



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

Sobre el problema de la libertad en la obra de Schopenhauer

TESIS

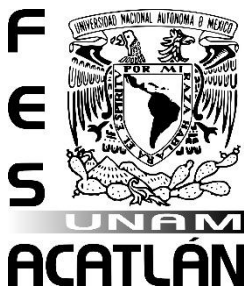
Que para obtener el título de
Licenciado en Filosofía

P R E S E N T A

Josué Isaac Muñoz Núñez

DIRECTOR(A) DE TESIS

Paola Rochon Herrera



Santa Cruz Acatlán, Naucalpan, Estado de México 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

ÍNDICE

Introducción.....	3
1. Concepto de libertad.....	10
1.1. Libertad física.....	12
1.2. Libertad intelectual.....	15
1.3. Libertad moral.....	18
2. Concepto de necesidad.....	24
2.1. Principio de razón suficiente.....	25
2.2. El mundo como representación y el principio de razón suficiente.....	26
2.3. Los cuatro modos del principio de razón suficiente.....	30
2.4. <i>Principium rationis sufficientis fiendi</i> , principio de razón suficiente del devenir.....	30
2.5. <i>Principium rationis sufficientis cognoscendi</i> , principio de razón suficiente de conocer.....	40
2.6. <i>Principium rationis sufficientis essendi</i> , principio de razón suficiente del ser.....	45
2.7. <i>Principium rationis sufficientis agendi</i> , principio de razón suficiente del obrar o actuar	
2.8. El concepto de necesidad.....	51
3. El concepto de voluntad.....	57
4. El problema de la libertad (Conclusión).....	67
Bibliografía.....	79

Introducción

El concepto de libertad es uno de los más complejos de analizar dentro de la tradición filosófica. Muchos autores, desde filósofos a poetas, han hablado de ella, y la gente la sostiene como algo evidente. Cuando se hace la pregunta ¿qué es la libertad? Nos encontramos con un montón de respuestas y definiciones. Algunos piensan que la libertad es hacer lo que uno quiere, otros, ser responsables de nuestras acciones, algunos más, tener independencia o autonomía, etc.

Por eso mismo, para evitar divagar y caer en generalidades en esta tesis se analizará dicho concepto desde la perspectiva de un solo autor. Este, es Arthur Schopenhauer. Se retomarán dos obras de él: *Los dos problemas fundamentales de la ética* y el cuarto libro de su obra *El mundo como voluntad y representación*. Ambos textos, entre otros, serán la base para esta investigación.

En ambos textos, se puede encontrar un análisis profundo y extenso del concepto de libertad. Sobre todo en el primero, pues en dicho libro, se recoge un ensayo que escribió Schopenhauer para un concurso que organizó la Real Sociedad Noruega de las Ciencias en 1839. El concurso tenía por fin responder a la pregunta de «**¿Puede demostrarse la libertad de la voluntad humana a partir de la autoconsciencia?**».

Schopenhauer responde a esta pregunta de manera negativa. Él expone que no se puede demostrar la libertad de la voluntad humana a partir de la autoconsciencia. Esto, porque la autoconsciencia no puede ir más allá de su propio conocimiento de saber que es voluntad, y no puede demostrarse la libertad, porque como fenómeno que es el ser humano, no puede escapar de la ley de causalidad. Para poder demostrar esto Schopenhauer comienza definiendo y diferenciando lo que se entiende por libertad. Primero expone qué se entiende por libertad de manera general, luego los distintos tipos de libertad que hay, después qué es la autoconsciencia, la consciencia y a partir de esto demuestra que es imposible demostrar la libertad de la voluntad desde la autoconsciencia. En esta tesis se recorrerá ese camino, pero se profundizará un poco más en dos conceptos. Uno de ellos es el de voluntad y el otro de necesidad. Conceptos importantes para entender la filosofía y el pensamiento de Schopenhauer.

El recorrido no sólo es monográfico, sino también hermenéutico. Pues se buscará con esta tesis indagar qué nos dice la propuesta de Schopenhauer a nuestra época que enarbola la idea de libertad. La idea de progreso que enarbola la modernidad, y que ha sido criticada por autores como Adorno, Nietzsche y Heidegger, también pone en entredicho la idea de libertad, por lo que retomar la propuesta de Schopenhauer sería adentrarse desde otro autor a la crítica que se hace a la modernidad. En la actualidad se cree que la gente es más libres que antes, pero hay que repensar y cuestionar la idea que se tiene de libertad. Siguiendo a Schopenhauer, se diría que el ser humano, más bien reacciona a ciertos motivos, y no es que se diga que es libre, sino que se adecuan las personas a los distintos motivos. La gente no es libre, sino que aprende a comportarse según los motivos. Por lo que esta tesis ayudaría a repensar el problema de la libertad.

Ahora se dará una pequeña explicación de cómo se divide la tesis para que se pueda entender el proceso que se llevó a cabo.

En la primera parte de la tesis se analizará el concepto de libertad. Aquí se verá que Schopenhauer muestra que hay tres modos de comprender la libertad: la libertad física, la intelectual y la moral. A partir de esto y de una definición general de libertad, Schopenhauer expone cómo se entiende la libertad desde estos tres modos.

Posteriormente, en el capítulo segundo se analizará el concepto de necesidad. Esto porque la libertad, entendida en su sentido profundo, moral, como se verá en el primer capítulo, es ausencia de necesidad. Es decir, la libertad en su sentido más preciso es lo ausente de necesidad. Por ello, en este capítulo se analizará el concepto de necesidad, para entender qué entiende Schopenhauer por tal concepto.

A partir de esto, se comienza a comprender un poco mejor el problema de la libertad, porque ahora se observa que se piensa que un ser humano es libre cuando no actúa por necesidad, pero aún no se puede responder si es posible demostrar la libertad desde la autoconsciencia o no. Y por lo tanto, apenas se vislumbra el problema de la relación problemática que hay entre la libertad y la necesidad. Es decir, si podemos decir que el ser humano es libre o no.

Por ello en el tercer apartado se analizará el concepto de voluntad. Dicho concepto, para Schopenhauer es el que se relaciona con la autoconsciencia. Para entender esto, diré de manera provisional que la consciencia es el conocimiento exterior del mundo. Con este conocimiento las personas se dan cuenta del mundo, de la realidad. Cuando la consciencia se aplica hacia el sujeto mismo, hacia uno mismo, se convierte en autoconsciencia. Y este conocimiento es del sujeto, pero no sólo como sujeto racional sino también como voluntad. El sujeto es voluntad. Se conoce como un sujeto que desea, siente, teme, ama, etc. Por ello es necesario analizar qué entiende Schopenhauer por voluntad para luego enlazarlo a los otros dos conceptos.

Con estos tres conceptos ya se puede ahora comprender mejor el problema de la libertad, y por qué Schopenhauer niega la libertad desde la autoconsciencia. Pero ¿qué concepto de libertad es el que niega? El concepto de libertad moral. No es posible fundamentar la libertad moral, porque para Schopenhauer todo lo que sucede en el mundo se da por un motivo. Y el ser humano, al ser un ente en el mundo, actúa por motivos. Su actuar no es libre, o dicho de otro modo, ausente de necesidad. Para Schopenhauer no existen las acciones libres, es decir, sin motivos. Por lo que toda acción moral está determinada por algún motivo. Esto también niega la libertad en su sentido práctico, porque las acciones morales son motivadas. Se podría decir que la postura de Schopenhauer es determinista. Sin embargo, su determinismo no niega la responsabilidad moral. Y aquí está lo interesante de su filosofía. Pues se piensa que el determinismo niega la responsabilidad moral. En otras palabras, el hombre solo puede ser responsable de sus acciones si es libre. En cambio, si está motivado a realizarlas, sus acciones son determinadas y por lo tanto no es responsable de ellas. Ese es el argumento común, pero Schopenhauer niega esto, y expone que la responsabilidad moral no está relacionada a la libertad, sino al carácter del sujeto.

El carácter es lo que define al individuo, y éste manifiesta su ser. Y su ser es el responsable de sus acciones. Schopenhauer no acepta una libertad moral porque eso sería suponer que en el mundo hay actos sin motivos: actos azarosos y sin fundamento. Y él dice que todo lo que sucede en el mundo es necesario, por lo que

todas las acciones son motivadas. Sin embargo, lo que le da sustento a esas acciones, no es la libertad como tal sino el carácter del sujeto. El carácter del sujeto es el que manifiesta que una persona sea buena o mala.

Para ello, Schopenhauer retoma a Kant y la diferencia entre el carácter empírico y el carácter trascendental. El empírico es el que se manifiesta en el mundo, el trascendental el que le da sustento al carácter empírico.

Aquella relación expuesta por *Kant* entre el carácter empírico y el inteligible se basa plenamente en aquello que constituye el rasgo fundamental de toda su filosofía, a saber, en la distinción entre fenómeno y cosa en sí: y así como en él la perfecta realidad empírica del mundo de la experiencia coexiste con su *idealidad trascendental*, del mismo modo coexiste la estricta *necesidad empírica* del obrar con su *libertad trascendental*. 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). Pero ésta es una *libertad trascendental*, es decir, que no irrumpe en el fenómeno sino que está presente sólo en la medida en que hacemos abstracción del fenómeno y todas sus formas para acceder a aquello que, fuera de todo tiempo, se ha de pensar como la esencia interna del hombre en sí mismo.¹

¹ Ibíd. 120

Al retomar esto, lo que hace Schopenhauer es mostrar que la libertad moral, o práctica, la que pensamos que se resuelve con el decir, puedo hacer lo que quiero, no es posible. Nuestro carácter empírico está enraizado a las formas *a priori*, y al principio de razón suficiente. Por lo que todos nuestros actos son necesarios.

Lo que hace Schopenhauer es trasladar el concepto de libertad del *operari*, es decir, de la acción del individuo, al ser del individuo. La libertad moral, se cree o piensa que se fundamenta en las acciones. Para Schopenhauer esto es imposible. Pero, el ser del individuo, el *esse*, si puede ser libre, porque es trascendental. Palabra por palabra de Schopenhauer sería: “*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).”²

El carácter empírico está sometido a las leyes, tal como los demás fenómenos. Pero la voluntad del sujeto, al ser inteligible, no está sujeta. Es libre la voluntad como cosa en sí. Y el sujeto en su fuero interno es voluntad. Por lo que la libertad, no se fundamenta en las acciones morales, sino en la voluntad del sujeto. Así nos lo expone el autor: “...*el carácter inteligible*, es decir, la voluntad como cosa en sí a la que, en calidad de tal, le corresponde también la libertad absoluta.”³

Por lo que la responsabilidad moral del individuo no se fundamenta en ser responsable de las acciones, sino en la responsabilidad de su carácter. Uno es responsable de lo que es, no de lo que hace. Pues todos los actos provienen del ser, del *esse*, que cada uno es. La responsabilidad moral, al igual que la libertad, se mueve del *operari* al *esse*.

La *responsabilidad* de la que él es consiente afecta sólo primaria y ostensiblemente al hecho; pero, en el fondo, afecta a *su carácter*: de éste se siente él responsable. Y de éste le hacen también responsable los demás, en tanto que su juicio abandona en seguida el hecho para constatar las cualidades del autor: <<Es un mal

² Ibíd. 120

³ Ibíd. 120

hombre, un malvado tratar las cualidades [*Bösewicht*]>>; o <<Es un bribón>>; o <<Es un alma pequeña, falsa, infame>>: así reza su juicio, y a su *carácter* se retrotraen sus reproches. El hecho, junto al motivo, entra aquí consideración sólo como testimonio del carácter del autor; pero vale como síntoma seguro de él, síntoma a través del cual es constatado irrevocablemente y para siempre.⁴

Sé que parece complejo comprender esto, pues la filosofía de Schopenhauer no es reconocida mundialmente, y su propuesta es ignorada, más allá de su filosofía que profundiza sobre el concepto de voluntad. Así que pido paciencia para comprender todo el proceso que llevó a este autor a negar la libertad moral.

También quiero informar que el autor retoma la filosofía kantiana. Incluso podemos decir que Schopenhauer es kantiano. Retoma el lenguaje y los conceptos del autor, pero también crítica la propuesta de Kant y genera la propia. Por lo que muchas veces parecerá que habla Kant cuando en realidad es Schopenhauer. Incluso Schopenhauer hace uso del lenguaje kantiano para facilitar las cosas a la gente que desconoce su filosofía.

Por último, el método usado fue una investigación que empezó con la pregunta de ¿qué es la libertad? Por lo que Schopenhauer fue el que pudo aclarar mejor el concepto y sus diversos usos. Posteriormente, se revisó a Kant y su obra *Crítica de la razón práctica* para comprender los conceptos a los que refiere Schopenhauer. Pues, como se podrá ver, Schopenhauer critica el presupuesto de que la razón puede determinar la voluntad. Para Schopenhauer la razón es algo secundario, y la voluntad lo principal. Por lo que su filosofía no busca fundamentar las acciones humanas, sino comprender cómo surgen estas acciones. ¿Qué las motiva? Y ¿Por qué? Por lo que esta tesis se enfoca en profundizar el concepto de libertad desde una perspectiva determinista.

Por ello, en la última parte de la tesis, se analizará la propuesta de Schopenhauer y su propuesta de que la responsabilidad moral no recae en la libertad de las acciones, sino en el carácter del sujeto. Lo que genera una ética de

⁴ Ibíd. 124

la responsabilidad del sujeto basada en el conocimiento de uno mismo, y no en la libertad de elección. Un determinismo consciente de las limitaciones del ente humano.

1. El concepto de libertad desde la filosofía de Schopenhauer

Hay tantas definiciones de la libertad como filósofos. Si se quisiera tomar cada una de ellas, analizarlas, reflexionar sobre éstas y dar una idea general de lo que se entiende por libertad, sería una tarea titánica, incluso estéril, porque no se podría pensar un problema determinado de lo que es la libertad y se vagaría en la generalidad. Se caería en una historia descriptiva del concepto sin poder entender su complejidad en una época y autor. Por eso mismo, he elegido seguir las definiciones que usa Schopenhauer; ya que, además de ser poco reconocido como un pensador que problematiza sobre la libertad, es de los pocos autores que la niegan; es decir, Schopenhauer propone que no existe la libertad. Sin embargo, hay que tener cuidado, porque el concepto que maneja no es unívoco. Hay tres distintos tipos de libertad: la física, la intelectual y la moral. Cada una de ellas tiene un modo específico de ser, aunque todas parten de un concepto general de lo que es la libertad.⁵

Mi texto base es el ensayo: *Escrito Concursante Sobre la libertad de la voluntad*,⁶ que fue premiado por la Real Sociedad Noruega de las Ciencias en Drontheim el 26 de enero de 1839. En dicho texto se debía responder la siguiente pregunta: *¿Puede demostrarse la libertad de la voluntad humana a partir de la autoconsciencia?* Schopenhauer responde de modo negativo. Muestra que no es posible fundamentarla por medio de la autoconsciencia. Explicaré posteriormente qué es la autoconsciencia y por qué no es posible fundamentarla⁷. Por el momento

⁵ En el apartado cuarto se habla de la libertad trascendental. Este concepto es diferente a los aquí expuestos, y para entender y comprenderlo, es necesario primero analizar estos tres mencionados. Schopenhauer procede primero por analizar los tres aquí expuestos, y luego explicar el cuarto a partir de su teoría del carácter empírico e inteligible. Teoría que retoma de Kant y que se expone en la cuarta parte de esta tesis.

