nos introduce en la fortaleza que desde fuera era imposible tomar al asalto.”²⁰⁴ A continuación se examina cuál es esa vía.

En el capítulo anterior se mostró que el sujeto intuye y conoce el mundo objetivo por medio del intelecto. Pero el sujeto que intuye el mundo no es un puro sujeto cognoscente, una “cabeza de ángel alada sin cuerpo.”²⁰⁵ Precisamente en virtud de que posee un cuerpo, el sujeto cognoscente se hace *individuo*.²⁰⁶ Conforme a esto se señaló que el individuo conoce los fenómenos de la naturaleza como meras representaciones, excepto uno: su propio cuerpo.

Al sujeto del conocimiento, que por su identidad con el cuerpo aparece como individuo, ese cuerpo le es dado de dos formas completamente distintas: una vez como representación en la intuición del entendimiento, como objeto entre objetos y sometido a las leyes de estos; pero a la vez, de una forma totalmente diferente, a saber, como lo inmediatamente conocido para cada cual y designado por la palabra *voluntad*.²⁰⁷

En efecto, en primera instancia, el cuerpo es un objeto entre objetos, y está regido por las mismas leyes de todo objeto. Debido a esto, el individuo conoce su propio cuerpo como todo objeto, por medio de las formas *a priori* de espacio y tiempo.²⁰⁸ Así pues, a partir de este conocimiento, sus movimientos y acciones le son conocidos de la misma forma que los cambios de todos los demás objetos a partir de causas.²⁰⁹

De acuerdo con la caracterización anterior, nada parece diferenciar al cuerpo del resto de los objetos del mundo. Pero si el cuerpo fuera exactamente igual que cualquier otro objeto, sería mera representación y, por consiguiente, el individuo no entendería sus movimientos ni sus acciones, pues los vería surgir de sus causas de una manera inexplicable.²¹⁰ Entonces para diferenciarlo, la cuestión es examinar en qué consiste esa otra forma totalmente diferente en la que le es dado el cuerpo al individuo. En lo que sigue se profundiza en esta cuestión.

²⁰⁴ A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 18, pp. 233-234, [219].

²⁰⁵ A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 18, p. 151, [118]; *Cfr.* *MVR*, V II, CL 2, cap. 18, pp. 233-234, [218-219]; *MB*, fragmento 300, pp. 257-258.

²⁰⁶ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 18, p. 151, [118]; *MVR*, V I, L 2, § 19, pp. 155-156, [123].

²⁰⁷ A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 18, p. 152, [119].

²⁰⁸ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 1, p. 52, [5]; *MVR*, V I, L 1, § 2, p. 53, [5-6]; *MVR*, V I, L 1, § 18, p. 151, [118-119]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 21, p. 312, [306-307].

²⁰⁹ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 18, p. 151, [118-119].

²¹⁰ *Cfr.* A. Schopenhauer, *CR*, cap. VII, § 43, pp. 207-208.

A partir del doble conocimiento del cuerpo, Schopenhauer afirma que todo verdadero y auténtico acto de voluntad es inmediatamente un movimiento manifiesto del cuerpo y, por consiguiente, constituyen una y la misma cosa.²¹¹ La única diferencia que existe entre estos dos estados es que son dados cognoscitivamente de manera diferente: mientras que el acto de voluntad es dado *en* el individuo, de forma inmediata en la autoconciencia, como lo más directo que hay en él; en cambio, la acción del cuerpo se manifiesta *para* el individuo, de forma mediata en la intuición del entendimiento, como fenómeno sujeto al espacio y tiempo.²¹² “De ahí que se pueda también decir en cierto sentido: la voluntad es el conocimiento *a priori* del cuerpo, y el cuerpo el conocimiento *a posteriori* de la voluntad.”²¹³

De acuerdo con lo anterior, en virtud de la identificación entre los actos de voluntad y las acciones del individuo, cuerpo y voluntad se identifican, pues el cuerpo no es sino “voluntad hecha visible”,²¹⁴ “*objetividad de la voluntad*”.²¹⁵ En definitiva, en y para el individuo su cuerpo *es* su voluntad.²¹⁶ A este respecto, Schopenhauer afirma lo siguiente:

Se puede dar la vuelta a su expresión de diversas formas y decir: mi cuerpo y mi voluntad son lo mismo; — o: lo que en cuanto representación intuitiva denomino mi cuerpo, en la medida en que se me hace consciente de una forma totalmente distinta y no comparable con ninguna otra, lo llamo mi voluntad; — o: mi cuerpo es la *objetividad* de mi voluntad — o: aparte de ser mi representación, mi cuerpo es también mi voluntad [...]²¹⁷

²¹¹ Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 21, pp. 126-127; *MVR*, V I, L 2, § 18, *passim*; *MVR*, V I, L 2, § 20, p. 158, [126]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 4, p. 66, [41-42]; *VN*, pp. 61-63, 79. Esto no significa que se conozcan dos entidades diferentes, sino dos aspectos de una y la misma cosa. Debido a esto, de la misma forma que no existe relación causal entre sujeto y objeto, tampoco hay causalidad entre acto de voluntad y acción del cuerpo.

²¹² Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 21, pp. 126-127; *MVR*, V I, L 2, § 18, p. 152, [119]; *MVR*, V I, L 2, § 19, p. 156, [124]; *MVR*, V I, L 2, § 20, p. 158, [126-127]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 4, p. 66, [41-42]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 20, pp. 287-288, [279-281]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 21, p. 312, [306-308]; *VN*, p. 62. El conocimiento de la voluntad no es totalmente inmediato, pues está mediado por el intelecto: en la autoconciencia, el conocimiento sigue consistiendo en un cognoscente, el intelecto, y un conocido, la voluntad. Conforme a esto, la percepción interna de la voluntad, no comprende en su totalidad a la cosa en sí, sólo muestra de la manera más clara posible, lo que es ese *en sí*. Schopenhauer coincide con Kant en que no es posible un conocimiento directo de la *cosa en sí*; pero, en cambio, afirma que si es posible saber que esa *cosa en sí* es Voluntad. Para profundizar en el tema sobre la cognoscibilidad de la voluntad *vid.* A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 18, pp. 229-238, [213-224]; *MB*, fragmento 16, pp. 73-74; *MB*, fragmento 46, p. 93; *MB*, fragmento 216, p. 211.

²¹³ A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 18, p. 152, [120].

²¹⁴ A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 20, p. 159, [128].

²¹⁵ A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 18, p. 152, [120].

²¹⁶ Para Schopenhauer, esta es la verdad filosófica *κατ' ἐξοχήν* [por antonomasia]. No obstante, la identidad de cuerpo y voluntad es una verdad que no puede demostrarse porque constituye el conocimiento más inmediato. Se trata de un conocimiento peculiar cuya verdad no corresponde a ninguna de las verdades del principio de razón suficiente del conocer (lógica, empírica, trascendental y metalógica). Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 18, p. 155, [123]; *CR*, cap. V, § 29-33, pp. 158-164.

²¹⁷ A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 18, p. 155, [123].

Ahora, la cuestión a considerar es en qué consiste aquello designado como voluntad. En primer lugar, hay que tener presente lo que se acaba de apuntar sobre el acto de voluntad y la acción del cuerpo: el primero es lo más inmediato en la autoconciencia, el segundo es mediato en el entendimiento. Schopenhauer plantea esta diferencia de la siguiente manera:

Se puede designar el conocimiento del mundo externo como *conciencia de otras cosas* en oposición a la *autoconciencia*. [...] Mi tesis al respecto es esta: *lo que es el intelecto en la autoconciencia, es decir, subjetivamente, se presenta en la conciencia de otras cosas, o sea, objetivamente, como cerebro; y lo que es la voluntad en la autoconciencia, esto es, subjetivamente, se presenta en la conciencia de otras cosas, es decir, objetivamente, como el organismo en su conjunto.*²¹⁸

Así pues, en la medida en que cada uno conoce en la autoconciencia su voluntad propiamente como objeto, la conoce en la conciencia de otras cosas como afecciones inmediatas de esa voluntad en su fenómeno, esto es, en el cuerpo, como un querer o no querer.²¹⁹ Ahora bien, debido a su inmediatez, tal conocimiento arroja luz sobre el resto de los conocimientos *mediatos*.²²⁰ Conforme a esto, ahora la cuestión es señalar en qué consiste tal querer. Pues bien, para Schopenhauer, el querer no sólo consiste en los actos de voluntad decididos y las acciones resultantes de ellos, sino que también comprende las distintas modificaciones de grado y tipo que van desde un deseo ligero hasta una pasión violenta.²²¹

Pues no solo el querer y el decidir en sentido estricto, sino también toda aspiración, deseo, huida, esperanza, temor, amor, odio, en suma, todo lo que conforma inmediatamente el placer y el dolor, el agrado y el desagrado, no es más que afección de la voluntad, es movimiento y modificación del querer y el no querer; es precisamente aquello que, al actuar hacia fuera, se presenta como acto de voluntad propiamente dicho.²²²

En conclusión, todos estos afectos y pasiones se tratan de sensaciones de atracción o repulsión, satisfacción o insatisfacción, placer o displacer; pero en última instancia se refieren a lo que es acorde o contrario a la propia voluntad y según lo cual queda impedida o liberada. Así pues, todo este conjunto de sensaciones en general, subsumido en el vasto concepto de sentimiento, existe en la autoconciencia como acto de voluntad, en forma de agrado y desagrado; y en la intuición externa como actividad en forma de movimientos del cuerpo.²²³

²¹⁸ A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 20, p. 285, [277].

²¹⁹ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 18, p. 153, [120].

²²⁰ *Cfr.* A. Schopenhauer, *CR*, cap. VII, § 43, pp. 206-207.

²²¹ *Cfr.* A. Schopenhauer, *CR*, cap. VII, § 42, pp. 205-206; *PFE*, I, cap. I, pp. 45-46, [11-12].

²²² A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 19, p. 240, [225].

²²³ *Cfr.* A. Schopenhauer, *CR*, VII, § 42; *MVR*, V II, CL 1, cap. 1, p. 34, [7]; *PFE*, I, cap. I, pp. 45-46, [11-12].

2.2 El argumento de la analogía

En el apartado anterior, se acaba de mostrar que al individuo su cuerpo le es dado de dos formas totalmente diferentes: en la intuición del entendimiento de manera mediata como representación; y, además, en la autoconciencia de manera inmediata como voluntad.²²⁴ A partir de este doble conocimiento, se concluyó que cuerpo y voluntad se identifican, es decir, que todo acto de voluntad es al mismo tiempo un movimiento del cuerpo. De acuerdo con esta conclusión, Schopenhauer afirma que este proceso de conocimiento, por el que se percibe la identidad entre cuerpo y voluntad, es el más inmediato y, por consiguiente, el único indicado para ser interprete de los demás fenómenos de la naturaleza.

Cada vez que surge un acto de voluntad de la oscura profundidad de nuestro interior, en la conciencia cognoscente se produce un tránsito inmediato hasta el fenómeno por parte de la cosa en sí ubicada fuera del tiempo. Por lo tanto, el acto de voluntad es sólo el *fenómeno* más próximo y claro de la cosa en sí; pero de ahí se sigue que si pudiéramos conocer todos los demás fenómenos tan inmediata e íntimamente, tendríamos que considerarlos idénticos a lo que la voluntad es en nosotros mismos. En este sentido mantengo yo la teoría de que la esencia íntima de todas las cosas es *voluntad* y llamo a la voluntad la cosa en sí.²²⁵

De manera general, Schopenhauer basa este supuesto en la individuación. Como se mostró anteriormente, la pluralidad sólo es posible a través de las formas *a priori* del conocimiento de espacio y tiempo. Pero, para Schopenhauer, ya que la Voluntad no es afectada por estas formas y, por consiguiente, tampoco por la individuación, la Voluntad es una y la misma en todos los fenómenos del mundo.²²⁶

La objeción que podría plantearse a este respecto es que, de acuerdo con la ley de causalidad, a partir de un efecto sólo se puede inferir una causa en *general*, pero no una causa *igual*. Es decir, todos y cada uno de los fenómenos, en cuanto representaciones unidas bajo un enlace regular, tienen *una* causa, pero esto no implica que sea la *misma* causa. Sin embargo, en esta objeción, no se considera que la causalidad sólo rige en el mundo de la representación y la cuestión es saber “si los objetos conocidos por el individuo como meras representaciones son al igual que su propio cuerpo fenómenos de su voluntad”.²²⁷

²²⁴ Cfr. *supra*, cap. II, p. 60, n. 211.

²²⁵ A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 18, p. 235, [221].

²²⁶ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 23, p. 165, [134]; *MVR*, V I, L 2, § 24, pp. 172-173, [143]; *MVR*, V I, L 2, § 25, pp. 180-181, [151-152]; *MVR*, V I, L 4, § 54, p. 336, [329-330]; *MVR*, V I, L 4, § 55, p. 343, [338].

²²⁷ A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 19, p. 156, [124].

Ahora bien, de manera particular, Schopenhauer argumenta que el tránsito que va del fenómeno a la *cosa en sí*, de la representación a la Voluntad, es posible precisamente por medio de la relación que el individuo mantiene con su cuerpo y por la cual éste le es dado de dos maneras diferentes: por medio de la intuición en el entendimiento, el cuerpo sólo es representación, pues el conocimiento que se tiene de él, como algo extenso en el espacio, que se mueve en el tiempo y causalmente activo, es *mediato*. En cambio, por medio de la otra forma de conocimiento, en la autoconciencia, el cuerpo es dado *inmediatamente* en la acción muscular y en el dolor o placer, ambos referentes a la voluntad.²²⁸

De acuerdo con Schopenhauer, *ex hypothesi*, en el caso de que no se tuviera este doble conocimiento, el individuo podría suponer que el cuerpo es *esencialmente* distinto de todos los demás objetos del mundo: que sólo el cuerpo es al mismo tiempo representación y voluntad, mientras que el resto de objetos son única y exclusivamente representación.²²⁹ Sin embargo, con tal supuesto se hace patente que en virtud de la posesión del cuerpo, él sería el único individuo real del mundo y de esta manera se tendría “un idealismo absoluto convertido finalmente en egoísmo teórico, en el que toda realidad se suprime y el mundo deviene un mero fantasma subjetivo.”²³⁰

Así pues, ya que resulta inadmisibles que el individuo sea lo único real del mundo, y que el mundo sólo sea representación, entonces habrá que concederle algún tipo de *ser en sí*. Por consiguiente, el individuo tendrá que suponer que lo único distintivo del cuerpo es la relación particular que mantiene con él, y que no tiene con ninguno de los demás objetos.²³¹

²²⁸ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 21, p. 312, [306-307].

²²⁹ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 19, p. 156, [123-124].

²³⁰ A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 18, p. 231, [216]; *MVR*, V I, L 2, § 17, pp. 150-151, [117-118]; *MVR*, V I, L 2, § 19, p. 156, [124]. De acuerdo con Schopenhauer, el egoísmo adquiere dos vertientes: egoísmo teórico y práctico. El egoísmo teórico niega la realidad del mundo y considera a todo fenómeno, excepto al propio individuo, como un mero fantasma subjetivo. El egoísmo práctico también considera fantasmas a todos los fenómenos excepto a sí mismo, sólo que lo hace precisamente en el ámbito práctico. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 19, pp. 156-157, [124-125]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 18, p. 231, [216]; *MB*, fragmento, 272, pp. 242-243. Para Schopenhauer, aunque el egoísmo teórico, que acepta al propio individuo como el único objeto real, es una postura escéptica que no puede refutarse con argumentos, no representa ningún problema, pues sólo se trata de un sofisma escéptico. Para un análisis más detallado sobre el tema del egoísmo *vid.* A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 4, cap. 47, pp. 656-658, [689-692]; *MC*, pp. 85-90; *PFE*, II, III, § 14, pp. 221-228, [196-203].

²³¹ Para Schopenhauer esto no significa una diferencia del cuerpo y todos los demás objetos; sino una diferencia en la *relación de conocimiento* del cuerpo y todos los demás objetos. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 19, p. 156, [123-124]. En primera instancia, si la diferencia radica sólo en la relación de conocimiento y no en los objetos mismos, parecería que esto apoya la crítica de que es injustificado extender la misma condición de nuestro propio cuerpo a todos los demás objetos. Sin embargo, precisamente, lo que se establece es que de la imposibilidad de conocer los demás objetos de la misma forma en que conocemos nuestro propio cuerpo, la alternativa es considerar el cuerpo como la clave para interpretar a los demás objetos y a la totalidad del mundo.

Conforme a este supuesto, y ya que además de representación y voluntad no se puede conocer ni pensar nada,²³² el individuo transfiere la misma condición de su cuerpo, el doble conocimiento que tiene de él, al resto de los fenómenos de la naturaleza, los juzga por *analogía*, y concluye que, del mismo modo que su cuerpo es representación como los demás fenómenos, estos también son voluntad como su propio cuerpo.

La objeción que cabría plantearse a la argumentación anterior es sobre la legitimidad de la conclusión. De acuerdo con Schopenhauer, si el cuerpo es el único objeto del cual el individuo es consciente de dos maneras diferentes, como representación y además como voluntad, y, por consiguiente, no puede conocer ningún otro objeto de esa misma manera, en qué está basado el tránsito del fenómeno a la *cosa en sí*, es decir, ¿cómo se justifica, a partir del conocimiento de meros fenómenos, la teoría de que la esencia de todas las cosas es *voluntad*?²³³ Schopenhauer plantea esta cuestión de la siguiente manera:

¿Pues qué otra clase de existencia o realidad deberíamos atribuir al resto del mundo corpóreo? ¿De dónde habríamos de tomar los elementos con que componerlo? [...] Si queremos atribuir la máxima realidad que conocemos al mundo corpóreo que no existe inmediatamente más que en nuestra representación, le otorgaremos la realidad que para cada cual tiene su cuerpo: pues él es para cada uno lo más real.²³⁴

A partir del doble conocimiento de su cuerpo, en primera instancia, el individuo reconocerá aquella voluntad como esencia de los fenómenos totalmente análogos al suyo: los seres racionales.²³⁵ Y posteriormente, también reconocerá la misma voluntad en otros fenómenos análogos a él mismo, pero donde no los guía ningún razonamiento: los animales y su instinto e impulso artesano.²³⁶

Hasta esta parte de la analogía sólo se han considerado aquellos fenómenos de la voluntad que son movidos por motivos: hombres y animales. No obstante, aun con esta ampliación en la cantidad de fenómenos análogos al individuo, en los que éste ha reconocido su misma esencia, la cuestión sigue siendo aquella que constituye la verdadera realidad del mundo, la cuestión sobre la verdadera esencia del resto de fenómenos de la naturaleza.

²³² Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 1, pp. 52-53, [5]; *MVR*, V I, L 2, § 19, p.157, [125]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 1, p. 33, [6]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, p. 316, [311].

²³³ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 18, p. 235, [221].

²³⁴ A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 19, p. 157, [125].

²³⁵ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 21, p. 162, [130-131].

²³⁶ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 23, p. 166, [136]. Para profundizar en este tema *vid.* A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 27, pp. 387-393, [390-397].

Conforme a la consideración anterior, el individuo extenderá el mismo conocimiento de su voluntad a los demás fenómenos carentes de conocimiento y movimiento por motivos: el reino vegetal. Y, en última instancia, la misma reflexión mantenida, la misma analogía lo llevará a reconocer tal esencia en el resto de fenómenos inorgánicos y fuerzas naturales. La conclusión del argumento es suficientemente relevante para que se cite *in extenso*:

Así pues, la clave para la comprensión del ser en sí de las cosas que solo el conocimiento inmediato de nuestra propia esencia nos podía ofrecer, hemos de aplicarla también a esos fenómenos del mundo inorgánico que se hallan más distantes de nosotros. —Cuando los examinamos con mirada inquisitiva, cuando contemplamos el poderoso e incontenible afán con el que las aguas se precipitan a las profundidades y el magneto se vuelve una y otra vez hacia el Polo Norte, el ansia con que el hierro corre hacia aquel, la violencia con que los polos eléctricos aspiran a reunirse y que, exactamente igual que los deseos humanos, se acrecienta con los obstáculos; cuando vemos formarse el cristal rápida y repentinamente, con una regularidad de formas tal que claramente se trata de un esfuerzo en diferentes direcciones plenamente decidido, exactamente determinado y que queda dominado y retenido por la solidificación; cuando observamos la selección con que los cuerpos puestos en libertad por el estado de fluidez y liberados de los lazos de la solidez se buscan y se rehúyen, se unen y se separan; cuando, por último, sentimos de forma totalmente inmediata cómo una carga cuyo afán en dirección a la masa terrestre paraliza nuestro cuerpo, ejerce una incesante presión sobre él y lo empuja persiguiendo su única aspiración: entonces no nos costará ningún esfuerzo de imaginación reconocer incluso a tan gran distancia nuestra propia esencia, aquel mismo ser que en nosotros persigue sus fines a la luz del conocimiento pero aquí, en el más débil de sus fenómenos, solamente se agita de forma ciega, sorda, unilateral e inmutable; pero, porque en todos los casos es una y la misma cosa —igual que el primer crepúsculo del amanecer comparte con los rayos del mediodía el nombre de luz solar—, también aquí como allá ha de llevar el nombre *voluntad*, que designa aquello que constituye el ser en sí de todas las cosas del mundo y el núcleo único de todos los fenómenos.²³⁷

En definitiva, el doble conocimiento que el individuo tiene de su cuerpo, la conjunción de los dos diversos modos de aprehenderlo, constituye la *clave* para el conocimiento del contenido y verdadero significado de la representación, el cual permite la interpretación y comprensión de todos los fenómenos del mundo y, por consiguiente, de la esencia de toda la Naturaleza.²³⁸

²³⁷ A. Schopenhauer, *MVR*, V 1, L 2, § 23, p. 170-171, [140-11]; *Cfr.* también *MVR*, V 1, L 2, § 21, p. 162, [130-131].

²³⁸ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 18, pp. 151-152, [118-119]; *MVR*, V I, L 2, § 19, p. 157, [125]; *MVR*, V 1, L 2, § 21, pp. 162-163, [130-131]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 18, p. 235, [220-221]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 21, p. 312, [306-307]. Es importante mencionar que este conocimiento de la esencia de la Naturaleza, es decir, el conocimiento de la Voluntad, no es un conocimiento ni exhaustivo ni adecuado. De acuerdo con Schopenhauer, ya que todo conocimiento sólo es posible por medio de formas subjetivas (espacio y tiempo), aquello que se manifiesta es fenómeno. Y ya que “fenómeno significa representación y nada más: toda representación de cualquier clase, todo *objeto*, es *fenómeno*. Cosa en sí lo es únicamente la *voluntad*: en cuanto tal, no es en absoluto representación, sino algo *toto genere* diferente de ella: es aquello de lo que toda representación, todo objeto, es fenómeno, visibilidad, *objetividad*.” A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 21, p. 162, [131]. Así pues, si la representación es *mía*, no puede ser en sí; por consiguiente, resulta contradictorio un conocimiento de la Voluntad en sí. *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 18, pp. 229-238, [213-224].

En conclusión, conforme al análisis del apartado, se supondrá que, si los fenómenos de la naturaleza son representación del mismo modo que el individuo, también la esencia de ambos es aquello que cada uno descubre inmediatamente en su conciencia como voluntad. Por tanto, si el mundo ha de ser algo más que mera representación, no puede ser nada más que Voluntad.²³⁹ Para terminar con el análisis del capítulo, a continuación se examina cómo se explica la relación entre los fenómenos del mundo y su esencia como Voluntad.

“El hecho de que la *esencia del mundo* nunca pueda *llegar a ser comprendida* cabalmente y hasta el fondo con total claridad estriba en la circunstancia de que su origen y su núcleo no es modo alguno intelectual, sino acognoscitivo, y el conocimiento se agrega como un extraño accidente fortuito de su manifestación, por lo que aquella esencia sólo puede interpretarse conforme a su propia índole en sí.” A. Schopenhauer, *MB*, fragmento 246, p. 230. En palabras de Georg Simmel: “Este proceso de producción de nuestro propio ser puede tomar aquel contenido lógico objetivamente necesario, y será entonces racional; pero por su esencia verdadera estará más allá de la razón y de la sinrazón, de la lógica y de la contradicción; más bien al contrario, es a-racional en puro sentido negativo.” G. Simmel, *op. cit.*, p. 53.

²³⁹ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 19, p. 157, [125]. A menudo se objeta que el argumento para afirmar que la esencia del mundo es Voluntad no es concluyente. En efecto, esto es así, pero Schopenhauer no pretendía que lo fuera. La extensión de la voluntad del cuerpo a la Voluntad como esencia del mundo es una *analogía*. Para Patrick Gardiner, afirmar que la esencia del mundo es Voluntad no explica nada, si no se especifican los objetivos de esa caracterización. “Ciertamente existe un amplio campo de descripciones posibles que se podrían aplicar correctamente a los seres humanos, pero ¿según qué principios y con vista a qué clase de comparación ha de seleccionarse esa descripción, prefiriéndola a otras?” P. Gardiner, *op. cit.*, p. 225. De acuerdo con esto, de la misma forma que se afirma que la esencia del mundo es Voluntad, también podría afirmarse que es el Absoluto, la Sustancia, Dios, el Infinito, el Ser, la Esencia, *Nous*, el Espíritu, etc. Pues bien, de acuerdo con Schopenhauer, en todos estos casos el problema es que se tratan de conceptos abstractos y demasiado amplios, que carecen de apoyo en la conciencia empírica, por lo que nunca pueden llevar a un resultado real. *Cfr.* A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 20, pp. 75-77; *MVR*, V II, CL 1, cap. 4, p. 70, [46-47]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 7, p. 113, [89-90]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, pp. 218-219, [199-200]; *Cartas a un discípulo. Cartas a Julius Frauenstädt*, pp. 61-67. Todos estos conceptos son utilizados como una causa primera para inferir, injustificadamente, a partir de la existencia del mundo su inexistencia. Es decir, no son otra cosa que el argumento cosmológico disfrazado que Kant había refutado. *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 4, pp. 73-74, [50-51]. En cambio, la Voluntad no es causa de nada, pues una causa primera es imposible. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 27, p. 193, [166]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 4, p. 72, [49]. En definitiva, la Voluntad no es la explicación o el fundamento del mundo, sino que *es* el propio mundo al margen de la representación. Ahora bien, ¿por qué Schopenhauer denomina Voluntad al *en sí* del mundo? ¿Acaso no sólo sustituye la *X* desconocida de la *cosa en sí* kantiana por la *X* igualmente desconocida de la Voluntad? ¿Acaso la esencia de ambas no es igualmente incognoscible? La *cosa en sí* es incognoscible de manera absoluta, sin embargo, para ser pensada objetivamente tenía que tomar el nombre y concepto de algo que estuviera objetivamente dado, de uno de sus fenómenos que sirviera de punto de partida para su comprensión, tal es precisamente la *voluntad* del hombre. Ahora bien, esto sólo se trata de una *denominatio a potiori*, es decir, la denominación de algo, a través de aquello que conocemos mejor, al margen de sus limitaciones. Esta denominación de *Voluntad*, como esencia del mundo, no es indiferente, ya que no es simplemente una *palabra* para designar una magnitud desconocida, sino lo más real de todo lo que conocemos. *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 22, *passim*; *MVR*, V II, CL 2, cap. 23, pp. 334-335, [331-333]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 25, pp. 361-362, [362]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 28, pp. 395-396, [399-400]; *MB*, fragmento 16, pp. 73-74. Un conocimiento intuitivo e inmediato que parte de la propia experiencia empírica y que cada uno posee *in concreto* como *sentimiento*: que el ser *en sí* de nuestro propio fenómeno, que se manifiesta en la representación a través de nuestras acciones, es en su esencia *voluntad*. *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 21, p. 162, [130]. Así pues, con la interpretación de la noción de Voluntad es posible alcanzar cierta comprensión del mundo y de su esencia, un *quadam proinde tenus*. («Se puede avanzar hasta un cierto punto si no es posible ir más allá.», Horacio, *Epístolas* 1, 1, 32).

2.3 Cognoscibilidad de la Voluntad

Hasta esta parte del capítulo se han analizado dos formas diferentes de considerar el mundo: la explicación física y la interpretación metafísica del mundo. A partir del análisis de la explicación física se concluyó que ésta resulta insuficiente para comprender la esencia del mundo. Esta conclusión dirigió la investigación hacia el análisis de la interpretación metafísica en donde se concluyó, a su vez, que la esencia de los fenómenos de toda la Naturaleza es Voluntad. Con esta última conclusión bien podría finalizar el análisis de este capítulo; sin embargo, aún queda una cuestión más por señalar.

Al final del apartado sobre el cuerpo como objetividad de la voluntad, se concluyó que aquello que cada uno conoce en la autoconciencia es su querer y no querer, su propia voluntad. Y, en el apartado anterior se afirmó que el doble conocimiento del cuerpo, como representación y voluntad, es la clave para reconocer tal voluntad como esencia de todos los fenómenos de la naturaleza. Pero si esto es así, la cuestión a examinar es ¿cómo se explica la relación entre tal esencia única con la gran diversidad de fenómenos de la naturaleza?

En primera instancia, la diferencia entre los fenómenos de la naturaleza parece totalmente clara si se consideran los extremos en la escala de objetivación de la Voluntad: las fuerzas naturales y los fenómenos inorgánicos, y por otra parte la voluntad que cada cual percibe en la autoconciencia. Las fuerzas naturales siempre se manifiestan conforme a leyes universales que actúan regular e invariablemente sobre los fenómenos inorgánicos. En cambio, en el individuo cada una de sus acciones es diferente. Ahora bien, no obstante, a esta diferencia, en realidad tanto en las fuerzas naturales y los fenómenos inorgánicos, como en todos y cada uno de los fenómenos orgánicos se manifiesta en última instancia una y la misma Voluntad.²⁴⁰ De acuerdo con esta caracterización, Schopenhauer afirma lo siguiente:

Para esclarecer este punto, para demostrar la identidad de la voluntad *única* e indivisible en todos sus diferentes fenómenos, en los más débiles como en los más fuertes, ante todo hemos de examinar la relación que tiene la voluntad como cosa en sí con su fenómeno, es decir, el mundo como voluntad con el mundo como representación [...] ²⁴¹

²⁴⁰ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 23, pp. 170-171, [140-141]; *MVR*, V I, L 2, § 27, pp. 196-197, [170].

²⁴¹ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 23, p. 171, [141].

Pues bien, como ya se mencionó, ya que las formas *a priori* de la representación, las formas de todos los fenómenos son espacio tiempo y causalidad, y la Voluntad ingresa en tales formas para objetivarse, sólo por medio de estas formas es posible relacionar de la manera más adecuada los fenómenos del mundo, la Naturaleza con la Voluntad *en sí*.

Así, el punto en el que el entendimiento realiza el tránsito desde la sensación en la retina (que es aún una simple afección del cuerpo y en esa medida de la voluntad) hasta la causa de aquella sensación (que él proyecta a través de la forma del espacio como algo exterior y diferente de la propia persona) puede ser considerado como el límite entre el mundo como voluntad y el mundo como representación, o también como el lugar de nacimiento de este último.²⁴²

De acuerdo con lo anterior, la relación entre la Voluntad y sus fenómenos consiste en el modo y manera de conocimiento que se tiene tanto de los fenómenos como de la Voluntad. Pues bien, a partir del análisis de la explicación física del mundo, se mostró que todos y cada uno de los fenómenos de la naturaleza son representados causalmente en el espacio y tiempo.

Conforme a ello, la cognoscibilidad más perfecta, es decir, la máxima claridad y distinción así como la posibilidad de indagación más exhaustiva han de corresponder necesariamente a lo que es propio del conocimiento *en cuanto tal*, es decir, a la *forma* del conocimiento, [...] solo eso permitirá sin reservas un conocimiento suficiente, plenamente exhaustivo y claro hasta el fondo.²⁴³

En conjunto, esta cognoscibilidad consiste en el conocimiento regido por la legalidad del principio de razón suficiente. Sin embargo, por este mismo hecho, tal conocimiento únicamente se refiere a la objetivación, pero no a lo que se objetiva, pues las formas *a priori* sólo afectan a los fenómenos, pero no a la *cosa en sí*.²⁴⁴

Lo que en el fenómeno, en el objeto, está a su vez condicionado por el tiempo, el espacio y la causalidad al no poder ser representado más que por medio de ellos [...], todo eso en su conjunto no pertenece esencialmente a *lo* que ahí se manifiesta, a *lo* que se ha introducido en la forma de la representación, sino que depende solamente de esa forma. A la inversa, lo que en el fenómeno *no* está condicionado por el tiempo, el espacio y la causalidad, ni puede reducirse a ellos o explicarse por ellos, será precisamente aquello en lo que se revela inmediatamente lo que se manifiesta, la *cosa en sí*.²⁴⁵

Ahora bien, por otra parte, de acuerdo con el análisis de la interpretación metafísica del mundo, se mostró que la esencia de los fenómenos de toda la Naturaleza es Voluntad.

²⁴² Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, p. 317, [312].

²⁴³ A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 24, p. 173, [143-144].

²⁴⁴ Cfr. *supra*, cap. II, n. 226, p. 62.

²⁴⁵ A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 24, p. 173, [143-144].