⁶ Este texto se encuentra dentro del libro: Schopenhauer, Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid, Siglo XXI, 1993.

⁷ Esto se ve en el segundo y cuarto capítulo de la tesis.

puedo decir que el texto, además de ser un breve resumen de lo que es el concepto de libertad, da a entender que el hombre cree que es libre pero no lo es.

Obviamente habrá personas que pensarán que si se niega la libertad, se niega la ética, la justicia, la consciencia moral, la responsabilidad moral, etc. Pero no es así. Y justo esto, es lo más interesante del texto. Aunque se niegue la libertad, la moral sigue funcionando con sus propios mecanismos: el bien no se determina por el deseo de actuar bien, sino por una moral metafísica fundada en la compasión. Compasión que para Schopenhauer no está fundamentada por la libertad. Esto ya es salirme del tema principal que es la libertad y su negación. Por lo que en este primer apartado sólo examinaré las tres definiciones que da de libertad.

1.1. ¿Qué es la libertad?

Como ya se expuso, hay muchos conceptos de libertad, pero se puede entender por libertad como la ausencia de obstáculos. Dicho de otro modo, como aquello que no está impedido de ser o realizarse. Schopenhauer lo dice del siguiente modo:

“Por libertad se entiende un concepto negativo, es decir, la ausencia o negación de impedimentos.”⁸

Si se analiza lo que Schopenhauer quiere decir, se puede entender que la libertad es un concepto negativo no porque tenga el elemento no, sino porque es ausencia o negación de algo. No hay que entender por negativo lo contrario de algo determinado como positivo, como blanco no-blanco. Negativo en este caso, para Schopenhauer, es porque la libertad es ausencia, es decir, no-obstaculizado. En cambio aquello que impide sería positivo, porque es un obstáculo que se manifiesta y limita el actuar, por lo que niega la libertad. De ahí que proponga que lo que está impedido no es libre sino determinado.

Schopenhauer sigue la definición ya dada por Hobbes en el *Leviatán*:

⁸ Schopenhauer, Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid, Siglo XXI, 1993, p.37

Libertad significa, propiamente hablando, la ausencia de oposición (por oposición significo impedimentos externos al movimiento); puede aplicarse tanto a las criaturas irracionales e inanimadas como a las racionales. Cualquier cosa que esté ligada o envuelta de tal modo que no tiene libertad para ir más lejos.⁹

Schopenhauer a diferencia de Hobbes divide la libertad en tres tipos: libertad física, intelectual y moral. Cada una de ellas tiene que ver con un modo en que se manifiesta la libertad. Y esto en relación a la ausencia de cierto obstáculo.

1.2. Libertad física

Por libertad física Schopenhauer entiende aquella que se da cuando hay ausencia de impedimentos físicos, y nos pone de ejemplos: “aire libre, cielo libre, campo libre, una plaza libre, vista libre, también prensa libre, vivienda libre, etc.”¹⁰ Usamos el concepto de libertad en este sentido cuando decimos que algo no está limitado. Por eso se dice que el río corre libre cuando no tiene escollos que lo detienen. Sin embargo, cuando uno pasa de los fenómenos inorgánicos a los seres vivos hablamos de una libertad que tiene relación con su acción. Es decir, con su voluntad.

Por ello dice Schopenhauer que el concepto común y empírico que tenemos de libertad es el que aplicamos a los seres vivos. Por lo que decimos que un animal u hombre es libre cuando actúa según su voluntad, o cuando decimos que su voluntad no está limitada. Por ello dice el autor lo siguiente:

Pero el concepto de libertad más frecuente en nuestro pensar es el del predicado de los seres animales, de quienes es propio el que sus movimientos parten de su voluntad, son voluntarios y, de acuerdo con ello,

⁹ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, México, F.C.E p. 171

¹⁰ Schopenhauer, Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid, Siglo XXI, 1993, p.38

son entonces llamados libres siempre y cuando ningún impedimento material los imposibilite.¹¹

Analizando esta cita, se puede ver entonces que somos libres físicamente cuando nuestros actos no están impedidos y se realizan según nuestra voluntad: son voluntarios. Los impedimentos físicos no niegan nuestra voluntad, sino sólo nuestra acción. A partir de esto, las personas dicen que un animal u hombre es libre si realiza lo que desea, si actúa según su voluntad. Schopenhauer lo expone del siguiente modo:

Según esto los hombres y los animales son llamados libres, en este significado físico del concepto de libertad, cuando ni lazos ni cárcel ni parálisis, esto es en general ningún impedimento físico, material, obstaculiza sus acciones, sino que éstas suceden de acuerdo con su voluntad.¹²

Tanto el hombre preso como el animal en cautiverio no son libres, porque su acción está limitada. Su voluntad está impedida a realizarse libremente y no *pueden* actuar como desean, porque su espacio de acción se ve limitado. Aquí hay que resaltar que Schopenhauer expone una diferencia entre el *poder* y el *querer* en cuanto a la libertad.

El querer tiene que ver con nuestra voluntad, y el poder, con la posibilidad de lograr eso que se desea. Es decir, se dice que alguien es libre cuando *puede* actuar en consonancia con su voluntad. El animal enjaulado, *quiere* salir de su encierro, ir al bosque o a la selva, pero no *puede*; ya que, los barrotes lo detienen. La voluntad puede querer algo, pero si está impedida físicamente es imposible que actúe, pues hay un obstáculo que la imposibilita. Por lo que se puede decir que el *querer* hace referencia a la voluntad, y el *poder*, a la posibilidad de la acción.

Cuando estos dos conceptos se relacionan, se obtiene el concepto más frecuente de libertad: la libertad se da cuando hay consonancia entre el acto y la

¹¹ Schopenhauer, *Ibíd.* 38

¹² *Ibíd.* 38

voluntad del individuo, o cuando la voluntad del individuo se puede llevar a cabo. Esto es lo mismo que ya se citó más arriba¹³. Schopenhauer explica la misma idea de otro modo:

...en cuanto un ser animal actúa sólo por su voluntad es, en este significado, libre: aquí no se toma en consideración lo que acaso pueda ejercer influjo sobre la voluntad misma. 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.¹⁴

Analizando la cita, se observa que en la libertad física no se duda de la libertad del querer mismo, de la voluntad misma. Que uno *pueda* actuar sin impedimentos físicos no significa que nuestra voluntad, es decir, nuestro *querer* sea libre. Es decir, la libertad física tiene que ver con el *poder*, la posibilidad de actuar sin impedimentos, pero no significa que el *querer* (la voluntad) sea libre.

Cualquier persona al actuar no reflexiona en un primer momento si el deseo de su acción es libre o no. Sólo se fija en el aspecto material de su libertad, que es la posibilidad de su realización, y no se fija si la voluntad es libre de lo que desea.

En el animal uno lo observa, y puede decir que su libertad no se cuestiona, el animal sólo actúa según su situación física. Sabemos que los animales en cautiverio tienen su voluntad limitada. No obstante, en el hombre, la libertad se extiende del ámbito meramente físico al moral. De ahí que la gente crea que sus decisiones o ideas, son libres aunque estén físicamente impedidas. Por ejemplo, los esclavos de guerra no traicionan a sus compañeros o no se rinden ante el enemigo. Son esclavos pero libres en su pensamiento. O los que se suicidan, están impedidos por la acción natural de vivir pero sus ideas pesan más y eligen la muerte. Ambos sujetos se dejan llevar por ideas más que por impedimentos físicos.

Antes de pasar al segundo y tercer concepto de libertad, hay que mencionar que el concepto empírico y popular no profundiza el problema de la libertad. En

¹³ Véase cita no. 12

¹⁴ Schopenhauer, *Ibíd.* 41

específico de la libertad de la voluntad. Esto, porque es un concepto común que no cuestiona la voluntad misma que desea, es decir, el *querer*. Pero, si ahora se pasa del concepto de poder, al de querer, ya no se piensa en la definición popular de libertad, sino el filosófico, pues se pasa de un aspecto empírico a uno metafísico, y con esto al problema de la libertad moral, pues la libertad física no está relacionada con nuestros deseos de acción ante el otro. Es decir, yo puedo estar atado de manos y no poder ayudar al otro: mi voluntad que deseaba ayudar se vio impedida físicamente. En cambio, puedo estar sin ataduras y libremente no querer ayudar a alguien. Por lo que surge la pregunta, ¿mi voluntad misma puede estar impedida? Por lo que ya no se pregunta por la posibilidad de la acción, sino por lo que genera la acción misma, en otras palabras, la voluntad. Si uno lo relaciona a la libertad, se puede preguntar: ¿La voluntad es libre?

1.3. Libertad intelectual

La libertad intelectual, partiendo de la filosofía de Schopenhauer, no tiene que ver con la posibilidad de escribir sin limitaciones políticas o ideológicas, o con la posibilidad de escribir sin censura, sino con la facultad del entendimiento. Tal facultad está estructurada por las formas *a priori* de espacio, tiempo y la ley de causalidad, tal como lo explica Schopenhauer en su primer libro *el Mundo como voluntad y representación* y en su tesis *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*¹⁵. El espacio es el sentido externo, el tiempo el sentido interno y juntos conforman la realidad objetiva. Juntos dan el sentido de cambio y la permanencia; ambos son los que permiten hablar de una realidad. A parte de éstos dos elementos *a priori*, también tenemos la ley de causalidad que nos da la idea de causa y efecto, de mutación o cambio en la realidad. La ley de causalidad es una forma *a priori* del entendimiento.

¹⁵ Esto se verá con más detenimiento en el segundo capítulo cuando se trate el concepto de necesidad, concepto se relaciona con el principio de razón suficiente, que a la vez se relaciona con el entendimiento. El entendimiento sería la facultad de conocimiento. La consciencia es el conocimiento del mundo como representación.

Sin el entendimiento sólo captaríamos datos sensibles: colores, olores y formas sin estructura, sin entender de profundidad, altura, lejanía y cambios en la materia. Cuando recibimos los datos sensibles y luego pasan por el entendimiento, éste le da forma a la realidad. Genera la idea de espacio, tiempo y causalidad. Esto se conoce como representación que es el modo en que conocemos el mundo por el entendimiento. La representación se da por la relación sujeto-objeto, en el que el sujeto recibe al objeto y lo conoce según las formas *a priori* mencionadas. Ser objeto y representación para el sujeto es lo mismo.¹⁶ Todo lo que capta el sujeto como representación lo hace por medio del entendimiento.

Ahora bien, regresando al problema de la libertad intelectual, hay que entender que el entendimiento recibe motivos y estos afectan a la voluntad (en la segunda parte se explica detalladamente qué son los motivos y su relación con el entendimiento y la voluntad). Los motivos son un tipo de causa que afecta a la voluntad humana y que pasan por medio del entendimiento. Los motivos son causas abstractas, no intuitivas o sensibles. Schopenhauer nos lo explica con lo siguiente: “El intelecto o la facultad de conocer es el medio de los motivos mediante el cual aquéllos actúan sobre la / voluntad, que es el núcleo propio del hombre.”¹⁷ Otro autor que nos deja en claro esto es Enrique Serrano, que analizando la obra de Schopenhauer nos dice que el “Por "intelecto", como hemos señalado, se entiende una mediación entre los motivos y la voluntad que hace posible la representación simbólica de los primeros.”¹⁸

El intelecto, o entendimiento funciona como el mediador entre motivos y voluntad, y si aquél falla o se trastorna, la voluntad no actúa como lo haría normalmente, sino equivocada, porque no recibe los motivos claramente. Por lo que la libertad intelectual se da cuando la voluntad reacciona a los motivos sin interferencia o falla del entendimiento:

¹⁶ “Ninguna verdad es por tanto más cierta, tan independiente de todas las demás y menos necesitada de una prueba que ésta, a saber, que todo lo que existe para el conocimiento, el mundo entero por tanto, solo es objeto en relación con el sujeto, intuición del que intuye, en una palabra, representación.” Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, 114.

¹⁷ Schopenhauer, Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid, Siglo XXI, 1993, p.215

¹⁸ Serrano, Enrique, *Sobre el libre arbitrio en Kant y Schopenhauer*, Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, p 160

Solo en la medida en que ese medio de los motivos se encuentra en un estado normal, ejecuta sus funciones correctamente y, por lo tanto, presenta a la voluntad para la elección los motivos auténticos tal y como existen en el mundo exterior real, solo en esa medida puede aquella decidirse de acuerdo con su naturaleza, es decir, según el carácter individual del hombre.¹⁹

Aquí el autor expone que el entendimiento tiene repercusión en la voluntad del individuo. Si éste o las formas *a priori* están trastornadas, la voluntad, el individuo, no puede actuar tal como lo haría normalmente.

A partir de esto, se puede decir que libertad intelectual se pierde totalmente o provisionalmente en ciertos casos, tal como expone Schopenhauer: “la locura, el delirio, el paroxismo y la somnolencia.”²⁰ Esto porque el entendimiento no puede captar los motivos como normalmente lo haría ya que genera ideas que no van de acuerdo a la realidad. El loco no puede ver de la misma manera los motivos tal como los demás lo ven. Puede confundir un carro con algún animal, por lo que su acción está limitada por su entendimiento.

También la libertad intelectual se ve impedida cuando se falsean las circunstancias o se cometen errores por ignorancia o confusión. Pues aunque los motivos son claros, el entendimiento no tiene claridad de lo que sucede en la realidad y toma una cosa por otra:

“En el error decidido e inmerecido, por ejemplo, cuando uno ingiere veneno en vez de una medicina, o toma al criado que entra en la noche por un ladrón y le dispara, y casos similares.”²¹

También se ve disminuida o parcialmente suprimida la libertad intelectual en la embriaguez o con el afecto. En el afecto sucede porque un impulso muy fuerte de la voluntad nubla al entendimiento: la ira o la venganza nos llevan a actuar de manera imprudente e impulsiva. Y la embriaguez es un estado que altera el

¹⁹ Schopenhauer, *ibíd.* 129

²⁰ Schopenhauer, *ibíd.* 129

²¹ Schopenhauer, *ibíd.* 129

entendimiento y debilita el pensamiento abstracto aumentando los impulsos. El pensamiento al verse disminuido permite que la voluntad actúe sin medir o comprender las consecuencias de los actos, por lo que no sé es libre intelectualmente.

De aquí se concluye que la libertad intelectual se da cuando el entendimiento no está ofuscado u obstruido y puede captar los motivos de un modo normal, y a partir de esto, la voluntad reacciona en consonancia con la realidad.

1.4. Libertad moral

Schopenhauer nos explica que la libertad moral es la concepción ya no común sino filosófica de la libertad, porque dejamos de lado la experiencia cotidiana del actuar sin impedimentos físicos, y ahora nos enfocamos con la cuestión de si la voluntad misma puede ser libre o no. Se traslada el problema de un aspecto empírico a uno metafísico. En este sentido, Schopenhauer explica que la visión común y empírica de la libertad es la que se obtiene de la experiencia cotidiana de la vida: soy libre si *puedo* hacer lo que quiero. Por lo que no se cuestiona este mismo querer. Si ahora se enfoca la cuestión en poner en duda este querer, se profundiza en la investigación, pues ya no importa la libertad física, sino la moral.

En la primera definición de libertad, se entiende que libre, es el *poder* actuar sin impedimentos físicos. Pero de aquí surge la cuestión de si todo actuar sólo puede estar impedido por aspectos materiales, pues hay casos en los que algún individuo contaba con total libertad para actuar como deseaba, pero algo limitó su acción. Esto podrían ser los motivos y para Schopenhauer pueden ser “amenazas, promesas, peligros y otros por el estilo”.²²

Los motivos como ya se expuso en la libertad intelectual, son causas abstractas, es decir, elementos que modifican a la voluntad aunque no son objetos físicos, sino intelectuales. Schopenhauer sobre esto observa que los motivos no tiene un valor objetivo, ya que tanto un impedimento físico puede sobrepasar a un motivo, así como un motivo sobrepasar a un impedimento físico u otro motivo. Por

²²Schopenhauer, *ibíd.* 39

ejemplo, algunas personas en situaciones extremas negarían sus ideales al escuchar que serán condenados a morir por estos; en cambio, otros soportarían los más grandes tormentos físicos al tener presente la idea de que seguirán vivos después de sufrirlos. La sola idea de morir o seguir vivo puede determinar la voluntad a actuar de un determinado modo, y no son causas físicas. Pero los motivos al no ser objetivos, están relacionados con el sujeto que los recibe, es decir, si a un sujeto la idea de continuar con vida o perderla no le genera nada, este motivo es débil para que determine su voluntad. Por lo tanto, los motivos no tienen una necesidad objetiva sino relativa al sujeto. Los sujetos reaccionan de diverso modo ante un mismo motivo. Piénsese en una situación como un asalto o un terremoto y veremos cómo cada uno reacciona de distinto modo ante la misma circunstancia.

Si analizamos con cuidado esta idea que propone Schopenhauer (de que la voluntad también está determinada por motivos), se puede entender que no habría libertad alguna, pues todo el tiempo el ser humano está determinado por motivos e impedimentos físicos. Incluso, aunque nosotros pensemos que somos libres en nuestras decisiones, éstas son motivadas. No actuamos con total libertad y no somos espontáneos en nuestros actos. Por lo que se puede concluir que todo acto está determinado.

Ahora, si se quiere pensar una libertad moral total, tendría que entenderse como al acto indeterminado o incondicionado de la voluntad del individuo. La libertad moral ya no se entendería en un sentido físico, pues no se pregunta por las condiciones materiales; sino abstracto: se pregunta por la indeterminación de nuestra voluntad. Si la voluntad está impedida por una serie de causas (motivos), entonces está determinada, impedida por la necesidad; sin embargo, si la voluntad es libre, se dirá que está ausente de motivos, no actúa por necesidad. La libertad moral sería la libertad de la voluntad o la indeterminación de ésta. Concepto muy parecido al que llega Kant y nos lo recuerda Schopenhauer:

“...la definición de Kant según la cual la libertad es la facultad para iniciar **por sí mismo** una serie de cambios. Pues ese <<por sí mismo>> significa, remitido a

su verdadero significado, <<sin causa precedente>>: pero esto es idéntico a <<sin necesidad>>.”²³

El concepto de libertad general se refiere a lo que es ausente de impedimentos. Pero si lo llevamos a un aspecto metafísico, y pensamos qué es la libertad, diríamos que es lo opuesto a la necesidad. Y aplicado este concepto a la voluntad humana, diríamos que es una voluntad que actúa por sí misma o de modo indeterminado, es decir, que no actúa por necesidad. Por lo que la libertad, en su sentido más preciso, sería lo ausente de necesidad. Como se observa, aquí hay una antinomia entre libertad y necesidad.

Ahora, si los motivos determinan el actuar tanto como los impedimentos físicos, entonces, ¿cómo se puede hablar de una libertad moral en la que el individuo sea responsable de sus actos? Tomando de ejemplo un asaltante, se puede decir que no roba sólo porque lo decidió en un acto puro de libertad, sino porque un conjunto de motivos o un solo motivo lo llevaron a ello. Por lo tanto, no robó porque lo decidió sino que una serie de motivos lo determinaron a robar. Entonces, ¿cómo podemos juzgar a alguien si su voluntad se encuentra determinada? He aquí el problema y lo que se entiende comúnmente por libertad moral: el acto libre e indeterminado de la voluntad del individuo. Por lo que concluye nuestro autor lo siguiente:

“Por ello, para poder aplicar el concepto de libertad a la voluntad habría que modificarlo, entendiéndolo como más abstracto. Eso se lograría entendiendo con el concepto de libertad sólo la ausencia de cualquier necesidad en general.”²⁴

Retomando todo lo dicho anteriormente, se llegaría a ver que el individuo, es libre cuando no actúa por necesidad. Sin embargo, hay un problema con esta idea. No podemos saber si la voluntad es libre. Nuestra experiencia, como bien expone Schopenhauer, sólo alcanza para decir: “<<Yo soy libre si *puedo* hacer lo que quiero>>”²⁵ Es decir, sólo conocemos nuestros actos voluntarios cuando los *podemos* realizar, pero no sabemos si estos actos los *queremos* libremente. Si le

²³Schopenhauer, *Ibíd.* 42

²⁴Schopenhauer, *Ibíd.* 41

²⁵Schopenhauer, *Ibíd.* 40

pregunto a alguien “¿eres libre?”, esta persona podría responder que sí basándose en su experiencia de que hace lo que desea, pero no logra ver si su voluntad, es decir, su deseo es libre. Es preguntar, como bien expone Schopenhauer, “¿Puedes querer también lo que quieres?”²⁶ O de otro modo, y tal como aquí se expone: ¿Puede la voluntad desear libremente?

A esto, se puede responder afirmativamente (“<<Yo soy libre si *puedo* hacer lo que quiero>>”), pero la respuesta siempre estará enfocada al problema de si mi acto *puede* ser libre o no, no si la voluntad misma, nuestro *querer*, es libre. Es decir, sólo respondemos a partir de nuestra experiencia física de la libertad, nunca de la libertad de la voluntad misma. Y tomando en cuenta que los motivos también influyen en la voluntad, se podría decir que no hay una libertad moral como tal. Hasta aquí, se puede entender lo que queremos decir con libertad moral, pero hasta este momento no se puede fundamentar.

En nuestra experiencia, se piensa que uno es libre cuando hay ausencia de necesidad y, por lo tanto, somos responsables de nuestros actos porque nada nos determina. Nosotros elegimos lo que hacemos. Se piensa que nuestros actos no siguen determinadas leyes, y que son la excepción a *la ley de causalidad*. Por lo que la libertad moral se basa en la idea de juzgar un acto como la decisión libre (ausente de necesidad) y no determinada de un sujeto; ya posteriormente se determinará si es buena o mala, correcta o incorrecta. Pero su base es la libre decisión del sujeto. Ésta es la idea general que se tiene por libertad moral, pero ¿es cierto esto? ¿Necesitamos tener una voluntad libre para ser responsables de nuestros actos? ¿Si negamos la libertad moral, negamos la responsabilidad moral?

Hasta ahora, se ha mostrado la idea general de lo que es la libertad moral, pero hay que analizar más a fondo la cuestión de la necesidad y la voluntad, porque como ya vimos Schopenhauer, expone que la voluntad está determinada por motivos, pero ¿qué es la voluntad?

De igual modo se observa que se cuele el concepto de necesidad pero ¿qué es la necesidad? Estos dos conceptos se relacionan con el problema de la libertad,

²⁶Schopenhauer, *Ibíd.* 42

y obliga a tener que desarrollarlos y analizarlos. Después se podrá ver si somos libres o no y por lo tanto si hay responsabilidad moral o no.

Para terminar este primer apartado citaré algo de Schopenhauer para empezar a dar claridad sobre el concepto de necesidad. El autor nos dice:

¿Qué significa necesario? La explicación habitual: <<Necesario es aquello cuyo opuesto es imposible o lo que no puede ser de otra manera>> es una mera explicación verbal, una paráfrasis del concepto que no aumenta nuestro conocimiento. Como explicación real se plantea en cambio: ésta: necesario es lo que se sigue de una razón suficiente dada: proposición ésta que, como toda definición correcta, puede también invertirse. Según sea aquélla una razón suficiente lógica o matemática o física —denominada esta última <<causa>>—, la necesidad será lógica (como la de la conclusión cuando está dadas las premisas), matemática (por ejemplo, en la igualdad de los lados del triángulo si los ángulos son iguales), o física, real (como la aparición del efecto si se da la causa): pero, una vez que la razón está dada, la necesidad se une a la consecuencia con el mismo rigor en todos los casos. Únicamente en la medida en que concebimos algo como consecuencia de una razón dada, lo conocemos como necesario; y, a la inversa, en cuanto conocemos algo como consecuencia de una razón suficiente, comprendemos que es necesario: pues toda razón es concluyente.²⁷

En esta cita se observa que Schopenhauer se aleja del concepto habitual de necesidad como “lo que no puede dejar de ser de otra manera”. Lo hace porque para él, esta definición es analítica, sólo se queda en una mera explicación verbal. Por lo que no aumenta nuestro conocimiento sobre la necesidad. Este alejamiento lo lleva a redefinir la necesidad como aquello que se sigue de una razón suficiente. Definición sintética, porque reúne algo que no está dentro del concepto de necesidad. Por lo que su concepto está relacionado con el de razón suficiente. También se puede observar que hay distintos tipos de necesidad: necesidad física,

²⁷ Schopenhauer, Ibid. 41

lógica, matemática, y cada necesidad se sigue de un distinto tipo de razón suficiente. Si la razón es lógica será una necesidad lógica, si es física una necesidad física, etc. Relacionando esto, con el concepto de libertad, ahora podemos exponer que para saber si somos libres, tenemos que entender qué tipo de necesidades hay y cómo la libertad es ausencia de necesidad, si es que la hay. Por lo que se tiene que examinar ahora el concepto de necesidad y sus distintos tipos.

2. El concepto de necesidad

Para comprender el concepto de necesidad, dentro del sistema de pensamiento de Schopenhauer, hay que explicar cómo dicho concepto está entrelazado con el de razón suficiente. Como ya se expuso al final del primer apartado, Schopenhauer expone que lo necesario se da a partir de una razón suficiente; pero ¿qué es esto de “una razón suficiente”? Para el autor dicho principio se encuentra en lo que él llama la *cuádruple raíz del principio de razón suficiente*.

El principio de razón suficiente expresa que todo cuanto existe o es, como fenómeno, tiene una razón que le antecede. Es decir, cualquier fenómeno tiene una relación necesaria con un antecedente para llegar a ser lo que es. A partir, de dicho principio se fundamenta la idea de que dadas las razones suficientes, las consecuencias que se siguen son necesarias, y no se pueden evitar u omitir. De ahí que Schopenhauer defina la necesidad como lo que se sigue de una razón suficiente; en sus propias palabras:

“El principio de razón suficiente en todas sus formas, es el único principio y el único portador de todas y cada una de las necesidades. Pues necesidad no tiene otro sentido verdadero y claro que la indefectibilidad de la consecuencia, cuando se ha puesto la razón.”²⁸

A partir de esta cita, se observa que hay varias formas de necesidades y que por necesidad se entiende la relación *indefectible* entre una razón y su consecuente. Por esto mismo, hay que delimitar ¿qué se entiende por razón suficiente?, ¿cuántas formas de razones hay? y ¿por qué se da la necesidad a partir de una razón suficiente?

²⁸ Schopenhauer, Arthur, *De la Cuádruple Raíz del principio de Razón Suficiente*, Madrid, Gredos, p.218

2.1. Principio de razón suficiente

Por razón se entiende el antecedente o causa de algo. Generalmente, cuando uno se pregunta el “por qué de algo o de cierto fenómeno”, lo que se hace, es suponer que éste tiene una causa, una razón. De ahí que la gente cuando pregunta el “¿por qué?”, lo que se hace, es pedir una razón de eso que preguntamos; es decir, la *razón suficiente* para que eso haya sucedido. Por lo que, siguiendo a Schopenhauer, el principio de razón suficiente, se entiende como “nihil est sine ratione cur potius sit”²⁹, nada es sin ninguna razón por la que es. O, citando de nuevo al filósofo: “en sentido general el principio de razón se reduce a esto: que siempre, y en todas partes, cada cosa sólo puede ser en virtud de otra.”³⁰

Hay que tener en cuenta que este principio tiene varios modos. Por lo cual, al usarlo en la vida cotidiana, muchas veces llegamos a confundirlos. Por ejemplo, las razones de un argumento se conocen como premisas; la razón de un efecto como causa, y aunque ambos son semejantes, son distintos. Algunas veces, la gente llega a confundirlas y pensar que de ciertas premisas se seguirá un efecto material. Es por ello que Schopenhauer nombra a su obra *De la Cuádruple Raíz del Principio de Razón Suficiente*, ya que quiere demostrar que hay cuatro modos en que se muestra este principio. Estos son *Principium rationis sufficientis fiendi*, principio de razón suficiente del devenir; *Principium rationis sufficientis cognoscendi*, principio de razón suficiente de conocer; *Principium rationis sufficientis essendi*, principio de razón suficiente del ser, y *Principium rationis sufficientis agendi*, principio de razón suficiente del obrar o actuar.

El principio de razón suficiente no surge de las más abstractas reflexiones, sino que es parte esencial del modo en que el ser humano conoce. Es un principio que se encuentra desde los inicios de la humanidad y se puede ver en las primeras tribus cuando atribuyeron a dioses o fuerzas místicas la causa del mundo. Es decir, daban una razón sobrenatural. Del mismo modo, en la actualidad, cuando se pregunta sobre la razón de algo, hacemos uso del principio de razón suficiente.

²⁹ *Ibíd.* p.33

³⁰ *Ibíd.* 224.

En la historia de la filosofía, se dice que Leibniz fue el primero que formuló dicho principio, sin embargo, él no logró distinguir cada modo del principio de razón suficiente. Asimismo, Schopenhauer expone que los antiguos no podían distinguir entre razón de conocimiento y razón de causa. Tenían la idea de causa, o razón, pero no podían distinguir sus diferentes modos. Schopenhauer nos dice que “Platón y Aristóteles no lo proponen aún como un principio fundamental; pero con todo lo expresan muy a menudo como una verdad evidente de suyo.”³¹

Lo que hace Schopenhauer, a diferencia de otros autores, es que divide en cuatro modos el principio de razón suficiente, y expone en qué se diferencian. En este apartado analizaremos esas diferencias, por lo que se tendrá que leer completo este apartado para entender cómo se diferencia la razón de conocimiento del de causa. Además de que explicó cómo Schopenhauer demuestra el principio de razón suficiente. Por lo que antes de pasar a analizar los cuatro modos, expongo cómo Schopenhauer justifica *el principio de razón suficiente*.