Precisamente en este respecto, de acuerdo con Schopenhauer, la metafísica que no busca un conocimiento relativo, sino incondicionado de la esencia del mundo, parte del conocimiento más directo e inmediato, y desde éste interpreta lo que se conoce mediata e indirectamente, para comprender el modo y manera del cambio por causas de los fenómenos y así su esencia.²⁴⁶ De esta manera es que aquella unidad de la Voluntad se muestra en la afinidad interna de todos los fenómenos.²⁴⁷

Para terminar con el análisis de este apartado sólo se apunta la conclusión más importante: ya que todo conocimiento está regido por las formas *a priori* de espacio y tiempo, pero la Voluntad no es afectada y, por ende, está al margen de tales formas, la Voluntad en sí misma es incognoscible.²⁴⁸ Con esta consideración se da por terminado el análisis del capítulo y a continuación se exponen sus conclusiones.

²⁴⁶ A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 24, p. 178, [149].

²⁴⁷ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 27, pp. 196-198, 208-209, [170-171, 183-184].

²⁴⁸ Para Schopenhauer, la Voluntad es “la *cosa en sí* en la medida en que esta pueda ser de algún modo alcanzada por el conocimiento.” A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 23, p. 335, [333]. Pero, “tampoco la percepción interna que tenemos de nuestra propia voluntad ofrece en modo alguno un conocimiento exhaustivo y adecuado de la cosa en sí. [...] el conocimiento interno está libre de dos formas que penden del externo: la del espacio y la forma de la causalidad que media en toda intuición sensible. En cambio, permanece aún la forma del tiempo [...] Por consiguiente, en este conocimiento interno la cosa en sí se ha despojado en gran medida de sus velos pero no aparece todavía completamente desnuda. [...] qué es propiamente y en sí misma aquella voluntad que se presenta en el mundo y como el mundo; o sea, qué es al margen de que se presente como *voluntad* o de que en general *se manifieste*, es decir, *sea conocida* en absoluto. – Esta pregunta no se puede responder *nunca*”. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 18, pp. 234-236, [220-221]. *Cfr. Cartas a un discípulo. Cartas a Julius Frauenstädt*, pp. 61-67. Patrick Gardiner cuestiona que si la Voluntad es algo desconocido e incognoscible, “¿cómo puede pensarse que ayude a nuestra comprensión del mundo sensible de algún posible modo? ¿Qué sentido puede tener hablar de esa entidad?” P. Gardiner, *op. cit.*, p. 260. Pues bien, para Schopenhauer, la Voluntad no es incognoscible de manera absoluta y radical, sólo es incognoscible *en sí misma*, pues nadie puede conocer la *cosa en sí* a través de las formas de la intuición; pero cada uno la lleva en sí mismo, *es* ella misma, por lo que ha de acceder a ella a través del más inmediato de sus fenómenos en el que se presenta en su menor encubrimiento. *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, pp. 221, [203]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 18, pp. 235-236, [221]. Sin este acceso el individuo “vería que su obrar se sigue de los motivos que se le presentan, con la constancia de una ley natural, exactamente igual que acontecen los cambios de los demás objetos a partir de causas, estímulos y motivos. Pero no comprendería el influjo de los motivos mejor que la conexión entre todos los demás efectos que se le manifiestan y sus causas. Entonces a la esencia interna e incomprensible para él de aquellas manifestaciones y acciones de su cuerpo la denominaría, a discreción, una fuerza, una cualidad o un carácter, pero no tendría una mayor comprensión de ella.” A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 17, pp. 151-152, [119]. “Tampoco estaríamos en mejor postura para entender el movimiento y las acciones de los animales y de los hombres, y las habríamos visto también surgir de una manera inexplicable de sus causas (motivos), si para nosotros no estuviese abierta la visión profunda del interior de este proceso: sabemos, en efecto, por la experiencia interior hecha en nosotros mismos, que dicho proceso es un acto de la voluntad, el cual es provocado por el motivo, que consiste en una mera representación.” A. Schopenhauer, *CR*, cap. VII, § 43, pp. 207-208. Así pues, la voluntad es la clave de interpretación para comprender el mundo de algún modo, que de otro modo no sería posible. “Por ello hemos reconocido lo que el mundo es en cuanto mundo, manifestación, y hemos reconocido inmediatamente por nosotros mismos la esencia íntima de esa manifestación; la exactitud de este conocimiento ha quedado acreditada, y con ello clarificada, por el hecho de que la total conexión entre la vida y el mundo así lo revela. Pero esto es todo lo que la filosofía puede ofrecer.” A. Schopenhauer, *MC*, p. 199.

2.4 Conclusiones del capítulo

Después de que se examinaron los dos diferentes modos de considerar el mundo, la explicación física del mundo y la interpretación metafísica del mundo, las conclusiones que se han obtenido son las siguientes:

1. De acuerdo con el análisis de la explicación física del mundo, se mostró que ésta no proporciona información suficiente para responder satisfactoriamente a la cuestión de qué es el mundo además de ser representación y, por consiguiente, resulta insuficiente para comprender su esencia.

La razón de la insuficiencia para comprender la esencia del mundo consiste en que toda ciencia basa su explicación en el principio de razón suficiente. Así pues, la física basa su explicación en la ley de causalidad. Pero, debido a esto, por una parte, retrocede infinitamente sin alcanzar el comienzo de la propia explicación; y, por otra parte, la serie causal a partir de la cual explica los fenómenos del mundo se basa, en última instancia, en fuerzas naturales y cualidades originarias en sí mismas inexplicables.

Ahora bien, si la física resulta insuficiente para comprender la esencia del mundo, la cuestión a considerar es sí, por su parte, la metafísica es suficiente para hacerlo. De acuerdo con Schopenhauer, creer que la metafísica proporciona una explicación completa del mundo es tan equivocado como creer que la física puede hacerlo.²⁴⁹ Pero entonces, si tanto la física como la metafísica son insuficientes, por sí mismas, para comprender la esencia del mundo ¿cómo es posible tal comprensión?

Al inicio de la primera sección, se cuestionó la razón por la que Schopenhauer inicia la investigación acerca de la esencia del mundo a partir de los planteamientos de la ciencia natural. Pues bien, para Schopenhauer, la razón de este modo de proceder radica en que, para abordar cuestiones metafísicas es necesario “haber adquirido antes un conocimiento de todas las ramas de la ciencia natural, aunque sea general, pero fundado, claro y coherente.”²⁵⁰

²⁴⁹ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 27, pp. 192-193, [165-166].

²⁵⁰ A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, p. 217, [198].

La metafísica de la Voluntad no intenta competir con la ciencia natural. Su objetivo no es sustituir una explicación física por una metafísica; porque su objetivo no es explicar el mundo, sino interpretar su contenido y verdadero significado para comprenderlo.

La etiología de la naturaleza y la filosofía de la naturaleza nunca se perjudican entre sí sino que marchan una junto a otra analizando el mismo objeto desde distintos puntos de vista. La etiología da cuenta de las causas que producen necesariamente el fenómeno individual a explicar y como fundamento de todas sus explicaciones muestra las fuerzas universales que actúan en todas esas causas y efectos, determina con exactitud esas fuerzas, su número y sus diferencias, y luego todos los efectos en los que cada fuerza se manifiesta de forma distinta conforme a la diversidad de las circunstancias, pero siempre de acuerdo con su carácter peculiar que ella despliega según una regla indefectible denominada *ley natural*. [...] La filosofía, en cambio, contempla siempre, luego, también en la naturaleza, únicamente lo general: las fuerzas originarias mismas son aquí su objeto y en ellas conoce los diferentes grados de objetivación de la voluntad que es la esencia interior, el en sí de este mundo al que, visto desde aquella, califica de mera representación del sujeto.²⁵¹

En las líneas anteriores, Schopenhauer pone de manifiesto que más que establecer una superioridad entre Física y Metafísica, éstas se complementan. En la introducción de *Sobre la voluntad en la naturaleza*, obra en la que precisamente las ciencias empíricas sirven como apoyo para corroborar la teoría metafísica de la Voluntad, Schopenhauer escribe lo siguiente:

[...] los investigadores de los dos diversos campos han de hallarse en la situación de ánimo de dos mineros que trabajando en el seno de la tierra en dos galerías, que partiendo de dos puntos lejanos entre sí, van a encontrarse en uno mismo, después de haber zapado en las tinieblas soterráneas, fiados no más que del nivel y de la brújula, experimentan al cabo el ansiado gozo de oír el uno los martillazos del otro. Porque lo cierto es que tales investigadores no reconocen haber llegado, por fin, al por tanto tiempo buscado en vano punto de encuentro entre la Física y la Metafísica, que como el cielo y la tierra, jamás quieren juntarse. Al hallar su punto de enlace han iniciado ambas ciencias su reconciliación. Más, el sistema filosófico que logra este triunfo, recibe con él una comprobación extraña tan fuerte tan probativa de su verdad y exactitud, que mayor no cabe.²⁵²

Más adelante, Schopenhauer agrega:

Ahora bien; así como caminando en la gruta del Posílipo se encuentra uno cada vez en mayor oscuridad hasta que después de haber pasado de su mitad empieza a alumbrar la luz del otro extremo el camino, lo mismo sucede aquí, en donde la luz intelectual que se proyecta hacia fuera, con la forma de causalidad del entendimiento, después de haberse visto dominada por las tinieblas, empieza a difundir por fin un débil e incierto resplandor. Y aquí sobreviene una explicación de muy otra especie, desde un lado enteramente diferente, explicación que arranca de nuestro interior, y que se nos presenta por la casual circunstancia de que nosotros, los que hemos de juzgar, somos aquí el objeto mismo sometido a juicio.²⁵³

²⁵¹ A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 27, p. 194, [167-168].

²⁵² A. Schopenhauer, *VN*, pp. 43-44.

²⁵³ A. Schopenhauer, *VN*, p. 145.

Aquella explicación de otra especie, que parte del interior, es precisamente la interpretación metafísica del mundo. Ahora bien, Schopenhauer afirma que su metafísica no es trascendente, sino inmanente, pues en ella hay un punto de unión entre Física y Metafísica, y en esta conjunción la comprensión se hace más completa.

Preséntase, por lo tanto, mi metafísica como la única que tiene punto de contacto con las ciencias físicas, punto a que concurren éstas con sus propios medios, de tal manera, que en realidad la incluyen, concordando con ella. No es que las ciencias empíricas se violenten y tuerzan según la metafísica, [...] no es eso, sino que por sí mismas, sin previo acuerdo, coinciden en un punto. Y de aquí resulta que no se queda mi sistema, como todos los precedentes, flotando en el aire, por encima de toda realidad y de toda experiencia, sino que se asienta en el firme suelo de la efectividad, que es el de las ciencias físicas.²⁵⁴

Así pues, en definitiva, la filosofía verdadera es aquella que, por un lado, es consistente con la experiencia y con ella misma como un todo; y, por otro lado, que no es contraria a los conocimientos científicos, ya que para comprender la esencia del mundo es necesaria una explicación doble, una científica y una filosófica, una física y una metafísica, las cuales tienen que complementarse y ser coherentes en todos los puntos de la explicación.²⁵⁵

2. De acuerdo con el análisis de la interpretación metafísica del mundo, se mostró que cada uno posee un conocimiento inmediato *in concreto* como sentimiento: que el cuerpo es voluntad,²⁵⁶ y que la esencia de toda la Naturaleza es Voluntad. Ahora bien, a partir de esta consideración, y de la exposición de la relación entre la diversidad de los fenómenos de la naturaleza y la Voluntad en sí, se concluyó que ésta es incognoscible. Pero entonces, en qué sentido mantiene Schopenhauer la teoría de que la Voluntad es la cosa en sí.²⁵⁷

De acuerdo con Schopenhauer, aunque nadie conoce la Voluntad en sí misma, “la posibilidad de esta pregunta indica que la cosa en sí que conocemos con la mayor inmediatez en la voluntad puede, al margen de todos los posibles fenómenos, poseer determinaciones, propiedades, modos de existencia”.²⁵⁸

²⁵⁴ A. Schopenhauer, *VN*, pp. 39-40.

²⁵⁵ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 26, pp. 183-191, [154-164]; *PP*, V II, cap. 4, § 63, pp. 118-119, [97-98].

²⁵⁶ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 21, p. 162, [130]; *MVR*, V I, L 4, § 53, p. 327, [320].

²⁵⁷ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 18, p. 235, [221].

²⁵⁸ A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 18, p. 236, [221-222].

Aquí hay que recordar que toda *existentia* supone una *essentia*: es decir, que todo existente tiene que ser también *algo*, tener una determinada esencia. No puede *existir* y, en cambio, no ser *nada*, algo así como el *ens metaphysicum*, es decir, una cosa que *es* y nada más que *es*, sin determinaciones ni propiedades de ningún tipo y, por consiguiente, sin la determinada, forma de acción que de ellas dimana: sino que, así como una *essentia* sin *existentia* no puede proporcionar una realidad [...] tampoco puede hacerlo una *existentia* sin *essentia*. Pues todo existente tiene que poseer una naturaleza esencial y peculiar a él, en virtud de la cual es lo que es, que lo mantiene siempre y cuyas exteriorizaciones son producidas con necesidad por las causas; mientras que, en cambio, esa naturaleza misma no es en absoluto obra de aquellas causas ni es modificable por ellas.²⁵⁹

Así pues, de acuerdo con lo anterior y con el análisis desarrollado se puede deducir como propiedades de la Voluntad, la originariedad (primacía) y la unidad de la Voluntad.

En primer lugar, con respecto a la originariedad, como se mostró anteriormente, el cuerpo supone a la representación, pues sólo se manifiesta en ésta; pero, por otro lado, la representación supone al cuerpo, ya que sólo es posible por la función de un órgano de éste: el cerebro.²⁶⁰ Debido a esto, el cuerpo y la representación se condicionan recíprocamente y, por tanto, el intelecto por sí mismo es incapaz de explicar la representación.

De manera particular, la razón de tal incapacidad del intelecto consiste en que el conocimiento es en *esencia y origen (Wesen und Ursprung)*²⁶¹ algo secundario. En *esencia* el conocimiento es el conjunto de las formas y condiciones que lo posibilitan: la correlación sujeto objeto; el principio de razón suficiente, la causalidad y el entendimiento. El *origen* del conocimiento radica en el cuerpo y sus afecciones, también como condición de posibilidad que se une a las anteriores y que posibilita el inicio del proceso cognoscitivo. Sin embargo, todo esto está destinado a fines individuales y, por tanto, resulta insuficiente para fundamentar la esencia del mundo.²⁶²

En cambio, lo único originario y existente en sí mismo, aquello que funda la totalidad del fenómeno es la Voluntad.²⁶³ Ella ingresa en la existencia secundaria de la representación, objetivándose en grados cada vez más complejos y sofisticados hasta el individuo racional.

²⁵⁹ A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. III, pp. 88-89, [57-58]. Cfr. también *MVR*, V II, CL 2, cap. 18, pp. 232-233, [217].

²⁶⁰ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, p. 317, [312].

²⁶¹ En *El mundo como voluntad y representación*, esencia y origen es la traducción del alemán *Wesen und Ursprung*. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, p. 331, [328]. En cambio, en *Sobre la voluntad en la naturaleza*, la traducción fin y origen corresponde al alemán *Zweck und Ursprung*. Cfr. A. Schopenhauer, *VN*, p. 124.

²⁶² Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, p. 331, [328-329].

²⁶³ A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, p. 317, [312].

Pero por esta misma serie de objetivaciones, el intelecto resulta un producto de una parte del organismo, y éste a su vez de la Voluntad.²⁶⁴

En consecuencia, el intelecto es algo derivado, sólo la Voluntad es lo originario; el intelecto es *físico*, la Voluntad es *metafísica*,²⁶⁵ es decir, la condición que hizo posible el intelecto. Precisamente porque el intelecto es producto del *ser* del mundo, de la Voluntad, su función no es el conocimiento de su esencia *per se*, sino servir a la Voluntad que lo ha creado como el *medium* de los motivos y, en ese sentido, sólo para proporcionarle conocimiento práctico.²⁶⁶

En segundo lugar, con respecto a la unidad, como se mostró anteriormente, la explicación física reduce las causas de la multiplicidad de los fenómenos a *una* ley natural que supone, a su vez, *una* fuerza natural originaria que hace posible su explicación causal. Aquí termina la explicación física y comienza la interpretación la metafísica.²⁶⁷ Para la interpretación metafísica, todos los fenómenos y fuerzas de la naturaleza comparten *una* afinidad interna, *una* esencia en común que actúa en todos ellos. Pero, en última instancia, y no obstante a sus diferencias, en ambas consideraciones se remite a *un* origen del que surge la pluralidad de sus manifestaciones, tal origen, la esencia de toda la Naturaleza es Voluntad.

La razón de la pluralidad de todos los fenómenos, la condición que posibilita que aquello que es una y la misma cosa se manifieste como diferente es el *principium individuationis*.²⁶⁸ De acuerdo con este principio, espacio y tiempo son formas de nuestro modo de conocer el mundo, pero no del mundo mismo; debido a ello, todos y cada uno de los fenómenos son representados en el espacio y tiempo, pero la Voluntad es totalmente distinta del fenómeno y no le afectan las formas fenoménicas. Por consiguiente, está al margen del espacio y tiempo que sólo afectan a la objetivación y no a lo que se objetiva.

²⁶⁴ De acuerdo con Schopenhauer, “el intelecto es el fenómeno secundario, el organismo, el primario, esto es, el fenómeno inmediato de la voluntad” A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 19, p. 239, [224]. Pero, además, resulta que el intelecto “es en el fondo terciario, ya que supone el organismo y este, la voluntad.” A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, pp. 318-319, [313-315]; *VN*, pp. 62-63, 92. Así pues, ya que el conocimiento está condicionado físicamente por el cuerpo, pero el cuerpo está condicionado metafísicamente por la Voluntad, el intelecto está condicionado físicamente por el cuerpo y metafísicamente por la Voluntad. Esta es precisamente la conexión entre física y metafísica, el punto límite entre el mundo como voluntad y el mundo como representación. *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, p. 317, [312].

²⁶⁵ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 19, p. 239, [224-225]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 19, p. 252, [239]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 20, p. 279, [270]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 21, pp. 311-312, [305-306].

²⁶⁶ A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, p. 326, [323].

²⁶⁷ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 27, pp. 192-193, [165-167].

²⁶⁸ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 23, p. 165, [134].

Pero, ya que sólo por el espacio y tiempo es posible la pluralidad e individuación en la representación, la Voluntad, la esencia de todos los fenómenos infinitos que se manifiestan en el mundo real es *una* y la *misma*.²⁶⁹

Así pues, la *pluralidad* del fenómeno es *física*, en cambio, la *unidad* de la Voluntad es *metafísica*.²⁷⁰ Es decir, la pluralidad sólo se refiere a la forma del conocimiento; mientras que, la unidad es una propiedad de la Voluntad como *cosa en sí* y, por tanto, la Voluntad es libre de esta forma de conocimiento.

Ahora bien, del análisis de las características anteriores se infiere la libertad de la Voluntad. Con respecto a la primacía de la Voluntad sobre el intelecto: ya que la Voluntad es lo originario, no es efecto de ninguna causa, es decir, es absolutamente independiente y, por tanto, es libre. Con respecto a la unidad de la Voluntad: ya que la Voluntad no es representación, no le afectan las formas *a priori* de espacio y tiempo y, por tanto, es libre de esa forma de conocimiento. Así pues, en definitiva, “la voluntad en sí misma es absolutamente libre, se determina exclusivamente por sí sola y no existe para ella ninguna ley.”²⁷¹

En conclusión, de acuerdo con el análisis del capítulo, si la explicación física fuera suficiente por sí misma, sin necesidad de recurrir a la metafísica para comprender la esencia del mundo, sería insostenible una ética.²⁷² La razón de esto es que el conocimiento más completo posible de la Naturaleza supone el correcto *planteamiento del problema* de la metafísica. ¿Cuál es ese correcto planteamiento del problema? La cuestión que cada uno lleva en su interior, la cuestión ética, pues más importantes que los fenómenos físicos están precisamente los éticos.²⁷³

²⁶⁹ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 23, p. 165, [134]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 25, p. 366, [367].

²⁷⁰ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 25, p. 366, [367]. Debido al carácter metafísico, la Voluntad, como *cosa en sí*, es incognoscible. La razón de esto es que la Voluntad es una, pero no en el sentido en que se es uno en contraposición a lo múltiple o uno como concepto, sino como aquello que es independiente del espacio y tiempo. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 23, p. 165, [134].

²⁷¹ A. Schopenhauer, *MVR I*, L 4, § 54, p. 342, [336].

²⁷² Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, p. 214, [194].

²⁷³ A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, p. 217, [198]. “Los misterios fundamentales últimos los lleva el hombre en su interior, y este es lo más inmediatamente accesible para él; por eso, solo ahí tiene esperanza de hallar la clave del enigma del mundo y captar en un solo hilo conductor la esencia de todas las cosas.” A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, pp. 217-218, [198].

Capítulo III

Ética.²⁷⁴ Libertad y necesidad en el ser humano, el mundo y la Voluntad

Después de que realizamos el análisis correspondiente a los dos capítulos anteriores, hemos establecido las bases y nociones concernientes a la cuestión central de la investigación: la relación entre libertad y necesidad, y la posibilidad o imposibilidad de su coexistencia en las acciones humanas. Antes de comenzar con el análisis de este capítulo, enseguida retomamos las conclusiones, y premisas, obtenidas hasta esta parte de la investigación.

En el primer capítulo, a partir de la perspectiva de la Dianología, mostramos que el conocimiento del mundo depende de dos condiciones: la relación sujeto-objeto, el principio de razón suficiente del devenir o causalidad y el entendimiento; y, por otra parte, el cuerpo como objeto inmediato. Conforme a estas condiciones, toda representación mantiene una relación necesaria, en la que cada objeto es por una parte razón y por otra parte consecuencia.

²⁷⁴ Una discusión recurrente sobre la filosofía de Schopenhauer es sí su consideración ética constituye la parte más importante de todo su sistema. El propio Schopenhauer considera sumamente importantes todas y cada una de sus obras, secciones y temas. Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, prólogo a la 2ª edición (1847), p. 25; *CR*, cap. IV, § 20, p. 88; *CR*, cap. VII, § 43, p. 208; *MVR*, V I, L 4, § 53, p. 327, [319]; *MVR*, V I, L 1, § 15, pp. 127-128, [91]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 18, p. 229, [213]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 23, p. 334, [332]; *MB*, fragmento 161, p. 155; *PP*, V II, cap. 6, § 71, p. 129, [109]. Atendiendo a un criterio cuantitativo, de acuerdo con Patrick Gardiner, Schopenhauer se ocupó de la ética en más de un escrito: en el capítulo VII de su tesis doctoral; en el libro cuarto de *El mundo como voluntad y representación*; en los escritos *Sobre la libertad de la voluntad* y *Sobre el fundamento de la moral* de *Los dos problemas fundamentales de la ética*; y en el capítulo 8 del segundo volumen de *Parerga y paralipómena*. Cfr. P. Gardiner, *op. cit.*, pp. 352-353 (sin mencionar los complementos al libro cuarto del segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación*; las lecciones de Berlín: *Metafísica de las costumbres*; el pequeño capítulo titulado “Remisión a la ética” en *Sobre la voluntad en la naturaleza*; y el escrito “Aforismos sobre la sabiduría de la vida” así como los capítulos 8-14 del primer y segundo volumen de *Parerga y paralipómena* respectivamente). En cambio, para Pilar López de Santa María los escritos específicos en los que Schopenhauer trata el aspecto ético de su filosofía se reducen únicamente a las *Vorlesungen über die Metaphysik der Sitten (Metafísica de las costumbres)* y a los tratados incluidos en *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Por otra parte, atendiendo a un criterio cualitativo, para la propia Pilar López de Santa María es claro que la ética no sólo ocupa un lugar central, sino el sentido último en el sistema de Schopenhauer, pues su filosofía no es simplemente ética, sino esencialmente ética. Cfr. P. López de Santa María, introducción en A. Schopenhauer, *PFE*, pp. VII-X. Al inicio del libro cuarto de *El mundo como voluntad y representación*, dedicado a la ética, Schopenhauer afirma categóricamente: “La última parte de nuestra consideración se anuncia como la más seria, ya que afecta a las acciones del hombre, un objeto que concierne inmediatamente a cada uno, que no puede ser ajeno o indiferente a nadie; e incluso referir a él todo lo demás es tan conforme a la naturaleza del hombre, que en toda investigación coherente este siempre considerará la parte referente al obrar como el resultado de su contenido total, al menos en la medida en que el tema le interese, y así dedicará una seria atención a esta parte aun cuando no lo haga con ninguna otra.” A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 53, p. 327, [319]. Esta afirmación confirma que para Schopenhauer las cuestiones éticas y morales son más importantes que cualquier otra. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 4, cap. 47, pp. 645-646, [676]; *MB*, fragmento 87, p. 114; *PP*, V II, cap. 8, § 108, p. 221, [214]. Así pues, ya sea que se considere cuantitativa o cualitativamente, existen las razones suficientes para afirmar que la filosofía de Schopenhauer se constituye, orienta y dirige principal y exclusivamente hacia la consideración más importante de su obra: la ética.

Esto significa que todo objeto determina y al mismo tiempo es determinado por otro objeto. Por consiguiente, todo el mundo objetivo está determinado necesariamente.

En el segundo capítulo, a través de la perspectiva de la Metafísica, mostramos que la comprensión más adecuada de la esencia del mundo es posible por medio del argumento de la analogía: el doble conocimiento del cuerpo y, a partir de éste, la interpretación de todos los demás fenómenos del mundo. De acuerdo con este argumento, la esencia del mundo no es representación, ni fenómeno, sino *cosa en sí*, Voluntad. Ahora bien, ya que sólo los fenómenos están regidos por la ilimitada validez del principio de razón suficiente, la Voluntad está al margen de la legalidad de este principio y, por ende, es independiente de toda necesidad. Así pues, la esencia del mundo, la Voluntad es totalmente libre.

Retomando y vinculando las dos conclusiones anteriores, el mundo está determinado necesariamente, pero al mismo tiempo, su esencia, la Voluntad es totalmente libre. Así pues, para continuar con el análisis de la investigación, la cuestión a considerar es si en el mundo objetivo, donde rige la legalidad del principio de razón suficiente y todo es necesario, las acciones humanas están sometidas y determinadas por la misma necesidad bajo la que están todos los demás fenómenos; o si tales acciones suponen la única excepción a la estricta necesidad del mundo y, por consiguiente, existe en ellas la posibilidad de la libertad.

En este tercer y último capítulo analizamos la significación ética de las acciones humanas en tres diferentes instancias: libertad, necesidad y posibilidad de conciliación de ambas. En primer lugar analizamos la distinción de los tipos de libertad: física, intelectual y moral, y su relación con la autoconciencia y la conciencia de otras cosas. Posteriormente analizamos las razones que explican la creencia de libertad de las acciones del hombre: inteligibilidad de la causalidad y facultad cognoscente de la razón; y los elementos que causan la determinación y necesidad de tales acciones: los motivos y el carácter. Finalmente analizamos la posibilidad de conciliar libertad y necesidad en el ser humano: la conciencia del sentimiento de responsabilidad, la afirmación y negación de la Voluntad de vivir, y la liberación final: la redención.

Para el análisis de este capítulo nos basamos principalmente en las siguientes obras: *El mundo como voluntad y representación*, (libro cuarto y sus complementos), *Metafísica de las costumbres* y *Los dos problemas fundamentales de la ética*.

1 Libertad en las acciones del hombre

1.1 Tipos de libertad

En 1839, la Real Sociedad Noruega de las Ciencias plantea la siguiente pregunta de concurso: ¿Puede demostrarse la libertad de la voluntad humana a partir de la autoconciencia? En *Sobre la libertad de la voluntad*, Schopenhauer responde esta pregunta y comienza explicando una distinción en el concepto de libertad, según la cual hay tres tipos: física, intelectual y moral.²⁷⁵ A continuación señalamos en que consiste cada una de estas libertades.

1. La libertad física consiste en la ausencia de impedimentos físicos o materiales que obstaculicen el movimiento. De acuerdo con esta definición, el hombre es libre si sus acciones parten de su voluntad, esto es, son voluntarias. En otras palabras, el hombre es físicamente libre si *puede hacer lo que quiere*.²⁷⁶

2. La libertad intelectual consiste en que el intelecto, el *medium* de los motivos, se encuentre en un estado normal, es decir, que no esté afectado por inclinaciones que supriman la capacidad de reflexión, y en esta medida pueda exteriorizarse *sin impedimento*. Esto significa que el hombre es *intelectualmente libre* sólo si sus acciones son el resultado único y exclusivo de la reacción de su voluntad a los motivos dados del mundo real.²⁷⁷

3. La libertad moral o *liberum arbitrium indifferentiae*²⁷⁸ consiste en que a un hombre dotado de este arbitrio, y que se encuentra bajo circunstancias exteriores dadas y definidas de forma totalmente determinada, le resultan igualmente posibles dos acciones voluntarias diametralmente diferentes y opuestas entre sí.²⁷⁹

Después de distinguir y caracterizar estos tres tipos de libertad, Schopenhauer afirma que la libertad física, el concepto originario de libertad, no tiene ninguna relación con el concepto de voluntad. Enseguida analizamos cómo justifica esta afirmación.

²⁷⁵ Cfr. A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. I p. 37, [3].

²⁷⁶ Cfr. A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. I, p. 38, [4].

²⁷⁷ Cfr. A. Schopenhauer, *PFE*, I, apéndice cap. I, p. 129, [99]. Los afectos y las pasiones son inclinaciones violentas de la voluntad que paralizan las potencias cognoscitivas y, por consiguiente, neutralizan la libertad intelectual. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 4, cap. 47, pp. 649- 650, [680-681]; *MC*, pp. 37-38; *MB*, fragmento 60, pp. 100-101.

²⁷⁸ [Libre arbitrio de indiferencia].

²⁷⁹ Cfr. A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. I, p. 43, [9].

Como acabamos de mostrar, para Schopenhauer, la libertad física es aquella que relaciona el *poder* con el *querer*: “soy libre si puedo hacer lo que quiero”. Pero, ya que este *libre* significa *acorde con la propia voluntad*, cuando preguntamos si la voluntad es libre, lo que estamos preguntando es si la voluntad es acorde consigo misma, es decir, si la voluntad es acorde con la voluntad. Entonces, cuando afirmamos “soy libre si puedo hacer lo que quiero”, al referirnos a *lo que quiero* está ya decidida nuestra libertad.²⁸⁰ Así pues, conforme a su carácter negativo,²⁸¹ para relacionar el concepto de libertad con el de voluntad, habremos de considerar libertad como “la ausencia de cualquier *necesidad* en general”²⁸² y necesario como todo “*lo que se sigue de una razón suficiente dada*”.²⁸³

De acuerdo con el argumento anterior, en el hombre, libertad de la voluntad significa que sus acciones no están determinadas por ninguna razón, que son producidas por su propia voluntad y, por consiguiente, son libres.²⁸⁴ En conclusión, esta libertad de la voluntad es la libertad moral o libre arbitrio que busca demostrarse a partir de la autoconciencia.²⁸⁵ A continuación examinamos el modo en que Schopenhauer procede a investigar la relación de esta libertad con la autoconciencia y la conciencia de otras cosas.²⁸⁶

²⁸⁰ Cfr. A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. I, p. 40, [6].

²⁸¹ Cfr. A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. I, p. 37, [3]; *MVR*, V I, L 4, § 55, p. 343, [338].

²⁸² A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. I, p. 41, [7].

²⁸³ *Id.* Desde su tesis doctoral, Schopenhauer establece las bases de todo su sistema filosófico, las cuales desarrolla en el resto de su obra. Ahí escribe que la necesidad es “la indefectibilidad de la consecuencia, cuando se ha puesto la razón. [...] Ser necesario y ser consecuencia de una razón dada son, por tanto, conceptos equivalentes, que como tales pueden siempre ser puestos el uno en lugar del otro.” A. Schopenhauer, *CR*, cap. VIII, § 49, p. 218. Posteriormente en *El mundo como voluntad y representación* Schopenhauer escribe: “necesidad es lo mismo que consecuencia a partir de una razón dada”. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 55, p. 343, [338].

²⁸⁴ Cfr. A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. I, pp. 41-43, [7-9].

²⁸⁵ El propio planteamiento de la cuestión indica la libertad sobre la que versa la pregunta: “*Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest?*” A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. I, p. 39, [3] (el énfasis es mío).

²⁸⁶ Schopenhauer realiza un análisis que consta de dos partes: una *directa* que ofrece una respuesta negativa a la cuestión planteada; y otra *indirecta* en la que ofrece una comprobación de tal respuesta y que complementa la investigación. Cfr. A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. II, pp. 56-58, [24-25]. De acuerdo con este análisis, para Schopenhauer: “tan pronto como nos apartamos del concepto de libertad física y consideramos sus otros dos tipos, no nos las vemos ya con su sentido popular, sino con un sentido filosófico del término”. A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. I, pp. 38-39, [5]. Este modo de proceder de Schopenhauer, recuerda el método que Kant sigue en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Ahí, Kant pasa analíticamente del conocimiento moral vulgar de la razón al conocimiento filosófico; de la filosofía moral popular a la determinación del principio supremo de la metafísica de las costumbres; y, finalmente, vuelve sintéticamente de la comprobación del principio de la metafísica de las costumbres a su uso por la crítica de la razón pura práctica. Cfr. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pp. 15-19.