Por lo que Schopenhauer no retoma la idea de la división aristotélica de causa material, formal, eficiente y final. Él fórmula una nueva definición y las causas no son cuatro, sino que hay cuatro modos del principio de razón suficiente y la causa es uno de esos modos. Por lo que la causa material y formal serían distintos modos de revelarse el principio de razón suficiente. En este caso de lo material, razón de causa y en lo formal, razón de ser. Pero Schopenhauer se aleja de las causas aristotélicas y expone las cuatro que ya mencioné.

Siguiendo con la exposición de lo que es el cuádruple principio de razón suficiente, se podría preguntar: ¿qué es lo que nos permite creer o suponer que todo tiene una razón? La respuesta está en el entendimiento o la facultad de conocer.

2.2. El mundo como representación y el principio de razón suficiente

El mundo se nos da de dos maneras: como voluntad y como representación. La representación es conocer el mundo de manera objetiva; es decir, conocerlo

³¹ *Ibíd.* 35

como objeto para un sujeto. El sujeto es lo que conoce y el objeto lo conocido. Todo objeto es representación para un sujeto; el objeto es lo que se presenta ante el sujeto y lo capta a partir de las formas del entendimiento. El entendimiento estructura la realidad con las formas *a priori* de tiempo, espacio y causalidad. Por lo que el objeto no se da tal como es, sino tal como lo captamos. Y esta relación: sujeto y objeto, es la base primordial del conocimiento: sin sujeto no hay objeto.

Nosotros como sujetos, al ser parte del mundo, captamos la realidad como un enlace constante de cambios y transformaciones. Nuestras representaciones nos son dadas por los sentidos y sobre los sentidos actúan los objetos, éstos generan datos sensibles que después el entendimiento estructura y forma la realidad. Cuando captamos el mundo no lo captamos de manera independiente, es decir, como si el mundo fuera ajeno a mí y a mi sensibilidad. Los objetos no se nos presentan (representan) de un modo directo, sino mediato por la sensibilidad y las formas *a priori* del entendimiento. Por lo que el yo, el sujeto, no está aislado de los objetos del mundo. El mundo es un conjunto de objetos interrelacionados y nosotros como objetos en el mundo estamos relacionados con éste. La única diferencia es que nosotros nos decimos sujetos porque somos conscientes de que captamos esta realidad. Schopenhauer nos dice:

“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. Este enlace es el que expresa el principio de razón suficiente en su generalidad.”³²

³² *Ibíd.* 59

Analizando esta cita, podemos ver que el principio de razón suficiente tiene su fundamento en que nosotros conocemos el mundo como un conjunto de relaciones. No hay algo que se nos dé aislado o independiente. Toda representación sabemos que proviene de algo: la luz proviene del sol, el calor del fuego, la sed de la falta de agua, etc. Por eso mismo, tener la percepción de que el mundo es un conjunto de relaciones, nos hace entender que todo es una relación entre un antecedente y un consecuente. Dependiendo del tipo de relación (estos modos en que se presentan el principio de razón suficiente se verán en este apartado) le llamamos causa-efecto, razón-consecuencia. De ahí que podamos preguntar el porqué de algo, ya que suponemos que todo lo que acontece tiene una razón por la que es: no surgió por espontaneidad o azar. Incluso Schopenhauer expone que el principio de razón suficiente es la madre de la ciencia, porque dicho principio genera la búsqueda de una razón que explique tal fenómeno:

“Ahora bien, como la suposición hecha siempre por nosotros a priori de que todo tiene una razón es la que nos autoriza preguntar en todas partes “por qué”, el “por qué” puede ser llamado la madre de todas las ciencias”.³³

Schopenhauer expone que el principio de razón suficiente se da *a priori*, porque antecede a toda experiencia y es independiente de toda experiencia; incluso, dicho principio constituye la experiencia, porque conforma la realidad como un conjunto entrelazado de objetos. Este principio le da orden al mundo que percibimos y también a nuestros pensamientos, pues podemos decir que hay algo que antecede y algo que le sigue a eso. Este modo de pensar está fundado en la aprioridad del principio de razón suficiente. El que pensemos que todo efecto tiene una causa, es el modo más común y simple de comprender el principio de razón suficiente. Y de este mismo modo, se puede comprender la aprioridad del principio de razón suficiente. El autor lo expone del siguiente modo:

“Sólo cuando el entendimiento —función, no de las tenues extremidades de los nervios aislados, sino del cerebro, tan artística y enigmáticamente

³³ *Ibíd.* 33

construido, que sólo pesa tres libras, y acaso cinco por excepción— 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.”³⁴

El principio de razón suficiente como vemos está integrado a nuestro modo de conocer el mundo. Incluso los animales cuando oyen algún ruido raro, no se preguntan qué originó tal ruido, es decir, no usan la razón, pero sí buscan o quieren dar cuenta de *qué* generó eso. Es decir, los animales tienen entendimiento, consciencia, conocen el mundo y se desenvuelven en éste, y buscan la razón de tal fenómeno. Por lo que Schopenhauer no niega que los animales tengan consciencia, porque ésta sirve para conocer el mundo. La diferencia es que los animales sólo se quedan en el mundo sensible, mientras que el humano hace uso de la razón. El entendimiento es una facultad que sirve para conocer el mundo, y todos los animales la tienen. De ahí que se pueda nombrar como consciencia o entendimiento.

Sólo hay que destacar, que esta facultad, únicamente se aplica al mundo como representación no como voluntad, porque la voluntad, para Schopenhauer, es un elemento que carece de razón ya que no tiene un antecedente por lo que es. Esto se explicará en el apartado tercero.

Se puede entrever entonces que la ley de causalidad es un modo en que se muestra el principio de razón suficiente. Otro modo sería el lógico, de donde a partir de unas premisas se sigue una conclusión. Pero estos, muestran que el principio de razón suficiente es la idea o intuición de que todo consecuente tiene un antecedente.

³⁴ *Ibíd.* 91

A partir de este principio podemos decir que se genera el conocimiento. Conocimiento es tener consciencia de las relaciones de antecedente y consecuente. Además, se puede observar que hay dos modos en que conoce el hombre: por la razón y por el entendimiento. La diferencia es que el entendimiento genera el conocimiento sensible y la razón, el conocimiento conceptual.

2.3. Los cuatros modos del principio de razón suficiente

Sólo para aclarar cómo funciona el principio de razón suficiente en sus cuatro modos, se explicará algo de cada uno de ellos. Para que se pueda entender ¿cómo funciona la necesidad? y ¿cómo esto se relaciona con el problema de la libertad?

2.4. Principium rationis sufficientis fiendi, principio de razón suficiente del devenir

Para empezar, hay que exponer que el entendimiento es una facultad que tiene el ser humano para generar el conocimiento objetivo de la realidad. En la siguiente cita se puede comprender mejor esto.

“El que crea esta *unión* (de las percepciones obtenidas por las formas *a priori* de espacio y tiempo) **es el entendimiento**, que, por medio de su función peculiar, enlaza aquellas formas heterogéneas de la sensibilidad de modo que, de su mutua compenetración, surge y aparece, aunque sólo para él mismo, la *realidad empírica*, como una representación global, la cual forma un complejo mantenido gracias a las formas del principio de razón, pero con límites problemáticos, complejo del que son partes todas las representaciones aisladas pretenecientes a esta clase, y en el cual toman su puesto con arreglo a leyes precisas conocidas por nosotros *a priori*; en este complejo, por tanto, *coexisten* infinitos objetos, porque en él, a pesar de la irresistibilidad del tiempo, la substancia, esto es, la materia permanece, y a

pesar de la rígida inmovilidad del espacio, sus estados cambian: en una palabra, en él existe para nosotros todo este mundo real objetivo.”³⁵

Analizando esta cita, se observa que el entendimiento une las infinitas y complejas percepciones que obtenemos *a priori* del espacio y del tiempo. El entendimiento forma para nosotros el mundo real objetivo. Objetivo porque se configura el mundo como una serie de objetos que percibimos. Hay que recordar que para Schopenhauer el sujeto es el que conoce, y lo conocido es el objeto. El entendimiento conoce la realidad como un mundo empírico, porque lo conoce por los sentidos. Por ello dice *realidad empírica*, pues es la realidad que empíricamente conocemos.

Schopenhauer expone que el ser humano tiene las estructuras *a priori* de tiempo, espacio y causalidad. El tiempo es la forma de la sucesión; el espacio la forma de la posición de los objetos, la disposición espacial, y juntos conforman la idea de simultaneidad y cambio. Al unirse ambas percepciones, surge la ley causalidad³⁶ que es la idea de causa y efecto.

Con estas formas el hombre conforma la realidad objetiva. Es de notar que para Schopenhauer tales formas se hallan en el cerebro humano y que son *a priori* porque no dependen de la experiencia y la experiencia depende de éstos.

La sensibilidad nos da los datos sensibles: colores, olores, sensaciones, pero no genera conocimiento objetivo; no genera un objeto para el sujeto porque es pura información. El entendimiento en cambio, con esos datos genera el mundo objetivo; por lo que esta facultad es intelectual y activa, no sólo sensible; ya que no sólo

³⁵ *Ibíd.* 63.

³⁶ Schopenhauer resume de manera precisa cómo se entiende *la ley de causalidad* en la siguiente cita: “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. Esta carencia de excepción se la debe precisamente a su *aprioridad*. La ley se refiere esencial y exclusivamente a cambios y dice que siempre que en el mundo objetivo, real, material, cualquier cosa, sea grande o pequeña, cambia mucho o poco, necesariamente tiene que haber cambiado antes también alguna otra cosa; y para que esta cambie tiene a su vez que “haber cambiado otra antes que ella-, y así hasta el infinito sin que se pueda alcanzar a ver y ni siquiera pensar como posible, por no hablar de suponer, algún punto de partida de esta serie regresiva de cambios que llena el tiempo como la materia el espacio.”

Schopenhauer, Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid, Siglo XXI, 1993, p.60

recibe información sino que estructura el mundo con las tres formas *a priori*. Yo recibo una sensación y genero un objeto fuera de mí, es decir, en un lugar determinado y en un momento temporal: presente si lo observo directamente, pasado si lo recuerdo, futuro si lo imagino en el porvenir, y la ley de causalidad asimismo estructura una relación de causa y efecto: la sensación de calor proviene del fuego y el fuego le antecede a los maderos secos que arden etc.³⁷

A partir de todo esto, se puede comprender que el primer modo en que se muestra el principio de razón suficiente es el de *devenir*, en otras palabras, que el mundo como representación es un conjunto de objetos entrelazados que intervienen entre sí y generan mutaciones en la realidad, es decir, de causa y efecto. Esto es la ley de causalidad.

En este primer modo del principio de razón, se observa que si algo se modifica o cambia, es que un estado anterior o varios lograron ese cambio. Aquí la razón se conoce causa y su consecuente como efecto. Por lo que el autor nos dice:

“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**.”³⁸

Este primer modo en que se muestra el principio de razón suficiente, es el más reconocido por nosotros, pues siempre suponemos que a cualquier efecto le antecede una causa o que a cualquier causa le sigue un efecto. Ahora bien, Schopenhauer expone que la ley de causalidad es *a priori* porque permite el

³⁷ “Como la forma más general esencial de ese entendimiento, encontramos la ley de causalidad: pues sólo por medio de ella tiene lugar la intuición del mundo externo real, ya que en ella concebimos las afecciones cambios sentidos en nuestros órganos sensoriales en seguida inmediatamente como <<efectos>>; y sin instrucción, enseñanza ni experiencia, realizamos instantáneamente el tránsito desde ellos a sus <<causas>>, las cuales entonces, justamente en vista de este proceso intelectual, se presentan como objetos en el espacio.”

Schopenhauer, Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid, Siglo XXI, 1993, p.59

³⁸ Schopenhauer, Arthur, *De la Cuádruple Raíz del principio de Razón Suficiente*, Madrid, Gredos, p.68

conocimiento del mundo como un serie de objetos que se interrelacionan. Si no fuera posible esto, actuaríamos sin conocimiento de causa; nuestra vida sería un conjunto de experiencias nuevas sin relación alguna. Si alguien tiene frío, no podría suponer que el fuego genera calor porque no habría relación de conocimiento entre la llama y el calor. Por lo tanto, con la ley de causalidad comprendemos el devenir de los estados de la materia. Solamente hay que recalcar que la causa no es una sola. La mutación en la materia siempre es el cambio de un estado a otro, pero para esto, la materia debe tener ya en su contenido su propia posibilidad de transformarse. Es decir, la hoja de papel no sólo se quema por la exposición al fuego o por la luz solar enfocada por una lupa, sino que intervienen otros factores para generar el efecto, como por ejemplo el oxígeno, la sequedad del papel, el calor generado por la lupa, etc. Si el papel no tuviera en sí la posibilidad de la combustión, no podría generarse el cambio de estado. Por lo que este principio no dice que haya una sola razón o causa que determine un estado de la materia. Schopenhauer llama a esto **estado total**, es decir, el conjunto total de condiciones que permiten un cambio en la materia. Una causa, como la luz enfocada por la lupa sobre el papel, es uno de tantos estados o determinaciones de la materia para que se genere la mutación. Schopenhauer comenta que:

“Para una consideración general sólo puede valer como causa el **estado total** que produce la aparición de estado siguiente. Pero las diferentes determinaciones singulares, que sólo reunidas completan y constituyen la causa, se pueden denominar los momentos causales, o también las **condiciones**, y en ellas se puede descomponer la causa. Por el contrario, es completamente falso llamar causa no al estado, sino a los objetos.”³⁹

Por lo que el principio de razón en el primer aspecto indica que todo cambio de estado en la materia se debe por una causa o razón material, pero no por los objetos mismos, sino por las condiciones que llevan en sí esos objetos.

³⁹ *Ibíd.* 70

Hay que indicar que este principio no toca tres aspectos referentes a la materia: al principio o surgimiento de ésta, el fin de la cadena causal, y, tampoco, las fuerzas naturales.

El principio de razón suficiente sólo sirve para conocer los diversos estados en que se manifiesta la materia, pero no su principio o fin. Sería imposible imaginar un principio de la materia, porque para ello deberíamos imaginar algo que no es materia o que ya es materia pero no tal como la conocemos, algo que es imposible para el entendimiento. Obviamente sin caer en abstracciones vacuas o religiosas y dar por hecho que de la nada surge la materia.

Siguiendo lo expuesto por el filósofo, y atendiendo a la ley de causalidad, si a todo estado posterior de la materia, le antecedió uno anterior que lo modificó, y todo estado material debe tener en sí ya la posibilidad del cambio, lo anterior debía ya participar o tener las condiciones necesarias de la materia, porque si no, sería imposible un cambio posterior. Por lo que la materia o siempre ha existido, o ya existía la posibilidad de que existiera la materia tal como la conocemos pero para que surgiera tuvo que haber un cambio que modificará tal estado, por lo que tenía que existir algo anterior que lo modifique, y así podemos ir en retroceso a infinitos estados de la materia y no terminar este problema. Por lo que Schopenhauer concluye que **la materia** es un proceso infinito de mutaciones: puro obrar, ya que si abstraemos de ella todo contenido y forma de los objetos sólo queda la *acción general*.

“Pues toda causa es una mutación en la cual hay que preguntar necesariamente por una mutación anterior por la que **ella** ha sido producida, y así **in infinitum, in infinitum!** Tampoco se puede concebir un primer estado de la materia, del cual, puesto que ya no es, haya salido todos los estados ulteriores, éstos hubieran tenido también que existir desde siempre, y por tanto el estado actual no existir solamente ahora. Si por el contrario el estado primero ha comenzado en un determinado tiempo a ser causa, es que algo lo ha **cambiado** en este tiempo, con lo que habrá dejado de estar en reposo; pero entonces ha aparecido algo, ha sobrevenido una mutación, cuya

causa, esto es, otra mutación anterior **a ella**, tendremos que investigar, y así nos encontramos de nuevo en la escala de las causas, y somos empujados a subir y a subir, bajo el látigo de la inexorable ley de la causalidad —**in infinitum, in infinitum**—⁴⁰

Por lo que la acción general de la materia, este continuo de mutaciones, no tiene principio o fin, pues sería necesario conocer algo que no es materia o anterior a ella. Por lo que la ley de causalidad sólo se aplica a la materia y no se puede aplicar para pensar más allá de ella.

En segundo lugar, el principio de razón suficiente no sirve para explicar las fuerzas naturales, porque éstas se manifiestan por medio de la materia, pero nunca se agotan o están en ella. Es decir, en la materia se muestra la electricidad, pero la materia no es la electricidad. La electricidad es un modo en que se manifiestan las fuerzas naturales. Incluso no podemos reducirlas a causa y efecto, porque son lo que permite los cambios en la materia, pero estas fuerzas no cambian. Son *qualitas occultas* porque vemos su manifestación, es decir el fenómeno, pero no la fuerza natural que genera ese fenómeno.

Mientras que los estados de la materia se dan en un momento anterior o posterior, y se dan de manera particular, aquí o allá; la fuerza natural es, citando a Schopenhauer; “algo general, inmutable, presente en todo tiempo y en todo lugar.”⁴¹ Por lo que las fuerzas naturales no se muestran en la materia sino sólo su fenómeno. La norma o ley natural sólo es un modo de comprender la manifestación constante de una fuerza natural, que no es cognoscible totalmente, ya que no está en la materia. Si quisiéramos pensar las *fuerzas naturales* con este principio, sería imposible porque no podemos usar el entendimiento para conocer algo fuera del fenómeno.

A partir de esto, también hay que decir que el principio de razón suficiente como causalidad tiene tres manifestaciones: causa, estímulo y motivo.

⁴⁰ *Ibíd.* 73

⁴¹ *Ibíd.* 82

En todas estas formas la causalidad es la misma, pero en distintos grados. Esto también porque Schopenhauer distingue dos tipos de seres: *orgánicos e inorgánicos*. Ambos se rigen bajo el mismo principio, pero la manera en que se relacionan con la ley de causalidad es distinto. Del objeto inorgánico como una piedra, al orgánico como el hombre, sólo cambia el modo en que se aplica la ley de causalidad pero no su necesidad.

De los tres modos en que se muestra la ley de causalidad, la primera es la causa en sentido estricto y es la que se manifiesta en los cambios mecánicos, físicos y químicos. En esta primera forma es donde más claramente se observa la relación necesaria entre causa y efecto: de la piedra que se arroja sobre el lago se espera que aparezcan las ondas, y es casi tan inmediato que no se pone en duda la relación que hay entre causa y efecto. Además, se observa que la relación es tan estrecha que se puede predecir el efecto de la causa, y la magnitud del efecto según la fuerza de la causa. De ahí que Schopenhauer nos diga que en ella se aplica la tercera y segunda ley de Newton, lo cito:

“Primero, que en ella encuentra su aplicación la tercera ley fundamental de Newton <<acción y reacción son iguales>>: es decir, el estado precedente que se llama causa, experimenta un cambio igual al siguiente que se llama efecto. Segundo, que, de acuerdo con la segunda ley de Newton, el grado del efecto es siempre exactamente proporcional al de la causa; por consiguiente, una intensificación de ésta produce también una intensificación igual de aquél; de modo que, con solo conocer el tipo de acción, a partir del grado de la intensidad de la causa se puede enseguida saber, medir y calcular también el grado del efecto, y viceversa.”⁴²

Sólo hay que tener en cuenta que estas dos leyes generales, no se aplican siempre del mismo modo, Schopenhauer usa dos ejemplos: el del calor como razón, donde el calor aplicado al agua genera ebullición, pero cuando el agua se evapora el calor ya no afecta al agua sino al vapor, por lo que no se genera el mismo efecto.

⁴² Schopenhauer, Arthur, Los dos problemas fundamentales de la ética. Madrid, Siglo XXI, 1993, p. 61

Y el fenómeno de la compresión de un cuerpo, pues a mayor fuerza de compresión menor es el volumen que ocupa el cuerpo, pero al ser finito el cuerpo que se comprime, el fenómeno visible deja de ser obvio, pues el cuerpo y su compresión tienen un límite. Por lo que no se puede esperar que toda causa material siempre se manifieste del mismo modo. Otros ejemplos son la electricidad, el magnetismo y la cristalización, pues aunque siguen las leyes generales de causa y efecto, no son tan obvias o claras de entender.

La segunda forma de causa que se manifiesta es el *estímulo*. Éste, a diferencia de la primera forma, no tiene una relación recíproca entre la intensidad de la causa y la intensidad del efecto.

“El segundo tipo de las causas es el estímulo, es decir, aquella causa que, en primer lugar, no sufre ninguna reacción relacionada con la acción; y, en segundo lugar, aquella entre cuya intensidad y la intensidad del efecto no se encuentra proporción alguna.”⁴³

Se podría decir que el estímulo es una causa sutil, casi imperceptible, donde una intensidad mayor puede generar un efecto mínimo o con una intensidad menor un efecto superior. Por lo que no se puede medir y determinar de antemano el efecto a partir del grado de la causa. El estímulo para Schopenhauer funciona en las plantas y en los cambios orgánicos y vegetativos de los seres vivos. Un estímulo sería el aire, la tierra, el abono, el agua, el vino, los alimentos, los medicamentos también podrían serlo. Por ejemplo, una planta con abono crece con mayor fuerza y rapidez, pero si se excede la cantidad, la planta puede morir. Así como con poco medicamento un ser vivo se puede curar, pero en exceso matarlo. En las plantas y la vida vegetativa de los seres vivos se observa esto.

El tercer modo en que se presenta la causalidad es en los motivos. Aquí la causa ya no es meramente física sino intelectual. Los motivos, ya se había explicado en el primer apartado de la tesis, son un tipo de causa que pasa por el entendimiento.

Schopenhauer expone muy claramente que los motivos son las causas que determinan el movimiento de los seres vivos. Pero para ello, es necesario que

⁴³ *Ibíd.* 62

dichos seres tengan entendimiento, sensibilidad y conocimiento del mundo objetivo. Como ya había escrito, el filósofo, no niega la consciencia o el entendimiento a los animales, sólo muestra que dicha consciencia está limitada a la intuición presente. Por lo que la mayoría de los animales, se observa que se mueven por efecto de los motivos. El lobo huye del fuego así como el humano, al comprender, por medio del entendimiento, el peligro de quemarse.

Hay que resaltar que el motivo tiene una parte física pero también una parte intelectual. Por ejemplo, una araña espera en su red que caiga un insecto. Cuando siente un tirón, ella procede a ir por el insecto y lo envuelve en su red. La araña actuó por el motivo del insecto que cayó en su red. No fue un estímulo como tal, ya que el estímulo siempre es sensible y nunca mediado por el entendimiento, sólo genera su efecto. El motivo debe ser captado por el entendimiento para generar un efecto. En los hombres es más clara la parte intelectual del motivo, porque éste no sólo se da en el presente; su efecto puede suceder posteriormente. Incluso, sólo debe ser pensado o imaginado tal motivo para generar una causa. La felicidad que genera en muchas personas saber que pronto será viernes, es un ejemplo de cómo el motivo genera un efecto: en este caso la felicidad de no tener responsabilidades laborales. Y esto puede ser pensado desde el lunes o miércoles. El motivo es una causa que genera un movimiento físico sin ser una causa física como tal. Esto porque el hombre, a diferencia del animal, no sólo tiene entendimiento sino también razón, y como bien dice Schopenhauer dicha facultad genera conceptos e ideas que pueden ser motivos también; como la idea de amenaza que es un motivo para hacer o no hacer algo. De ahí que podamos sopesar distintas ideas, motivos, y elegir uno de ellos. Sin embargo, el motivo que elegimos no se elige al azar o por libertad, sino por necesidad, pues el motivo con mayor fuerza nos determinará a actuar. De ahí que Schopenhauer exponga:

“Mediante su facultad de pensar, el hombre puede hacerse presentes en el orden que quiera, alternos y repetidos, los motivos cuyo influjo ha experimentado en su voluntad, y a eso se llama reflexionar: él es capaz de deliberación y, gracias a esa capacidad, tiene una elección mucho mayor que

la que le es posible al animal. De ahí que sea, en efecto, **relativamente libre**, a saber, libre de la coerción de los objetos intuitivamente presentes que actúan sobre su voluntad como motivos y a los que el animal está estrictamente sometido: él, en cambio, se determina con independencia de los objetos presentes, de acuerdo con pensamientos, que son sus motivos.”⁴⁴

De esta cita, hay que destacar que *la libertad relativa* del hombre, en comparación con los animales, sólo se debe a que nosotros no estamos sometidos a la intuición presente, pues por medio de la razón, podemos pensar a futuro y recordar motivos que ya no están presentes. Por lo que esta libertad, sólo es comparativa. Este sería un ejemplo de libertad moral, pues hay de por medio la reflexión del motivo a elegir.

Hay que recordar que el concepto de libertad moral quedó fijada como la ausencia de necesidad en nuestra voluntad. Por lo que podemos tomar como un agregado más esta libertad relativa. Aun así con lo expuesto, falta analizar, *a posteriori*, si nuestra voluntad es libre o no. Cosa que se hará en el cuarto apartado.

Siguiendo sobre los motivos y su causalidad, Schopenhauer expone que:

“El motivo abstracto, consistente en un mero pensamiento, es una causa externa determinante de la voluntad en la misma medida que el intuitivo, consistente en un objeto real y presente: por lo tanto, es una causa como cualquier otra; y es también, igual que las otras, siempre real, material, al basarse siempre, en último término, en una impresión recibida desde fuera, cuando y donde fuere. Sólo tiene la ventaja, de longitud del hilo conductor, con ello quiero indicar que no está ligado, como los motivos meramente intuitivos, a una cierta cercanía en el espacio y el tiempo; sino que puede actuar a través de la mayor distancia y el más largo tiempo, por una mediación de conceptos y pensamientos en un largo encadenamiento: lo cual es una consecuencia de la índole y la eminente receptividad del órgano que ante todo experimenta y recibe su influjo, a saber, del cerebro humano o la

⁴⁴ *Ibíd.* 67

Razón. Esto, sin embargo, no elimina en lo mínimo su causalidad ni la necesidad que con ella se establece.”⁴⁵

Por lo que la necesidad con que se muestra esta causa no deja de existir, aunque por medio de la razón podamos alargar, reflexionar o incluso someter a juicios los motivos. El actuar del ser humano, así como el de los animales, no deja de tener necesidad. La diferencia es que el animal no puede sopesar los motivos como el ser humano lo hace, gracias al uso de la razón.

Esto sería en general lo que hay que destacar del primer modo en que se da el principio de razón suficiente, y por lo expuesto se puede entender entonces que el primer tipo de necesidad es física, es decir, dada una razón material, sea estímulo, motivo o causa como tal, se sigue un efecto material necesario.

Por conclusión se puede colocar una cita del autor que resume perfectamente esta parte:

“El objeto que actúa como motivo no necesita más que ser **percibido, conocido**; con lo cual, da lo mismo durante cuánto tiempo ha entrado en la apercepción, si de cerca o de lejos y con qué claridad. Todas esas diferencias no cambian aquí en absoluto grado del efecto: en cuanto el objeto es percibido, actúa de igual manera, suponiendo que sea, en general, un fundamento de determinación de la voluntad a excitar aquí. Pues también las causas físicas y químicas, y asimismo los motivos, actúan sólo en la medida en que el cuerpo a afectar sea receptivo a ellos.”⁴⁶

2.5. Principium rationis sufficientis cognoscendi, principio de razón suficiente de conocer

El segundo modo en que se presenta el principio de razón suficiente es *Principium rationis sufficientis cognoscendi, principio de razón suficiente de conocer.*

⁴⁵Ibíd. 67

⁴⁶ Ibíd. 64

Aquí la relación ya no es de causa y efecto sino de razón o premisas con una conclusión tal como se muestra en un silogismo en la lógica. Esto da a entender que de las premisas suficientes se sigue una conclusión necesaria. La relación aquí es conceptual y se fundamenta en la razón, a diferencia del primer modo que se enfocaba en el entendimiento.

La razón para Schopenhauer es una facultad reflexiva, que maneja conceptos y no intuiciones como el entendimiento. La relación que se fundamenta es conceptual y se obtiene con ella la verdad; el entendimiento en cambio se basa en el conocimiento intuitivo y con ello se conforma la realidad. De ahí que Schopenhauer diga que:

“Lo que es conocido rectamente por la **razón** es la **verdad**, esto es, un juicio que tiene una razón: lo opuesto a la realidad es la **apariencia** (lo falsamente intuido); lo opuesto a la verdad es el **error** (lo falsamente pensado)”.⁴⁷

La razón funciona con conceptos, no con intuiciones. Schopenhauer nos dice que los conceptos surgen de la abstracción de las intuiciones. Una intuición me da el objeto sensible, pero cada intuición es única, porque cada una se da en un tiempo y espacio distinto. En cambio, la razón abstrae de las intuiciones conceptos que son generales y hasta cierto punto fijos. Por ejemplo, la intuición me da la imagen de miles de árboles, donde cada uno es diferente en tamaño, color y sensación. La razón quita todo lo particular y específico de cada árbol y nos deja con lo general, que sería la idea de árbol. De ahí que Schopenhauer nos diga que:

“se han denominado tales representaciones **conceptos** (Begriffe) porque cada uno de ellos abarca (begreift) innumerables cosas particulares en sí o, más bien, bajo sí, por lo que viene a ser su conglobación (Inbegriff).”⁴⁸

Pero sucede, nos dice el autor, que los conceptos mientras más abstractos más vacíos se vuelven, y quedan como meras cáscaras de la realidad. Es decir, no dicen nada porque no refieren a nada, son conceptos huecos. Pensar no es conceptualizar con ideas huecas, pues no tendrían sentido, sino relacionar los conceptos con las intuiciones o de las intuiciones obtener un concepto que englobe

⁴⁷ Schopenhauer, Arthur, *De la Cuádruple Raíz del principio de Razón Suficiente*, Madrid, Gredos, p. 117

⁴⁸ *Ibíd.*149

algo de la realidad. A esto se le conoce como reflexionar. Si esta reflexión es con meros conceptos, entonces se usa la razón misma, pero si se busca relacionar un concepto con la intuición entonces se relaciona con el entendimiento. Esto, para Schopenhauer, se logra por medio del juicio.