1.2 Libertad en la autoconciencia

De acuerdo con Schopenhauer, la *autoconciencia* (*Selbstbewußtsein*) afirma la libertad en la que cada acto de voluntad se corresponde inmediatamente con una acción del cuerpo.²⁸⁷ Pero esta libertad es aquella que se predica “de quienes es propio el que sus movimientos parten de su *voluntad*, son voluntarios y, de acuerdo con ello, son entonces llamados *libres*”.²⁸⁸ Es decir, la autoconciencia afirma la libertad física, la libertad del *hacer*;²⁸⁹ pero la libertad por la que nos preguntamos es la libertad moral o libre arbitrio, la libertad del *querer*.²⁹⁰

Ahora bien, como vimos anteriormente, el concepto de libertad moral o libre arbitrio significa que el hombre tiene la misma posibilidad de realizar dos acciones opuestas. De acuerdo con esto, en una situación determinada, la autoconciencia afirma: “puedo hacer una u otra si quiero.” Pero esto también significa *puedo hacer lo que quiero* y, por tanto, tampoco “contiene ni decide absolutamente nada sobre la libertad de la voluntad”.²⁹¹

En conclusión, la autoconciencia no proporciona ninguna información sobre la libertad porque su único objeto es el querer, es decir, está ocupada intensa y exclusivamente con la *voluntad* y, por consiguiente, más allá de esto no hay nada que encontrar en ella.²⁹²

²⁸⁷ Cfr. A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. II, p. 55, [22-23].

²⁸⁸ A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. I, p. 38, [4].

²⁸⁹ Cfr. A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. II, p. 49, [16]. En primera instancia, Schopenhauer relaciona el concepto de libertad con el de *poder*: “Pues solamente al *poder*, es decir, a la ausencia de impedimentos *físicos* de sus acciones, se refiere el concepto de la libertad en éste, su significado originario, inmediato y, por ello, popular.” A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. I, p. 38, [4]. En cambio, aquí lo relaciona con el de *hacer*: “el concepto de libertad empírico, originario y popular que se estableció al principio [...] la libertad del *hacer* bajo el supuesto del *querer*”. A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. II, p. 49, [16]. Esto no cambia el sentido del concepto, pues en ambos casos la relación que se establece es la del *poder hacer* con el *querer*. Es decir, el concepto de libertad física significa: “el hombre es libre si *puede hacer* lo que quiere.”

²⁹⁰ Cfr. A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. II, p. 49, [16]. La pregunta por la libertad del hacer es ¿soy libre de hacer lo que quiero? En cambio, la pregunta por la libertad del querer es ¿soy libre de querer lo que quiero? Bryan Magee ejemplifica esto de la siguiente manera: “Si me dispongo a pedir un plato en un restaurante, soy libre de elegir lo que más me guste dentro de las alternativas que me ofrezca el menú. Pero no soy libre de elegir qué es *lo que más me gusta*. No puedo decirme a mí mismo: «Hasta ahora, siempre he odiado las espinacas, pero hoy me van a gustar.» Ni puedo decirme a mí mismo: «¿He de decidir que me apetece pescado o he de decidir que me apetece pollo?» Lo que me apetece, lo que me gusta o lo que detesto, no es algo que esté bajo mi control. No son cosas que yo pueda elegir: me vienen dadas y hago mi elección *partiendo de esa base*. Puedo elegir qué es lo que quiero elegir, pero no puedo querer que es lo que quiero elegir. Como se suele decir, puedo elegir lo que quiero pero no puedo querer lo que quiero.” B. Magee, *op. cit.*, p. 208.

²⁹¹ A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. II, p. 56, [23].

²⁹² El *querer* incluye tanto los actos de voluntad y las resoluciones formales en sentido estricto; como todos los afectos y pasiones, todo este conjunto subsumido en el vasto concepto de sentimiento, son estados de la voluntad. Cfr. A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. I, pp. 45-46, [11-12]; *PFE*, I, cap. II, p. 55, [22]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 19, p. 240, [225]; *CR*, cap. VII, § 42, pp. 205-206. *Vid. supra*, cap. II, p. 61.

1.3 Libertad en la conciencia de otras cosas²⁹³

A diferencia de la autoconciencia, la *conciencia de otras cosas* (*Bewußtsein*) se dirige hacia el mundo objetivo de la experiencia. Según esto, la voluntad no es percibida inmediatamente como querer, sino que aquí se manifiesta objetivamente como seres volentes *movidos por la voluntad*.²⁹⁴ Es decir, individuos movidos por *motivos* conocidos por el entendimiento.

En el primer capítulo vimos que la única función del entendimiento es el conocimiento de la causalidad.²⁹⁵ Conforme a esta ley todo fenómeno es necesario; por ende, tampoco el hombre se sustrae a tal necesidad, y del mismo modo que un objeto inanimado no entra en movimiento sin impulso, sin motivo la acción del hombre es imposible.²⁹⁶

La ley de causalidad se establece *a priori* como la regla general a la que están sometidos todos los objetos reales del mundo externo sin excepción. [...] La ley de causalidad dice nada menos que cuando el cambio anterior —la causa—, ha sucedido, el posterior así producido —el efecto— tiene que suceder ineludiblemente, con lo que se produce *necesariamente*. Mediante ese carácter de *necesidad*, la ley de causalidad se acredita como una forma del *principio de razón* [...]²⁹⁷

Así pues, ya que el principio de razón suficiente constituye el principio explicativo general que rige en el mundo, y la ley de causalidad es una forma de este principio, en el hombre la causalidad aparece como *motivación* y lo determina necesariamente.

En conclusión, de acuerdo con el análisis de esta sección, la autoconciencia no ofrece información sobre la libertad, porque el acto de voluntad surge con ocasión de motivos, es decir, objetos en la *conciencia de otras cosas*.²⁹⁸ Y, por otra parte, en la conciencia de otras cosas se confirma que las acciones del hombre son el efecto necesario de una causa que lo determina. Por tanto, la libertad de la voluntad, la libertad moral o libre arbitrio no existe.

²⁹³ Schopenhauer analiza la conciencia de otras cosas a partir de su interpretación y planteamiento del principio de razón suficiente. Relaciona los principios de razón suficiente del obrar (*principium rationis sufficientis agendi*) o ley de motivación y el del devenir o ley de causalidad, pues afirma que “*la motivación es la causalidad vista por dentro*”. A. Schopenhauer, *CR*, cap. VII, § 43, p. 208. Sobre el principio de razón del obrar *vid.* A. Schopenhauer, *CR*, cap. VII, § 40-45, pp. 202-214.

²⁹⁴ *Cfr.* A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. III, p. 58, [26]. En su tesis doctoral, Schopenhauer afirma que la cuarta clase de objetos para el sujeto comprende *un sólo objeto*: el sujeto *volente*. *Cfr.* A. Schopenhauer, *CR*, cap. VII, § 40, p. 202. Allí se refiere al *sujeto volente*, objeto de la autoconciencia *para cada individuo*. En cambio, aquí se trata del *individuo volente* que posee cuerpo y experiencia, objeto de la conciencia de otras cosas.

²⁹⁵ *Cfr. supra*, cap. I, p. 31, n. 81.

²⁹⁶ *Cfr.* A. Schopenhauer, *CR*, cap. VII, § 43, p. 206-209; *PFE*, I, cap. III, pp. 75-76, [44].

²⁹⁷ A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. III, p. 59, [27-28].

²⁹⁸ *Cfr.* A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. II, p. 47, [14].

2 Necesidad en las acciones del hombre

2.1 Razones de la creencia de libertad

En el segundo capítulo, en el apartado sobre el argumento de la analogía, vimos que el doble conocimiento del cuerpo, como representación y voluntad, constituye la clave para descubrir que la esencia del mundo es Voluntad.²⁹⁹ En el mismo capítulo segundo, y a partir de este análisis, mostramos que la Voluntad no está regida por la legalidad del principio de razón suficiente y, por consiguiente, es totalmente libre.³⁰⁰

De acuerdo con las premisas anteriores, es decir, que la esencia de todos los fenómenos del mundo es Voluntad; y, por otra parte, que la Voluntad es totalmente libre, podríamos deducir que las acciones del hombre también son libres. Sin embargo, aunque la Voluntad se manifiesta con mayor claridad en la voluntad humana, como vimos al final de la sección anterior, las acciones del hombre están sometidas a la misma necesidad que los demás fenómenos del mundo. Pero entonces la pregunta es ¿por qué razón consideramos que nuestras acciones son producto de nuestra propia voluntad y, por ende, que somos libres?

De manera general, de acuerdo con Schopenhauer, la razón por la que el hombre se considera libre radica en el conocimiento que cada uno tiene de sí mismo. Es decir, en la autoconciencia, la voluntad es conocida de manera directa e inmediata, y conforme a este conocimiento se tiene conciencia de la libertad.³⁰¹ Sin embargo, este conocimiento no es suficiente por sí mismo para concluir que las acciones del hombre son libres.

Mas se pasa por alto que el individuo, la persona, no es la voluntad como cosa en sí sino un *fenómeno* de la voluntad determinado ya como tal e introducido en la forma del fenómeno: el principio de razón. De ahí procede el asombroso hecho de que cada uno se considere *a priori* totalmente libre incluso en sus acciones individuales, y piense que a cada instante podría comenzar una nueva vida, lo cual significaría convertirse en otro. Solo *a posteriori*, a través de la experiencia, descubre para asombro suyo que no es libre sino que está sometido a la necesidad [...] que, pese a todos sus propósitos y reflexiones, su obrar no cambia y desde el comienzo al fin de su vida ha de mantener el carácter que él mismo desaprueba y, por así decirlo, tiene que representar hasta el final el papel que ha asumido.³⁰²

²⁹⁹ Cfr. *supra*, cap. II, pp. 62-66.

³⁰⁰ Cfr. *supra*, cap. II, p. 62, n. 226 y pp. 72-75.

³⁰¹ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 23, p. 166, [135].

³⁰² A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 23, p. 166, [135].

Ahora bien, si la necesidad es cierta *a priori*, pues toda necesidad es la consecuencia que se sigue de una razón dada y no existe una sola razón que no provoque con necesidad su consecuencia,³⁰³ ¿cuáles son las razones específicas que explican la creencia de libertad? Pues bien, las razones que explican tal creencia son: por una parte, la percepción de la causalidad y, por otra parte, la facultad cognoscitiva de la razón. Enseguida procedemos a mostrar en que consiste cada una de estas razones.

1. Percepción de la causalidad. Como ya hemos visto suficientemente, la causalidad rige ilimitadamente y sin excepción sobre todos los fenómenos del mundo. Pero, a medida que la Voluntad se objetiva en la naturaleza, en grados ascendentes cada vez más complejos y sofisticados, la causalidad se hace menos inteligible.

En el grado más bajo de la naturaleza, en el reino inorgánico, la causa y el efecto son homogéneos, uniformes y proporcionales. Debido a esto, la causalidad es completamente clara e inteligible.³⁰⁴ En cambio, en el reino orgánico, la causalidad aparece como estimulante, excitante y receptividad; pero aquí sólo queda el esquema de la causa y el efecto, pues estos dejan de ser proporcionales y pierden su semejanza cualitativa y cuantitativa. Por último, en el reino de los seres conscientes, en el reino animal, la relación entre causa y efecto se vuelve heterogénea. En el individuo racional, la causalidad o motivación es completamente ininteligible y, por consiguiente, sus acciones parecen independientes de toda razón, esto es, como libres.

De esta manera, en cada uno de los grados de objetivación, la separación entre causa y efecto aumenta: el efecto aparece cada vez con mayor importancia y sin ninguna relación con su causa. Esta creciente pérdida de inteligibilidad de la causalidad (que va de la mecánica a la química, eléctrica, estimulante, sensible, intelectual y racional)³⁰⁵ provoca la apariencia de que el efecto no tiene causa.³⁰⁶

³⁰³ Cfr. A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. I, p. 43, [9]; *MVR*, V I, L 1, § 15, p. 125, [88].

³⁰⁴ La disminución de inteligibilidad se refiere al ascenso entre cada nivel de objetivación. En el caso del reino inorgánico la causalidad se refiere al movimiento y la mecánica. Pero incluso en cada mismo nivel, la causalidad se hace cada vez menos inteligible. *V. gr.* en este primer nivel, la calefacción como causa, y la dilatación, liquidación, volatilización o cristalización como efecto. Si se asciende más, en la afinidad electiva, la electricidad y la oxidación la causalidad se hace menos inteligible. Cfr. A. Schopenhauer, *VN*, pp. 141-142.

³⁰⁵ Cfr. A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. III, p. 76, [45].

³⁰⁶ Con respecto a este primer punto, *vid.* A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 20, pp. 84-86; *VC*, cap. I, § 1, pp. 55-56, [17-19]; *MVR*, V I, L 2, § 23, pp. 167-170, [137-140]; *VN*, pp. 118-132, 139-145; *PFE*, I, cap. III, pp. 60-65, [29-33]; *PFE*, I, cap. III pp. 68-73, [36-41].

Sin embargo, la única diferencia entre las distintas formas de causalidad sólo es el grado de *receptividad*: “la piedra tiene que ser impelida; el hombre obedece a una mirada.”³⁰⁷ Pero, tanto la causa en el caso de la piedra, como el motivo en el caso del hombre, resultan con igual necesidad. Así pues, ni la heterogeneidad, ni la ininteligibilidad de la relación entre causa y efecto eliminan la necesidad de la causalidad.³⁰⁸

2. Facultad cognoscitiva de la razón. Cuando Schopenhauer establece que el elemento que distingue la conciencia humana de la conciencia animal es la razón, afirma que el individuo racional:

[...] realiza innumerables combinaciones que, [...] constituyen propiamente aquello a lo que se llama *pensar* y con lo que se hacen posibles las grandes ventajas del género humano frente a todos los demás, a saber: el lenguaje, la reflexión, la retrospectiva a lo pasado, la preocupación por lo futuro, la intención, la premeditación, la acción planeada y común de muchos, el Estado, las ciencias, las artes, etc. [...] El que el hombre sea accionado por una clase propia de representaciones (conceptos abstractos, pensamientos) que el animal no tiene, se hace exteriormente patente al imprimir en todo su obrar, hasta el más insignificante, e incluso en todos sus movimientos y pasos, el carácter de lo *premeditado e intencional* [...]³⁰⁹

En las líneas anteriores, Schopenhauer pone de manifiesto que la capacidad cognoscitiva que tiene el hombre no se limita a representaciones intuitivas como en los animales, sino que además posee representaciones abstractas, es decir, representaciones generales o conceptos que fija por medio de palabras. Conforme a este conjunto de representaciones, el hombre “es capaz de deliberación y, gracias a esta capacidad, tiene una *elección*”,³¹⁰ la cual considera como libertad de la voluntad.

Sin embargo, tal libertad es meramente *relativa y comparativa*. Es relativa a los motivos *presentes* que provienen de las representaciones intuitivas. Y comparativa en relación con los animales que sólo poseen dichas representaciones intuitivas. Así pues, el carácter abstracto que se une al intuitivo en la motivación del hombre, cambia *la forma* de la motivación, pero no elimina *la necesidad* de la acción.³¹¹

³⁰⁷ A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 20, pp. 85-86.

³⁰⁸ *Cfr.* A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. III, p. 69, [38].

³⁰⁹ A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. III, pp. 65-66, [33-35]. La cuestión de las acciones premeditadas e intencionales resulta significativa tanto para la consideración ética de Schopenhauer, como para el análisis del tema principal de la investigación propuesta, pues son tomadas equivocadamente como una prueba de libertad.

³¹⁰ A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. III, p. 67, [35]. *Cfr.* también *MVR*, V I, L 2, § 27, p. 206 [180].

³¹¹ *Cfr.* A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. III, p. 67, [35-36].

Por otra parte, la deliberación, según la cual el hombre tiene capacidad de elección o *decisión electiva (Wahlentscheidung)*, sólo produce el *conflicto de los motivos*. Esto significa que, por medio de las representaciones abstractas, el hombre considera motivos pasados y futuros, los cuales pueden coincidir o no y, por ende, aparecer como motivos y contramotivos que se excluyen entre sí. Así pues, esta aparente exclusión provoca la creencia de que se puede querer uno u otro. Sin embargo, por muy numerosos y complejos que sean los motivos y contramotivos, el más fuerte de todos ellos *determinará necesariamente* la acción.³¹²

En conclusión, de acuerdo con el análisis de este apartado, las dos razones anteriores: la percepción de la causalidad y la facultad cognoscitiva de la razón (*Vernunft*) constituyen la razón (*Grund*) que explica la creencia en el hombre de que sus acciones son libres, esto es, la creencia de libertad como libre arbitrio.³¹³ Sin embargo, en definitiva, ni la heterogeneidad e ininteligibilidad de la causalidad, ni el conflicto de los motivos eliminan en el hombre la necesidad de sus acciones, pues ninguna de ellas ocurre sin una razón suficiente, esto es, sin un motivo.

³¹² Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 20, p. 86; *CR*, cap. V, § 26, p. 148-149; *MB*, fragmento 248, pp. 230-231; *MB*, fragmento 293, pp. 254-255; *MVR*, V I, L1, § 8, pp. 84-85, [43-44]; *MVR*, V I, L 2, § 18, pp. 152-153, [120]; *MVR*, V I, L 2, § 27, p. 206, [180]; *MVR*, V I, L 4, § 55, pp. 347-348, [343-344]; *MVR*, V I, L 4, § 55, pp. 354-358, [350-355]; *MVR*, V I, L 4, § 70, pp. 466-467, [478]; *MC*, pp. 35-38, 41-43; *VN*, pp. 64-66; *PFE*, I, cap. III, pp. 65-68, [33-36]. Las resoluciones de la voluntad (*Willensbeschlüsse*) sólo son propósitos, cálculos de la fuerza de los motivos que se oponen entre sí, por lo que son altamente probables, pero nunca indefectibles. La decisión se torna cierta sólo a través de la acción. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 55, p. 347, [342-343]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 19, pp. 247-249, [233-236]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 20, pp. 288-289, [281]; *PFE*, I, cap. II, pp. 49-51, [17-19]; *PFE*, I, cap. III, p. 80, [48-49]; *PP*, V II, cap. 8, § 118, p. 249, [246].

³¹³ Ambos puntos: percepción de la causalidad y facultad cognoscitiva de la razón, están relacionados ya que a medida que la Voluntad se objetiva de manera ascendente, el intelecto se hace más puro, el *conocer* se separa del *querer*. Esta separación entre voluntad e intelecto se explica por su naturaleza radicalmente distinta. La Voluntad es lo primario y originario, el intelecto lo secundario y derivado; el intelecto disminuye hasta desaparecer a medida que se desciende en la escala de objetivaciones, la Voluntad está siempre presente en su totalidad en cada una de sus objetivaciones; el intelecto posee grados de perfección, la voluntad, por su unidad, no es susceptible de gradación. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, pp. 331-332, [329-330]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 19, pp. 244-249, [230-236]; *VN*, pp. 121, 126-127. De acuerdo con esto, el intelecto es ajeno a las decisiones de la Voluntad, ciertamente le suministra los motivos, pero sólo se entera cómo han actuado sobre ella *a posteriori*, y ahí se origina la apariencia de poder actuar de dos maneras diferentes. Ahora bien, esto se refiere a la libertad moral o libre arbitrio; pero también hay una causa que provoca la apariencia de la libertad física: el concepto de libertad originario cambia el carácter negativo de libertad a uno positivo. Es decir, con el concepto de libertad pensamos la ausencia de todo lo que impide y obstaculiza; pero como lo que obstaculiza se presenta en el mundo real de diversas formas, mientras que lo que siempre queda obstaculizado es la voluntad, por simplicidad pensamos que todo lo que se mueve por su voluntad es libre. Cfr. A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. I, pp. 37-38, [3-4]. Andrés Inurreta Acero analiza el planteamiento de Herder, según el cual la libertad tiene un aspecto negativo, donde el hombre aprenderá a constituirse en el mundo: autocreación; y uno positivo, que implica el conocimiento de toda la naturaleza: autoconocimiento. A partir de esto, Inurreta Acero afirma que *Humanität* y libertad se coimplican, pues la clave de realización de la libertad es concebir los actos como un movimiento de autocreación y autoconocimiento. Cfr. A. Inurreta Acero, *La historia como creación del ser humano en la filosofía de Johann Gottfried Herder*, (tesis de licenciatura), pp. 66-80, UNAM, 2019.

2.2 Causas de la necesidad: motivos y carácter

De acuerdo con el análisis que hemos realizado hasta esta parte del capítulo, obtuvimos dos conclusiones importantes: en primer lugar, vimos que la libertad moral o libre arbitrio no existe; y, en segundo lugar, confirmando lo anterior, vimos que las acciones del hombre resultan necesarias.

El hombre es, como todos los objetos de la experiencia, un fenómeno en el espacio y el tiempo; y, dado que la ley de causalidad rige *a priori*, y por lo tanto sin excepción, a todos aquéllos, también él tiene que estar subordinado a ella. Así lo dice *a priori* el entendimiento puro, así lo corrobora la analogía que se mantiene a través de toda la naturaleza; y así lo atestigua a cada momento la experiencia [...]³¹⁴

Al final del apartado anterior, a partir del examen de la segunda razón de la creencia de libertad, mostramos que el individuo racional tiene capacidad de elección, según la cual se produce el conflicto de los motivos. Ahora bien, ya que ahí hemos mencionado en que consiste tal conflicto, así como sus consecuencias; y que a lo largo del capítulo hemos ido señalando algunos aspectos relacionados con los motivos, para continuar enseguida mencionamos concreta y sucintamente en qué consiste un motivo.

De manera general, dentro del principio de razón suficiente del devenir, el motivo es una causa, es decir, la condición exterior de un proceso determinado. Por otra parte, de manera particular, dentro del principio de razón suficiente del obrar, el motivo es un objeto de la facultad cognoscitiva, es decir, de la conciencia de otras cosas, y que constituye la materia al que se dirige el acto de voluntad.³¹⁵

Ahora bien, aunque hemos visto que todo acto de voluntad y, por consiguiente, toda acción del cuerpo tiene su razón en los motivos, a partir de meros motivos no puede explicarse la esencia del querer, porque los motivos sólo producen su efecto bajo condiciones específicas y en un espacio y tiempo determinados. Es decir, los motivos nunca determinan más que lo que nosotros queremos en *este* momento, en *este* lugar y bajo *estas* circunstancias.³¹⁶ Pero entonces, ¿cómo explicamos la esencia del querer y las acciones?

³¹⁴ A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. III, p. 76, [45].

³¹⁵ *Cfr.* A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. II, p. 47, [14].

³¹⁶ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 20, pp. 158-159, [127].

Para responder la cuestión anterior, en primera instancia, hay que recordar que la motivación es un tipo de causalidad;³¹⁷ y, de la misma manera que con la causa en sentido estricto en la materia inorgánica y con el estímulo en el reino vegetal, el motivo también es una causa ocasional.³¹⁸ Esto significa que los motivos por sí mismos no producen la totalidad de la acción, sino que actúan sobre algo que ya contiene la *fuerza* para que tal acción sea posible.³¹⁹ Aquello sobre lo que actúan los motivos, no es otra cosa que la índole especial de la voluntad del hombre, esto es, el *carácter*.³²⁰

Así pues, sólo bajo el supuesto del carácter y los motivos por los que se expresa la voluntad puede explicarse *que* nosotros queremos en general, o *qué* queremos en general, es decir, la máxima que caracteriza el conjunto de nuestro querer.³²¹

³¹⁷ Cfr. *supra*, cap. I, p. 29, n. 74.

³¹⁸ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 26, pp. 190-191, [163-164].

³¹⁹ Cfr. A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. III, p. 77, [46].

³²⁰ Cfr. A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. III, p. 79, [48]. Schopenhauer distingue tres tipos de carácter: inteligible empírico y adquirido. El carácter inteligible es la Voluntad como cosa en sí, “el acto de voluntad” originario, la esencia del carácter empírico. El carácter empírico es el fenómeno del carácter inteligible, que se presenta en el espacio en el cuerpo, en el tiempo en la conducta y que conocemos en conjunto como acciones. Por último, el carácter adquirido se obtiene a lo largo de la vida por medio de la práctica y a través del conocimiento de la propia individualidad. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 55, *passim*. De acuerdo con el carácter adquirido es posible actuar de forma metódica para conseguir un determinado fin por los mejores medios conocidos. Aquel que posee este carácter conoce todas sus cualidades, tanto buenas como malas, y sabe que puede confiar y exigir de sí y que no. Cfr. A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. III, p. 81, [50]; *MC*, pp. 45-48.

³²¹ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 20, pp. 158-159, [127]; *MVR*, V I, L 4, § 55, p. 344, [338-339]. Ahora bien, ¿cómo explica Schopenhauer que frente a un mismo motivo dos hombres puedan actuar de manera no sólo diferente, sino incluso contraria? Por el carácter individual que cada quien posee y que modifica las acciones. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 23, p. 171, [141]. De acuerdo con Schopenhauer, además de ser *individual*, el carácter también es *empírico*, *constante* e *innato*. Es *empírico* pues sólo por la experiencia es posible conocer a alguien, incluidos nosotros mismos. Por eso nos decepcionamos después de conocer a los demás y a nosotros mismos, ya que sólo tenemos conjeturas sobre las acciones, aunque las consideremos como una resolución (*Entschluss*). Así pues, sólo “a través de lo que hacemos, nos enteramos simplemente de lo que realmente somos.” A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. V, p. 91, [60]. Es *constante* porque permanece el mismo durante toda la vida. De ahí que un hombre que ha cometido una falta y tiene el propósito de mejorar, en la próxima oportunidad vuelve a cometer la misma falta para su asombro. Cfr. A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. III, pp. 81-83, [50-51]. Por último, es *innato* porque es obra de la naturaleza, no de algo artificial, ni de las circunstancias. Por esto dos niños con la misma educación y entorno poseen un carácter completamente diferente. La principal consecuencia de todas estas características es que tanto la virtud como el vicio son innatos. Cfr. A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. III, p. 79-85, [48-54]. De acuerdo con esto, la comprensión del mundo refleja el carácter de cada hombre. Así pues: “De la esperanza de la inmortalidad del alma pende también siempre la de un «mundo mejor»” A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 4, cap. 41, p. 519, [533]. Pero ese mundo mejor no sería ni suficiente ni significativo para que todo hombre fuera feliz, sino sólo para aquel con el carácter adecuado. “Esto se confirma también porque la mayoría, en realidad todos los hombres, son de tal condición que no podrían ser felices en ningún mundo en el que se les pudiera colocar. [...] Así que para que el hombre alcanzara un estado feliz no bastaría con que se le pusiera en un «mundo mejor» sino que también sería necesario que sufriera una transformación radical, es decir, que dejara de ser lo que es y, por el contrario, fuera lo que no es.” A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 4, cap. 41, p. 545, [564]. Para Wittgenstein: “Si la voluntad buena o mala cambia el mundo, entonces sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos; no lo que puede expresarse mediante el lenguaje. En una palabra, el mundo tiene que convertirse entonces en otro enteramente diferente.

De acuerdo con la consideración anterior, “todo efecto surge de dos factores, uno interno y otro externo: de la fuerza originaria de aquello sobre lo que ejerce la acción, y de la causa determinante que obliga a aquella fuerza a exteriorizarse”.³²² Por consiguiente, de la misma manera que en la naturaleza todo efecto se produce a partir de la *fuerza natural* que se exterioriza y la *causa individual* que provoca dicha exteriorización; en el hombre, toda acción es producida por el *carácter* que posee y el *motivo* que lo afecta. Una vez que ambos factores están presentes, la acción resulta necesaria.³²³

La necesidad con la que actúan [...] tanto los motivos como todas las causas en general, no carece de supuestos. Ahora hemos llegado a conocer su supuesto, la base y el suelo en que se funda: es el carácter individual innato. Así como todo efecto de la naturaleza inerte es un producto necesario de dos factores, a saber, de la fuerza natural general que aquí se exterioriza y de la causa individual que provoca aquí esa exteriorización, exactamente igual, toda acción de un hombre es el producto necesario de su carácter y del motivo que se presenta.³²⁴

De la misma manera que en todo el mundo rige una estricta necesidad, también todas las acciones del hombre resultan necesarias. De lo contrario, “cada acción humana sería un milagro inexplicable, un efecto sin causa.”³²⁵ Por ende, la conducta del hombre no puede ser distinta a como de hecho es. Pues: “*El hombre no cambia nunca*: tal y como se ha comportado en un caso, así se comportará siempre de nuevo en circunstancias totalmente iguales”.³²⁶

Tiene que crecer o decrecer, por así decirlo, en su totalidad. El mundo del feliz es otro que el del infeliz.” L. Wittgenstein, *op. cit.*, 6.43.

³²² A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. III, p. 77, [46].

³²³ *Cfr.* A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. III, p. 87, [56]; *MC*, p. 23; *PP*, V II, cap. 8, § 118, p. 249, [246]. Para Schopenhauer, “toda acción podría ser prevista con seguridad, incluso calculada, si, por una parte, el carácter no fuera tan difícil de explorar y, por otra, el motivo no estuviera a menudo oculto y siempre expuesto al contraefecto de otros motivos que se hallan solamente en la esfera del pensamiento del hombre e inaccesibles a los demás.” A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. III, p. 87, [56]. La consideración anterior recuerda inmediatamente a Kant, en la *Crítica de la razón pura* cuando sostiene lo siguiente: “todos los actos del hombre se hallan en la esfera del fenómeno determinados, según el orden natural por su carácter empírico y por las otras causas cooperantes. Si pudiéramos investigar a fondo todas las causas de la voluntad humana, no habría ninguna acción del hombre que no fuese predecible con certeza y que no fuese conocida como necesaria teniendo en cuenta sus condiciones previas.” I. Kant, *op. cit.*, A 549-550; B 577-578. También en la *Crítica de la razón práctica* afirma: “si nos fuera posible poseer tan honda penetración en un ser humano, tal como su modo de pensar se deja ver mediante acciones externas e internas, de suerte que hasta el móvil más insignificante nos fuera confesado, y conociéramos también todas esas ocasiones exteriores que inciden sobre dichos móviles, podría calcularse la conducta de un ser humano en el futuro con esa misma certeza que permite pronosticar los eclipses del sol o de la luna” I. Kant, *op. cit.*, Ak. v, 99.

³²⁴ A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. III, p. 87, [56]; *Cfr.* también *MVR*, V II, CL 2, cap. 25, pp. 362-363, [362-363]. *PFE*, I, cap. III, pp. 76-78, [45-46]; *PP*, V II, cap. 8, § 118, p. 249, [246].

³²⁵ A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. III, p. 77, [45-46].

³²⁶ A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. III, p. 81, [50].

“Por eso a cada individuo dado, en cada caso individual dado, sólo le es posible una acción”,³²⁷ tanto en lo bueno como en lo malo.³²⁸

Así pues, en definitiva: “*Todo lo que ocurre, desde lo más grande a lo más pequeño, ocurre necesariamente*”.³²⁹ El hombre no supone ninguna excepción a tal necesidad, una vez que está dado tanto su carácter innato e invariable, así como un motivo producido en una serie causal determinada que le afecta, sus acciones resultan rigurosamente necesarias.

[...] la ley de causalidad no conoce excepciones; sino que todo, desde el movimiento de una partícula hasta el obrar reflexivo del hombre, está sometido a ella con el mismo rigor. Por eso en todo el curso del mundo ni una partícula podía describir en su vuelo otra línea que la que ha descrito, ni un hombre podía actuar de otra forma que como ha actuado: y ninguna verdad es más cierta que esta: que todo lo que ocurre, sea pequeño o grande, ocurre de forma totalmente *necesaria*. [...] el obrar del hombre no supone aquí ninguna excepción [...] nace siempre con estricta necesidad de dos factores, su carácter y los motivos que se le presentan: aquel es innato e invariable, estos son producidos necesariamente al hilo de la causalidad por el curso del mundo estrictamente determinado.³³⁰

En conclusión, al negar la libertad moral o libre arbitrio, las acciones del hombre resultan necesarias y, por tanto, no es libre. Pero si esto es así, ante una situación determinada, el hombre no podría haber actuado de manera diferente, por lo cual no se le podría imputar responsabilidad y, por tanto, la posibilidad de la moral y la ética quedaría eliminada. Entonces, la cuestión es investigar si es posible afirmar una ética a pesar de la necesidad que rige el mundo, es decir, si es posible conciliar libertad y necesidad. Para Schopenhauer esto es posible considerando una libertad de tipo superior: *la verdadera libertad moral*.

³²⁷ A. Schopenhauer, *PFE*, II, II, § 10, p. 204, [177].