La facultad que el hombre usa para razonar es el juicio. Esto se da de dos modos, cuando se busca para las intuiciones el concepto que las englobe, o cuando se busca el origen del concepto en las intuiciones. En el primer caso Schopenhauer nos dice que es un juicio reflexionante, en el segundo subsumentemente:

“Busca por tanto, o bien para el caso intuitivo dado el concepto o la regla bajo los que se alinea, o bien para el concepto o la regla dados el caso que los justifica. En este aspecto el pensar es actividad del juicio, el cual es (según la división de Kant), en el primer caso, reflexionante y en el otro subsumentemente.”⁴⁹

Por lo que para Schopenhauer, el uso de la razón y por lo tanto de la reflexión tiene su fundamento en lograr pensar la realidad por medio de conceptos.

Ahora bien, el principio de razón aplicado a los conceptos es el principio de razón de conocimiento. Dicho conocimiento es la relación de un juicio con otro. De donde se obtiene, un conocimiento que se conoce como verdadero:

“La **verdad** es, por tanto, la relación de un juicio con algo diferente de él, que se llama su razón (Grund), y que, como veremos en seguida, admite una significativa variedad de especies.”⁵⁰

Schopenhauer distingue cuatro usos o especies del *Principium rationis sufficientis cognoscendi*: verdad lógica, verdad empírica, trascendental y metalógica.

La primera se basa en el uso del silogismo. Donde de varias premisas o razones se sigue una conclusión, esto sin atender a su verdad material. Es decir, sólo se basa en la relación entre conceptos y su consecuente. Para Schopenhauer

⁴⁹ *Ibíd.* 156

⁵⁰ *Ibíd.* 159

la verdad lógica es aquella que se funda en la contraposición de los juicios o razones. Esto es lo que se conoce comúnmente como silogismo:

“El silogismo, en cuanto fundamentación de un juicio por otro con auxilio de un tercero siempre se refiere a juicios, y éstos sólo son enlaces de conceptos, y estos últimos son el objeto exclusivo de la razón: por eso se ha declarado justamente que silogizar es el negocio propio de la razón.”⁵¹

El segundo modo en que se muestra el *principio de razón de conocimiento*, es en la verdad empírica. Aquí Schopenhauer nos dice que es un razonamiento que tiene su fundamento en una intuición. Es decir, no sólo es una relación de conceptos sino una relación de conceptos fundados en la intuición. Hay que recordar que en el primer modo de ser del *principio de razón suficiente*, la intuición se refiere siempre a la experiencia de la realidad, lo que conocemos por medio de los sentidos. Por eso se puede decir que su verdad se basa en la relación entre el concepto y la realidad que sustenta tal razonamiento.

“Entonces el juicio tiene verdad **material**, la cual, en este caso en que el juicio se funda inmediatamente en la experiencia, es **verdad empírica**.”⁵²

El tercer modo en que se muestra *el principio de razón suficiente de conocer* es en la verdad trascendental. Dicho modo refiere a las formas *a priori* del entendimiento y la sensibilidad pura. Esta verdad es sobre los juicios que permiten la experiencia, los conceptos trascendentales. Dichos juicios se basan en lo material, pero como son las formas de posibilidad de la experiencia, son trascendentales. Schopenhauer lo explica del siguiente modo:

“Las formas del conocimiento intuitivo empírico, residentes en el entendimiento y en la sensibilidad pura, pueden ser, como condiciones de la posibilidad de toda experiencia, razón de un juicio, el cual es entonces un

⁵¹ *Ibíd.* 160

⁵² *Ibíd.* 161

juicio sintético a priori; pero como un juicio de esta clase tiene verdad material, es una verdad trascendental, porque el juicio estriba no meramente en la experiencia sino también en las condiciones de la posibilidad total de la experiencia que reside en nosotros.”⁵³

La verdad trascendental son las formas *a priori* de espacio y tiempo, y la forma del *principio de razón suficiente*, que como se vio en el primer modo del principio de razón suficiente es *a priori*. Schopenhauer nos dice que todo lo que está fundamentado con dichos principios son verdades trascendentales: tales como la materia no se crea ni se destruye, dos líneas rectas no encierran ningún espacio, nada sucede sin una causa etc.

El cuarto modo del principio de razón suficiente de conocimiento es la verdad metalógica. Por metalógica Schopenhauer entiende aquellos juicios que son las condiciones de posibilidad de todo pensamiento a diferencia de los trascendentales que son las condiciones de posibilidad de toda experiencia.

Así como requerimos conceptos trascendentales para la experiencia, así también requerimos para el pensamiento. El pensamiento tiene sus propias formas *a priori*, por decirlo de un modo, aunque es más preciso decir sus *condiciones formales*.

Estas formas permiten el desarrollo del pensamiento: la razón misma digamos se funda en tales formas metalógicas. Schopenhauer le da por nombre a los juicios metalógicos *leyes de todo pensamiento*⁵⁴. Estas leyes se obtienen al intentar pensar más allá de la razón misma o cuando la razón misma se autoanaliza. Al hacer esto, la razón llega a ciertos principios inamovibles de la razón, pues es lo que fundamenta el raciocinio mismo:

“Que estos juicios son la expresión de las condiciones de todo pensar y, por consiguiente, tienen éstas por razón, lo conocemos por medio de una reflexión, que yo me permitiría llamar autoexamen de la razón. En efecto:

⁵³ *Ibíd.* 162

⁵⁴ *Ibíd.* 163

haciendo ensayos para pensar en oposición a estas leyes, la razón las reconoce como condiciones de la posibilidad de todo pensar; entonces encontramos que pensar en oposición a tales leyes es tan imposible como mover nuestros miembros contra la dirección de sus articulaciones.”⁵⁵

Dice Schopenhauer que tales formas son cuatro:

“1) Un sujeto es igual a la suma de sus predicados, o $a=a$. 2) Ningún predicado se puede afirmar y negar a la par de un sujeto, o $a= \neg a$. 3) De dos predicados opuestos contradictoriamente, uno de ellos debe convenir a un sujeto. 4) La verdad es la relación de un juicio con algo fuera de él, que es su razón suficiente.”⁵⁶

Si nos damos cuenta, son muy parecidas, si no idénticas a los principios lógicos de no contradicción, principio de identidad y el principio de razón suficiente que el mismo Schopenhauer analiza. Por lo que podemos decir, que estos principios, son los principios trascendentales de la razón.

Estos son los cuatro modos en que se presenta el principio de razón suficiente de conocer. Por lo que ahora pasaremos al tercer modo.

2.6. Principium rationis sufficientis essendi, principio de razón suficiente del ser

El tercer modo es *Principium rationis sufficientis essendi, principio de razón suficiente del ser*. Este principio nos indica que hay ciertas cosas que son así por su propio modo de ser. Es decir, no tienen una relación de razón y consecuencia o causa y efecto como en los otros dos modos. Un ejemplo de ello es que todo triángulo tiene tres lados. Que tenga tres lados no es razón de causa y efecto del triángulo, ni de sus tres ángulos, sino que es, por así decirlo, el modo de ser del

⁵⁵ Ibídem.

⁵⁶ Ibíd. 163

triángulo mismo. Tener tres ángulos no es razón o causa de tener tres lados, o *vice versa*. Digamos, que la razón suficiente del ser es su propio modo de ser, no hay una explicación de causa y efecto.

Para Schopenhauer el principio de razón suficiente del ser se observa en las formas *a priori* de espacio y tiempo: las formas de la intuición pura, es decir, sin contenido material, pues la intuición material se muestra en el primer modo, y tiene que ver con la forma de la ley de causalidad; en cambio, en la intuición pura y sin mediaciones materiales sólo nos las podemos haber con las formas de tiempo y espacio.

Es sumamente interesante notar, que estas formas no las puede comprender ni el entendimiento ni la razón, sino la intuición pura. Podemos pensar lo que es arriba y abajo, la espacialidad, pero pensar esto no es lo mismo que intuirlo. Y esto es porque no existe un arriba como tal, sino que la intuición nos lo da por las formas de *espacio* y *tiempo*. Por la misma intuición nos damos cuenta de estas formas:

“En el espacio, esta relación se llama **posición**, y en el tiempo, **sucesión**. Estas relaciones son peculiares, distintas esencialmente de todas las demás relaciones posibles de nuestras representaciones, por lo que ni el entendimiento ni la razón las pueden aprehender por medio de meros conceptos: única y solamente la pura intuición **a priori** nos las hace inteligibles, pues arriba y abajo, a la derecha y a la izquierda, detrás y delante, antes y después, no se evidencian por meros conceptos.”⁵⁷

Si tomamos un punto cualquiera como arriba, y luego nos colocamos encima de este punto, éste se volverá abajo. El espacio no es algo que existe ajeno a nosotros, sino que es una forma que posibilita la experiencia, al igual que el tiempo. De igual manera, estas formas se determinan por sí mismas, no por otras. La forma del espacio da la sensación de espacialidad y la forma del tiempo la de temporalidad. En cada una de ellas, está incluida su razón de ser. Schopenhauer

⁵⁷Ibíd. 190

expone que el modo en que se observa el ser de éstas es en la *posición* y la *sucesión*.

La *posición* es la razón de ser en el espacio. El espacio se determina por sí mismo cuando se relaciona con otros puntos que se toman de referencia. En la espacialidad se puede tomar un punto cualquiera de referencia y colocar luego otro punto adelante o detrás. Entonces, se crea la idea de posición respecto a los mismos puntos que uno toma como referencia. Son las relaciones que nosotros colocamos en el espacio y a partir de éstas decimos adelante, atrás, abajo, arriba. Una de las consecuencias de la intuición pura del espacio es que es infinito, es decir, no hay determinación objetiva del espacio, no hay límite como tal, por lo que todas las relaciones que coloquemos en un espacio son parte del posicionamiento que nosotros le damos. No hay un arriba o abajo objetivo, sino que es el uso que hacemos de la forma del espacio para determinar al mismo.

En el tiempo, su razón de ser, se da en la sucesión. Un momento determina al otro pero sólo en un plano, es decir en lo sucesivo temporal, no en lo simultáneo. No hay simultaneidad puesto que, para esto, debe haber espacialidad, y es la intuición que se forma al juntar espacio y tiempo. En cambio, con el puro tiempo, lo que existe es la sucesión. Un momento, luego otro y luego otro, y su determinación son la secuencia de tiempos que se suceden. En la aritmética es donde se ve este fenómeno de mejor modo, pues al colocar un 10, nosotros suponemos que hay un 9, un 8, un 7 etc. Aunque en las matemáticas no se enfocan en el aspecto temporal de los números, es decir, en las sucesiones.

Estos son la tercera clase de objetos a los que se aplica el principio de razón suficiente, en este caso, el principio de razón suficiente de ser. En este modo vemos que hay relaciones que no son de causa y efecto o antecedente y consecuente, sino que se determinan por el propio ser del objeto. Y su razón no es determinante o conclusiva, además de que sólo en la intuición se hace claro esta tercera forma del principio de razón suficiente.

2.7. Principium rationis sufficientis agendi, principio de razón suficiente del obrar o actuar

El cuarto modo en que se presenta el principio de razón suficiente es con relación a la voluntad.

La voluntad para Schopenhauer es el trasfondo del mundo y también de nosotros mismos. Este conocimiento se obtiene cuando el sujeto se conoce a sí mismo, a través del sentido interno, es decir, el tiempo. Para esto el autor, como ya se explicó en el apartado 3, menciona que el conocimiento se divide en sujeto y objeto. Lo que conoce y lo que es conocido. Y resulta que el individuo, cuando se conoce a sí mismo, observa que anula esta diferencia, pues el sujeto se conoce al mismo tiempo como objeto. Es decir, el sujeto se conoce a sí mismo como sujeto y objeto. Y el sujeto no se puede dividir entre estos dos, entre lo que conoce y lo que es conocido. El sujeto no se conoce como objeto, lo puede pensar pero no lograr, porque para esto debería poder dividirse el sujeto y poder ser objeto, pero como el sujeto siempre está conociendo, no lo puede lograr.

No hay posibilidad de que el sujeto pueda conocerse como mero objeto. El individuo al conocerse a sí mismo se conoce al mismo tiempo como sujeto y objeto. Este conocimiento se logra mediante la intuición *a priori* del tiempo, en donde el sujeto se conoce como un yo que se desarrolla temporalmente. Nos pensamos en un aquí y ahora en relación con un pasado, y mantenemos esta idea del yo que es constante a lo largo del tiempo.

“El objeto inmediato del sentido interno, **el sujeto de la volición**, que es objeto para el sujeto cognoscente, y a decir verdad, sólo se da al sentido interno, y por eso aparece sólo en el tiempo, no en el espacio, y aquí también, como veremos, con una considerable limitación.”⁵⁸

Cuando nos volcamos a conocernos a nosotros mismos, nos damos cuenta de la unión de sujeto y objeto en el sujeto. Sería como querer pensar el conocimiento

⁵⁸ *Ibíd.* 202

y el objeto de conocimiento distinto de mí, cosa que es imposible para el sujeto cuando se conoce. Por lo que el “Yo” es la unión de sujeto y objeto. A partir de este autoconocimiento, también nos damos cuenta de que el individuo es voluntad, y esto se sabe al conocerse a sí mismo, pues lo más primordial de nuestro ser es que uno siempre está queriendo, y esto es lo más inmediato, incluso más importante que el conocimiento abstracto. Un bebé quiere comer incluso antes de tener idea de lo que es la comida. Los seres humanos respiran, comen y viven muchas veces sin tomar en cuenta procesos abstractos racionales.

Para que esto, quede más claro, hay que explicar que Schopenhauer expone que cuando uno dice “Yo sé que conozco” no está diciendo algo diferente de “yo conozco”. Es lo mismo, porque sólo puede conocer el sujeto, el yo. Por lo que el “yo conozco” se reduce al “yo”, es decir, un sujeto que conoce. Es muy interesante notar que Schopenhauer escribe que el “yo conozco” es una proposición analítica, es decir, que no agrega conocimiento al ya dado por el concepto de yo, es decir, de sujeto.⁵⁹

En cambio, la frase “yo quiero” es una frase sintética, porque no se obtiene a partir del yo conozco, sólo se obtiene a través de la experiencia y de indagar en nuestro interior qué somos. Es decir, al conocerme me doy cuenta que soy un ser deseante.⁶⁰

En este conocer del yo, el sujeto se descubre no sólo como un ser pensante sino también como un ser volente. Un ser que quiere y que actúa para obtener eso que su voluntad desea. El sujeto es voluntad, además de ser una mente o razón. Incluso, como ya mencioné, esto es más primordial pues nunca dejamos de desear.

⁵⁹ A la objeción: «Yo no sólo conozco, sino que sé que conozco», respondería yo: Tu saber de tu conocer difiere de tu conocer sólo en la expresión. «Yo sé que yo conozco» no quiere decir otra cosa sino: «Yo conozco», y esto, así, sin más determinación, sólo quiere decir «Yo». Si tu conocer y tu saber de este conocer son dos cosas distintas, prueba a tener cada uno de ellos aislados siquiera una vez, y ahora trata de conocer sin saber que conoces, y luego trata de saber solamente que conoces, sin que este saber sea al mismo tiempo el conocer. Sin duda se puede hacer abstracción de todo conocimiento particular y llegar así a la proposición «Yo conozco», la cual es la última abstracción posible para nosotros, pero es idéntica a la proposición «Para mí hay objetos», y ésta idéntica a la de «Yo soy sujeto», la cual no contiene sino el mero «Yo». *Ibíd.* 203

⁶⁰ Partiendo del conocimiento, se puede decir que «Yo conozco» es una proposición analítica; por el contrario, «yo quiero» es una proposición sintética, y además a posteriori, a saber, dada por la experiencia, aquí por experiencia interna (esto es, sólo en el tiempo). *Ibíd.* 204

Lo primordial es el querer no el saber. El sujeto todo el tiempo desea, pero no todo el tiempo sabe que sabe o desea saber.

Ahora bien, en relación al principio de razón suficiente, la voluntad se relaciona con éste porque todo acto de la voluntad está determinado por una razón suficiente, conocida como motivo. Esto tiene relación con el primer modo, donde veíamos que la razón suficiente se conoce como causa. La causa o razón para la voluntad es el motivo. Y el motivo es una causa que se da por medio de la representación, sea una imagen, una idea, un razonamiento etc. Es algo que llega al entendimiento y se aloja ahí hasta que por alguna razón, nuestra voluntad es determinada por dicho motivo y actúa por él.

Así como la causa es la razón suficiente externa que genera un cambio, así el motivo es la razón suficiente interna que genera también un cambio. En este caso, el sujeto, no es inmune a la causalidad, solo que es afectado de un modo distinto. Este modo es tan sutil que apenas es perceptible por el individuo. Por lo que muchas veces, se piensa que el sujeto no está determinado por causa alguna. O que el sujeto está libre de la causalidad, pero no es así.

Schopenhauer expone que un motivo es una representación que se da en el sujeto y lo motiva, es decir, le genera un efecto. La representación como vimos en este capítulo es el modo en que conoce el sujeto, es decir, el conocimiento que se da por medio del entendimiento. Por lo que al entendimiento llegan miles de representaciones y ellas influyen en la voluntad. No de manera inmediata como en las causas físicas, si no mediata. Uno obtiene una representación y ésta nos afecta en algún momento no inmediato.

“La influencia del motivo no nos es conocida únicamente como la de todas las otras causas por fuera y por tanto sólo mediatamente, sino al mismo tiempo desde dentro, de un modo del todo inmediato, y por consiguiente, de acuerdo con su total modo de acción. Aquí estamos, por así decir, entre bastidores, y descubrimos el secreto de cómo, de acuerdo con su más íntima esencia, la causa produce el efecto: pues aquí conocemos por una vía completamente diferente; por tanto, de una manera enteramente diversa. Y

de aquí se colige esta importante proposición: la motivación es la causalidad vista por dentro. Ésta se nos presenta aquí de una manera completamente distinta, en otro medio distinto, para otro modo de conocer absolutamente diverso: por eso es menester exhibirla como una forma especial y peculiar de nuestro principio, que aparece como **principio de razón suficiente del obrar, principium rationis sufficientis agendi, o más breve, como ley de la motivación.**⁶¹

Por lo que se puede observar que el cuarto modo se relaciona con el primero, pero se aplica al sujeto, y más específicamente a la voluntad. El sujeto actúa necesariamente, porque reacciona a un motivo. La voluntad es influida por los motivos, por eso en esta cita se muestra que dice: “La motivación es la causalidad vista por dentro”. La aplicación del principio de razón suficiente, nos dice que aquí que la voluntad siempre actuará necesariamente por la influencia de algún motivo. La necesidad aquí es interna, y tiene que ver con la voluntad de los individuos. La ley de motivación es la aplicación del principio de razón suficiente a la voluntad.

2.8. El concepto de necesidad

Ya teniendo en cuenta los cuatro modos en que se presenta el principio de razón suficiente, podemos volver a tratar el concepto de necesidad. Como ya se mostró al principio, se mencionó que para el autor lo necesario es aquello que se sigue de una razón, por lo que si se da una razón suficiente, el consecuente se tiene que dar necesariamente: es inevitable que se dé de otro modo. Por lo tanto, la necesidad es aquello que se sigue de una razón suficiente.

Lo que se hizo en este apartado, es mostrar que la necesidad se muestra de cuatro modos: el primero como causa, el segundo como razón de conocimiento, el tercero en cuanto al ser de las cosas y el cuarto con la motivación. Por lo que hay cuatro modos en que se muestra lo necesario: cuando se da la relación causa y

⁶¹ *Ibíd.* p.215

efecto, cuando se da la relación de premisas y conclusión, cuando algo es determinado por su forma de ser y por la ley motivación.

Ahora bien, a veces se ha dicho o se piensa que el concepto de necesidad refiere a la idea de que algo no puede dejar de ser. Pero para Schopenhauer, esta definición es meramente nominal y no agrega conocimiento, pues es un concepto vacío. Por lo que la necesidad sólo se puede comprender a partir del principio de razón suficiente. Y esto tiene que ver con la idea de que la necesidad es un concepto que se da en la experiencia por medio de la ley a priori de causalidad. Si quisiéramos ir más allá de esta experiencia, caeríamos en palabrerías y conceptos huecos pues no se diría nada relevante ni certero⁶²:

“Si por el contrario, se le quisiera definir como <<lo que no puede no ser>>, se da una simple definición nominal, refugiándose uno, para evitar la definición real, en un concepto sumamente abstracto, de donde es arrojado pronto por la pregunta: ¿cómo es posible, ni siquiera pensable, que algo no pueda no ser, siendo así que toda existencia sólo nos es dada empíricamente?”⁶³

Además, para obtener la idea de “lo que no puede no ser”, se tendría que conseguir la experiencia y el conocimiento de algo que sea constante más allá de nuestra experiencia. Nuestro conocimiento no puede ir más allá de sus límites temporales y espaciales; sin embargo, la razón puede dar ese salto, pero es un conocimiento vacío, porque está sustentado sólo en meros conceptos. Por ejemplo, pensar en lo *absolutamente necesario* sería mera palabrería, porque no decimos nada con esto. Son palabras huecas unidas entre sí. Nosotros no tenemos la experiencia de algo que sea absoluto o necesario. Tenemos la experiencia de que todo tiene una razón de ser, de ahí que lo necesario se sustente en esta experiencia.

⁶² “Pues necesidad, no tiene otro sentido verdadero y claro que la indefectibilidad de la consecuencia, cuando se ha puesto la razón. Según esto, toda necesidad es condicionada; necesidad absoluta, esto es, incondicional, es una *contradictio in adjecto*”. ⁶² Schopenhauer, Arthur, *De la Cuádruple Raíz del principio de Razón Suficiente*, Madrid, Gredos, p. 218

⁶³ *Ibíd.* 218

En pocas palabras, sabemos que lo necesario está relacionado con la idea de antecedente y consecuente.

“Por eso el concepto favorito de los filosofastros, el «ser ABSOLUTAMENTE necesario», contiene una contradicción: por el predicado «absolutamente» (es decir, «no dependiente de ningún otro») suprime la determinación por la cual únicamente lo «necesario» es pensable y tiene sentido. Aquí tenemos de nuevo un ejemplo del abuso de los conceptos abstractos para la subrepción metafísica, semejante al que yo he demostrado que se hace con los conceptos «substancia inmaterial», «razón a secas», «causa en general», etc. **No me cansaré de repetir que todos los conceptos abstractos tienen que ser comprobados por la intuición.**”⁶⁴

La problemática, de pensar que lo necesario es “aquello que no cesa de ser”, tiene que ver con el abuso del principio de razón suficiente. Como bien dice Schopenhauer al final de la anterior cita: los conceptos deben ser comprobados por la intuición. Incluso los conceptos metalógicos y trascendentales que vimos en la segunda forma del principio de razón suficiente, se comprueban al usarlos en la experiencia de la razón misma y en la posibilidad de experiencia *a priori* de espacio y tiempo.

Uno de los problemas en el uso del principio de razón suficiente es cuando se confunde el principio de razón suficiente de conocer con el de causa. Cuando se pregunta por la razón de algo, se tiene que responder a partir de las cuatro formas del principio de razón que vimos. Pero muchas veces, se hace un uso inadecuado. Se pide una razón de conocimiento cuando en realidad se quiere uno de causa. Por ejemplo, cuando se pregunta sobre la razón de la creación del mundo, se pide una razón de causa, pero nosotros al no poder conocer más que empíricamente no podemos responder la razón por la cual el mundo fue creado. En este caso, se pasa de pedir una razón de causa y se pide una razón de conocimiento, y que se responda cuál es ese principio del mundo: lo más común es responder que dios

⁶⁴ *Ibíd.*219

creó el mundo. Sin embargo, esto es un error de aplicación del principio de razón suficiente. Ya que lo que se pide es una razón de conocimiento no de causa, y para que la respuesta tenga sentido se pide una causa primera de la creación del mundo. Así, se mezclan dos modos completamente diferentes del principio de razón suficiente. En este caso el de conocimiento y causa. Sólo podemos saber lo que nuestro entendimiento puede comprender, todo aquello que lo sobrepase es vacío.

“Cuando ocurre lo primero, esto es, cuando una verdad empírica es la razón de la proposición superior a la que uno ha sido conducido, y se continúa preguntando «por qué», **lo que entonces se pide ya no es una razón de conocimiento, sino una causa, es decir, que la serie de razones del conocer pasa a la serie de razones del devenir.** Pero si se hace al revés, esto es, si se hace pasar la serie de razones del devenir, para que pueda tener un término, a la serie de las razones del conocer, esto no es nunca algo traído por la naturaleza del asunto, sino por una intención especial; por tanto, es un artificio, y en verdad que no otra cosa es el sofisma conocido con el nombre de **argumento ontológico**. En efecto: después que por el **argumento cosmológico** se ha llegado a una causa en la cual nos gustaría detenernos para hacerla causa primera, no por eso la ley de la causalidad se queda tranquila, sino que quiere seguir preguntando «por qué»; entonces se la deja secretamente a un lado, y se la suplanta por el principio de la razón de conocimiento, que desde lejos tiene un aspecto parecido, dando, en vez de una causa, que es lo que se pide, una razón de conocimiento, la cual se obtiene extrayéndola del concepto mismo que hay que demostrar, y que por eso es aún problemático en lo tocante a su realidad, concepto que ahora, por ser también una razón, debe figurar como causa.”⁶⁵

Por eso Schopenhauer divide y demuestra que hay cuatro modos del principio de razón suficiente. Si fuera el mismo principio para todos los casos, no se podría distinguir una causa de un argumento. Los conceptos son abstracciones,

⁶⁵ *Ibíd.*221

mientras que las causas son fenómenos físicos que repercuten en la realidad y que no dependen de nuestros conceptos, ni de nuestra capacidad de abstracción.

Por lo que esta división ayuda a pensar qué modo de necesidad es la que pensamos: si es una necesidad física, lógica, ontológica o de acto.

Por lo tanto, para concluir este apartado, diremos que el concepto de necesidad se divide en cuatro: físico, lógico, ontológico y práctico. El primer concepto de necesidad se relaciona con el *Principium rationis sufficientis fiendi*, principio de razón suficiente del devenir; el segundo con el *Principium rationis sufficientis cognoscendi*, principio de razón suficiente de conocer; el tercero con el *Principium rationis sufficientis essendi*, principio de razón suficiente del ser, y el cuarto con el *Principium rationis sufficientis agendi*, principio de razón suficiente del obrar o actuar.

La necesidad se aplica igual a cada uno de estos modos, pero según su especificidad. Por eso cité al principio este fragmento donde se dice que: “El principio de razón suficiente en todas sus formas, es el único principio y el único portador de todas y cada una de las necesidades.”⁶⁶ El principio de razón suficiente es lo que establece la forma en que se da la necesidad en cada uno de sus modos: el único portador de todas y cada una de las necesidades que acabó de mencionar. Por lo que el principio de razón suficiente da forma a la necesidad, que como ya vimos es “la indefectibilidad de la consecuencia, cuando se ha puesto la razón.”⁶⁷

Ahora que ya se comprendió qué es la necesidad, se puede pasar a analizar cómo esto se relaciona con el problema de la libertad. Esto tiene que ver con lo siguiente: el ser humano si es libre, su voluntad no está determinada. Es decir, el ser humano actúa por su propia voluntad y no por necesidad. Por lo que se tiene que analizar ahora la voluntad para entender si es posible hablar de libertad o no. Cuando se analizó, en este capítulo, el cuarto modo del principio de razón suficiente, se dijo que la voluntad del sujeto actúa por necesidad cuando un motivo afecta a la voluntad. Por lo que el sujeto no es libre ya que la voluntad siempre actúa motivada. Nunca la voluntad está aislada del mundo, por lo que siempre está afectada por

⁶⁶ Schopenhauer, Arthur, *De la Cuádruple Raíz del principio de Razón Suficiente*, Madrid, Gredos, p.218

⁶⁷ Schopenhauer, Arthur, *De la Cuádruple Raíz del principio de Razón Suficiente*, Madrid, Gredos, p.218

motivos. Por lo que, para que quede mucho más claro todo lo que aquí expuesto, se debe analizar qué es la voluntad y cómo se relaciona ésta con los motivos. Por lo que en el siguiente apartado se analizará la voluntad.

3. La voluntad

Escribir sobre el concepto de voluntad en la obra de Schopenhauer puede generar una tesis por sí misma. Sin embargo, en este trabajo analizaré este concepto como una parte de la tesis.