³²⁸ *Cfr.* A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. III, p. 80, [49]. Para Schopenhauer, ni las éticas, ni los sistemas morales pueden suscitar hombres virtuosos, ni mejorar el carácter o eliminar sus defectos. *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 53, p. 327, [320]; *MVR*, V I, CFK, p. 594-595, [624-625]; *PFE*, I, cap. III, p. 83, [52]; *PFE*, I, cap. III, p. 89, [58]. Podría objetarse que el hombre si cambia su conducta; pero este cambio se refiere al conocimiento, no a la voluntad. Lo único que puede hacer el conocimiento con respecto a la voluntad “es cambiar la dirección de su afán, es decir, hacer que aquello que busca invariablemente lo busque por otro camino distinto que hasta ahora.” A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 55, p. 351, [347]. Para Schopenhauer es posible modificar la conducta, no la volición, y es a ésta a la que le corresponde un valor moral. Por otra parte, si bien es cierto que toda acción individual es el resultado necesario de la unión del carácter y los motivos que lo afectan, esto no implica que tratar de mejorar el carácter o resistirse a las malas inclinaciones sean un esfuerzo vano, y que sería mejor someterse a lo inevitable y abandonarse a toda inclinación. Aquí sucede lo mismo que con la creencia del destino fatalista en el que todo está irrevocablemente predeterminado y su conclusión denominada *ἀργός λογός* [Razón perezosa]. En efecto, todo está determinado necesariamente, pero cada acontecimiento no está determinado *sin más ni más* por el destino, sino por medio de una cadena de causas que lo preceden y de la cual resulta, por lo que si no se dan las causas tampoco se dará el efecto. De acuerdo con esto, de la inmutabilidad del carácter no se sigue la anticipación de la índole buena o mala de las resoluciones. *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 55, pp. 359-360, [355-357]; *MC*, pp. 43-44.

³²⁹ A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. III, p. 91, [60].

³³⁰ A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 25, p. 362, [362-363].

3 Conciliación de libertad y necesidad

Para continuar con la investigación y el análisis de este tercer capítulo, comenzamos su tercera sección, centrada en el examen de la posibilidad de conciliar libertad y necesidad, retomando las conclusiones obtenidas en las dos secciones precedentes.

En primer lugar, de acuerdo con el análisis de la primera sección acerca de la libertad en las acciones del hombre, mostramos las dos conclusiones siguientes: a partir del análisis de la relación de la libertad con la autoconciencia, vimos que la libertad de la voluntad del hombre, la libertad moral o libre arbitrio no puede demostrarse; y, por otra parte, a partir del análisis de la relación de la libertad con la conciencia de otras cosas, vimos que tal libertad, el libre arbitrio, no existe.

En segundo lugar, de acuerdo con el análisis de la segunda sección sobre la necesidad en las acciones del hombre, obtuvimos dos conclusiones más: a partir del análisis de las razones que explican la creencia de libertad, vimos que tal creencia es el resultado de la percepción de la causalidad y la facultad cognoscitiva de la razón; y, en segundo lugar, a partir del análisis de las causas que producen la necesidad, vimos que todas las acciones del hombre resultan necesarias conforme al influjo de motivos dados y específicos del mundo sobre su carácter innato e invariable. Así pues, de acuerdo con el análisis de ambos apartados, confirmamos que el hombre y sus acciones están determinadas necesariamente.

Una vez que hemos establecido todo lo anterior, ahora continuamos con el análisis de la posibilidad de conciliar libertad y necesidad. En particular, analizamos la consideración del sentimiento de responsabilidad; posteriormente los planteamientos de la afirmación y la negación de la Voluntad de vivir; y finalmente la consideración de la liberación final: la redención.

Hasta esta parte del capítulo, hemos tratado la cuestión de la libertad y la necesidad referida a las acciones del hombre, porque es precisamente en sus acciones donde se muestra más claramente la distinción entre ellas y el resto de los fenómenos del mundo. Ahora las analizamos en relación con un aspecto interno: el sentimiento de responsabilidad, y a partir de éste, finalmente dirigimos el análisis con relación al mundo.

3.1 El sentimiento de responsabilidad

Al final de la sección anterior, concluimos que el hombre no es libre, sino que está determinado necesariamente y, por consiguiente, que todas sus acciones se encuentran sometidas bajo una estricta y rigurosa necesidad. Sin embargo, para Schopenhauer, cada una de esas mismas acciones también está acompañada de una conciencia de espontaneidad y originalidad, es decir, un “sentimiento, totalmente claro y seguro, de la *responsabilidad* por lo que hacemos, de la *imputabilidad* de nuestras acciones, sentimiento éste que se basa en la inquebrantable certeza de que nosotros mismos somos *los autores de nuestros actos*.”³³¹ Ahora bien, si todo esto es así, si nuestras acciones están determinadas, entonces la pregunta que podemos plantear es ¿por qué experimentamos tal sentimiento de responsabilidad?

De acuerdo con Schopenhauer, esto es así porque en la propia conciencia, la responsabilidad surge de la índole libre de la Voluntad, y de la naturaleza contingente de la necesidad. Enseguida examinamos esto con mayor detenimiento.

De manera general, la responsabilidad se explica porque aquella conciencia de espontaneidad y originalidad en las acciones proviene de la índole originaria e independiente de la Voluntad, esto es, de su libertad.³³² Y, de manera particular, porque precisamente por esta índole se hace patente que toda necesidad es relativa y condicionada.³³³ Esto significa que, en virtud de esa conciencia, a cada hombre en el mundo objetivo y necesario, y en una situación determinada, le era posible actuar de otra forma totalmente diferente, siempre y cuando él también hubiera sido alguien diferente. Así pues, la conciencia del sentimiento de responsabilidad se refiere en primera instancia a la posibilidad de actuar de otro modo; pero, en última instancia, su verdadero sentido se refiere a la posibilidad de ser otro.³³⁴ De esta manera, se explica por qué, aunque el hombre y sus acciones están determinados necesariamente, al mismo tiempo experimenta un sentimiento de responsabilidad.

³³¹ A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. V, p. 123, [93]; *PFE*, II, II, § 10, p. 202, [175].

³³² *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 55, p. 347, [342]; *MB*, fragmento 151, pp. 146-147.

³³³ Para Schopenhauer, según las cuatro formas del principio de razón suficiente hay también una cuádruple necesidad: física, lógica, matemática y práctica o moral. De ahí que una necesidad absoluta o incondicionada es una *contradictio in adjecto*. *Cfr.* A. Schopenhauer, *CR*, cap. VIII, § 49, pp. 218-220; *MVR*, V I, CFK, pp. 528-532, [549-553].

³³⁴ *Cfr.* A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. V, pp. 123-124, [93-94]; *PFE*, II, II, § 10, p. 204, [177]; *PP*, V II, cap. 8, p. 252, [250].

Ahora bien, ya que con todo lo anterior, sólo hemos señalado la manera en que Schopenhauer explica la razón de la conciencia del sentimiento de responsabilidad, la cuestión que queda por analizar es ¿cómo es posible conciliar libertad y necesidad?

De acuerdo con lo que acabamos de mostrar, la responsabilidad presupone la posibilidad de actuar de otra forma y, por consiguiente, el libre arbitrio. Así pues, ya que este “es el único dato que nos justifica para inferir la libertad moral, entonces la *libertad* tiene que radicar también en el mismo sitio, o sea, en el *carácter* del hombre”.³³⁵ De esta manera, para abordar la cuestión de la posibilidad de conciliar libertad y necesidad, Schopenhauer se vale de la distinción entre carácter inteligible y empírico,³³⁶ y afirma lo siguiente:

En efecto, el carácter empírico, al igual que la totalidad del hombre, es, en cuanto objeto de la experiencia, un mero fenómeno, ligado por ello a las formas de todo fenómeno —tiempo, espacio y causalidad— y sometido a sus leyes; en cambio, la condición y fundamento de todo ese fenómeno, independiente de aquellas formas en tanto que cosa en sí y, por lo tanto, no sometida a ninguna distinción temporal y así persistente e inmutable, es el *carácter inteligible*, es decir, la voluntad como cosa en sí a la que, en calidad de tal, le corresponde también la libertad absoluta, es decir, la independencia de la ley de causalidad (como mera forma de los fenómenos).³³⁷

A partir de esta distinción se puede comprender cómo, del mismo modo que la realidad empírica coexiste con la idealidad trascendental, también la necesidad empírica coexiste con la libertad trascendental: toda la necesidad se limita al actuar y obrar, y toda la libertad se instala en la existencia y esencia.³³⁸ Esto significa que, el actuar y obrar (*operari*) del hombre está determinado necesariamente desde el exterior por motivos determinados, y desde el interior por su carácter invariable; pero, la existencia y esencia (*Seyn und Wessen*), el ser (*esse*) del hombre es total y absolutamente libre.³³⁹ *Operari sequitur esse*.³⁴⁰

³³⁵ A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. V, p. 124, [94]. *Cfr.* también *PFE*, II, II, § 10, p. 202, [175].

³³⁶ Schopenhauer sigue la exposición de carácter empírico e inteligible, y libertad y necesidad de Kant, la cual considera el mayor mérito en la ética, y el mayor logro del ingenio humano. *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 55, p. 346, [341]; *PFE*, I, cap. V, pp. 126-127, [95-96]; *PFE*, II, II, § 10, p. 201-206, [174-179]. Para la exposición de Kant sobre esta cuestión *vid.* I. Kant, *CRP*, A532-558/ B560-586.

³³⁷ A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. V, p. 126, [96]. *Cfr.* también *MC*, p. 26.

³³⁸ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 25, pp. 363-364, [364-365]; *PFE*, I, V, pp. 126-127, [95-97].

³³⁹ *Cfr.* A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. V, pp. 126-127, [95-97]; *MVR*, V I, L 4, § 55, pp. 343-344, [338-339]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 25, pp. 363-364, [364-365]; *MC*, pp. 22-23.

³⁴⁰ [«El obrar se sigue del ser», Pomponatius, *De animi immortalitate*, p. 76]. “El hombre hace siempre lo que quiere y lo hace, sin embargo, necesariamente. Eso se debe a que él *es* ya lo que quiere: pues de aquello que él *es* se sigue necesariamente todo lo que él hace cada vez.” A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. V, p. 128, [98]. De acuerdo con esto, si la libertad no se refiere a las acciones, sino al ser; somos libres y, por consiguiente, responsables de ser quienes somos, y en virtud de esta libertad bien podríamos no existir o ser diferentes. Ahora bien, esto no puede interpretarse en el sentido en que tenemos la posibilidad de elegir existir o ser diferentes.

En conclusión, de acuerdo con el análisis de este apartado, únicamente asumiendo el supuesto de la coexistencia entre necesidad y libertad es posible la moral y la ética, pues sólo si la esencia del hombre es su propia voluntad, y, por consiguiente, él es su propio obrar (*Handeln*), entonces su conducta y acciones (*Handlungen*) son real y verdaderamente suyas, atribuibles e imputables a él.³⁴¹

De esta manera, la libertad que no encontraba lugar desde la perspectiva física, lo hace en la metafísica³⁴² y, así, no queda eliminada; pues la libertad que no puede estar en el dominio de las acciones, el obrar, se encuentra en un ámbito superior trascendental, el ser.³⁴³

La existencia se da empíricamente y, conforme a esto, si pudiéramos *elegir* existir, o no, tendríamos que tener una existencia previa con respecto a la existencia que estamos por decidir; pero inmediatamente se podría pensar la misma situación para aquella existencia que decide sobre ésta y así *ad infinitum*. Por otra parte, todo fenómeno está sometido a la ley de causalidad, por lo que está determinado necesariamente y no puede ser distinto de lo que es. Pero entonces, ¿qué significa que podríamos no existir o ser diferentes? La Voluntad no está regida por el principio de razón suficiente, por lo que es *independiente* del espacio, tiempo y causalidad. En virtud de esto, no es consecuencia de nada más y, por tanto, es absolutamente libre. En este sentido toda objetivación del mundo es contingente. Es decir, pudo o no haber existido y por ese hecho también nosotros pudimos no haber existido. Pero, esto no significa que fuimos libres de elegir esa existencia, sino que la *libre* Voluntad pudo o no objetivarse, “pero una vez que existe y ha entrado en la serie de las razones y consecuencias, se halla siempre necesariamente determinada dentro de ella y no puede, por consiguiente, ni hacerse otra, es decir, cambiar, ni salir de la serie, esto es, desaparecer.” A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 55, p. 344, [339].³⁴¹ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 25, p. 363, [364]; *MVR*, V II, CL 4, cap. 47, p. 646, [676-677]; *MB*, fragmento 197, pp. 191-193; *MB*, fragmento 212, p. 209; *PFE*, I, cap. V, pp. 126-27, [96-97]. La libertad de la Voluntad no es otra cosa que la aseidad (*Aseität*) de la Voluntad. Es decir, la Voluntad es libre porque su existencia no depende de ningún otro ser, sino que es obra de su propia fuerza y omnipotencia. Sólo bajo este supuesto las acciones del hombre son *su* obra, es responsable de ellas y, por tanto, es libre. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 25, p. 363, [363]; *PFE*, I, cap. V, pp. 103-105, [71-73]; *PP*, V I, § 7, p. 91, [62]; *PP*, V I, § 9, pp. 97-98, [68]; *PP*, V I, § 13, p. 154, [133]; *PP*, V II, cap. 8, § 118, p. 254, [252]. Así pues, “la voluntad no es solo libre sino incluso omnipotente: de ella nace no solamente su obrar sino también su mundo; y tal como ella es, así se manifiesta su obrar y así se manifiesta su mundo: ambos son su autoconocimiento, y nada más: ella se determina y con eso determina ambos: pues fuera de ella nada existe y los dos son ella misma: solamente así es la voluntad verdaderamente autónoma; en todos los demás respectos es heterónoma.” A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 53, p. 328, [321]; *MVR*, V I, CFK, p. 570, [597]; *MB*, fragmento 185, p. 172; *MC*, pp. 117-118.; *PFE*, II, p. 57, [21]. Schopenhauer parece coincidir con Spinoza cuando éste afirma en su *Ética*: “Se dirá *libre* aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar; pero *necesaria*, o mejor, *compelida* la que es determinada por otra a existir y operar de cierta y determinada manera.” B. Spinoza, E₁Def₇. Sin embargo, con esta definición, Spinoza se refiere y explica la existencia de Dios y del mundo como *causa sui* (causa de sí). Cfr. *Ibid.*, E₁Def₁. Y con esta explicación confunde y equipara ilegítimamente causa con razón de conocimiento. Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, cap. II, § 8, pp. 42-48. En cambio, para Schopenhauer, una causa de sí es una contradicción. Aunque su concepción de aseidad, es decir, la existencia de la Voluntad como obra de su propia fuerza, parece coincidir con una causa de sí, hay que recordar que para Schopenhauer la causalidad rige única y exclusivamente para los fenómenos; y la aseidad es trascendental, es decir, no se refiere a la causalidad regida por el principio de razón, sino al “carácter metafísico originario y absoluto de la voluntad.” M. Suances Marcos, *Religión y metafísica de la voluntad*, p. 84. Así pues, para Schopenhauer, la libertad de la Voluntad es la aseidad de la Voluntad, “la primera condición de una ética seriamente concebida.” A. Schopenhauer, *VN*, p. 199.

³⁴² Cfr. A. Schopenhauer, *MB*, fragmento 197, pp. 191-193; *MVR*, V II, CL 2, cap. 24, p. 354, [354].

³⁴³ Cfr. A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. V, pp. 126-128, [95-98]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 25, pp. 363-364, [364-365]; *MB*, fragmento 283, p. 246.

3.2 Afirmación y negación de la voluntad de vivir

Anteriormente mostramos que, para Schopenhauer, la libertad moral o libre arbitrio no existe, pero también mencionamos que existe una *verdadera libertad moral*.³⁴⁴ En lo que sigue analizamos cuál es y en qué consiste tal libertad.

Como vimos, el hombre es un fenómeno y está determinado necesariamente. Pero también es el fenómeno más perfecto de la Voluntad,³⁴⁵ pues en él la Voluntad tiene la posibilidad de alcanzar la autoconciencia, el más claro conocimiento de su propia esencia, tal y como se reproduce en el mundo entero, y en virtud de esto, la libertad de la Voluntad que nunca se muestra en el fenómeno porque le corresponde únicamente como cosa en sí, surge también en él.³⁴⁶ En este sentido, el ser humano es *libre* y por mor de su *libertad* se diferencia del resto de los seres.³⁴⁷ Pero, en contraste con esto, Schopenhauer también afirma lo siguiente:

[...] hemos de guardarnos del error de pensar que el obrar del hombre individual y determinado no está sometido a ninguna necesidad, [...] la libertad de la voluntad como cosa en sí no se extiende inmediatamente a su fenómeno, ni siquiera cuando este alcanza el máximo grado de visibilidad; es decir, que no se aplica al animal racional con carácter individual, a la persona. Esta nunca es libre aunque sea el fenómeno de una voluntad libre: pues es precisamente el fenómeno ya determinado de su libre querer; y al ingresar ese fenómeno en la forma de todo objeto, el principio de razón, despliega la unidad de aquella voluntad en una multiplicidad de acciones que no obstante, debido a la unidad extratemporal de aquel querer en sí mismo, se presenta con la regularidad de una ley natural.³⁴⁸

De acuerdo con las líneas anteriores, en definitiva, el hombre no es libre. Pero entonces ¿qué significa que la libertad de la Voluntad surge también en él?

Pues bien, para Schopenhauer, la capacidad y el hecho de afirmar o negar la voluntad constituye la verdadera posibilidad de la libertad de la voluntad humana. Enseguida examinamos cómo se constituye esta posibilidad, comenzando por presentar en qué consisten tanto la afirmación, como la negación de la Voluntad.

³⁴⁴ Cfr. A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. V, p. 123, [93].

³⁴⁵ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 19, pp. 157-158, [125-126]; *MVR*, V I, L 2, § 23, pp. 165-166, [134-135]; *MVR*, V I, L 2, § 27, p. 206, [180]; *MVR*, V I, L 4, § 54, p. 330, [339]; *MVR*, V I, L 4, § 55, p. 344, [339]; *MVR*, V I, L 4, § 56, *passim*; *MVR*, V I, L 4, § 57, p. 369, [368]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 23, p. 339, [337]; *MVR*, V II, CL 4, cap. 45, p. 626, [656]; *MC*, pp. 23, 51, 53, 56.

³⁴⁶ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 55, p. 344, [339].

³⁴⁷ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 55, p. 345, [340]; *MC*, p. 24

³⁴⁸ A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 55, p. 345, [340].

Que la voluntad se afirma a sí misma significa: cuando en su objetividad, es decir, en el mundo y la vida, se le ofrece completa y claramente su propio ser como representación, ese conocimiento no obstaculiza en modo alguno su querer sino que precisamente esa vida así conocida es querida por ella, como antes sin conocimiento y en forma de ciego afán, ahora con conocimiento, consciente y reflexivamente. - Lo contrario de eso, la *negación de la voluntad de vivir*, se muestra cuando a partir de este conocimiento la voluntad encuentra su fin, dado que entonces los fenómenos individuales conocidos no actúan ya como *motivos* del querer, sino que todo el conocimiento de la esencia del mundo, que refleja la voluntad y resulta de la captación de las ideas, se convierte en *aquietador* de la voluntad, y así esta se suprime libremente.³⁴⁹

Antes de analizar estas manifestaciones de la libertad, en primer lugar señalamos qué es eso que se afirma o se niega, es decir, en qué consiste *la* Voluntad. Schopenhauer describe la Voluntad de diversas maneras; pero, la característica principal que está presente en todas ellas es que en esencia es una potencia, un afán infinito de *ser*. Así pues, ya que la Voluntad se manifiesta *en* el mundo y *como* el mundo “como impulso de vivir, alegría de vivir, ánimo de vivir”,³⁵⁰ la Voluntad es esencialmente Voluntad de vivir (*Wille zum Leben*).³⁵¹

Todo se afana y tiende a la *existencia*, si es posible, a la *orgánica*, es decir, a la *vida*, y después al grado más elevado de la misma: en la naturaleza animal se hace entonces evidente que la *voluntad de vivir* es la tónica de su ser, su única propiedad invariable e incondicionada. Considérese ese universal afán por la vida, véase la infinita solicitud, facilidad y exuberancia con que la voluntad de vivir, bajo millones de formas, en todas partes y a cada momento, mediante fecundaciones y germinaciones o, a falta de estas, a través de la *generatio aequivoca*, se precipita impetuosamente en la existencia, agarrándose a toda oportunidad, apoderándose ávidamente de toda materia susceptible de vida [...]³⁵²

³⁴⁹ A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 54, p. 341, [336]. *Vid.* *MVR*, V I, L 4, § 56, p. 365, [363]; *MVR*, V I, L 4, § 60, p. 385, [385]; *MC*, pp. 20-21, 51, 75. Afirmación y negación de la Voluntad de vivir no emanan del conocimiento abstracto expresable en palabras, sino de un conocimiento vivo expresable en la conducta. *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 54, p. 342, [336]; *MC*, p. 21. Esto no significa que sean dos voluntades diferentes, sino dos actos opuestos de una y la misma voluntad que se afirma o se niega, y cuya capacidad de actuar constituye la única y verdadera libertad. *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 4, cap. 48, p. 666, [700]; *MVR*, V II, CL 4, cap. 48, p. 687, [724].

³⁵⁰ A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 28, p. 404, [409]. Esta concepción de la Voluntad de vivir como un impulso hacia la vida y el deseo de existir, recuerda a Spinoza cuando afirma: “*El esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser no es nada aparte de la esencia actual de la cosa misma.*” B. Spinoza, E₃P₇. Efectivamente, Schopenhauer considera que su filosofía y la de Spinoza se asemejan en que en ambas el mundo existe en virtud de su propia fuerza y por sí mismo. Sin embargo, se diferencian en que para Spinoza esa causa de sí es Dios y, por tanto, el mundo es lo que debe ser. *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 4, cap. 50, pp. 703-704, [741-742]; *MB*, fragmento 146, pp. 143-144.

³⁵¹ De acuerdo con el propio Schopenhauer, ya que la Voluntad siempre quiere la vida, es lo mismo y hasta un pleonasma decir Voluntad de vivir en lugar de simplemente Voluntad. *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 54, pp. 330-331, [387]; R. Safranski, *op. cit.*, p. 279; T. Mann, *op. cit.*, p. 29.

³⁵² A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 28, pp. 395-396, [399-400]. La Voluntad quiere el mundo y la vida tal y como se manifiesta tanto en la naturaleza inorgánica, como en la orgánica, es decir, la voluntad se objetiva en grados crecientes de claridad y perfección hasta llegar al hombre, con él cual conoce el mundo de la representación y así se hace consciente de sí misma. Esto no puede interpretarse en el sentido de que la Voluntad, premeditada e intencionalmente, *quiera* vivir, es decir, que conscientemente busque y procure vivir.

3.3 Afirmación de la Voluntad de vivir

Una vez que establecimos en qué consiste la Voluntad, a continuación analizamos cada una de las formas en las que se manifiesta la libertad de la Voluntad: la afirmación y la negación de la Voluntad.

De acuerdo con Schopenhauer: “*La afirmación de la voluntad es el continuo querer no perturbado por conocimiento alguno y tal como llena la vida del hombre en general*”,³⁵³ “*la vida del hombre desde el punto de vista de la naturaleza*”.³⁵⁴ Enseguida examinamos en qué consiste este punto de vista.

Anteriormente vimos que el cuerpo se identifica con la voluntad, según lo cual a cada acto de voluntad le corresponde una acción del cuerpo.³⁵⁵ Conforme a esto, la afirmación de la voluntad también es la afirmación del cuerpo; y, por ende, el objeto de los actos de voluntad es la satisfacción de las necesidades del cuerpo, esto es, la conservación del individuo.³⁵⁶

Ahora bien, si la Voluntad sólo fuera un impulso de conservación, la afirmación de la voluntad sería simplemente la afirmación del individuo, y con su muerte finalizaría también la Voluntad que se manifestó en él.³⁵⁷ Sin embargo, a la Naturaleza le resulta indiferente el individuo, pues sólo le importa la conservación de la especie.³⁵⁸ *Natura non contristatur*.³⁵⁹

La voluntad de vivir se manifiesta ante todo como tendencia a la conservación del individuo; pero este no es más que un escalón en la tendencia a la conservación de la especie, y esta última tendrá que ser mucho más vehemente en la medida en que la vida de la especie supere en duración, extensión y valor la del individuo.³⁶⁰

Esto es así porque la Voluntad en sí misma carece de conocimiento y, por ende, es precisamente un afán inconsciente. *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 54, pp. 330-331, [323-324].

³⁵³ A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 60, p. 385, [385].

³⁵⁴ A. Schopenhauer, *MC*, p. 75.

³⁵⁵ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 20, p. *Cfr. supra*, cap. II, pp. 58-61.

³⁵⁶ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 60, p. 385, [385]; *MC*, p. 75.

³⁵⁷ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 4, cap. 45, p. 622, [651]; *MVR*, V I, L 4, § 60, p. 387, [387]; *MC*, 77.

³⁵⁸ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 54, p. 332, [325]; *MVR*, V I, L 4, § 60, pp. 388-389, [389]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 26, p. 379, [382]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 28, pp. 396-397, [400-401]; *MVR*, V II, CL 4, cap. 41, pp. 535-537, [552-555]; *MVR*, V II, CL 4, cap. 42, pp. 564-567, [585-587]; *MC*, p. 80; *MB*, fragmento 215, pp. 210-211. A partir del análisis de los conceptos de identidad, causalidad, verdad concordante y finalidad, Alberto Villalobos Manjarrez reconstruye la crítica nietzscheana al mundo verdadero (*wahre Welt*); articula los conceptos de devenir (*Werder*), caos (*Chaos*) y voluntad de poder (*Wille zur Macht*); y sugiere la interpretación del eterno retorno como la afirmación de la naturaleza, donde la eternidad es el carácter invariable de la naturaleza, entendida como caos; y el retorno, comprendido como devenir, es la actualidad de la naturaleza; así propone la consideración de una naturaleza indiferente frente al mundo humano. *Vid.* A. Villalobos Manjarrez, *Sobre la crítica del mundo verdadero en la filosofía de Nietzsche* (tesis doctoral), UNAM, México, 2020.

³⁵⁹ [La Naturaleza no se entristece].

³⁶⁰ A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 4, cap. 42, p. 567, [588].

Conforme a lo anterior, la Naturaleza consigue la conservación de la especie a través de la manera más fuerte y decidida de afirmar la propia existencia, al afirmar la vida sobre la muerte: la máxima *afirmación de la voluntad de vivir* a partir del impulso sexual y su satisfacción en el acto genésico, cuya consecuencia en la naturaleza es una vida nueva.³⁶¹ Vida sin más.³⁶² Por ello existe el mundo y el infinito número de individuos en el espacio y tiempo infinitos.³⁶³ Esta es la afirmación de la Voluntad desde la perspectiva de la Naturaleza. Pero, aunque la Voluntad se manifiesta como un afán que tiende a la existencia, en realidad no sólo es algo sin fundamento (*grundlos*), sino además algo sin finalidad (*zwecklos*).³⁶⁴

³⁶¹ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 60, pp. 387-390, [387-391]; *MVR*, V II, CL 4, cap. 45, pp. 622-626, [652-655]; *MC*, p. 78; *MB*, fragmento 145, p. 142; *MB*, fragmento 187, pp. 173-174; *MB*, fragmento 201, p. 199. Para Schopenhauer, la procreación es la reproducción de la Voluntad en otro individuo, y en este sentido, los genitales son el *foco* central de la Voluntad. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 20, p. 161, [129]; *MVR*, V I, L 4, § 60, p. 389, [389-390]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 20, p. 299, [293]; *MVR*, V II, CL 4, cap. 42, p. 567, [588]; *MVR*, V II, CL 4, cap. 45, pp. 625-626, [655]. Para Schopenhauer, al llegar al mundo por el acto genésico, el hombre ya es culpable de existir. Schopenhauer emplea el término alemán *Schuld* que significa tanto culpa como deuda. En el segundo tratado de *La genealogía de la moral*, Nietzsche retoma el término y lo utiliza para explicar que el origen del concepto de culpa proviene del de deuda. Cfr. F. Nietzsche, *op. cit.*, pp. 75-124.

³⁶² La afirmación de la voluntad de vivir es ante todo la vida misma. La Voluntad se objetiva en todos y cada uno de los aspectos del mundo: mineral, vegetal y animal. Todo el mundo está lleno de vida, lleno de voluntad. De ahí, que el significado de la afirmación de la voluntad de vivir, aunque se manifiesta con ocasión de la vida de un individuo, no se agota con la vida de un individuo. Cfr. A. Schopenhauer, *MC*, p. 78. Por ello, donde exista Voluntad existirá vida y mundo y, por ende, es insensato temer a la muerte, pues la Voluntad de vivir tiene asegurada la vida. Cfr. A. Schopenhauer, *MB*, fragmento 200, pp. 196-199; *MB*, fragmento 211, pp. 207-208; fragmento 220, pp. 212-213; fragmento 225, p. 217; fragmento 258, p. 235; fragmento 260, p. 236; fragmento 271, pp. 241-242; fragmento 274, p. 243; fragmento 290, p. 253. Con la muerte del individuo sólo termina el fenómeno, más no la Voluntad que se manifestaba en él. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 54, pp. 330-343, [323-337]; *MVR*, V II, CL 4, cap. 41, pp. 515-562, [528-583]; *PP*, V II, cap. 10, pp. 283-297, [284-300]. Vid. H. Schöndorf, “La muerte en la filosofía de Arthur Schopenhauer”, pp. 373-384. Schopenhauer se refiere a la indestructibilidad del ser en sí en forma de un diálogo entre Filatetes y Trasímaco. Cfr. A. Schopenhauer, *PP*, V II, cap. 10, § 141, pp. 294-297, [296-300]; *PP*, V II, cap. 15, § 174, pp. 339-373, [343-382]. De acuerdo con Encarnación Ruiz Callejón este diálogo es significativo porque muestra que Trasímaco es el individuo que atiende sólo al mundo fenoménico, que no le interesa ninguna trascendencia y, por tanto, que la necesidad metafísica no resulta ser tan universal. Cfr. E. Ruiz Callejón, “Arte y religión en Schopenhauer: de la necesidad metafísica a la estética de la existencia”, pp. 79-80. Vid. E. Ruiz Callejón, “Schopenhauer y la afirmación del error fundamental: «Estamos aquí para ser felices»”, en *Gazeta de antropología*, 27, artículo 21, 2011. A este respecto, hay que considerar que el objetivo de Ruiz Callejón es mostrar que además de la religión y la filosofía existen otras fuentes en las que el individuo encuentra sentido; en particular, el arte y la experiencia estética. Precisamente esto muestra que dicha necesidad metafísica existe incluso en quien no considera a la religión o a la filosofía como fuentes de sentido. Por otra parte, es cierto que al hombre medio no le motiva una consideración más profunda sobre la existencia. Pero esto no implica que la necesidad metafísica no sea universal. Es decir, la necesidad metafísica no implica que el hombre tenga que llevar cabo una consideración en busca del verdadero significado y sentido del mundo, pues la necesidad metafísica no implica necesariamente la capacidad metafísica. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, p. 200, [177-178].

³⁶³ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 60, p. 390, [390]; *MC*, p. 82.

³⁶⁴ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, §§ 28-29; *MVR*, V I, L 4, § 56, pp. 366-367, [364-365]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 26.

Debido a lo anterior, también en todos sus niveles de objetivación la Voluntad carece de objetivo y fin últimos, por lo cual se presenta en la naturaleza como una constante lucha universal.³⁶⁵ Y, en consecuencia, aunque la máxima afirmación de la voluntad se manifiesta a través del acto genésico, en el hombre también se manifiesta negando la voluntad de los demás, en forma de egoísmo e injusticia.³⁶⁶

De esta manera, la Voluntad recorre una serie ascendente de objetivaciones hasta alcanzar en el hombre la *reflexión*. “Entonces las cosas comienzan a hacerse graves para ella, se le impone la pregunta de por qué y para qué existe todo eso”.³⁶⁷ Así pues, en virtud de un claro conocimiento, existe la posibilidad de que esto no suceda así. Esta posibilidad es la negación de la voluntad.

³⁶⁵ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 27, pp. 198-206, [172-181]. Todo fenómeno mantiene un esfuerzo vano por mantenerse en la existencia sin llegar a conseguirlo nunca: “El imán que ha levantado un hierro sostiene una lucha continuada con la gravedad”. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 27, p. 200, [173]. “En las orillas del Missouri se ve de cuando en cuando un enorme roble rodeado en el tronco y todas sus ramas por una gigantesca vid silvestre que lo ata hasta el punto de marchitarse por asfixia.” A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 27, p. 202, [176]. “Los pequeños insectos son atraídos a la llama por el brillo de la luz: las moscas se posan confiadamente en la cabeza del lagarto que devoró a sus semejantes ante sus propios ojos.” A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. III, pp. 70-71, [39]. Las tortugas en Java, “para poner sus huevos salen del mar y andan ese camino; entonces son capturadas por perros salvajes (*Canis rutilans*) que uniendo sus fuerzas les dan la vuelta, les arrancan la armadura inferior, o sea, el pequeño caparazón del abdomen, y las devoran vivas. A menudo sobre los perros se lanza entonces un tigre.” A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 28, p. 400, [404-405]. Un niño que es separado de su madre grita y se atormenta casi hasta morir. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, p. 322, [318]. “Cómo se conduce el hombre con el hombre lo muestra, por ejemplo, la esclavitud, cuyo fin último es el azúcar y el café” A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 4, cap. 46, p. 633, [663]. “Algunos hombres estarían en disposición de matar a otro, simplemente para untarse las botas con su grasa.” A. Schopenhauer, *PFE*, II, III, § 14, p. 224, [198]. En el patíbulo un condenado aún continúa moviendo las manos después de caer colgado. Cfr. A. Schopenhauer, *Diarios de viaje*, pp. 79-80. Toda esta *bellum omnium* [«Guerra de todos contra todos», Hobbes, *Leviatán*, I, 13.] manifestándose desde los niveles inferiores de la objetivación, hasta el *homo homini lupus* [«El hombre es un lobo para el hombre», Plauto, *Asinaria*, II, 495.] no es más que “la voluntad de vivir que, cada vez más enfurecida por el continuo sufrimiento de la existencia, intenta aliviar su propio tormento causando el ajeno. Más por esa vía se transforma paulatinamente en una verdadera maldad y crueldad.” A. Schopenhauer, *PP*, V II, cap. 8, § 114, pp. 234-235, [229]. Sobre la caracterización de la Voluntad de vivir *vid.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 27, pp. 198-206, [172-181]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 27-28.

³⁶⁶ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 60, pp. 386-387, [386-387]; *MC*, pp. 76-77, 87-88. El hombre egoísta obra “totalmente entregado al principio de razón y sumido en el *principium individuationis*, permanece aferrado a la total distinción asentada por este entre su propia persona y todos los demás; [...] cuyo ser le resulta del todo ajeno, separado del suyo por un amplio abismo” A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 65, p. 424, [428-429]. El hombre egoísta, injusto y cruel, “es un ser metafísicamente insondable. [...] Se dirá en consecuencia, [...] que la crueldad es la figura última en la cual el *cogito* se entenebrece.” A. Philonenko, *op. cit.*, p. 302. Así pues, la naturaleza se contradice a sí misma en lo individual y en lo general. Desde lo individual, todo individuo es el sujeto cognoscente, la condición y el centro del mundo. De ahí que la naturaleza en él afirma: Yo soy todo, lo único que importa es mi conservación, todo lo demás puede perecer. Desde lo general, la naturaleza afirma: El individuo es nada. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 4, cap. 47, p. 656, [689]; *MC*, pp. 85-89; *PFE*, cap. II, III, § 14, *passim*; *PFE*, cap. II, IV, § 22, p. 289, [265-266].

³⁶⁷ A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 4, cap. 45, p. 626, [656].

3.4 Negación de la voluntad de vivir

Una vez que hemos examinado la afirmación de la voluntad, ahora analizamos el caso contrario. Como acabamos de ver en el apartado anterior, ya que el hombre es el fenómeno más perfecto de la Voluntad, y debido al más claro conocimiento que tiene de su propia esencia, la libertad se manifiesta en él como afirmación de la voluntad. Sin embargo, en virtud de este mismo conocimiento, la libertad de la voluntad se manifiesta de otra forma totalmente diferente como negación de la voluntad.

La negación de la voluntad se muestra cuando aquel conocimiento de la totalidad, del ser en sí de las cosas, pone término a la volición, puesto que los fenómenos individuales conocidos ya no actúan como *motivos* del querer, sino que todo el conocimiento de la esencia del mundo, que refleja la voluntad, se *convierte* en *aquietador (Quietiv)* de ésta, y así se suprime libremente.³⁶⁸

Ahora la voluntad se aparta de la vida y siente escalofríos ante sus placeres, en los que reconoce su afirmación. El hombre llega al estado de la renuncia voluntaria, de la resignación, de la verdadera serenidad y la plena ausencia de querer.³⁶⁹

La pregunta que podemos plantear a este respecto es ¿por qué y cómo ha sido posible que el conocimiento por el que antes se afirmaba la Voluntad, también es el conocimiento por el que ahora se niega la misma Voluntad? De acuerdo con Schopenhauer, la razón de esta transformación del conocimiento es la anulación del *principium individuationis*. Enseguida examinamos esta cuestión.

El hombre sometido al *principium individuationis*, y por consiguiente al egoísmo, conoce sólo cosas individuales, las cuales se presentan como motivos de su querer. En cambio, aquél que ha traspasado el *principium individuationis* conoce la totalidad de la esencia de las cosas; entonces, este conocimiento *liberado* del *principium individuationis* alcanza tan alto grado de *claridad* que la individualidad desaparece, y se revela la unidad metafísica del mundo.

³⁶⁸ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 54, p. 341, [336]. *Vid.*, *MVR*, V I, L 4, § 56, p. 365, [363]; *MVR*, V I, L 4, § 68, pp. 440-441, [448]. *MC*, pp. 20-21, 51, 159-160, 167, 177, 183-184, 188-189.

³⁶⁹ A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 68, pp. 440-441, [448].

En virtud de tal conocimiento, el hombre ya no hace una distinción egoísta y se reconoce en todos y cada uno de los demás seres; pero por este mismo hecho, reconoce el dolor y sufrimiento ajenos y los asume *libremente* como propios.³⁷⁰ De esta manera, el conocimiento que era *el motivo* de la voluntad se convierte en el *aquietador* de todo querer.³⁷¹ A este respecto Schopenhauer afirma lo siguiente:

³⁷⁰ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 68, p. 440, [447]; *MC*, pp. 159-160, *PP*, V II, cap. 14, § 165, p. 330, [335]. En diversas ocasiones, Schopenhauer utiliza la *Mahavakya* [gran palabra] “Tat twam asi” de los Vedas. Tat twam asi es traducido como: “Tú eres esto.” A. Philonenko, *op. cit.*, p. 300. “Tú eres eso mismo que ves ahí.” R. R. Aramayo, *MB*, nota de fragmento 160, pp. 153-154. “Ese ser vivo eres tú mismo.” V. Spierling, *op. cit.*, p. 32. “Este ser vivo eres tú”; “eso eres tú”; “Este eres tú”; “Ese eres tú”, P. López de Santa María, *MVR*, V I, pp. 275, 416, 435 y *MVR*, V II, p. 657 respectivamente. “Todo eso eres tú.” R. Safranski. *op. cit.*, p. 323. En las *Upanisad*, Brahman es el ser absoluto como conciencia, y ātman es el ser individual que se identifica con Brahman. “Tat twam asi” significa la revelación de que el ser individual se identifica con el ser absoluto. Es decir, tener *conciencia* (no intelectualmente, sino vivencialmente) de que el ser individual *es* el ser mismo (no el ego, porque en la identificación el ego se extingue). De acuerdo con esto, “Eso eres tú” es una traducción más adecuada porque no indica un ser particular o individual, lo que parecen sugerir las traducciones referidas, sino que resalta el carácter general y universal de la identidad de lo existente *como* Voluntad; y, por otra parte, porque aunque el uso de la mayúscula inicial no es significativo para el sanscrito, indica que aquello que se identifica es precisamente el ser Absoluto (Brahman) con el ser individual (ātman). Esta consideración es resultado de las clases de la Dra. Elsa Cross (en particular, la clase del 13/11/17), a quien agradezco. Para un estudio comparativo sobre la relación entre la filosofía de Schopenhauer y el pensamiento budista e hinduista resulta útil la edición y estudio de Giovanni Gurisatti: *Notas sobre Oriente*. Vid. A. Schopenhauer, *Notas sobre oriente*, trad. Adela Muñoz Fernández y Paula Caballero Sánchez, Alianza, Madrid, España, 2011; y la edición de Daniel de Palma: *Upanisads*. Vid. *Upanisads*, 4ª ed., prólogo de Raimon Pannikar, trad. Daniel de Palma, Siruela, Madrid, España, 2006.

³⁷¹ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 54, p. 341, [336]; *MVR*, V I, L 4, § 56, p. 365, [363]; *MVR*, V I, L 4, § 62, p. 393, [394]; *MVR*, V I, L 4, § 68, p. 440, [448]; *MVR*, V I, L 4, § 68, p. 444, [452-453]; *MVR*, V I, L 4, § 68, p. 453, [462-463]; *MVR*, V I, L 4, § 68, pp. 459-460, [469-470]; *MVR*, V I, L 4, § 69, p. 462, [473]; *MVR*, V I, L 4, § 70, p. 465-467, [477-479]; *MC*, pp. 51, 88, 160, 167, 177, 183-184, 186, 188. La Voluntad quiere la vida de manera inconsciente. Con la afirmación de la voluntad la sigue queriendo ahora de manera consciente, pero con la negación de la voluntad deja de quererla. Sin embargo, de acuerdo con Pilar López de Santa María, “la verdadera tragedia de la voluntad no está en que no pueda satisfacer su querer, sino en algo mucho más hondo y radical: en que ni siquiera puede querer.” P. López de Santa María, “El kantismo de Schopenhauer: ¿herencia o lastre?”, p. 99. Vid. C. Rosset, *Escritos sobre Schopenhauer*, p. 117. Para López de Santa María, la voluntad solo es capaz de querer en el fenómeno, como representación; y, por tanto, en sí misma es incapaz de querer porque al estar al margen del tiempo y el espacio pierde todo punto de referencia para proyectarse, y se constituye como una pura privación. Cfr. P. López de Santa María, *art. cit.*, p. 100. Pues bien, de la misma forma que la voluntad individual del hombre que se manifiesta en sus acciones, no es la misma Voluntad que constituye la esencia del mundo al margen de la representación y que Schopenhauer identifica con la *cosa en sí* kantiana; el querer del fenómeno, no es el mismo querer de la Voluntad. Para Schopenhauer querer es: “el acto de voluntad, que en principio es sólo objeto de la autoconciencia, surge con ocasión de algo que pertenece a la conciencia de *otras cosas*, o sea, que es un objeto de la facultad de conocer; objeto que, en esa relación, es denominado *motivo* y constituye la materia del acto de voluntad en tanto que éste está dirigido hacia él, es decir, se propone algún cambio en él, reacciona a él: en esa *reacción* consiste toda su esencia.” A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. II, p. 47, [14]. Así pues: “Si un hombre *quiere*, quiere también algo: su acto de voluntad está siempre dirigido a un objeto y sólo puede pensarse en relación a él.” A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. II, p. 47, [14]. En definitiva, si “toda voluntad es voluntad de algo, tiene un objeto, un fin de su querer”. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 29, p. 217, [194]. Pero si todo objeto requiere de las formas de espacio y tiempo en las que se presenta; y la Voluntad está al margen del espacio y tiempo, efectivamente la pregunta ¿qué quiere o a qué aspira la voluntad que se nos ha presentado como el ser en sí del mundo? parece absurda porque el querer de la voluntad resulta imposible. Pero, esto se basa en la confusión de la cosa en sí con el fenómeno.

Él conoce el todo, comprende su ser y lo encuentra condenado a un constante perecer, una vana aspiración, un conflicto interno y un sufrimiento permanente; allá donde mira ve hombres y animales que sufren y un mundo que se desvanece. Y todo eso le resulta tan cercano como al egoísta su propia persona. ¿Cómo teniendo tal conocimiento habría de afirmar esa vida con continuos actos de voluntad y justamente así vincularse y aferrarse a ella cada vez con mayor firmeza?³⁷²

En definitiva, al reconocer e identificar su propia esencia con la de todo el mundo, la afirmación de la voluntad ya no es posible, porque tal hombre sabe que su voluntad constituye la esencia de ese mundo que se manifiesta como una lucha universal, pero además *siente* que sus actos de voluntad afirman esa vida que no es más que dolor y sufrimiento; y, en consecuencia, deja de querer en general porque no puede seguir queriendo tal mundo y tal vida.³⁷³

Precisamente porque la Voluntad no es fenómeno sino cosa en sí, su querer no es el mismo querer que el del individuo. Así pues: “Siempre se puede dar razón de los fenómenos como tales, de las cosas individuales, pero nunca de la voluntad misma”. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 29, p. 217, [194].

³⁷² A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 68, p. 440, [447].

³⁷³ A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 68, *passim*; *PP II*, cap. 14, § 165, pp. 330-331, [335]. La negación de la voluntad consiste en la total represión del deseo y el querer que conduce hasta la muerte, lo cual no ha de confundirse con el suicidio. El suicidio no niega la voluntad, sino que la afirma. Con el suicidio el hombre plantea una pregunta a la naturaleza: “qué cambio experimenta la existencia y el conocimiento del hombre con la muerte. Pero es un desacierto: pues suprime la identidad de la conciencia que había de oír la respuesta.” A. Schopenhauer, *PP*, V II, cap. 13, § 160, p. 326, [330]. “Esta falta de comprensión lleva al suicidio, y Schopenhauer lo condena.” A. Philonenko, *op. cit.*, p. 311. Efectivamente, Schopenhauer condena el suicidio, pero no se trata de una condena prescriptiva en el sentido de lo que no se debe hacer, porque Schopenhauer no realiza un discurso moralizador. El problema de la vida ética no versa sobre lo que se debe o no se debe hacer, sino sobre la comprensión del sentido y las consecuencias de los actos. *Cfr. Ibid.* p. 303. Pero para tener esta comprensión hay que estar vivo, pues: “Quitarse la vida es injusto hacia sí mismo; injusto en un sentido muy preciso: no concederse lo que se debe uno conceder, es decir, vivir”. *Ibid.* p. 311. Así pues, se trata de una condena ética porque con este acto contra sí mismo, lo único que termina es el fenómeno de la Voluntad pero no la Voluntad misma. *Cfr.* T. Mann, *op. cit.*, p. 61. Ahora bien, por otra parte, Schopenhauer ejemplifica la negación de la voluntad a través del radical abandono de sí mismo, esto es, el ascetismo, pero esto tampoco puede confundirse con el suicidio. Las diferencias que hay entre el suicida y el asceta son dos: en primer lugar, el origen del acto. La acción del primero nace de la afirmación de la voluntad, la del segundo de la negación de la voluntad. En segundo lugar, el conocimiento de la unidad metafísica del mundo que se manifiesta como representación. El suicida carece de este conocimiento, el asceta no. Sobre el tema del suicidio *vid.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 69, pp. 460-465, [471-476]; *MC*, pp. 185-187; *PFE*, II, II, § 5, pp. 154-156, [126-129]; *PP*, V II, cap. 13, pp. 321-326, [325-330]; *MB*, fragmento 138, p. 138; M. Cabada Castro, *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*, pp. 15-67. La negación de la voluntad es un conocimiento metafísico y moral que trasciende lo particular pero también lo general del fenómeno y, por tanto, accede a la esencia y sentido del mundo. Sin embargo, por este mismo hecho elimina el propio conocimiento; pues al eliminar el ser, elimina el saber que no es otra cosa más que un producto del ser. *Cfr.* E. Cassirer, *op. cit.*, pp. 524-525. Ahora bien, la liberación de la negación de la voluntad de vivir no es un estado permanente, sino una lucha continua hasta que llega la verdadera libertad. Debido a que el cuerpo es objetivación de la Voluntad, mientras el cuerpo vive, ésta se manifiesta en él en todo momento. *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 68, p. 453, [462-463]. De acuerdo con esto, aun cuando ha cesado el querer y con ello aparece la negación de la voluntad: “enseguida nos seduce de nuevo el engaño del fenómeno, y sus motivos vuelven a poner en marcha la voluntad: no podemos liberarnos.

Ahora bien, una vez que hemos señalado el origen de la transformación de aquel conocimiento que niega a la voluntad, sólo falta examinar ¿cómo es posible que el dolor y el sufrimiento de *otros*, que no nos afectan porque no son propios, se conviertan en un inquietador nuestro? Pues bien, la posibilidad de tal transformación sólo está dada por el único y auténtico móvil moral: la *compasión* (*Mitleid*). En palabras de Schopenhauer, ésta es:

[...] la participación totalmente inmediata e independiente de toda otra consideración, ante todo en el sufrimiento de otro y, a través de ello, en la obstaculización o supresión de ese sufrimiento, en la que en último término consiste toda satisfacción y todo bienestar y felicidad.³⁷⁴

Así pues, en primera instancia, cuando estamos sumidos bajo la perspectiva del *principium individuationis*, el dolor y sufrimiento de otro nos resultan ajenos. Sin embargo, precisamente al traspasar el *principium individuationis* nos *identificamos* con ese otro y aunque su dolor y sufrimiento nos resulten externos, los con-sentimos (*mitempfinden*), los *sentimos como nuestros* en otro. En esa medida, su dolor y sufrimiento son también nuestro dolor y sufrimiento, en otro com-padecemos (*mit leiden*) su dolor y sufrimiento. Sufrimos *con él, en él*. Únicamente de este modo es posible que el dolor y sufrimiento que nos son *nuestros* pueden convertirse en motivos *para nosotros mismos*.³⁷⁵

Las tentaciones de la esperanza, los halagos del presente, la dulzura de los placeres, el bienestar que toca en suerte a nuestra persona en medio de la miseria de un mundo que sufre y bajo el dominio del azar y el error, tira de nosotros y asegura de nuevo los lazos.” A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 68, p. 441, [448]; *MC*, p. 161. Así pues, una vez negada la voluntad, tiene que seguir negándose continuamente. Además del conocimiento del sufrimiento del mundo y su apropiación; también es posible negarla por el sufrimiento propio y exaltado impuesto por el destino. Esto constituye el δεύτερος πλοῦς, la segunda vía para llegar a la negación de la voluntad de vivir. Sufrimiento conocido y sufrimiento sentido respectivamente. *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 68, pp. 454-455, [463-465]; *MVR*, V I, L 4, § 68, pp. 459-460, [470]; *MC*, pp. 177-183.

³⁷⁴ *Cfr.* A. Schopenhauer, *PFE*, II, III, § 16, p. 233, [208].

³⁷⁵ *Cfr.* A. Schopenhauer, *PFE*, II, III, § 16, pp. 232-236, [208-212]; *PFE*, II, III, § 18, pp. 253-254, [229]. Para Schopenhauer, sólo de la compasión pueden resultar las dos virtudes morales: justicia desinteresada y caridad auténtica. *Cfr.* A. Schopenhauer, *PFE*, II, III, § 16, p. 233, [208-209]; *PFE*, II, IV, § 21, p. 284, [260]; *PFE*, II, IV, § 22, pp. 288-289, [264-265]. Así pues, toda acción con auténtico valor moral proviene de las virtudes de la justicia y caridad, que se originan cuando la Voluntad de vivir traspasa el *principium individuationis*, y en virtud de la unidad metafísica del mundo se reconoce a sí misma en todos los fenómenos. *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 64, p. 418, [423]; *MVR*, V II, CL 4, cap. 47, p. 657, [690]; *PFE*, II, IV, § 22, pp. 288-297, [264-274]. No obstante, éstas no son el fin último sino un paso hacia él: la redención. *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 4, cap. 48, pp. 662-664, [695-698]. La redención se manifiesta por las acciones que niegan la Voluntad: castidad, pobreza voluntaria y autoimposición de dolores corporales; y constituye la más alta negación de la voluntad, el tránsito de la virtud al *ascetismo*. *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 68, pp. 441-444, [449-452]; *MC*, pp. 162-166. El *ascetismo* es el “quebrantamiento *premeditado* de la voluntad por medio de la renuncia a lo agradable y la búsqueda de lo desagradable, la vida de penitencia elegida por sí misma con vistas a una incesante mortificación de la voluntad.” A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 68, pp. 454, [463]. Pero, si la negación de la voluntad es una renuncia voluntaria y no fundada en ningún motivo, y antes se mostró que todas las acciones del hombre son necesarias a partir del carácter y motivos, ¿no es esto una contradicción?

De acuerdo con todo lo anterior, la Voluntad se contradice porque niega lo mismo que expresa. Es decir, aquel que ha traspasado el *principium individuationis*, conoce el ser en sí del mundo y su voluntad cambia: ya no afirma la esencia de su propio ser, sino que anula toda volición, deja de querer y la niega. Sin embargo, ya que la naturaleza del mundo también es la de su propio ser, al negar al ser que se manifiesta en el mundo, niega el ser que se manifiesta en su cuerpo, y así su *obrar* desmiente su fenómeno entrando en clara contradicción con él.³⁷⁶ Pero sólo por este mismo hecho, la verdadera libertad, la libertad de la Voluntad se manifiesta y hace visible en él, y lo hace obrar de forma contraria a la ordinaria.³⁷⁷

Cfr. A. Schopenhauer, en L. F. Moreno Claros, *Conversaciones con Arthur Schopenhauer. Testimonios sobre la vida y la obra del filósofo pesimista*, pp. 124-125; E. Cassirer, *op. cit.*, pp. 524-529; R. Safranski, *op. cit.*, pp. 323-326; M. Cabada Castro, *op. cit.*, pp. 25-27, 43-45, 61-63; A. I. Rábade Obradó, *op. cit.*, pp. 38-39; R. Safranski, *El mal o el drama de la libertad*, pp. 80-82. Pues bien, por una parte, la negación de la voluntad es una renuncia *voluntaria* porque la *Voluntad* no puede seguir queriendo, no porque el hombre *premeditadamente* se proponga negar la voluntad, lo cual sería una contradicción: tener el propósito (negar la voluntad) de no tener ningún propósito. Por otra parte, la negación de la voluntad no está fundada en ningún motivo porque, propiamente dicho, el motivo mueve a actuar y la negación es la cesación de toda acción, una *voluntad*. Cfr. A. Schopenhauer, *Cartas a un discípulo. Cartas a Julius Frauenstädt*, pp. 64-65. En definitiva, la negación de la voluntad no es ningún acto, sino la supresión de todo acto, la supresión de la voluntad, no es un terminar, sino un cesar. Cfr. R. Safranski, *op. cit.*, p. 81. Precisamente esto es lo que significa que el conocimiento que propicia la negación no sea un motivo, sino un *aquietador*. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 70, p. 465-466, [476-478]; *MC*, pp. 188-189.

³⁷⁶ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 55, p. 358, [355]; *MVR*, V I, L 4, § 68, p. 441, [449]; *MVR*, V I, L 4, § 68, p. 459-460, [470]; *MVR*, V I, L 4, § 70, p. 465, [476-477]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 43, p. 583, [607]; *MC*, p. 162. En el segundo capítulo mostramos que el cuerpo es idéntico a la voluntad. De acuerdo con esto, todo verdadero acto de voluntad es inmediatamente una acción del cuerpo; y, por tanto, toda acción sobre el cuerpo es también una acción sobre la voluntad. Así pues, el dolor impuesto al cuerpo es inmediatamente una afección contraria a la voluntad. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 18, *passim*; *MVR*, V I, L 2, § 20, pp. 159-160, [127-128]; *VN*, pp. 61-63, 79.

³⁷⁷ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 64, pp. 417-418, [422]; *MVR*, V I, L 4, § 65, p. 420, [424-425]; *MVR*, V I, L 4, § 68, p. 447, [456]; *MC*, pp. 170-171. ¿Qué o quién, la Voluntad o el hombre, niega la Voluntad? Si la Voluntad se niega a sí misma, la libertad de ser negada por el hombre queda eliminada. Ahora bien, si la libertad del hombre se refiere a la posibilidad de negar la voluntad que hay en él, esto supone la posibilidad de elegir entre afirmar y negar la voluntad. Sin embargo, con esto, subrepticamente vuelve aquella libertad que se había negado: el libre arbitrio. Pues bien, cuando Schopenhauer habla del mundo *como* “Voluntad” y *como* “representación”, no habla de dos mundos diferentes, sino de uno y el mismo mundo pero considerado desde perspectivas diferentes. De manera análoga, la Voluntad y el hombre no son dos “entidades” separadas o diferentes. La Voluntad no sólo se objetiva *en* el hombre, sino también y sobre todo *como* hombre. Así pues, de la misma manera que el mundo es Voluntad, también el hombre *es* Voluntad. De esta manera, se puede afirmar que la Voluntad se niega a sí misma y, también, que en virtud de su libertad el hombre niega la voluntad. Es decir, que la libertad de negar la voluntad es realizada por el hombre; y al mismo tiempo, para evitar volver al concepto de libertad como libre arbitrio, que la libertad de negar la Voluntad es realizada por sí misma. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 68 *passim*; *MVR*, V II, CL 4, cap. 48; *PP*, V II, cap. 14. “La voluntad es capaz de querer suprimir su manifestación concreta, eliminándose con ello a sí misma, y en esto consiste la *libertad*, la posibilidad misma de una redención.” A. Schopenhauer, HN I, 127, *apud* R. Rodríguez Aramayo, estudio preliminar en *MC*, p. XXXIV.

En conclusión, únicamente por la compasión se revela el sentido ético del fenómeno más importante y significativo que el mundo puede mostrar: la conducta del ser humano que, en virtud de un conocimiento transformado, un conocimiento mejor,³⁷⁸ niega la voluntad.

³⁷⁸ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 70, pp. 465-466, [477]; *MVR*, V II, CL 4, cap. 48, p. 664, [698]; *MC*, p. 189. ¿De qué clase de conocimiento se trata? Si la negación resulta de un conocimiento mejor (*bessere Erkenntnis*), ¿será éste una conciencia mejor? La conciencia mejor (*besseres Bewußtsein*) es un concepto ético de Schopenhauer de gran relevancia. Constituye “el primer paso para sistematizar la intuición fundamental sobre la dualidad de la existencia y el proceso de redención.” E. Ruiz Callejón, “El concepto de conciencia mejor en Schopenhauer”, p. 441. De acuerdo con Rüdiger Safranski, Schopenhauer señala en su tesis doctoral los límites de la conciencia empírica; pero también contiene un punto de partida sin formulación expresa: el propósito de señalar un lugar para la conciencia mejor. Cfr. R. Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, pp. 214-215. Schopenhauer contrapone la intuición empírica frente a la intuición inmediata y se refiere a ésta como el fundamento último y la fuente de toda verdad. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 15, pp. 127-128, [91]. En este sentido, mientras que la conciencia empírica (*empirisches Bewusstsein*) constituye el aparato cognitivo y sus formas a través de los cuales representamos el mundo; en cambio, la conciencia mejor se distingue y opone a la conciencia empírica porque no tiene nada que ver con el conocimiento regido por el principio de razón. La conciencia mejor se trata de un conocimiento de otro tipo, *sui generis*. Pero más que un conocimiento es un estado de contemplación, una vivencia donde paradójicamente no hay conciencia. Es el límite de toda conciencia: la inconciencia, la no conciencia o la a-conciencia donde la individualidad y el mundo desaparecen. “La conciencia mejor es un éxtasis de claridad e inmovilidad, [...] una euforia del ojo, para el que, a causa de tanta capacidad de ver, llegan a desaparecer los objetos. El que goza de este éxtasis en el ver, se sustrae al ser.” R. Safranski, *El mal o el drama de la libertad*, p. 82. Al traspasar el conocimiento regido por el principio de razón, la relación sujeto-objeto pierde significatividad, desaparece y se constituye como un *continuum* que se dirige hacia lo eterno y que proporciona una serenidad y paz profunda. La conciencia mejor es ante y sobre todo, más que otro tipo de conocimiento, otra forma de relacionarse con la realidad y la existencia, ya que éstas se contemplan, sin que medie ninguna relación entre el que contempla y lo contemplado. Es la contemplación llevada al máximo entendimiento sin que sea conocimiento. Una captación directa de la Naturaleza, sin mediación del intelecto, en la que quedamos absortos en ella, en la que somos ella. Lo problemático de expresar lo que la conciencia mejor constituye es evidente, pues se intenta comunicar, a través del lenguaje abstracto conceptual, lo que es intuitivo e inmediato. Pero aquí hay que recordar que se trata probablemente de la primera y más importante intuición de Schopenhauer. Cuando en el libro cuarto de *El mundo como voluntad y representación* afirma que la posibilidad de negar la voluntad tiene como fundamento el conocimiento que traspasa el principio de razón, y mediante el cual se accede a la verdad fundamental de la unidad metafísica de todo lo existente, se refiere a un conocimiento *toto genere* distinto. Este conocimiento imposible de definir, no es otro que aquel que desde su juventud intuyo como conciencia mejor. Es hasta que identifica la *cosa en sí* kantiana con la Voluntad que sustituye el concepto de conciencia mejor por el de la negación de la voluntad. Cfr. R. Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, pp. 188-198; E. Ruiz Callejón, *art. cit.*, pp. 437-462. Este cambio de nociones no elimina el problema, pero ir más allá es enfrentarse a lo místico. Así pues: “Llegados a un cierto punto, a saber, al *velle* y al *nolle* [querer y no querer], a la afirmación y a la negación, no tenemos que buscar la razón de ser en ninguna sustancia, no nos queda más que reconocer que hemos alcanzado los límites del conocimiento humano; debemos incluso, cuando los tocamos decirlo abiertamente.” Cfr. A. Schopenhauer, *Cartas a un discípulo. Cartas a Julius Frauenstädt*, pp. 67-70; *PP*, V II, cap. 14, § 161, pp. 327-328, [331-332]. Quizá la mejor manera de describir la conciencia mejor, sea referirnos al *sentimiento* que Schopenhauer *vivencia* en la altura de las montañas. Cfr. *supra*, prólogo, p. 11, n. 4. Parafraseando a Wittgenstein, posiblemente sólo quien haya experimentado este sentimiento por sí mismo sabrá de lo que se trata. Cfr. L. Wittgenstein, *op. cit.*, prólogo, p. 5. Para profundizar en el tema de la conciencia mejor cfr. R. Safranski, *op. cit.*, pp. 188-198, 266-289; E. Ruiz Callejón, “El concepto de conciencia mejor en Schopenhauer”, en *Pensamiento*, vol. 63, núm. 237, pp. 437-462. Vid. E. Ruiz Callejón, “Schopenhauer y la afirmación del error fundamental: «Estamos aquí para ser felices»”, en *Gazeta de antropología*, 27, artículo 21, 2011.

3.5 La liberación final: la redención

En el desarrollo de este capítulo, en primera instancia, tratamos las cuestiones de la libertad y la necesidad referidas al hombre y sus acciones; y, posteriormente, a partir de los planteamientos de la afirmación y negación de la Voluntad, consideramos tales cuestiones con respecto al mundo. Ahora, finalmente, nos orientamos hacia el pensamiento único de Schopenhauer, el punto en torno al cual converge toda su filosofía: la Voluntad.

Como hemos visto anteriormente, a diferencia de todos los fenómenos del mundo que están determinados necesariamente, sólo la Voluntad es verdadera y absolutamente libre. Pero, además vimos que existe un caso particular en donde esta libertad también se manifiesta en aquel individuo que, al traspasar el *principium individuationis*, aprehende la unidad metafísica del mundo. Pues en virtud de un conocimiento transformado, la libertad de la Voluntad irrumpe en tal individuo como su propia negación. Este acontecimiento en el ser humano y sus acciones muestra el sentido ético de la vida y el mundo, pues sólo de esta manera es posible alcanzar la verdadera libertad.³⁷⁹

³⁷⁹ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 55, p. 358, [355]; *MVR*, V I, L 4, § 70, p. 465, [476]; *MVR*, V II, CL 4, cap. 42, p. 583, [607]; *MC*, pp. 188-189. A lo largo de la investigación hemos mostrado la oposición que existe entre libertad y necesidad. Mostramos que ser necesario es lo mismo que ser consecuencia de una razón dada; por tanto, libre es aquello que no depende, o no es consecuencia, de ninguna razón. Pues bien, Schopenhauer afirma que cuando su filosofía llega a la cima adquiere un carácter *negativo* porque concluye con la negación de la voluntad. Con esta conclusión establece que únicamente la compasión es la base real de toda justicia *libre* y toda caridad *auténtica*, pero ya que este acontecimiento es sumamente infrecuente e inexplicable, también afirma que “la caridad es el comienzo de la *mística*”, la compasión “el gran misterio de la ética” y la libertad “un misterio” (*La liberté est un mystère*). Cfr. A. Schopenhauer, *PFE*, II, III, § 16 *passim*; § 18 *passim*; *MVR*, V I, L 4, § 70, p. 466, [478]; *PFE*, I, cap. V, p. 128, [98]; *MB*, fragmento 135, pp. 137-138. Ahora bien, esto no significa que la investigación y aún menos la consideración sobre la libertad sea trivial. En efecto, la libertad de la Voluntad, que se manifiesta en el individuo, no está regida por el principio de razón suficiente y no es consecuencia de nada; por tanto, se constituye como algo sin razón, un efecto sin causa, algo inexplicable, un misterio. Sin embargo, Schopenhauer no es un místico porque para él: “El valor y la dignidad de la filosofía están en que desprecia todos los supuestos que no se pueden fundamentar y dentro de sus datos no admite más que lo que se puede demostrar con seguridad en el mundo externo intuitivamente dado, en las formas de la intuición que constituyen nuestro intelecto y en la conciencia del propio yo que es común a todos.” A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 4, cap. 48, p. 668, [702]. Cfr. también *MB*, fragmento 182, p. 170. Y, precisamente porque considera que: “Mística, en sentido amplio, es toda instrucción para llegar a interiorizar de modo inmediato aquello a donde no alcanza ni la intuición ni el concepto ni, en general, conocimiento alguno.” A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 4, cap. 48, p. 667, [701-702]; *MB*, fragmento 129, p. 135. Así pues, la negación de la voluntad es el límite que puede alcanzar la reflexión, pues lo que queda tras esa negación está más allá de lo cognoscible y más allá de lo cognoscible todo resulta inexpresable. Posiblemente Wittgenstein concuerda con esto cuando afirma: “Lo inexpresable, ciertamente, existe. *Se muestra*, es lo místico.” L. Wittgenstein, *op. cit.*, 6.522.

La Voluntad inconsciente se objetiva como fenómeno en el cuerpo, se vuelve consciente y se niega a sí misma; entonces, ese cuerpo resulta sólo un débil resto que poco a poco termina por extinguirse. Así pues, aquel que niega la voluntad, únicamente le resta en la vida, la muerte. Este hecho parece desconsolador; sin embargo, ya que la *necesidad* es el *reino de la naturaleza* y la *libertad* es el *reino de la gracia*,³⁸⁰ aquel que niega la voluntad y termina por *salir completamente victorioso* tras sostener *batallas* contra su propia naturaleza,³⁸¹ *subvierte plenamente la naturaleza humana*,³⁸² pues con ese acto niega su voluntad y, con ella, la Voluntad. El mundo ha terminado para él.³⁸³ El mundo es nada.³⁸⁴

Aquella naturaleza, la Voluntad que cada uno es se resiste a fundirse en la nada; pero quien niega la voluntad, traspasa el *principium individuationis* y su conocimiento alcanza tan alto grado de claridad que una conciencia mejor le revela que la muerte no representa algo temible, sino una verdadera liberación,³⁸⁵ pues le muestra que aquella nada se trata de una nada relativa, porque toda nada sólo es posible en relación con algo diferente que se niega.³⁸⁶

³⁸⁰ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 70, pp. 467, [478].

³⁸¹ Cfr. A. Schopenhauer, *MC*, p. 176; *MVR*, V II, CL 4, cap. 48, p. 686, [722-723].

³⁸² Cfr. A. Schopenhauer, *MC*, p. 161. En su diario Schopenhauer escribe: “Pero trata por una vez de ser plenamente naturaleza: pensarlo resulta aterrador; no puedes tener paz de espíritu si no estás decidido, en caso de necesidad, a destruirte a ti, y esto significa, a destruir toda la naturaleza en ti.” A. Schopenhauer, *Frühe Manuskripte (1804-1818)*, I, 27, *apud* R. Safranski, *op. cit.*, p. 314; R. Safranski, *El mal o el drama de la libertad*, pp. 82-83. La negación de la Voluntad, la negación de la Naturaleza niega la *natura naturata*, no la *natura naturans*. Es decir, tal negación es la negación de la naturaleza en nosotros, no de la naturaleza en sí misma. Para los triviales “naturalistas” no hay nada más que la naturaleza y sus leyes. Cfr. A. Schopenhauer, *PP*, V II, cap. 6, § 85, p. 166, [151]. Por ello el mundo físico les resulta explicable por sí mismo, pero esto sólo es una apariencia, igual que el cielo parece tocar la tierra en el horizonte. Cfr. A. Schopenhauer, *MB*, fragmento 119, p. 130. Pues su física absoluta, su física sin metafísica convierte la *natura naturata* en *natura naturans*. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, p. 214, [194]. En cambio, la comprensión del mundo es más metafísica que física y solo quienes confunden atacar con comprender no llega a reconocerlo. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 24, p. 354, [354]. No comprenden que el sentido ético de la conducta, el fenómeno más significativo que el mundo muestra no es quien conquista el mundo sino quien lo supera. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 68, p. 447, [455-456]; *MC*, p. 170. Pues aquello que merece ser llamado *dignidad del hombre* radica allí donde *su naturaleza reniega de sí misma*. Cfr. A. Schopenhauer, *MB*, fragmento 29, pp. 80-81.

³⁸³ Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, cap. VII, § 41, p. 205; *MVR*, V I, L 4, § 68, pp. 441-442, [449]; *MC*, pp. 163-164. Ya que la índole de la Voluntad se corresponde con la de su fenómeno, la fuerza en la naturaleza es idéntica a la voluntad del hombre y, de este modo, la fuerza en la naturaleza que produce el mundo, le proporciona una tendencia moral al mundo. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 4, cap. 47, p. 647, [678-679]. ¿En qué consiste esta tendencia moral? Ya que la Voluntad es el origen del dolor y sufrimiento, del mal (*Übel*) y la maldad (*Böse*), es decir, del mal absoluto y radical; y la Voluntad es la esencia del mundo, el mundo es algo que no debería ser. Por esta razón, la negación de la voluntad es un acontecimiento contra la naturaleza del mundo, que niega el mundo, y de ahí que la libertad no sea el origen del mal, sino la posibilidad de acabar con ese mal. Esta consideración es resultado de las clases del Mtro. Francisco Mancera a quien agradezco.

³⁸⁴ Cfr. *supra*, prólogo, pp. 14-15, nota 17.

³⁸⁵ Cfr. A. Schopenhauer, *MC*, pp. 166, 176-177, 179-180, 184.

³⁸⁶ Para Schopenhauer: «“La *nada*” es un concepto meramente relacional. Aquello que no mantiene ningún tipo de relación con alguna otra cosa es tomado por ésta como *nada* y ella, a su vez, califica de *nada* a esa otra.

Así pues, con tal negación acontece finalmente la verdadera libertad y, en virtud de ésta, una profunda e inalterable serenidad y calma, y una paz celestial.³⁸⁷

Pero ahora, la cuestión que nos inquieta y nos apremia es si en verdad esto nos consuela. Pues bien, ciertamente, la Voluntad no produce nada sin necesidad,³⁸⁸ y, por consiguiente, todo en la Naturaleza es necesario; sin embargo, lo que nos reconcilia con la necesidad es el *claro* conocimiento de la misma.³⁸⁹ Recapitulemos brevemente un par de puntos del análisis para *iluminar* esta cuestión.

En el primer capítulo, a partir de la consideración objetiva del intelecto vimos que, debido a su esencia y origen, el intelecto es el *medium* de los motivos de la Voluntad. Esto significa que el intelecto está destinado a la captación de los fines para la reproducción y conservación de los seres, pero no para reproducir su ser *en sí*; y de ahí que su tendencia sea práctica.³⁹⁰ Por tanto, el conocimiento está limitado y condicionado por la Naturaleza que lo precedió y lo hizo posible, y por ello no puede captarla y comprenderla inmediatamente. Igual que el ojo no puede verse a sí mismo.³⁹¹

En efecto, este hecho es desconsolador para la metafísica, pues parece confirmar la validez incondicional de la física absoluta. Sin embargo, también tiene un lado consolador: precisamente por su origen, *por la naturaleza del intelecto*, no puede ser una *verdad incondicionada*, sino más bien *condicionada*.³⁹² Y ya que esto también confirma la limitación del intelecto, tiene que ser posible otra *vía* para la comprensión del ser en sí del mundo.

Así pues, si nos consideramos como existentes dentro del espacio y el tiempo, tacharemos de *nada*, o diremos que no *es* en absoluto, todo cuanto quede fuera del espacio y el tiempo; y asimismo afirmaremos con todo derecho que “tan pronto como cesemos de hallarnos inmersos en el espacio y el tiempo, dejaremos de ser en absoluto, así como que nuestro ser (lo contrario de la nada) cesa con la muerte”. Por el contrario, si llegásemos a cobrar consciencia de nosotros mismos al margen del tiempo y el espacio, tendríamos entonces razones para tildar de nada cuanto se halle inmerso en dichas coordenadas, a la vez que las palabras de “principio” y “final” perderían para nosotros todo su significado (relacionadas como estarían con esa nada) y no podríamos decir que hemos comenzado ni que terminaremos en un momento dado». A. Schopenhauer, HN I, 34, *apud* R. R. Aramayo, estudio preliminar en *MC*, pp. XXXIV-XXXV. *Cfr.* también *MVR*, V I, L 4, § 71, pp. 471-474, [483-487]; *MC*, pp. 194-198. Por esta razón, Spierling afirma: “En el lugar de la carencia universal de sentido aparece la vaguedad de un sentido enigmático. [...] Pero como la voluntad es negada al final [...] se expresa en esta negación esperanza y anhelo.” V. Spierling, “El pesimismo de Schopenhauer como jeroglífico”, p. 56.

³⁸⁷ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 68, pp. 451-452, [461]; *MVR*, V I, L 4, § 71, p. 474, [486]; *MC*, pp. 175, 197.

³⁸⁸ *Cfr.* *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, p. 320, [316].

³⁸⁹ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 55, p. 364, [362].

³⁹⁰ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, pp. 326-328, [322-325].

³⁹¹ A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, p. 329, [326]. Por su parte, Wittgenstein afirma: “Dices que aquí ocurre enteramente como con el ojo y el campo visual. Pero el ojo *no* lo ves realmente. Y nada en *el campo visual* permite inferir que es visto por un ojo.” L. Wittgenstein, *op. cit.*, 5.633.

³⁹² *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, pp. 329-330, [326-327].

En el capítulo anterior, vimos que tal vía es la interpretación metafísica del mundo, la consideración filosófica que no cuestiona el de dónde, adónde y porqué, sino única y exclusivamente el qué del mundo. Pues ahora hemos visto que esta consideración muestra el genuino sentido ético de la vida y orienta al ser humano a la verdadera libertad, la liberación del mundo: la redención. Así pues, “solo desde el lado *moral* se puede encontrar consuelo; pues aquí se abre a nuestra consideración lo más profundo de nuestro propio interior.”³⁹³

Detrás de nuestra existencia se encuentra algo completamente diferente, pero no lo podremos comprender hasta liberarnos del yugo terrenal.³⁹⁴ El mundo no agota la posibilidad del ser,³⁹⁵ y aunque el *término* de la persona es tan real como su *comienzo* y, en este sentido, tras morir pasamos a ser lo que ya éramos antes de nacer, tampoco la persona agota el ser, pues el fin de la conciencia es el fin de una forma de conciencia, pero no el fin de toda posibilidad de conciencia.³⁹⁶ El hombre no ha salido de la nada, y tampoco volverá a esa misma nada, pues su esencia y existencia suponen una Voluntad; y este hecho constituye el principio y el fundamento de todo consuelo.³⁹⁷

Hay un consuelo, una esperanza segura que nos llega a través del sentimiento moral. Si nos habla con tanta claridad, si sentimos un impulso tan grande hacia la mayor autoinmolación, que se opone por completo a nuestro bien aparente, ello nos tiene que hacer ver nítidamente que nuestro bien verdadero tiene que ser otro y que, por tanto, hemos de actuar en contra de todos los motivos terrenales;... que la voz que escuchamos llega de un luminoso lugar.³⁹⁸

Schopenhauer nos acerca a ese lugar luminoso, en uno de los momentos más significativos de *El mundo como voluntad y representación*.

¿Cómo [...] ha de considerarse la persistencia del simple polvo, de la tosca materia, como una permanencia de nuestro ser?» — ¡Ojo! ¿Conocéis ese polvo? ¿Sabéis lo que es y de qué es capaz? Aprendedlo antes de despreciarlo. [...] Esa materia que ahora aparece en forma de polvo y ceniza muy pronto, disuelta en agua, se convertirá en cristal, brillará como metal, luego lanzará chispas eléctricas, mediante su tensión galvánica manifestará una fuerza que, descomponiendo las combinaciones más sólidas, reduce las tierras a metales: e incluso tomará por sí misma la forma de planta y animal, y desde su misterioso seno se desarrollará aquella vida ante cuya pérdida os inquietáis tan angustiosamente en vuestra limitación [...] esa misma permanencia de la materia atestigua el carácter indestructible de nuestro ser verdadero [...]³⁹⁹

³⁹³ A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 4, cap. 47, pp. 645-646, [676].

³⁹⁴ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 70, p. 467, [479].

³⁹⁵ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 4, cap. 50, p. 703, [740].

³⁹⁶ Cfr. A. Schopenhauer, *MB*, fragmento 35, p. 84; *PP*, V II, cap. 10, § 139, pp. 287-290, [288-292].

³⁹⁷ Cfr. A. Schopenhauer, *MB*, fragmento 281, p. 245.

³⁹⁸ A. Schopenhauer, *Frühe Manuskipte* (1804-1818), 14, *apud* R. Safranski, *op. cit.*, p. 170.

³⁹⁹ A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 4, cap. 41, p. 524. [539].

Por medio del conocimiento resulta imposible comprender la esencia del mundo, porque el intelecto es algo secundario, un producto del ser que irrumpió al final de la serie de objetivaciones como una brecha de luz. Pero en esto es, precisamente, donde encontramos la posibilidad de aquel lugar luminoso.⁴⁰⁰

Si remitimos el saber para dar lugar a la fe,⁴⁰¹ aprehendemos una potencia radicalmente originaria, una luz que ilumina algo más allá de la conciencia, pero que se refleja en ella como un rayo de luna en una noche nublada,⁴⁰² pues el resplandor de esa luz lunar nos alumbra incluso cuando la luz solar ha entrado en el crepúsculo.⁴⁰³

Cuando despertemos del sueño de la vida y la muerte *abra* nuestros ojos, acontecerá la gran transformación, la iluminación sagrada⁴⁰⁴ cuya luz será mayor que la del sol,⁴⁰⁵ una luz cuyo brillo nos iluminará y revelará nuestro ser *en sí*.

⁴⁰⁰ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, pp. 328-329, [326]. El conocimiento *transformado*, el conocimiento mejor, la conciencia mejor, revelan e iluminan la unidad metafísica de todo lo existente. “La «consciencia mejor» es una grieta en lo cotidiano y en lo evidente, una lucidez asombrosa, más allá de todo placer y de todo dolor.” R. Safranski, *op. cit.*, 190. Conocimiento y Voluntad se identifican, sujeto cognoscente y sujeto volente traspasan esa grieta, se re-unen y se con-funden en la nada relativa.

⁴⁰¹ Cfr. I. Kant, *CRP*, B XXX.

⁴⁰² Cfr. A. Schopenhauer, *MB*, fragmento 263, p. 237.

⁴⁰³ Cfr. A. Schopenhauer, *MB*, fragmento 24, p. 79. Y aunque la luna no brilla cuando el sol está en cielo, su luz no se obstaculiza. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 19, p. 254, [241]. Pues: “La naturaleza guía la voluntad a la luz, porque solamente en la luz puede encontrar su salvación.” A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 69, p. 463, [474]. Cfr. también *PP*, V II, cap. 14, § 166, pp. 331-332, [336].

⁴⁰⁴ R. Safranski, *El mal o el drama de la libertad*, p. 84.

⁴⁰⁵ Cfr. A. Schopenhauer, *MB*, fragmento 229, p. 218.

Epílogo

El cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí.
I. Kant, *CRPr.*, A 288.

La doctrina de Kant da a conocer que el comienzo y el fin del mundo no hay que buscarlos fuera sino en nosotros mismos.
A. Schopenhauer, *MVR*, V I, CFK, p. 485, [498].

El sueño de la Razón produce fantasmas.⁴⁰⁶ Kant demostró que, al comparecer ante su propio tribunal, la razón resulta incapaz de responder cuestiones que sobrepasan sus propias facultades. El ámbito de tales cuestiones es la metafísica. De acuerdo con esto, el objetivo de la *Crítica de la razón pura* no sólo es establecer una epistemología cuyo fin sea la fundamentación del conocimiento teórico; sino, además, establecer la cuestión de la posibilidad de la metafísica como ciencia. Así pues, la *Crítica de la razón pura* es la reflexión crítica de la razón sobre sí misma, es decir, la razón que trata de explicar el mundo, pero también el ser del mundo, y que ante sus propias limitaciones termina por cancelar la metafísica como ciencia.

Schopenhauer retoma y asume las principales tesis de la filosofía trascendental de Kant, y a partir de ellas desarrolla su propio sistema filosófico. Se considera a sí mismo como el verdadero y auténtico heredero y continuador de Kant,⁴⁰⁷ y afirma que, entre ellos, en el periodo de la deshonestidad,⁴⁰⁸ no ha ocurrido nada que valga la pena en el ámbito filosófico.⁴⁰⁹

⁴⁰⁶ El visionario Emmanuel Swedenborg afirma haber recibido una llamada divina para dedicarse a difundir las revelaciones de ángeles y espíritus con los que dialoga; y entre los años 1749 y 1756, se publica en Londres su obra *Arcana Caelestia*. En 1766, quince años antes de la publicación de la *Crítica de la razón pura*, en *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, Kant muestra el extravío de la razón que conduce a la nulidad del conocimiento metafísico. Cfr. I. Kant, *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, trad., introd. y notas Pedro Chacón e Isidoro Reguera, Alianza, Madrid, España, 1987. *Vid. supra*, prólogo, n. 10, p. 12.

⁴⁰⁷ Cfr. A. Schopenhauer, *Cartas a un discípulo. Cartas a Julius Frauenstädt*, p. 41.

⁴⁰⁸ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, p. 331, [328]; *PFE*, II, II, § 6, p. 174, [147]; *PP*, V I, pp. 57-59, [24-27].

⁴⁰⁹ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, CFK, p. 480, [492-493].

En diversas partes del *corpus* de su obra, Schopenhauer expresa tanto implícita como explícitamente la influencia y deuda que tiene con Kant.⁴¹⁰ En el apéndice “Crítica a la filosofía kantiana”, contenido desde la primera edición del primer volumen de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer deja testimonio de este reconocimiento, y escribe lo siguiente:

*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 nosotros está siempre el intelecto, por lo que aquellas no pueden ser conocidas según lo que puedan ser en sí mismas.*⁴¹¹

En definitiva, Schopenhauer considera que Kant es “un gran espíritu, a quien debe la Humanidad inolvidables verdades”.⁴¹² Entre ellas, la doctrina de la total diversidad entre lo ideal y lo real, pues la idealidad del tiempo y el espacio constituye la clave de la verdadera metafísica, a través de la cual es posible acceder a otro orden de cosas diferentes al de la naturaleza.⁴¹³

Sin embargo, todo este agradecimiento y respeto no se reducen a una ciega veneración que le lleve a realizar una mera copia de la filosofía de Kant. Es cierto que Schopenhauer retoma gran parte de los planteamientos de la filosofía trascendental kantiana; pero no sólo los retoma, sino que los revisa críticamente y los reformula porque no acepta sus implicaciones.⁴¹⁴ De esta manera, Schopenhauer afirma restituir la metafísica como la reina de las ciencias y no como un campo de disputas sin fin.

⁴¹⁰ A lo largo de toda la obra de Schopenhauer, desde su tesis doctoral hasta los dos volúmenes de *Parerga y Paralipómena*, hay registro acerca de su reconocimiento y gratitud a Kant. Debido a esto resultaría superficial y monótono mencionar todas y cada una de las partes específicas en las que se encuentra. Así que, como ejemplo paradigmático, basta mencionar el apéndice “Crítica a la Filosofía Kantiana” del primer volumen de *El mundo como voluntad y representación*. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, pp. 477-603, [491-633]. *Vid. infra*, n. 414.

⁴¹¹ A. Schopenhauer, *MVR*, V I, CFK, p. 482, [494].

⁴¹² A. Schopenhauer, *VN*, prólogo a la 2ª ed., p. 33.

⁴¹³ Cfr. A. Schopenhauer, *PP*, V II, cap. 11, § 143, pp. 299-300, [301-302]. El segundo mérito de Kant es su exposición sobre la diferencia de la significación moral de la conducta y las leyes del fenómeno. Por último, el tercer mérito de Kant fue su crítica en contra de los dogmas de la teología especulativa y la psicología racional de la filosofía escolástica. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, CFK, pp. 486-488, [499-501].

⁴¹⁴ Del mismo modo que ocurre con los pasajes en los que Schopenhauer elogia a Kant, las partes en las que revisa y crítica la filosofía kantiana son muy numerosas, así que a continuación sólo ofrezco las referencias que a mi juicio contienen los planteamientos y desarrollos de las críticas y cuestionamientos más elaborados y significativos. Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, §§ 23, pp. 133-144, *CR*, cap. V, § 34, pp. 164-188; *MVR*, V I, CFK, pp. 477-602, [490-633]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 18, pp. 229-238, [213-224]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, pp. 313-333, [307-331]; *PFE*, II, II, §§ 3-11, pp. 145-211, [117-184]. *PP*, V I, § 13, pp. 112-158, [84-138].

¿Qué podemos conocer?⁴¹⁵

Schopenhauer afirma que el mérito de la “estética trascendental” es tan grande que no sabría eliminar nada de sus doctrinas, y que incluso por sí misma bastaría para perpetuar el nombre de Kant.⁴¹⁶ Con respecto a esta primera parte de la *Crítica de la razón pura*, Schopenhauer coincide con Kant en el contenido de la distinción entre fenómeno y *cosa en sí*, según el cual los objetos son configurados por las formas *a priori* del sujeto cognoscente y, por consiguiente, no es posible conocer lo que son en sí mismos. Sin embargo, el sentido de la distinción no es el mismo para ambos. Es decir, la distinción kantiana entre fenómeno y *cosa en sí* no es la misma distinción de Schopenhauer entre representación y Voluntad, pues la valoración que hacen de tal distinción es diferente. Para Kant, ya que sólo podemos conocer el mundo fenoménico, éste es el único mundo real; y, por tanto, el mundo nouménico, el mundo de la cosa en sí, resulta totalmente incognoscible. A este respecto Kant afirma:

No sólo hemos recorrido el territorio del entendimiento puro y examinado cuidadosamente cada parte del mismo, sino que, además, hemos comprobado su extensión y señalado la posición de cada cosa. Ese territorio es una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables. Es el territorio de la verdad —un nombre atractivo— y está rodeado por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión, donde algunas nieblas y algunos hielos que se deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas ansioso de descubrimientos, llevándolo a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás.⁴¹⁷

En cambio, para Schopenhauer, el mundo fenoménico, el mundo como representación es la manifestación de lo más esencial y real que existe como *Voluntad*. Pero por éste mismo hecho, al identificar la *cosa en sí* kantiana con lo que él denomina *Voluntad*, la *cosa en sí* deja de ser incognoscible.⁴¹⁸

⁴¹⁵ Para Kant, los intereses de la razón (tanto especulativos como prácticos) se resumen en tres preguntas: ¿Qué puedo saber?, ¿Qué debo hacer?, ¿Qué me cabe esperar? Cfr. I. Kant, *CRP*, A805; B833. Los subtítulos de los tres apartados del epílogo son claras alusiones a las tres preguntas kantianas sobre la significación de la filosofía y, que en última instancia, pueden resumirse, a su vez, en la pregunta: ¿Qué es el hombre?

⁴¹⁶ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, CFK, pp. 502-503, [518-519].

⁴¹⁷ I. Kant, *CRP*, A235-236; B294-295. Agradezco a la Mtra. Julieta Lomelí Balver por darme a conocer y mostrarme, a través de su dedicación y trabajo en seminarios y coloquios, este pasaje de la *Crítica* de Kant, así como su gran significatividad. Actualmente Julieta Lomelí es candidata a Dra. en Filosofía en el programa de posgrado de la FFyL y el IIF de la UNAM.

⁴¹⁸ Para Schopenhauer, en Kant la cosa en sí es totalmente incognoscible. “Todos los conceptos que no se basen en una intuición en el espacio y tiempo (intuición sensible), esto es, que no hayan sido sacados de una intuición tal, son estrictamente vacíos, es decir, no proporcionan ningún conocimiento. Pero, dado que la intuición solo puede proporcionar *fenómenos* y no cosas en sí, no tenemos conocimiento alguno de las cosas en sí.”

De acuerdo con Schopenhauer, la falta de distinción entre conocimiento intuitivo y abstracto lleva a Kant a la confusión entre sensación, intuición y pensamiento, lo cual constituye el origen de todos sus errores.⁴¹⁹ Al confundir ambos conocimientos, Kant no profundiza en la investigación de la intuición empírica, se limita a decir que el contenido empírico está dado,⁴²⁰ y se concentra exclusivamente en el conocimiento abstracto.⁴²¹

Una investigación completa requiere recorrer el camino que va de lo subjetivo a lo objetivo, pero además el camino inverso que va de lo objetivo a lo subjetivo. Kant descarta la segunda vía, y precisamente por considerar sólo la parte subjetiva del intelecto, su análisis resulta parcial e insuficiente, pues abre una brecha entre el saber filosófico y el fisiológico imposible de superar.⁴²²

Al inicio de la “Doctrina trascendental de los elementos”, Kant afirma lo siguiente:

Los objetos nos vienen, pues, *dados* mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra *intuiciones*. Por medio del entendimiento, los objetos son, en cambio, *pensados* y de él proceden los *conceptos*. Pero, en definitiva, todo pensar tiene que hacer referencia, directa o indirectamente [mediante ciertas características], a intuiciones y, por consiguiente (entre los humanos), a la sensibilidad, ya que ningún objeto se nos puede dar de otra forma.⁴²³

Así pues, todo nuestro conocimiento surge de dos facultades: “la primera es la facultad de recibir representaciones (receptividad de las impresiones); la segunda es la facultad de conocer un objeto a través de tales representaciones (espontaneidad de los conceptos).”⁴²⁴

Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 18, p. 234, [219]. Ahora bien, en sentido estricto, también para Schopenhauer la Voluntad es incognoscible. Sin embargo, a diferencia de Kant, para Schopenhauer existe una *experiencia* de la cosa en sí (aunque no un conocimiento propiamente dicho), por la que es posible afirmar algo de ella. Para Schopenhauer, a través del cuerpo se tiene acceso directo e inmediato a su esencia, la cual se descubre como voluntad; y, de esta manera, se elimina la total incognoscibilidad de la cosa en sí. *Vid.* A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 18.

⁴¹⁹ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, CFK, p. 496, [511]; p. 498, [514]; p. 501, [517]; p. 504, [520]; p. 504, [521]; p. 517, [536]; p. 518, [537]; p. 519, [538]; pp. 539-540, [562]; p. 540, [563]; p. 543, [566].

⁴²⁰ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, CFK, p. 495, [509]; p. 496, [511]; p. 503, [519]; p. 505, [521]; p. 507, [524]; p. 510, [527]; p. 542, [565].

⁴²¹ Ana Isabel Rábade Obradó cuestiona si “acaso a Schopenhauer podría, en cambio, reprochársele en justicia la omisión contraria.” A. I. Rábade Obradó, *op. cit.*, p. 113. En su examen del proceso cognoscitivo, en efecto, Schopenhauer parte de los presupuestos del análisis trascendental kantiano, pero posteriormente lo complementa con el análisis fisiológico. Si bien es cierto que Schopenhauer otorga y confiere mayor importancia a la intuición empírica, no la propone como la única, sino que establece una relación de complementariedad con el pensamiento abstracto reflexivo.

⁴²² Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, p. 314, [308].

⁴²³ I. Kant, *CRP*, A 19, B 33.

⁴²⁴ *Ibid.*, A 50, B 74.

Sin embargo, para Schopenhauer el planteamiento anterior es falso porque la sensibilidad no puede ser la capacidad de recibir representaciones, pues únicamente recibe *datos* de los sentidos y en ellos no hay nada que refiera a algo objetivo. Y, en segundo lugar, porque el entendimiento no es la facultad de pensar los objetos, sino de intuirlos. Esto significa que, mientras que para Kant los objetos son dados por la sensibilidad y pensados por el entendimiento; en cambio, para Schopenhauer la sensibilidad y el entendimiento (por medio de su única función: la captación de la causalidad) *intuyen* el objeto; y la razón (por medio de su única función: la formación del concepto)⁴²⁵ piensa el objeto.⁴²⁶

De acuerdo con Schopenhauer, debido al gusto por la simetría arquitectónica,⁴²⁷ Kant convierte la facultad cognoscitiva en una extraña y complicada maquinaria de doce ruedas (las doce categorías cognoscitivas) sin considerar las contradicciones que esto implicaba.⁴²⁸ Por lo cual, a diferencia de Kant y sus ventanas ciegas de las once categorías restantes,⁴²⁹ Schopenhauer afirma lo siguiente:

Conforme a ello, todo nuestro conocimiento empírico se descompone en dos partes que tienen ambas su origen en *nosotros mismos*: la afección sensorial y las formas dadas *a priori*, es decir, ubicadas en las funciones de nuestro intelecto o cerebro: tiempo, espacio y causalidad; a estas añadió Kant otras once categorías del entendimiento que yo he demostrado que son superfluas e inadmisibles.⁴³⁰

Ahora bien, por otra parte, para Kant, tanto la sensibilidad como el entendimiento son facultades necesariamente complementarias, ya que “sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas.”⁴³¹

⁴²⁵ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L1, §8, p. 87, [46].

⁴²⁶ Lo que para Kant es el *entendimiento*, para Schopenhauer es la sensibilidad *pura* aunada a la ley *a priori* de la causalidad. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 18, p. 232, [216].

⁴²⁷ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, CFK, p. 494, [509]; p. 495, [510]; p. 499, [514]; p. 514, [532]; p. 515, [533]; p. 524, [544]; p. 530, [551]; p. 535, [557]; p. 536, [557]; p. 537, [559]; p. 542, [564]; p. 545, [568]; p. 552, [576]; p. 555, [579]; p. 559, [584]; p. 560, [585]; p. 575, [602]; p. 581, [610]; p. 595, [625]; pp. 599-600, [630].

⁴²⁸ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, CFK, p. 507, [523].

⁴²⁹ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, CFK, pp. 511-512, [528-530]; *MVR*, V I, CFK, pp. 545-546, [568-569]. De la facultad cognoscitiva kantiana, Schopenhauer sólo conserva el principio de razón suficiente (ley de causalidad), debido a que para él, todo el mundo como representación, es decir, todo nuestro conocimiento está regido por este principio. Cfr. R. Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, p. 217.

⁴³⁰ A. Schopenhauer, *PP*, V I, § 13, p. 124, [99].

⁴³¹ I. Kant, *CRP*, A 51.

En definitiva: “El *entendimiento* y la *sensibilidad* que nosotros poseemos sólo pueden determinar objetos si actúan *conjuntamente*. Si lo separamos tendremos intuiciones sin conceptos, o conceptos sin intuiciones. En los dos casos tendremos representaciones que no podemos referir a ningún objeto determinado.”⁴³² De acuerdo con esto, Kant afirma:

Si elimino de un concepto empírico todo pensamiento (por categorías) no queda conocimiento de objeto alguno, ya que nada se piensa a través de la simple intuición. [...] Si, por el contrario, prescindo de toda intuición, queda todavía la forma del pensar, es decir, el modo de determinar un objeto a la diversidad de una posible intuición.⁴³³

Sin embargo, para Schopenhauer ocurre precisamente lo contrario, pues toda representación abstracta, todo concepto recibe su contenido y significado de la representación intuitiva. De ahí que los conceptos sin intuición son vacíos y nulos; y, en cambio, la intuición en sí misma posee un contenido y significado relevante: la cosa en sí, la Voluntad.⁴³⁴

Así pues, de acuerdo con Schopenhauer, Kant se equivoca al deducir de su crítica a la razón que fuera del conocimiento objetivo, del mundo como representación, no queda nada más por conocer; pues, aunque el conocimiento objetivo no ofrece más que fenómenos, la esencia de cada uno pertenece también al mundo de la cosa en sí.⁴³⁵

Schopenhauer afirma que, ya que para Kant, la *cosa en sí* era totalmente incognoscible, “no había, según él, ninguna *metafísica* sino mero conocimiento inmanente, es decir, mera *física* que solo puede hablar de fenómenos y, junto a ella, una crítica de la razón que tiende hacia la metafísica.”⁴³⁶ Así pues, aunque para Kant la metafísica no es real como ciencia, si lo es como disposición natural (*metaphysica naturalis*).⁴³⁷ Para Schopenhauer, esta disposición natural es una necesidad metafísica. Veamos la diferencia.

⁴³² *Ibid.*, B 314.

⁴³³ *Ibid.*, B 309.

⁴³⁴ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, CFK, p. 540, [562-563]. De acuerdo con Schopenhauer, la representación intuitiva se sustenta y acredita a sí misma. En el conocimiento intuitivo no existen dudas ni preguntas, todo es claro seguro y cierto pues no proporciona una opinión, sino la cosa misma. *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 5, pp. 63-64, [18]; *MVR*, V I, L 1, § 8, pp. 83-84, [42]. Pero si esto es así, ¿por qué se hacen necesarios la representación y el conocimiento abstractos? En primer lugar, porque si bien en el conocimiento intuitivo todo es claro y seguro, también ahí existe la posibilidad de la ilusión. Y, en segundo lugar, porque el conocimiento intuitivo no es comunicable. La verdad *in concreto* que cada uno experimenta, sólo es comunicable por medio del conocimiento abstracto. *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 6, p. 70, [25]; *MB*, fragmento 81, p. 112. Por ello se hace necesario el conocimiento abstracto de la razón; aunque con la reflexión también se genera la inseguridad y se hace posible el error. *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 27, pp. 204-206, [178-181].

⁴³⁵ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL2, cap. 22, pp. 330-331, [328].

⁴³⁶ A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, p. 212, [192].

⁴³⁷ *Cfr.* I. Kant, *CRP*, B 21.

Kant considera que la metafísica es la ciencia de aquello que está más allá de la posibilidad de la experiencia. Pero el fundamento de la metafísica no puede ser la propia experiencia, sino que sólo lo que conocemos independientemente de toda experiencia puede ir más allá de ella. A partir de esto, demuestra que este conocimiento sólo es la parte *formal* del intelecto en relación con la propia experiencia y, por ende, una mera forma sin contenido. De ahí infiere la imposibilidad de la metafísica como ciencia.⁴³⁸

De acuerdo con Schopenhauer, la interpretación y conclusión kantiana sobre la metafísica no es aceptable, pues existe otra posibilidad para la metafísica, una interpretación a partir de fuentes empíricas.⁴³⁹ Como vimos, Schopenhauer retoma la distinción entre fenómeno y *cosa en sí* de Kant. Sin embargo, crítica la fundamentación de la metafísica y la deducción de la *cosa en sí* kantianas. Veamos cuáles son las razones de su crítica.

En cuanto al fundamento de la metafísica, Kant parte del conocimiento mediato-reflexivo, ya que para él la filosofía es una ciencia *a partir* de conceptos.⁴⁴⁰ Debido a esto, la concepción de metafísica de Kant es una *petitio principii* pues la sustenta etimológicamente. Es decir, para la comprensión del mundo, Kant asume que el fundamento de la metafísica no puede estar en la experiencia; sino, conforme a su significado etimológico, “más allá” de ella. De ahí que Kant fundamente la metafísica únicamente en principios generales *a priori*.⁴⁴¹ En cambio, para Schopenhauer que parte del conocimiento inmediato-intuitivo, pues para él la filosofía es una ciencia *en* conceptos,⁴⁴² sucede lo contrario. La comprensión del mundo tiene que estar en el mundo mismo, sólo a través de la vinculación adecuada y correcta de la experiencia externa con la interna es posible la comprensión a fondo del mundo.⁴⁴³

⁴³⁸ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, CFK, pp. 490-491, [505]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, p. 219, [200]; I. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica del futuro*, § 1, p. 41. Schopenhauer coincide en que la metafísica es todo conocimiento que va más allá de la posibilidad de la experiencia. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, p. 202, [180]. Sin embargo, difiere en que es precisamente la comprensión de la experiencia en su conjunto, la fuente de este conocimiento. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, CFK, pp. 490-492, [505-507]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, pp. 218-223, [199-204].

⁴³⁹ Para Schopenhauer, a diferencia de Kant, ya que el objeto de la filosofía es la experiencia, tiene que fundarse empíricamente y no a partir de meros conceptos abstractos. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, pp. 218-223, [199-204]; *PP*, V II, cap. 1, § 9, pp. 38-39, [9].

⁴⁴⁰ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, CFK, p. 518, [537].

⁴⁴¹ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, CFK, pp. 490-492, [505-507].

⁴⁴² Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, CFK, p. 518, [537].

⁴⁴³ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, CFK, pp. 491-492, [506-507]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, pp. 219-220, [200-201].

Por otra parte, de acuerdo con Schopenhauer, Kant distinguió correctamente entre fenómeno y *cosa en sí*, sin embargo, no pudo deducir ésta última de forma correcta.⁴⁴⁴ El error de Kant fue que no pudo percatarse de que el fenómeno es el mundo como representación y que la *cosa en sí* es la Voluntad.⁴⁴⁵ Conforme a esto, Kant muestra que la causalidad sirve para dar cohesión a la experiencia, pero no para trascenderla, por consiguiente sólo es posible conocer fenómenos y no cosas en sí. Sin embargo, Kant supone y deduce la cosa en sí por medio de la ley de causalidad, según lo cual, la intuición empírica (sensación orgánica) debe tener una causa externa.

En cambio, para Schopenhauer, la ley de causalidad, la afección sensorial a la que se aplica la ley de causalidad, y el espacio en el que se establece el objeto que causa la afección sensorial son elementos subjetivos del intelecto. Por tanto, toda intuición empírica es mera representación y no hay nada en ella que sea *cosa en sí*.⁴⁴⁶ En definitiva, aplicar la ley de la causalidad para deducir una hipotética afección de la cosa en sí constituye un uso ilegítimo de la causalidad, pues su aplicación es inmanente y no trascendente.⁴⁴⁷

En conclusión, la necesidad metafísica implica la posibilidad de cuestionarse por todo aquello que va más allá de la experiencia. Para Kant este tipo de cuestiones son planteadas por la naturaleza de la propia razón, y ni el más sabio de todos los hombres podría liberarse de ello.⁴⁴⁸ De esta manera, por la vía analítica, subjetiva-trascendental, Kant demostró que lo que conocemos son meros *fenómenos*. En cambio, por la vía sintética, objetiva-fisiológica, Schopenhauer mostró el verdadero significado y sentido de tales fenómenos. Es decir, aquello que podemos conocer del mundo que se extiende objetivamente en el espacio y tiempo, son los motivos que se presentan para los fines de una Voluntad que así se hace autoconsciente.⁴⁴⁹

⁴⁴⁴ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, CFK, p. 486, [499]; *MVR*, V I, CFK, p. 501, [517]; *MVR*, V I, CFK, pp. 511-512, [528-530]; *MVR*, V I, CFK, pp. 569-570, [595-597]; *MVR*, V I, CFK, p. 573, [600].

⁴⁴⁵ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, CFK, pp. 485-486, [499].

⁴⁴⁶ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, CFK, pp. 500-501, [516]; *CR*, cap. IV, § 21, pp. 127-130.

⁴⁴⁷ Del mismo modo que Kant, Schopenhauer también afirma que el origen de la intuición empírica es una causa exterior; pero la diferencia es que niega que ese objeto sea la cosa en sí, sino que se trata de la propia sensación. “En consecuencia, la representación intuitiva y nuestro conocimiento empírico basado en ella no ofrecen en verdad ningún dato para inferir una cosa en sí, y Kant no estaba autorizado, según sus propios principios, a suponerla.” A. Schopenhauer, *PP*, V I, § 13, p. 124, [99]. *Vid.* E. Cassirer, *op. cit.*, pp. 43-45.

⁴⁴⁸ Cfr. I. Kant, *CRP*, A 39; B 397.

⁴⁴⁹ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, p. 327, [324].

¿Qué debemos hacer?

Como vimos anteriormente, de acuerdo con Schopenhauer, Kant no reconoció ni identificó la cosa en sí con la Voluntad; pero, no obstante a esto, dio un gran paso hacia ese conocimiento “al exponer que la innegable significación moral de la conducta humana es totalmente distinta e independiente de las leyes del fenómeno, y que nunca se puede explicar de acuerdo con él sino que afecta inmediatamente a la cosa en sí”.⁴⁵⁰ Veamos enseguida la exposición de Kant.

De acuerdo con Kant, ya que libertad significa independencia de las leyes causales que rigen en el mundo fenoménico, el mundo sensible, y dado que el hombre se encuentra en tal mundo fenoménico, sus acciones están regidas y sometidas por sus leyes y, por consiguiente, está determinado. Ahora bien, Kant sostiene que el hombre posee un doble aspecto: por un parte es fenómeno, y por otra parte es noúmeno. Es decir, en el mundo fenoménico es un objeto, una cosa material, pero en el mundo del noúmeno es *cosa en sí*. Así pues, en el mundo fenoménico donde rige la causalidad, el hombre se encuentra efectivamente determinado; pero en el mundo del noúmeno, donde no opera la causalidad, el hombre, como *cosa en sí*, se sustrae de tal determinación causal y, por tanto, es libre. De acuerdo con este argumento, se puede afirmar sin contradicción que el hombre como fenómeno está determinado y como *cosa en sí* es libre, pues cada uno de estos dos aspectos es diferente.⁴⁵¹

En su tesis doctoral, Schopenhauer declara que las consideraciones sobre la necesidad de las causas y la libertad de la voluntad constituyen una verdad tan cierta, que ya anteriormente habían sido tratadas, desarrolladas y claramente demostradas en lo esencial por otros filósofos.⁴⁵² Sin embargo considera que el planteamiento y la exposición de Kant sobre la coexistencia entre libertad y necesidad es precisamente el punto de unión de la filosofía kantiana con la suya.⁴⁵³

⁴⁵⁰ A. Schopenhauer, *MVR*, V I, CFK, p. 486, [499-500].

⁴⁵¹ Para la exposición de la coexistencia de libertad y necesidad en Kant *cfr.* *CRP*, A 532-558; B 560-586; *CRPr*, A 169-179; *Crítica del juicio*, Ak. v, 167-176, pp. 11-20; *Prolegómenos a toda metafísica futura*, § 53.

⁴⁵² *Cfr.* A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 20, pp. 86-87.

⁴⁵³ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 55, p. 346, [341]; *MVR*, V I, CFK, p. 568, [595]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, p. 212, [192].

En efecto, Schopenhauer logra recuperar la libertad humana a partir del idealismo trascendental kantiano. La distinción entre fenómeno y cosa en sí, entre representación y Voluntad, le permite afirmar la necesidad natural, es decir, la necesidad con la que se producen todas las acciones del hombre en el mundo, y al mismo tiempo afirmar la libertad trascendental del ser. Pero entonces, la cuestión a considerar es si hay alguna diferencia entre el planteamiento de Kant y el de Schopenhauer, y en caso de existir, cuál es su importancia o relevancia.

Schopenhauer conserva la distinción entre carácter inteligible y empírico, y la coexistencia de necesidad y libertad de Kant; pero crítica y rechaza la razón práctica y el fundamento de la moral kantianos, porque considera que son diametralmente opuestos en los puntos esenciales a su sistema.⁴⁵⁴

De acuerdo con Kant, en la filosofía práctica no se trata de postular y establecer fundamentos o razones de lo que *sucede*, sino leyes objetivas prácticas de lo que *debe suceder*, aun cuando ello no suceda nunca.⁴⁵⁵ Debido a esto, la razón determina la conducta y se constituye como el fundamento de la moral y la ética. Kant llega a esta consideración por medio de su análisis del fundamento puro *a priori* de la razón teórica; pues, a partir de ésta, supone, de la misma manera, un fundamento puro *a priori* para la razón práctica, es decir, una ley que rige todo deber incondicionado y toda obligación absoluta: *obra según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal*, esto es, el imperativo categórico.⁴⁵⁶

Contrario al planteamiento anterior, para Schopenhauer, tanto una obligación *absoluta*, como un deber *incondicionado* no son más que una *contraditio in adjecto*: todo deber y obligación son condicionados, ya que sólo tienen sentido y significado en relación con la promesa de una recompensa o la amenaza de un castigo y, por tanto, son hipotéticos y no categóricos.⁴⁵⁷

De acuerdo con Schopenhauer, el error de Kant consistió precisamente en trasladar el método que aplicó en la filosofía teórica de la *Crítica de la razón pura* a la filosofía práctica.

⁴⁵⁴ Cfr. A. Schopenhauer, *PFE*, II, I, § 2, pp. 143-144, [114-115]. Antes de exponer su propia fundamentación, Schopenhauer lleva a cabo una crítica del fundamento de la ética dado por Kant. Vid. A. Schopenhauer, *PFE*, II, II, §§ 3-11, pp. 145-211, [117-184].

⁴⁵⁵ Cfr. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 47.

⁴⁵⁶ Cfr. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 43.

⁴⁵⁷ Cfr. A. Schopenhauer, *PFE*, II, II, § 4, pp. 148-154, [120-126].

Es decir, Kant asumió que de la misma manera que conocemos *a priori* las leyes del espacio, tiempo y causalidad, también conocemos *a priori* la ley moral que dirige nuestro obrar, es decir, el imperativo categórico.⁴⁵⁸ Sin embargo, para Schopenhauer este imperativo carece de *contenido* empírico, pues al ser una ley universal constituye sólo su *forma*: la *legalidad*.

Como todos los motivos que mueven la voluntad, el móvil moral tiene que anunciarse por sí mismo, por tanto, actuar positivamente y, por consiguiente, ser *real*: y, puesto que para el hombre sólo tiene realidad lo empírico o, si no, lo que se supone que puede existir empíricamente, el móvil moral tiene que ser *empírico* y anunciarse como tal [...] Pues la moral tiene que ver con el obrar *real* del hombre y no con apriorísticos castillos de naipes, de cuyos resultados ningún hombre haría caso dentro de la seriedad y los afanes de la vida, y cuyo efecto frente a la tormenta de las pasiones sería tanto como el de una jeringa frente a un incendio.⁴⁵⁹

No obstante a la realidad de los motivos, estos son insuficientes para fundamentar la moral. En efecto, con motivos se puede obtener *legalidad*, pero no *moralidad*, se puede transformar el *obrar*, pero no lo único a lo que se puede atribuir valor moral: el *querer*.⁴⁶⁰

De acuerdo con Kant, si la razón práctica es el fundamento de la moral, toda acción moralmente valiosa se produciría a partir de máximas abstractas y resultaría no sólo *conforme* al deber, sino *por mor* del deber. Sin embargo, para Schopenhauer, de acuerdo con esto: “El valor del carácter no comienza hasta que alguien, sin simpatía en el corazón, frío e indiferente hacia los sufrimientos ajenos, y *no nacido propiamente para la caridad (Menschenfreude)*, realiza, no obstante, buenas acciones sólo en razón del penoso *deber*.”⁴⁶¹ Así pues, sin ninguna inclinación, el mero sujeto cognoscente es un espectador frío y desinteresado del mundo, al cual percibe sin referencia al placer o dolor de la voluntad.⁴⁶²

Pues como en el mar furioso que, por todas partes ilimitado, levanta y baja aullando enormes olas, un marino se sienta en su barco confiando en su débil vehículo, igualmente se sienta tranquilo en medio de un mundo lleno de tormentos el hombre aislado, apoyado y confiado en el *principium individuationis* o la forma en que el individuo conoce las cosas en cuanto fenómenos.⁴⁶³

⁴⁵⁸ Cfr. A. Schopenhauer, *PFE*, II, II, § 6, pp. 159-160, [132].

⁴⁵⁹ A. Schopenhauer, *PFE*, II, II, § 6, p. 170, [143].

⁴⁶⁰ Cfr. A. Schopenhauer, *PFE*, II, III, § 20, p. 280, [255].

⁴⁶¹ A. Schopenhauer, *PFE*, II, II, § 6, p. 161, [133-134].

⁴⁶² Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, p. 319, [314].

⁴⁶³ A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 63, p. 413, [416-417].

En definitiva, para Schopenhauer, la ética no puede estar fundada en la razón, pues el uso de la razón práctica es totalmente independiente del valor ético de las acciones.⁴⁶⁴ El obrar racional es totalmente diferente del obrar virtuoso, pues el hombre racional no se guía por impresiones intuitivas, sino por conceptos y pensamientos, es decir, obra reflexiva y consecuentemente. Pero esto no implica ni honradez ni caridad ni ningún obrar virtuoso.⁴⁶⁵

[...] la razón se puede encontrar unida tanto con una gran maldad como con una gran bondad y al asociarse a una como a la otra simplemente les otorga una gran eficacia; que se halla igualmente presta y solícita para la ejecución metódica y consecuente de los propósitos nobles y de los malvados, de las máximas prudentes y las insensatas [...]⁴⁶⁶

Por otra parte, además de criticar la fundamentación de la ética de Kant, Schopenhauer también rechaza su teoría del fin último. Para Kant el *Bien Supremo* es la unión necesaria de virtud y felicidad. Pero con esto no se demuestra el verdadero significado del contenido ético de las acciones.⁴⁶⁷

Kant supone que la virtud es un medio para un fin: la felicidad. Pero para Schopenhauer, el fin de la ética no puede ser la felicidad, pues el obrar estaría motivado por una acción egoísta y, por tanto, carecería de valor moral. Toda auténtica virtud conlleva la renuncia de todo querer, renuncia que no es un medio, sino un fin en sí mismo; mientras que la felicidad es efectivamente un querer. Así pues, “es manifiesto que la virtud opera de forma totalmente ajena a la felicidad”,⁴⁶⁸ ya que ambas son inconciliables.

Pero entonces, si esto es así, si para Schopenhauer el fundamento de la moral no puede ser la razón, la cuestión que resulta necesario abordar es ¿cuál es y en qué consiste para él, el fundamento de la moral?

⁴⁶⁴ Schopenhauer considera que por el uso de la razón es *idealmente* posible alcanzar la dicha gracias al sosiego del espíritu. El mayor ejemplo de este uso de la razón práctica es la ética estoica. Sin embargo, la razón por sí misma es incapaz de eliminar el dolor y el sufrimiento de la vida y conducir a la felicidad. *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 16, pp. 135-143, [99-109]. Luciana Samamé realiza un análisis de la relación y crítica de Schopenhauer con el estoicismo, en el que distingue una crítica directa basada, por una parte, en la imposibilidad de la razón para conducir a la felicidad y, por otra parte, en el rechazo del eudemonismo y el ideal de la renuncia estoicos; y una crítica indirecta basada en la inadmisibilidad de un orden teológico del mundo. *Cfr.* L. Samamé, “Posibilidad y límites de la razón práctica. La confrontación de Schopenhauer con el estoicismo”, pp. 288-296. En *Verdad lenguaje y acción. Problemas filosóficos en torno al conocimiento y la sabiduría*, XI Jornadas de Comunicación de Investigación en Filosofía 1-3 de diciembre de 2011, Dto. de Filosofía FHUC–UNL.

⁴⁶⁵ *Cfr.* A. Schopenhauer, *PFE*, II, II, § 6, pp. 176-178, [149-151].

⁴⁶⁶ A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 16, p. 137, [102].

⁴⁶⁷ *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V I, CFK, p. 595, [625].

⁴⁶⁸ *PFE*, II, II, § 3, p. 146, [118].

Como vimos, de acuerdo con Kant, la razón se circunscribe dentro de ciertos límites constituidos por su propia naturaleza. Schopenhauer asume este planteamiento y es consecuente con él. De ahí, que considere que una explicación total y definitiva del mundo y la realidad resulte imposible, pues siempre habrá un resto por explicar y, por tanto, no puede ser concluyente.⁴⁶⁹

Sin embargo, existe otra forma de considerar el mundo que no nos resulta ni ajena ni indiferente. Contrario al conocimiento abstracto de la razón, Schopenhauer afirma que “de todo conocimiento, de toda verdad de la que se es consciente solo de forma intuitiva pero que todavía no se ha depositado en conceptos abstractos, se dice que se *siente*.”⁴⁷⁰ A partir de este planteamiento, Schopenhauer señala la importancia de la subjetividad frente a la objetividad, y antepone al aspecto racional e intelectual, el afectivo y pasional. Para Schopenhauer, el filósofo en general y el ético en particular tienen que *elucidar* lo dado, lo que realmente sucede para su comprensión.⁴⁷¹ Porque la ética no es una prescripción, sino la interpretación del fenómeno moral de la conducta humana y de la vida.

⁴⁶⁹ Es cierto que Schopenhauer consideraba que su obra, que consistía en la exposición de un único pensamiento, era un nuevo sistema filosófico. Cfr. A. Schopenhauer, *Cartas desde la obstinación*, pp. 43-46. Es cierto que creía haber resuelto el enigma del mundo y que después de él podría investigarse más en extensión pero no en profundidad. Cfr. A. Schopenhauer, *Cartas desde la obstinación*, pp. 156-157; Ernst Otto Linder y Julius Frauenstädt, *Arthur Schopenhauer Von Ihm Über Ihn*, p. 155, en L. F. Moreno Claros, *Conversaciones con Arthur, Schopenhauer. Testimonios sobre la vida y la obra del filósofo pesimista*, p. 143; Pero también es cierto que estaba convencido de que la filosofía tiene límites explicativos y, por tanto, resulta imposible una filosofía que responda de manera concluyente todas las respuestas. Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, cap. VIII, § 50, p. 222; *MVR*, V I, L 1, § 20, p. 159, [127]; *MVR*, V I, L 1, § 29, p. 218, [194-195]; *MVR*, V I, L 4, § 53, p. 328, [320]; *MVR*, V I, L 4, § 69, p. 464, [475-476]; *MVR*, V I, CFK, p. 492, [507]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, p. 224, [206]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 18, p. 236, [221]; *MVR*, V II, CL2, cap. 22, p. 319, [315]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, p. 330, [327]; *MVR*, V II, CL 4, cap. 46, p. 634, [664]; *MVR*, V II, CL 4, cap. 47, pp. 647-648, [679]; *MVR*, V II, CL 4, cap. 50, p. 699-701, [736-739]; *PFE*, prólogo a la 1ª ed. pp. 7-9; *PP*, V I, p. 236, [225]; *PP*, V II, cap. 8, § 116, p. 246, [242]; *Der handschriftliche Nachlaß*, IV, I, pp. 193-194. Así pues, Schopenhauer consideraba que su filosofía sólo respondía el enigma del mundo de manera relativa, hasta donde es posible responderse por el espíritu humano, un *est quadam prodire tenus, si non datur ultra* [«Se puede avanzar hasta un cierto punto si no es posible ir más allá». Horacio, *Epístolas* I, 1, 32.] Pero entonces, sí al igual que la ciencia (física), la filosofía (metafísica) resulta insuficiente para comprender en su totalidad el enigma del mundo, ¿cuál es la diferencia entre éstas y en qué consiste la tarea de la filosofía? Pues bien, la filosofía no puede buscar una *causa efficiens* o una *causa finalis* del mundo, pues su objeto de investigación no es *de qué, por qué o para qué* existe el mundo, sino *qué* es el mundo. Debido a esto su tarea es reproducir *in abstracto* el conocimiento *in concreto*. Es decir, interpretar lo existente, llevar el ser del mundo, que se expresa a cada uno de manera comprensible, del cambiante conocimiento intuitivo, esto es, como *sentimiento*, a un claro y permanente conocimiento abstracto de la razón. Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 15, p. 133, [98]; *MVR*, V I, L 4, § 53, pp. 327-328, [319-321]; *MVR*, V I, L 4, § 68, pp. 444-445, [452-453]. De acuerdo con esto, el fin último de la filosofía de Schopenhauer no es explicar el mundo, sino comprenderlo, comprender su contenido (lo metafísico) y su sentido (lo ético).

⁴⁷⁰ A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 11, p. 101, [61].

⁴⁷¹ Cfr. A. Schopenhauer, *PFE*, II, II, § 4, p. 148, [120].

Las cuestiones morales no tienen que ver con el conocimiento, sino con el sentimiento. No entramos a la existencia, ni venimos al mundo, como un “cero moral”, pues con nuevo conocimiento podríamos cambiar, ser diferentes.⁴⁷² Pero el conocimiento sólo muestra algo que hasta entonces desconocíamos: quienes realmente somos. Cambiar no es posible, “cada hombre es lo que es por su voluntad y su carácter es originario, ya que el querer es la base de su ser.”⁴⁷³ Por tanto, ya que no existe un deber absoluto, pues todo deber es relativo, el único objeto de investigación en la moral es la voluntad.⁴⁷⁴

En conclusión, ya que para Kant pertenecemos al mundo fenoménico y, por tanto, estamos sujetos a sus leyes naturales; pero, por otro lado, también pertenecemos al mundo nouménico en el que las únicas leyes que rigen son las de la razón, como fenómenos estamos determinados; pero como nouménos somos libres porque actuamos sólo por la *Razón*.

En cambio, a partir de su distinción entre representación y Voluntad, Schopenhauer muestra que la Voluntad, como *cosa en sí*, es una y omnipotente. Sólo en el mundo de la representación se manifiesta como múltiple y dependiente de las leyes naturales. El error de Kant radica en considerar que el conocimiento abstracto conceptual constituye el conocimiento más profundo y acabado del mundo. En cambio, para Schopenhauer el mejor conocimiento del que disponemos para comprender el mundo consiste en la intuición directa e inmediata de su esencia. Esta intuición revela la unidad metafísica del mundo e ilumina el fenómeno originario (*Urphänomen*) de la ética: la compasión. De esta manera, Schopenhauer pone de manifiesto que no es la Razón, sino la compasión lo que constituye el fundamento metafísico de la ética. “*Pues ser para otro es ser representado, ser en sí es querer*”.⁴⁷⁵

En efecto, Schopenhauer no responde, *prima facie*, a la pregunta ética ¿qué debemos hacer?⁴⁷⁶ Esto es así, porque no le interesa proponer una guía de comportamiento moral, sino investigar si tal comportamiento realmente tiene lugar en el mundo y ofrecer una descripción de las acciones que poseen auténtico valor moral y diferenciarlas de las que carecen de él.

⁴⁷² Cfr. A. Schopenhauer, *MB*, fragmento 39, pp. 85-86.

⁴⁷³ A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 55, p. 349, [345].

⁴⁷⁴ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 62, p. 404, [406].

⁴⁷⁵ A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 2, cap. 22, p. 315, [309].

⁴⁷⁶ Luciana Samamé realiza una interesante lectura en la que considera a Schopenhauer como precursor de las éticas de la virtud. De acuerdo con esto, propone que aunque efectivamente la ética schopenhaueriana no responde la pregunta por excelencia de la filosofía moral ¿qué debo hacer?, en su lugar intenta responder la pregunta ¿cómo debe uno vivir? De esta manera, la filosofía recupera su función práctica y, en este sentido, es capaz de transformarnos. Cfr. L. Samamé, Schopenhauer como teórico de la virtud, *Revista Voluntas: Estudios sobre Schopenhauer* - Vol. 3, Números 1 e 2 - 1º e 2º semestres de 2012 - ISSN: 2179-3786 - pp. 251-264

¿Qué nos cabe esperar?

De acuerdo con Schopenhauer su mayor gloria tendría lugar cuando se dijera de él, que había resuelto el enigma planteado por Kant.⁴⁷⁷ En una ocasión le confiesa a Julius Frauenstädt que, terminada la primera versión de *El mundo como voluntad y representación*, quiso grabar sobre su sello una esfinge cayendo al abismo, por estar convencido de haber descifrado el enigma del mundo.⁴⁷⁸

Para Kant, ni *el cielo estrellado* ni *la ley moral*, fuentes de admiración y motivos de reflexión, deben buscarse fuera del horizonte, sino inmediatamente en la propia conciencia del existir.⁴⁷⁹ Pero Kant se equivoca al otorgar mayor importancia al hecho de ser seres representacionales, pues de esta manera el ser en sí de las cosas queda vedado. En cambio, Schopenhauer considera que nuestro propio fuero interno nos ofrece la clave del mundo; que sólo la otra vertiente de nuestro ser nos ofrece la otra vertiente del ser en sí de las cosas y del mundo.⁴⁸⁰ Precisamente, para descubrirlo no sólo hay que mirar hacia el cielo y las estrellas, sino al interior de nuestra propia conciencia. De esta manera, Schopenhauer descubre y muestra que la incógnita planteada por Kant, la totalmente incognoscible *cosa en sí*, es lo más directo e inmediato que cada uno siente y vive, como su propia voluntad, y la llama *Voluntad*.⁴⁸¹

En su ensayo *Contestación a la pregunta ¿qué es la Ilustración?*, Kant establece como lema de la Ilustración el *¡Sapere aude!*⁴⁸² ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!

⁴⁷⁷ Cfr. A. Schopenhauer, *MB*, fragmento 82, p. 112.

⁴⁷⁸ Cfr. Ernst Otto Linder y Julius Frauenstädt, *Arthur Schopenhauer Von Ihm Über Ihn*, p. 154, en L. F. Moreno Claros, *Conversaciones con Arthur, Schopenhauer. Testimonios sobre la vida y la obra del filósofo pesimista*, p. 144; R. Rodríguez Aramayo, “Entre la sentencia y el oráculo (En torno a los *Escritos póstumos* de Arthur Schopenhauer)” estudio introductorio en A. Schopenhauer, *Manuscritos berlineses*, p. 28. “La esfinge se refiere a la unidad del hombre con la naturaleza, del microcosmos con el macrocosmos, lo cual constituye el mayor de los *enigmas*.” A. Schopenhauer, *MB*, fragmento 278, p. 244. Cfr. también *MB*, fragmento 42, pp. 87-89; *PP*, V I, pp. 60-61, [28-29]; *PP*, V I, pp. 191-192, [176]; *PP*, V I, pp. 214-215, [202-203]; *PP*, V II, cap. 18, § 198, p. 424, [437]; *PP*, V II, cap. 26, § 333, pp. 606-608, [630-632]; *MB*, fragmento 42, p. 87-89.

⁴⁷⁹ Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, A288-A289, p. 250.

⁴⁸⁰ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, CFK, p. 569, [596]; *MB*, fragmento 300, pp. 257-258. En esta consideración, Schopenhauer también sigue a Kant. Schopenhauer afirma: “La doctrina de Kant da a conocer que el comienzo y el fin del mundo no hay que buscarlos fuera sino en nosotros mismos.” A. Schopenhauer, *MVR*, V I, CFK, p. 485, [498].

⁴⁸¹ Cfr. A. Schopenhauer, *Cartas a un discípulo. Cartas a Julius Frauenstädt*, pp. 53-61.

⁴⁸² [Horacio, *Epístolas*, I, 2, 40.]

Ahí Kant afirma que su época es de *ilustración* pero no *ilustrada*, precisamente porque los hombres todavía no están en disposición de hacer uso de su propia razón.⁴⁸³ Para Schopenhauer: “La noble palabra ilustración ha venido a ser una especie de injuria”;⁴⁸⁴ y el *Sapere aude* significa para él, *la capacidad* de acceder al único y verdadero conocimiento por el cual se aprehende la esencia del mundo y se niega la voluntad; y, por otra parte, *el valor* de asumir el significado y sentido ético de la esencia del mundo y su negación: la condición del ser y en virtud de ello liberarse.

Ahí donde Kant esperaba el reino donde todos los hombres fueran fines en sí mismos, Schopenhauer muestra que si en verdad hay algo que desear es “que un rayo de luz cayera sobre la oscuridad de nuestro ser y se nos diera alguna clave de esta enigmática existencia en la que no hay nada claro más que su miseria y su nihilidad.”⁴⁸⁵ Así pues, ya que la libertad es la posibilidad de negar la voluntad y así eliminar el mal y la maldad, lo único que realmente nos cabe esperar, lo único que tiene valor, es la compasión y, por tanto, la redención.

La vida misma es un mar lleno de escollos y remolinos que el hombre evita con la máxima cautela y cuidado, si bien sabe que aunque consiga con todo su esfuerzo y su destreza abrirse camino, con cada paso se acerca y hasta se dirige derecho hacia el máximo, el total, el inevitable e irremediable naufragio: la muerte. Ese es el término final del penoso viaje, y para él es peor que todos los escollos que evitó.⁴⁸⁶

El único error innato es pensar que existimos para ser felices,⁴⁸⁷ pues en este mundo “nadie es feliz sino que aspira durante toda su vida a una supuesta felicidad que raras veces alcanza, y aun entonces, solo para desengañarse”.⁴⁸⁸ Así pues, ya que una *vida feliz* es imposible, lo máximo que el hombre puede alcanzar es una *vida (Lebenslauf) heroica*.⁴⁸⁹

⁴⁸³ Cfr. I. Kant, *Filosofía de la historia*, pp. 25-38.

⁴⁸⁴ A. Schopenhauer, *VN*, p. 58.

⁴⁸⁵ A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, p. 202, [180].

⁴⁸⁶ A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 57, p. 370, [369].

⁴⁸⁷ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 4, cap. 49, p. 692, [729]. Recordemos que el error es para Schopenhauer el engaño de la razón que se opone a la verdad. Es decir, “*todo error es una inferencia de la consecuencia a la razón*, que es válida cuando se sabe que la consecuencia no puede tener más que aquella razón y ninguna otra; pero no en otro caso.” A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 16, p. 130, [94]. De acuerdo con esto el error es inferir la felicidad a partir de la virtud.

⁴⁸⁸ A. Schopenhauer, *PP*, V II, cap. 11, § 144, p. 300, [303].

⁴⁸⁹ A. Schopenhauer, *PP*, V II, cap. 14, § 172, p. 337, [342].

Vida heroica que consiste en contemplar⁴⁹⁰ y asumir voluntariamente la verdad desnuda.⁴⁹¹ Pues tanto para la filosofía como para el ser humano esta es su única medida de valor.⁴⁹² *Asumir el sufrimiento voluntario de la veracidad*, negar y eliminar la propia voluntad y así prepararse para el genuino sentido de la vida, la completa transformación de nuestro ser.⁴⁹³

¿Qué es el hombre? Fenómeno. ¿Qué es el hombre además de ser fenómeno? *Cosa en sí*. De acuerdo con Schopenhauer, la *Crítica de la razón pura* enseña lo que *significa* la *cosa en sí*, mientras que su filosofía muestra lo que *es*.⁴⁹⁴ ¿Qué es la cosa en sí? *Voluntad*. Pero, ya que la Voluntad no está en el espacio ni en el tiempo, y sólo lo objetivado espacio-temporalmente puede ser *objeto*, la Voluntad no es ni puede nunca llegar a ser objeto. Entonces, ¿qué es la Voluntad? *Un afán, una potencia*, cuyo ser *es* obrar, no una *entidad*, sino pura *actividad*.⁴⁹⁵ Aquello que metafísicamente nos *hace* ética y moralmente responsables: nuestra *voluntad*. Al identificar y mostrar que la cosa en sí kantiana es Voluntad, Schopenhauer esclarece y lleva a término los pensamientos de Kant.⁴⁹⁶

⁴⁹⁰ En uno de sus manuscritos Schopenhauer escribe: «La mejor manera de designar lo que le falta a Kant sea tal vez decir que no conoció la contemplación». A. Schopenhauer, (HN I, 13), *apud* R. Safranski, *op. cit.*, p. 162.

⁴⁹¹ *Cfr.* A. Schopenhauer, *VN*, pp. 203-205. De acuerdo con Schopenhauer, a la masa del pueblo no se le puede presentar la verdad desnuda. *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, p. 205, [183]. Porque confunden verdad con desconsuelo, cuando es precisamente que el único consuelo es lo verdadero. *Cfr.* A. Schopenhauer, *PP*, V II, cap. 12, § 156, pp. 314-319, [317-323]; *MB*, fragmento 22, p. 76. Por eso en el mundo sólo se tiene la elección entre la soledad y la vulgaridad. *Cfr.* A. Schopenhauer, *PP*, V I, cap. II, p. 348, [351].

⁴⁹² *Cfr.* A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, p. 226, [209]. “La filosofía es un elevado puerto alpino: a ella sólo conduce un sendero abrupto que discurre sobre puntiagudos guijarros y punzantes espinas; es solitario y se vuelve cada vez más desolado a medida que se llega a la cumbre. El que lo sigue no debe temer el espanto, sino que tiene que dejarlo todo tras de sí y debe abrir su camino con perseverancia en la fría nieve. A menudo está al borde del abismo y dirige la mirada hacia el verde valle, allá en la hondonada: le sobrecoge entonces una terrible sensación de vértigo; pero tiene que sobreponerse aunque tenga que fijar con la propia sangre las suelas a las rocas. A cambio, verá pronto el mundo por debajo de sí, verá cómo desaparecen las tierras pantanosas y los desiertos de arena, cómo quedan allanadas sus irregularidades, dejan de llegar hasta arriba sus desacordes y se revela su redondez. El permanece siempre expuesto al aire puro y frío de la altura y ve ya el sol cuando abajo reina todavía la oscuridad.” A. Schopenhauer, (HN I, 14), *apud* R. Safranski, *op. cit.*, pp. 151-152.

⁴⁹³ *Cfr.* F. Nietzsche, *Schopenhauer como educador*, p. 62. Nietzsche afirma que se sabe qué tipo de hombre se es, según el grado de verdad que se esté dispuesto a tolerar. Para Nietzsche, Schopenhauer fue un hombre dispuesto a tolerar voluntariamente la verdad.

⁴⁹⁴ *Cfr.* A. Schopenhauer, *Cartas a un discípulo. Cartas a Julius Frauenstädt*, pp. 61-67; *MB*, fragmento 120, pp. 131-132.

⁴⁹⁵ “Pues ella es como quiere y quiere como es.” A. Schopenhauer, *PFE*, I, cap. I, p. 54, [21]. En diferentes partes de su obra, Schopenhauer afirma que la esencia de la materia es su actuar. *Cfr.* A. Schopenhauer, *CR*, cap. IV, § 21, pp. 130-132, *MVR*, V I, L 1, § 4, pp. 56-57, [9-10]; *MVR*, V I, L 1, § 6, pp. 67-68, [22-24]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 4, pp. 75-76, [52-53]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 18, p. 231, [215-216]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 24, *passim*. De acuerdo con Schopenhauer, por esta razón en alemán, todo lo que existe, todo lo real (*wirklich*), es activo (*wirkend*), es decir, toda la realidad (*Wirklichkeit*) es actividad (*Wirksamkeit*). *Cfr.* A. Schopenhauer, *VC*, cap. I, § 1, p. 57, [20]; *MVR*, V I, L 1, § 4, pp. 56-57, [9-10]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 4, pp. 74-76, [51-53].

⁴⁹⁶ *Cfr.* A. Schopenhauer, *PP*, V I, pp. 288-289, [285].

La filosofía es como un monstruo de muchas cabezas y cada una de ellas habla un lenguaje diferente.⁴⁹⁷ No existe *ninguna filosofía* que sea *universalmente aceptada*, ni tampoco puede existir *una* filosofía para todos los hombres. Para cada clase de hombre se precisa y requiere de diferentes filosofías,⁴⁹⁸ pues la clase de filosofía que se *elige hacer*, depende y refleja la clase de hombre que se *es*.⁴⁹⁹

Kant hace una distinción según la cual no es posible aprender filosofía, sino sólo aprender a filosofar. De acuerdo con esto, Schopenhauer retoma la filosofía kantiana y parte de ella, pero además la crítica y reformula. Así pues, a través de la filosofía de Schopenhauer accedemos a una comprensión del mundo que va más allá de la legalidad cognoscitiva que el principio de razón suficiente impone a la realidad, el mundo *sub specie aeternitatis*. Esta comprensión se encuentra en un punto medio entre el dogmatismo de la filosofía escolástica y la desesperanza de la crítica kantiana.⁵⁰⁰

⁴⁹⁷ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 17, p. 147, [113]; *PFE*, prólogo a la 1ª ed. pp. 7-11, [X-XIV].

⁴⁹⁸ Cfr. A. Schopenhauer, *MB*, 287, p. 250-251.

⁴⁹⁹ Cfr. J. G. Fichte, *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*, p. 47. Aunque Schopenhauer, como es sabido, siempre crítico el idealismo postkantiano, en este caso la afirmación de Fichte ejemplifica bien la concepción de Schopenhauer: conocemos lo que somos después de actuar.

⁵⁰⁰ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, CFK, p. 492, [507].

Conclusiones

Finalmente, una vez que realizamos la investigación sobre la filosofía de Schopenhauer, tomando como cuestión principal la relación entre libertad y necesidad, y la posibilidad de una ética, y conforme al análisis de los tres capítulos, podemos concluir que, no obstante, a la necesidad que rige el mundo y la determinación de toda acción, en el ser humano existe la posibilidad de la libertad y, por consiguiente, una consideración ética metafísica consistente.

De acuerdo con Schopenhauer, el auténtico símbolo de la Naturaleza es el *círculo*, por cuanto representa el esquema del *retorno* universal.⁵⁰¹ Del mismo modo, Schopenhauer plantea, desarrolla y culmina su filosofía circularmente. Es decir, su filosofía no se configura, a partir de una mera especulación abstracta intelectual, como un sistema de principios teóricos apodícticos que deriven en una conclusión categórica cerrada. Al contrario, su filosofía se constituye, a través de una contemplación intuitiva afectiva y pasional, como un *dogmatismo inmanente*,⁵⁰² un único pensamiento cuya clave de interpretación y comprensión de la realidad adquiere su máxima expresión y significado en su propio desarrollo, y su verdadero sentido a través de la experiencia misma. Para enfatizar la conclusión general de la investigación, recapitularemos el contenido, y conclusiones alcanzadas durante el análisis. Volvamos a realizar y veamos el recorrido de este despliegue circular.

En primera instancia, Schopenhauer inicia su filosofía a partir de la investigación del conocimiento. En el capítulo uno, desde la Dianología, analizamos el proceso cognoscitivo del sujeto a partir de dos perspectivas del intelecto: la subjetiva, idealista-trascendental y la objetiva, empírico-fisiológica. A partir de la perspectiva subjetiva, el mundo es objeto del sujeto, esto es, representación. Por otra parte, desde la perspectiva objetiva, el mundo es un fenómeno que depende de una parte del organismo: el cerebro; y, en consecuencia, no es más que un fenómeno cerebral. Así pues, tanto la perspectiva subjetiva como la objetiva son parciales, relativas e insuficientes por sí mismas, para dar cuenta del proceso cognoscitivo. Pero, además, ya que ambas perspectivas están condicionadas entre sí, aun consideradas en conjunto resultan insuficientes para explicar la totalidad del proceso cognoscitivo y, por consiguiente, el mundo.

⁵⁰¹ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 4, cap. 41, p. 529, [545]; *MB*, fragmento 15, p. 73.

⁵⁰² Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 17, pp. 221-224, [202-206]; *MB*, fragmento 120, p. 131-132; *PP*, V I, § 14, pp. 158-159, [138-139].

En segunda instancia, toda la investigación anterior, el análisis del intelecto, su forma y naturaleza, y su respectiva conclusión se vincula inmediatamente con la cuestión sobre la esencia del mundo real y objetivo. En el capítulo dos, a través de la Metafísica de la Naturaleza, examinamos dos consideraciones para aprehender la esencia del mundo: la explicación física y la interpretación metafísica del mundo.

Desde la explicación física, vimos que toda ciencia natural parte de dos datos principales: el principio de razón suficiente en alguna de sus cuatro formas como *organon*, y la materia como objeto y problema. En consecuencia, ya que su modo de proceder siempre es conforme al principio de razón, la explicación física retrocede infinitamente sin alcanzar el comienzo de la explicación; y, por otra parte, la propia serie causal por la que explica todo es en sí misma inexplicable. Así pues, la explicación física explica todo y no explica nada.

En cambio, a través de la interpretación metafísica, vimos que el particular proceso de percepción del individuo, por el cual su cuerpo le es dado de dos formas totalmente diferentes: como objeto y como voluntad, constituye el proceso más indicado para interpretar el mundo. Por tanto, ya que este doble conocimiento hace posible la identificación entre cuerpo y voluntad, tal identidad se constituye como la clave de interpretación, por analogía, que permite descifrar la esencia del mundo. En conclusión, del análisis de estas dos consideraciones, vimos que una *mera* explicación física del mundo resulta insuficiente para comprender su esencia. Por lo que, para *complementar* tal explicación, es necesaria una interpretación metafísica para descubrir que la esencia del mundo es Voluntad.

En tercera instancia, la conclusión de que la esencia del mundo es Voluntad conduce directamente a la consideración ética. Para continuar con esta consideración, primeramente, recordaremos otras dos conclusiones obtenidas en los dos primeros capítulos.

En el primer capítulo vimos que, de acuerdo con el principio de razón suficiente, como ley general que rige y configura todos los objetos del sujeto, todo objeto se encuentra en una relación en la que por una parte es determinante y por otra parte es determinado. Así pues, conforme a esta relación, todo objeto y, por tanto, todo el mundo objetivo está determinado necesariamente. Y, por otra parte, en el segundo capítulo vimos que, al ser total y completamente diferente de la representación, la esencia del mundo, la Voluntad no es afectada y está al margen del principio de razón; y, por consiguiente, es absolutamente libre.

De acuerdo con las dos conclusiones anteriores, el mundo está determinado necesariamente; pero su esencia, la Voluntad es totalmente libre.

Ahora bien, ya que la Voluntad cuyo fenómeno es el mundo está presente indivisa y completamente en cada ser vivo y en toda la naturaleza, para investigar si es posible la coexistencia entre libertad y necesidad, centramos la investigación al análisis de un solo ser. Es decir, ya que la Voluntad se objetiva de manera ascendente a través de toda la naturaleza hasta llegar a su más perfecta objetivación: el individuo racional, abordamos la cuestión de si tal determinación que rige con necesidad el mundo, también alcanza y afecta al hombre y a sus acciones; o si, por el contrario, éste es el único ser que se sustrae a tal necesidad.

En el capítulo tres, a través de la Ética, abordamos las cuestiones acerca de la libertad y la necesidad en las acciones del hombre. Ahí vimos que el libre arbitrio no existe y, por ende, que toda acción individual está determinada necesariamente. Así pues, la respuesta a la cuestión sobre si el hombre es el único ser que se sustrae a la necesidad que rige el mundo es negativa. Es decir, así como en el mundo y la naturaleza, también en el hombre y sus acciones impera la ilimitada validez del principio de razón suficiente, por lo cual se impone una estricta y rigurosa necesidad en toda la realidad objetiva. Pero, por otra parte, vimos que, no obstante a tal necesidad, el hombre experimenta un sentimiento de responsabilidad, lo cual presupone la libertad. Así pues, a partir de estas conclusiones, y por medio de las consideraciones de la afirmación y la negación de la voluntad, abordamos la cuestión de la posibilidad de conciliar libertad y necesidad.

En el mismo capítulo tres, por una parte, vimos que la afirmación de la voluntad se manifiesta en la naturaleza como una lucha universal y, por ende, en el hombre sometido bajo el dominio del *principium individuationis* aparece como egoísmo. Por otra parte, vimos que la negación de la voluntad surge cuando en aquel hombre que logra traspasar el *principium individuationis*, y en virtud de un conocimiento transformado, se revela la unidad metafísica del mundo. Y, por último, vimos que, aunque el hombre, como cualquier otro fenómeno, está determinado necesariamente, al ser el fenómeno más perfecto de la Voluntad, la posibilidad de la libertad que sólo corresponde a aquello que está al margen de la representación, a la *cosa en sí*, irrumpe en él como una acción moral con la negación de la voluntad, con lo cual se libera de la vida y del mundo, y con ello acontece la liberación final, la redención.

Por último, para terminar con esta recapitulación, sólo queda una última e importante consideración; la cuestión es si en verdad es posible tal negación de la Voluntad y con ella la negación del mundo, es decir, si con la negación de la voluntad el mundo cesa y es redimido.

De acuerdo con Schopenhauer, está claro que es más correcto comprender la Naturaleza a partir de nosotros mismos, que a nosotros mismos a partir de la Naturaleza; tenemos que llegar a comprender el mundo desde el hombre y no a la inversa; pues lo subjetivo, lo inmediatamente conocido, la autoconciencia, ha de ofrecernos la clave para interpretar lo objetivo, lo mediatamente conocido, la intuición externa. De acuerdo con esto, la única oportunidad hacia la verdad, la única vía que tenemos para comprender el interior de la Naturaleza, el único dato apropiado para interpretar el mundo es aquello que percibimos en el interior de nosotros mismos, nuestro propio querer.⁵⁰³ Así pues, si intentamos concebir la esencia de la voluntad por la vía del mero conocimiento, tal intento es inalcanzable; por ende, si queremos acceder al interior de la Naturaleza hemos de dejar de lado el intelecto.⁵⁰⁴ Pero entonces, la pregunta es ¿por qué sólo el conocimiento es capaz de negar la Voluntad?

Pues bien, la razón es que del mismo modo que somos lo que no tendríamos que ser, y obramos como no tendríamos que obrar, por lo cual necesitamos una completa transformación de nuestro sentir y nuestro ser;⁵⁰⁵ también el conocimiento por el cual es posible la negación de la voluntad, el conocimiento perfecto de su propia esencia es un conocimiento *transformado*, un conocimiento convertido de motivo en sedante y aquietador de todo querer. Así pues, sólo a través de tal conocimiento transformado es posible la supresión y negación del propio querer y, por consiguiente, la supresión y negación del mundo, esto es, su redención.⁵⁰⁶

Ahora bien, con la negación del querer y la voluntad, ¿no es sólo el individuo y con ello la voluntad individual lo que termina? Pues si es verdad que a la Voluntad le es cierta la vida y siempre encontrará caminos para manifestarse, si es verdad que la existencia del mundo surgió con el primer ser cognoscente y no comenzó hasta que el primer ojo se abrió, ¿no es también verdad que su existencia habrá de terminar hasta que el último ojo se cierre?

⁵⁰³ Cfr. A. Schopenhauer, *CR*, VII, § 43, pp. 206-207; *MVR*, V II, CL 2, cap. 18, p. 234, [219]; *MVR*, V I, L 2, § 25, p. 182, [153]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 28, p. 397, [401-402]; *MVR*, V II, CL 4, cap. 50, pp. 701-702, [739].

⁵⁰⁴ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 1, pp. 33-40, [6-14]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 21, p. 310, [304].

⁵⁰⁵ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 4, cap. 48, p. 660, [693].

⁵⁰⁶ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 60, p. 389, [390]. *MC*, cap. 5, p. 81.

En efecto, toda la existencia de nuestro mundo tan real no comenzó hasta que el primer ojo se abrió,⁵⁰⁷ pues tal como un objeto sólo es visible por el reflejo de la luz,⁵⁰⁸ el mundo sólo se ilumina cuando la luz incidió y se reflejó en él. Pero, además, del mismo modo que con la irrupción del sol el mundo se hizo visible, también el entendimiento con su única función transformo de golpe esa oscura sensación en intuición.

De acuerdo con el realismo, el mundo debe existir independientemente de este conocimiento. Pues bien, pensemos en un mundo así, sin ningún ser cognoscente, en el que sólo exista la naturaleza, que en ese mundo estén la roca, el arroyo, y el cielo azul; que el Sol, la Luna y las estrellas lo iluminen: en vano, sin un ojo que los vea y un entendimiento que los conozca, un *sideroxylon*.⁵⁰⁹ Por consiguiente, el mundo como representación existe sólo por, para y en el entendimiento. Pero si esto es así, si el mundo aparece con el entendimiento, tiene que desaparecer con él. “Por eso se podría afirmar que si *per impossibile* fuera totalmente aniquilado un solo ser, aunque fuera el más insignificante, con él tendría que sucumbir el mundo entero.”⁵¹⁰ Por tanto, la negación de la voluntad sólo puede ser negada en el mundo como representación y por el sujeto, pues sin sujeto no hay objeto, y sin ambos, mundo.

Pero, por otra parte, ya que el núcleo de la comprensión tanto del mundo como representación como del mundo como voluntad es que, aunque distintos por su materia, ambos mundos están fundidos en un mismo y único molde, que no es ni representante ni representada, sino completamente distinta de la forma fenoménica, esto es, que *en sí* es Voluntad,⁵¹¹ al hacerse autoconsciente, la otrora inconsciente Voluntad se niega a sí misma.

En consecuencia, únicamente por la Voluntad hay conocimiento y, por ende, mundo; pero, por este mismo hecho, sin Voluntad no habría ni autoconocimiento ni mundo, pues el mundo es el *autoconocimiento de la voluntad*, todo el proceso parte de ella y a ella vuelve.⁵¹² El círculo se completa y vuelve sobre sí una vez más.

⁵⁰⁷ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 1, § 7, pp. 77-80, [34-37].

⁵⁰⁸ Cfr. A. Schopenhauer, *MB*, fragmento 163, p. 157.

⁵⁰⁹ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 1, pp. 37-38, [11-12]; *MVR*, V I, L 1, § 7, p. 78, [35].

⁵¹⁰ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 2, § 25, p. 181, [153].

⁵¹¹ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V II, CL 1, cap. 1, p. 32, [4]; *MVR*, V II, CL 1, cap. 1, p. 45, [20].

⁵¹² Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 71, p. 473, [485]; *MVR*, V II, CL 2, cap. 20, p. 300, [294].

De acuerdo con Schopenhauer toda filosofía es siempre teórica; y, por consiguiente, una filosofía práctica es una pretensión a la que se tendría que renunciar.⁵¹³ Pero entonces, la cuestión es si no resulta contradictoria su propia consideración ética, pues, qué significado y sentido tiene tal consideración si, en última instancia, no es posible prácticamente.

Pues bien, para Schopenhauer, la única tarea de la filosofía es llevar la verdad intuitiva *in concreto* a un conocimiento conceptual *in abstracto*. Ciertamente, en este sentido, la filosofía es y sólo puede ser teórica, pues su único objeto es investigar y explicar lo existente por medio del conocimiento claro y preciso de la razón. Pero también es cierto que su filosofía en general (filosofía o metafísica de la Voluntad) y su consideración ética en particular (ética metafísica de la Voluntad) son prácticas; pero no en el sentido en que sean prescriptivas o normativas, sino interpretativas y descriptivas.

Lo anterior significa que, en la filosofía de Schopenhauer, ni su interpretación ni su descripción excluyen una valoración del mundo. Es decir, ni su interpretación se limita a una mera recepción de datos neutros, ni su descripción se reduce a una simple reproducción y exposición de hechos indiferentes, a partir de los cuales proporcione una explicación del mundo. Antes bien, su filosofía es interpretativa porque desde su origen inmanente, y por medio de su clave única logra descifrar el enigma del mundo; es decir, desde la propia experiencia empírica, contempla considera y descubre el verdadero significado del mundo: que la esencia del mundo es Voluntad. Y, por otra parte, su filosofía es descriptiva porque a partir de tal significado revela el sentido del mundo; es decir, lo más significativo de su descripción es que es valorativa; pues, por medio de ella, hace una denuncia de la índole y condición moral del mundo: que el origen de dolor y el sufrimiento, del mal y la maldad es aquella misma Voluntad que hemos descubierto como esencia del mundo; y que sólo a través de su negación es posible redimirse. Así pues, a partir de tal significado y sentido, la filosofía de Schopenhauer no pretende explicar, sino comprender el mundo.

De acuerdo con todo lo anterior, ciertamente ni la virtud se enseña, ni el querer se aprende. Pues tanto la justicia *libre* y la caridad *auténtica*, como la nobleza pura y la bondad del ánimo proceden del conocimiento intuitivo ajeno a la razón, inadecuado para expresarse por medio del lenguaje y las palabras, y, por ende, incomunicable.⁵¹⁴

⁵¹³ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 53, p. 327, [319-320].

⁵¹⁴ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 66, p. 431, [437].

Pero, ciertamente existe otra vía para la ética que no es prescriptiva, que no está fundada en la razón y que no ofrece leyes universales, imperativos morales o principios incondicionales de lo que se debe o no se debe hacer. Una vía totalmente diferente para una teoría de la virtud, una ética descriptiva que se funda en el sentimiento más directo e inmediato del querer; esa vía no expresa *in concreto* la esencia misma de eso que la funda, sólo expresa *in abstracto* su concepto; es decir, lo que expresa es aquello que ha de abrirse a cada uno, únicamente a partir de la conducta y los hechos, en el curso vital de la experiencia humana y la realidad.⁵¹⁵ Una vía que se muestra.

En conclusión, la filosofía de Schopenhauer, una filosofía para la cual la esencia y existencia de toda la realidad es Voluntad, una filosofía que relaciona el afán y la potencia que constituye la Naturaleza y el fenómeno del mundo con la moralidad del ánimo, es desde su origen, ante todo y sobre todo una filosofía concebida como una filosofía valorativa, esto es, una ética metafísica.

⁵¹⁵ Cfr. A. Schopenhauer, *MVR*, V I, L 4, § 66, p. 431, [437]; *MVR*, V I, L 4, § 68, p. 445, [453-454].

Referencias bibliográficas

Bibliografía primaria

Obras de Schopenhauer

Schopenhauer, Arthur, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, trad. y pról. Leopoldo-Eulogio Palacios, Gredos, Madrid, España, 1981.

Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación I*, trad., introd. y notas Pilar López de Santa María, 2ª ed., Trotta, Madrid, España, 2009.

Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación II*, trad., introd. y notas Pilar López de Santa María, 3ª ed., Trotta, Madrid, España, 2009.

Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación I*, estudio introductorio Luis Fernando Moreno Claros, trad. y notas Rafael-José Díaz Fernández y Mª Montserrat Armas Concepción, Gredos, Madrid, España, 2010.

Schopenhauer, Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, trad., introd. y notas de Pilar López de Santa María, Siglo XXI, Madrid, España, 1993.

Schopenhauer, Arthur, *Parerga y paralipómena I*, trad., introd. y notas Pilar López de Santa María, 2ª ed., Trotta, Madrid, España, 2009.

Schopenhauer, Arthur, *Parerga y paralipómena II*, trad., introd. y notas Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid, España, 2009.

Schopenhauer, Arthur, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, trad., introd. y notas Pilar López de Santa María, Alianza, Madrid, España, 2019.

Schopenhauer, Arthur, *Sobre la visión y los colores*, ed. y trad. Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid, España, 2013.

Schopenhauer, Arthur, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, pról. y notas Santiago González Noriega, trad. Miguel de Unamuno, Alianza, Madrid, España, 2003.

Philosophische Vorlesungen (Lecciones de Berlín)

Schopenhauer, Arthur, *Metafísica de las costumbres*, ed. y trad. Roberto Rodríguez Aramayo, Trotta, Madrid, España, 2001.

Ediciones parciales de *Parerga y paralipómena*

Schopenhauer, Arthur, *Los designios del Destino* (Dos opúsculos de *Parerga y Paralipómena*), trad. Roberto Rodríguez Aramayo, 3ª ed., Tecnos, Madrid, España, 2008.

Schopenhauer, Arthur, *Sobre la filosofía de universidad*, trad. Mariano Rodríguez, Tecnos, España, 2001.

Otras ediciones parciales

Schopenhauer, Arthur, *Manuscritos berlineses*, selección, estudio introductorio, y trad. Roberto Rodríguez Aramayo, Pre-textos, Valencia, España, 1996.

Schopenhauer, Arthur, *Notas sobre oriente*, edición y estudio Giovanni Gurisatti, trad. Adela muños Fernández y Paula Caballero Sánchez, Alianza, Madrid, España, 2011.

Antologías

Rábade Obradó, Ana Isabel, *Schopenhauer*, Península, Barcelona, España, 1989.

Stepanenko, Pedro, *Schopenhauer en sus páginas*, FCE, México, 1991.

Diarios y correspondencia

Schopenhauer, Arthur, *Cartas a un discípulo. Cartas a Julius Frauenstädt*, trad. Fernando Ortega, El barquero, Barcelona, España, 2016.

Schopenhauer, Arthur, *Cartas desde la obstinación*, trad. Eduardo Charpenel Elorduy, Los libros de Homero, México, 2008.

Schopenhauer, Arthur, *Conversaciones con Arthur Schopenhauer. Testimonios sobre la vida y la obra del filósofo pesimista*, trad. Luis Fernando Moreno Claros, Acantilado, Barcelona, España, 2016.

Schopenhauer, Arthur, *Diarios de viaje*, trad. Luis Fernando Moreno Claros, Trotta, Madrid, España, 2012.

Schopenhauer, Arthur, *Epistolario de Weimar*, pról., trad. y notas Luis Fernando Moreno Claros, Valdemar, España, 1999.

Bibliografía secundaria

Obras sobre Schopenhauer

Cabada Castro, Manuel, *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*, Herder, Barcelona, España, 1994.

Cassirer, Ernst, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, vol. III, Los sistemas postkantianos, trad. Wenceslao Roces, FCE, México, 1979.

- Gardiner, Patrick, *Schopenhauer*, trad. Ángela Saiz Saéz, FCE, México, 1975.
- Magee, Bryan, *Schopenhauer*, trad. Amaia Bárcena, Catedra, Madrid, España, 1991.
- Mann Thomas, *Schopenhauer, Nietzsche y Freud*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, España, 2000.
- Oxenford, John, *Schopenhauer o de la iconoclasia en la filosofía alemana*, introd., trad. y notas Ricardo Gutiérrez Aguilar, Encuentro, Madrid, España, 2009.
- Philonenko, Alexis, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, trad. Gema Muñoz-Alonso, Anthropos, Barcelona, España, 1989.
- Rábade Obradó, Ana Isabel, *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la modernidad*, Trotta, Madrid, España, 1995.
- Rosset, Clément, *Escritos sobre Schopenhauer*, trad. Rafael del Hierro Oliva, Pre-textos, Valencia, España, 2005.
- Safranski, Rüdiger, *El mal o el drama de la libertad*, trad. Raúl Gabás, Tusquets, México, 2008.
- Safranski, Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, trad. José Planells Puchades, Alianza, Madrid, España, 1991.
- Simmel, Georg, *Schopenhauer y Nietzsche*, trad. Francisco Ayala, Espuela de plata, España, 2004.
- Spierlig, Volker, *Arthur Schopenhauer*, trad. José Antonio Molina Gómez, Herder, España, 2010.
- Suances Marcos, Manuel, *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*, Herder, Barcelona, España, 1989.
- Suances Marcos, Manuel y Villar Ezcurra Alicia, *El irracionalismo*, vol. I, De los orígenes del pensamiento hasta Schopenhauer, Síntesis, Madrid, España, 2000.

Obras de otros filósofos

- Aristóteles, *Protréptico, Metafísica*, estudio introductorio Miguel Candel, trad. y notas Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, España, 2011.
- Berkeley, George, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano; Alcifrón*, estudio introductorio, trad. y notas Carlos Mellizo, Gredos, Madrid, España, 2013.
- Berkeley, George, *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, introd., trad. y notas Concha Cogolludo Mansilla, Alianza, Madrid, España, 1990.

Fichte, Johann Gottlieb, *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*, 2ª. ed. trad. José Gaos, UNAM, México, 1964.

Kant, Immanuel, *Crítica del juicio*, trad. Manuel García Morente, Gredos, Madrid, España, 2010.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, trad. Roberto Rodríguez Aramayo, Gredos, Madrid, España, 2010.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Gredos, Madrid, España, 2010.

Kant, Immanuel, *Filosofía de la historia*, pról. y trad. Eugenio Ímaz, FCE, México, 1987.

Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 13ª ed., trad. Manuel García Morente, Porrúa, México, 2003.

Kant, Immanuel, *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la Metafísica*, trad., introd. y notas de Pedro Chacón e Isidoro Reguera, Alianza, Madrid, España, 1987.

Kant, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica del futuro*, trad. Julián Besteiro, Losada, Buenos Aires, Argentina, 2005.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Escritos metodológicos y epistemológicos; escritos filosóficos; escritos lógico-matemáticos; escritos sobre máquinas y ciencias físico-naturales; escritos jurídicos, políticos y sociales; escritos teológicos y religiosos*, estudio introductorio y ed. Javier Echeverría, trad. y notas Alejandro Mauricio Beuchot, Alejandro Herrera Ibañez, et al., Gredos, Madrid, España, 2011.

Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, España, 2000.

Nietzsche, Friedrich, *Schopenhauer como educador*, trad. Jacobo Muñoz, Biblioteca Nueva, España, 2000.

Platón, *Fedro*, prólogo Carlos García Gual, estudio introductorio Antonio Alegre Gorri, trad. y notas Emilio Lledó Íñigo, Gredos Madrid, España, 2010.

Platón, *República*, trad. y notas Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid, España, 2011.

Platón, *Teeteto*, trad. y notas Álvaro Vallejo Campos, Gredos Madrid, España, 2011.

Quintanilla, Ignacio, *George Berkeley (1685-1753)*, Ediciones del orto, Madrid, España, 1995.

Séneca, Lucio Anneo, *Consolaciones, Diálogos, Epístolas morales a Lucilio*, introducción Juan Manuel Díaz Torres, trad. Juan Mariné Isidro, Gredos, Madrid, España, 2013.

Spinoza, Baruch, *Ética. Demostrada según el orden geométrico*, estudio introductorio Luciano Espinosa, trad. Oscar Cohan, Gredos, Madrid, España, 2011.

Upanisads, 4ª ed., prólogo de Raimon Pannikar, ed. y trad. Daniel de Palma, Siruela, Madrid, España, 2006.

Wittgenstein. Ludwig, *Conferencia sobre ética*, trad. Fina Birulés, Paidós, Barcelona, España, 1989.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Jacobo Muñoz Veiga e Isidoro Reguera Pérez, Gredos, Madrid, España, 2009.

Artículos

Landa Goyogana, Josu, “Más allá del materialismo: la materia según Schopenhauer” en *Reflexiones marginales*, número 54, diciembre 2019.

López de Santa María, Pilar, “El kantismo de Schopenhauer: ¿herencia o lastre?”, en *Schopenhauer en la historia de las ideas*, Faustino Oncina (ed.), Plaza y Valdés, España, 2011, pp. 85-104.

Muñoz-Alonso López, Gema, “Reflexiones sobre Schopenhauer y su teoría del cuerpo”, en *Revista General de Información y Documentación*, vol. 2, Universidad Complutense de Madrid, 1992, pp. 93-104.

Rábade Romero, Sergio, “El cuerpo en Schopenhauer”, en *Anales del Seminario de Metafísica*, no. 23, Universidad Complutense de Madrid, 1989, pp. 135-148.

Ruiz Callejón, Encarnación, “Arte y religión en Schopenhauer: de la necesidad metafísica a la estética de la existencia”, en *Franciscanum*, vol. LV, no. 159, enero-junio del 2013, pp. 57-103.

Ruiz Callejón, Encarnación, “El concepto de conciencia mejor en Schopenhauer”, en *Pensamiento*, vol. 63, núm. 237, 2007, pp. 437-462.

Ruiz Callejón, Encarnación, “Schopenhauer y la afirmación del error fundamental: «Estamos aquí para ser felices»”, en *Gazeta de antropología*, 27, artículo 21, 2011. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10481/17344>.

Samamé, Luciana, “Posibilidad y límites de la razón práctica. La confrontación de Schopenhauer con el estoicismo”, en *Verdad lenguaje y acción. Problemas filosóficos en torno al conocimiento y la sabiduría*, Diana Mará López, Juan Carlos Alby y María Sol Yuan (compiladores), XI Jornadas de Comunicación de Investigación en Filosofía 1-3 de diciembre de 2011, Dto. de Filosofía FHUC–UNL, pp. 288-296.

Samamé, Luciana, “Schopenhauer como teórico de la virtud”, en *Voluntas: Estudios sobre Schopenhauer*, vol. 3, números 1 y 2, (2012), pp. 251-264.

Schöndorf, Harald, “La muerte en la filosofía de Arthur Schopenhauer”, en *Revista Portuguesa de Filosofía*, 65, 2009, pp. 373-384.

Spierling, Volker, “El pesimismo de Schopenhauer como jeroglífico”, en *Anales del Seminario de Metafísica*, trad. Ana Isabel Rábade Obradó, no. 23, Universidad Complutense de Madrid, 1989, pp. 47-58.

Tesis

Inurreta Acero, Andrés, *La historia como creación del ser humano en la filosofía de Johann Gottfried Herder*, tesis de licenciatura, UNAM, Ciudad de México, 2019.

Villalobos Manjarrez, Alberto, *Sobre la crítica del mundo verdadero en la filosofía de Nietzsche*, tesis doctoral, UNAM, Ciudad de México, 2020.

Zurita Balderas, Gonzalo, *Platón: el Uno y el Demiurgo*, tesis de licenciatura, UNAM, Ciudad de México, 2018.