En el primero y segundo apartado, hemos visto un poco lo que es la voluntad. La voluntad, en el segundo apartado y en el texto *De la cuádruple raíz de razón suficiente*, dice que es el modo en que el sujeto se capta a sí mismo. El sujeto se reconoce como sujeto, y la distinción que se hace con el mundo como representación, es decir que se divide el conocimiento en sujeto y objeto, cognoscente y conocido, deja de funcionar allí. Esto porque el individuo se capta de manera inmediata y no tal como se hace con los demás objetos:

“El sujeto del conocer no puede nunca ser conocido, esto es, no puede nunca hacerse objeto, representación, según lo dicho arriba; pero como tenemos, no sólo un conocimiento de nosotros mismos exterior (en la intuición de los sentidos), sino también interior, y todo conocimiento, con arreglo a su esencia, supone un conocido y un cognoscente, lo conocido en nosotros como tal no será el cognoscente, sino el volente, el sujeto del querer, la voluntad.”⁶⁸

Schopenhauer menciona esto como el *κατ' ἐξοχή*,⁶⁹ el concepto por excelencia, por antonomasia; el concepto más importante para su filosofía, pues es

⁶⁸ Schopenhauer, Arthur, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Madrid. Gredos, 1998. P. 205

⁶⁹ Schopenhauer expone que el conocimiento de la voluntad no es posible de conocerla por medio del principio de razón suficiente. Es un conocimiento que va más allá de la estructura sujeto y objeto, y al que no se le puede aplicar el principio de razón suficiente:

“Se trata de un conocimiento de clase totalmente peculiar, cuya verdad no puede por ello incluirse bajo ninguna de las cuatro rubricas en las que he dividido todas las verdades dentro del tratado *Sobre el principio de razón*, § 29 ss., a saber: lógica, empírica, trascendental y metalógica: pues esta no es, como todas aquellas, la relación de una representación abstracta con otra representación o con la forma necesaria del representar intuitivo o el abstracto, sino que es la referencia de un juicio a la relación que una representación intuitiva, el cuerpo, tiene con aquello que no es representación sino algo *toto genere* distinto de esta: voluntad. Por eso quiero resaltar esa verdad sobre todas la demás y denominarla la verdad filosófica *κατ' ἐξοχήν*.” *Ibíd.* 123

la piedra de toque para el conocimiento del mundo ya no sólo como representación, sino también como voluntad. Aquí el objeto conocido es más profundo y claro que los demás, porque ya no se nos aparece como ajeno, sino propio. En cada una de nuestras acciones, deseos y sentimientos, la voluntad se nos muestra. Nuestro cuerpo sin intermediarios o sin una mediación se manifiesta como voluntad.

Schopenhauer expone que en un primer momento, se considera al cuerpo como un fenómeno. Se le ve como un objeto más entre los otros, como representación. Pero cuando se examina ahora, no el cuerpo como objeto y a través de los sentidos, sino desde su interior, aparece como voluntad.

...consideramos el propio cuerpo, al igual que todos los demás objetos de este mundo intuitivo, como una mera representación del sujeto cognoscente, ahora se nos ha hecho claro lo que en la conciencia de cada uno distingue la representación del propio cuerpo de todas las demás, que en otros respectos son totalmente semejantes a ella, a saber: que el cuerpo se presenta además en la conciencia de otra forma **toto genere** distinta designada con la palabra voluntad, y que precisamente ese doble conocimiento que poseemos del propio cuerpo nos proporciona la explicación sobre él mismo, sobre su acción y su movimiento a partir de motivos como también sobre su padecimiento de los influjos externos; en una palabra, sobre aquello que es, no en cuanto representación sino también en sí; una explicación que no tenemos de forma inmediata respecto de la esencia, acción y pasión de todos los demás objetos reales.⁷⁰

La voluntad no se conoce por medio de la representación, sino de un modo totalmente distinto. En este caso, Schopenhauer menciona que la voluntad la conocemos por medio del sentido interno, es decir, la forma del tiempo. Esto lo vimos en el segundo apartado al hablar del cuarto *principio de razón suficiente* que es la motivación. Es decir, aplicado este principio de razón suficiente al sujeto, nos damos cuenta que el sujeto actúa por motivos, pero eso que actúa no se muestra como representación. La forma en que nos percibimos rompe la división de objeto y sujeto. Es una percepción inmediata o una autoconsciencia. Y esta percepción no está mediada ni separada entre un sujeto que conoce y un objeto que es conocido. Nosotros como individuo, somos una unidad que actúa, y eso que actúa al ya no

⁷⁰ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*. Madrid, Alianza 2010, p.257

ser representación se le da el nombre de voluntad. El hombre se capta como un ser volente. En cada acto somos nosotros los que actuamos y nadie más. Por eso no hay división entre objeto y sujeto tal como en la representación.

Antes de continuar, hay que aclarar que algunas personas creen que la voluntad se refiere a los actos hechos a consciencia, o las acciones que se hacen con intención. De ahí que digan que alguien actúa con buena o mala voluntad, o que algunas personas con deficiencias mentales, no puedan actuar según su voluntad. Esto porque creen que voluntad y voluntario son lo mismo. Pero no es así. Incluso Schopenhauer menciona que esta distinción es superficial, la voluntad es algo más profundo y no los actos a consciencia.

“En consecuencia, se hallaría en un permanente error quien no fuera capaz de llevar a término la ampliación del concepto aquí requerida y con la palabra voluntad pretendiera seguir entendiendo la especie única designada hasta el momento, la que está guiada por el conocimiento y se manifiesta exclusivamente por motivos o incluso solo por motivos abstractos, o sea, bajo la dirección de la razón; ese, como se ha dicho, es solo el más claro fenómeno de la voluntad.”⁷¹

Los actos intencionales o a consciencia, son los actos más claros del fenómeno de la voluntad, pero no son la voluntad misma. Esta es más extensa. La voluntad no es el acto hecho con intención. Se puede uno dar cuenta de la voluntad en los actos con intención, pero es independiente de ésta. Es decir, somos conscientes de que deseamos algo, y con eso se muestra nuestra voluntad. Pero la voluntad no se reduce a los actos conscientes. El cuerpo también sufre o actúa de manera no consciente: la sed o la respiración son manifestaciones de la voluntad.

“Si miramos dentro de nosotros mismos, nos vemos siempre queriendo. Sin embargo, el querer tiene muchos grados, desde el más ligero deseo hasta la pasión, y ya he explicado más de una vez, por ejemplo, en **Los Problemas Fundamentales de la Ética**, p. 11, y también en otras partes, que no sólo todos los afectos, sino también todos los movimientos

⁷¹ *Ibíd.*268

de nuestro interior, que se pueden subsumir en el vasto concepto de sentimiento, son estados de la voluntad.”⁷²

Como ya se vio en el primer apartado, la libertad empírica y popular se entiende como ausencia de impedimentos, y de una manera abstracta como ausencia de necesidad. La libertad que está en consonancia con la voluntad es la común o empírica. De ahí viene la idea de que lo voluntario es lo que se realiza libremente y conscientemente. Por eso se cree, que la libertad tiene que ver con los actos realizados a voluntad, pero no es así para Schopenhauer. La voluntad no se reduce a nuestros deseos individuales y particulares, a nuestros actos voluntarios. No, la voluntad consciente sería un fenómeno de la voluntad, pero ésta no es fenómeno. La voluntad para Schopenhauer no es un fenómeno porque no es representación.

Esto parece extraño, pues nos damos cuenta de la voluntad por nuestro querer, pero al analizar esta voluntad observamos que ella no se agota en esto. Va más allá. Antes de analizar cómo el autor expande el concepto de voluntad a otros objetos hay que aclarar cómo se da este conocimiento de la voluntad.

El sujeto no es únicamente intelecto, sino también cuerpo. Por lo que la voluntad la conocemos por el cuerpo y por el sentido interno, que sería a través de la forma del tiempo. La consciencia, como ya se explicó en el apartado segundo, es el conocimiento del mundo objetivo por medio de las formas del entendimiento: tiempo, espacio y causalidad. Por lo que la autoconciencia, sería el conocimiento de sí mismo. Este conocimiento interno es inmediato, y la separación objeto-sujeto desaparece. De esta relación inmediata es que surge la idea de un yo. Un yo que es razón, pero también cuerpo. Y el cuerpo siente y desea, pero también le repulsan y agradan ciertas cosas. La voluntad se da en cada una de las afecciones corporales.

Como órgano de la autoconciencia se ha establecido un sentido interno que, sin embargo, ha de entenderse más en sentido figurativo que en sentido propio: pues la autoconciencia es inmediata. Sea como fuere, nuestra próxima pregunta es: ¿qué contiene la

⁷² Schopenhauer, Arthur, *De la Cuádruple Raíz del principio de Razón Suficiente*, Madrid, Gredos, p. 206

autoconciencia? O: ¿cómo se hace el hombre inmediatamente consciente de su propio yo?

Respuesta: en todo caso, como volente.⁷³

Este sentido interno nos hace darnos cuenta que somos seres volentes y que no somos mera razón, sino algo más fundamental. Si se hace un análisis de este autoconocimiento, vemos que el cuerpo se nos muestra de dos modos, uno inmediato y otro mediato. El inmediato es el que captamos al ver que el cuerpo actúa, desea; el mediato, es porque abstraemos estos actos y preguntamos qué es eso que desea o qué actúa en nosotros. La respuesta es voluntad. Lo destacable aquí es que en ambos casos la voluntad se muestra como algo propio del cuerpo. Lo que nos podría llevar a pensar que la voluntad es algo individual y que solo el individuo la percibe, pero no es así.

El mundo solo lo conoceríamos por medio del entendimiento si fuéramos cabezas aladas sin cuerpo. Veríamos nuestro cuerpo como los demás objetos y podríamos incluso entender cómo funciona, tal como los otros objetos. De manera que nos separaríamos en sujeto y objeto, y esto nos llevaría a ver a nuestro cuerpo y nuestras sensaciones como representaciones. El sentir dolor lo podríamos objetivar tal como el fenómeno del relámpago, pero no es así. El dolor lo sentimos nosotros. Está dentro de nosotros y lo vivimos. Sucede lo mismo con las demás afecciones y deseos. Por lo que el cuerpo es voluntad, y la voluntad se manifiesta en cada acción y sensación de dolor o placer.

Todo acto de voluntad inmediato, verdadero y autentico es enseguida e inmediatamente un manifiesto acto del cuerpo: y, en correspondencia con ello, toda acción sobre el cuerpo es enseguida e inmediatamente una acción sobre la voluntad: en cuanto tal se llama dolor cuando es contraria a la voluntad, y bienestar, placer, cuando es acorde a ella.⁷⁴

Podemos abstraer estas sensaciones o deseos, pero sería algo posterior a lo que el cuerpo, de manera inmediata ya sintió. Las formas del entendimiento sirven para conocer el mundo como representación, son las formas que permiten este

⁷³ Schopenhauer, Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid, Siglo XXI, 1993, p.45

⁷⁴ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*. Madrid, Alianza 2010, p. 254

conocimiento. El cuerpo no las requiere para manifestar que sufre o que le agrada algo. Lo mismo sucede con el deseo; es algo que se da y no es ajeno a nosotros tal como lo son los demás objetos. Cuando veo la fuerza de atracción y repulsión del imán, no sé qué es lo que actúa dentro de él; en cambio, en mis deseos y acciones, sé que hay algo en mi fuero interno que me hace actuar así.

A partir de esto, Schopenhauer da un paso más y muestra que estamos relacionados con el mundo por la voluntad. Para ello, nos dice que esta manera de percibirnos o sólo es nuestra percepción particular y los demás objetos no tienen voluntad, o también el mundo es voluntad pero no podemos percibirlo porque nos divide la corporalidad, el velo de maya o lo que se conoce como el principio de individuación. La respuesta, es que nuestro cuerpo y los demás objetos también son voluntad. El problema es que solo nuestro cuerpo nos lo evidencia. Negarlo, sería usar el *egoísmo teórico*, es decir, pensar que sólo el hombre tiene voluntad y negárselo a los demás objetos. El egoísmo teórico se da porque nuestro conocimiento del mundo al ser representación está limitado, en cambio nuestro conocimiento propio rompe esta limitación.⁷⁵

Por eso Schopenhauer expone que el mundo es voluntad y representación. Es representación en tanto el modo en que la consciencia conoce al mundo, pero también es voluntad, y esto se conoce no por las formas del entendimiento, sino por la percepción del cuerpo mismo. El cuerpo es el enlace con los demás objetos. El mundo, si fuera mera representación, sería sólo comprensible por la consciencia y no se podría ir más allá de este conocimiento. En cambio, con la autoconsciencia el sujeto logra comprender el mundo de otro modo y de una manera más profunda. La comprende como voluntad.

Obviamente hay diferencias entre mi cuerpo y una roca, pero esencialmente ambos son parte de la voluntad. Schopenhauer expone que hay niveles de

⁷⁵ Más la cuestión de si los objetos conocidos por el individuo como meras representaciones son al igual que su propio cuerpo fenómenos de su voluntad constituye, tal y como se declaró en el libro anterior, el verdadero sentido de la pregunta acerca de la realidad del mundo externo: su negación es el sentido del egoísmo teórico, que justamente así considera meros fantasmas todos los fenómenos excepto su propio individuo, al igual que el **egoísmo práctico** hace exactamente lo mismo en el terreno práctico, a saber: solo considera la propia persona como realmente tal, mientras que todas las demás las ve y trata como simples fantasmas.

Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*. Madrid, Alianza 2010, p.259

objetivación de la voluntad. Desde los niveles inferiores que son generales a los superiores que son individuales. Cada nivel tiene sus diferencias pero todos son voluntad objetivada. La voluntad es el principio *a priori* del cuerpo, y el cuerpo es la manifestación *a posteriori* de la voluntad, u objetivación de la voluntad.

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; etcétera.⁷⁶

El conocimiento de la voluntad es muy importante, porque si el mundo es pura representación, entonces éste depende del sujeto. Es más, todo conocimiento sería mera forma, y no hay algo que sustente al mundo. Es forma sin contenido; un conjunto de meros fenómenos. Y al preguntar el por qué hay fuerzas como la gravedad o por qué el hombre desea, nos quedaríamos con la explicación causal y nunca llegaríamos al fondo del asunto. A lo que hay detrás de los fenómenos. Al noúmeno o cosa en sí.

Schopenhauer expone que el conocimiento del mundo como mera representación le corresponde a las ciencias físicas, como la etiología o la física; en cambio, la filosofía se ocupa de la esencia y para llegar a ello debe sobrepasar el mundo fenoménico, es decir, el mundo como representación. Si nos damos cuenta, esta diferencia se da por el modo en que se analiza el mundo. La etiología busca explicar los fenómenos siguiendo el principio de razón suficiente, que en este caso, es el de explicar por medio de la causa y el efecto. Con esto, lo único que se obtiene es explicar el mundo según su causalidad, pero no podrá explicar la fuerza interna de éste, se queda sólo en su forma. Las ciencias naturales se quedan en la mera representación, y para Schopenhauer esto, es quedarse en la superficie.

La filosofía en cambio, no se queda con esto, sino que va al fondo del asunto y pregunta por aquello que no se muestra como representación. La respuesta es la voluntad. Es el concepto universal, el en sí del mundo que busca la filosofía y que

⁷⁶Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*. Madrid, Alianza 2010, p. 256

supera las ciencias físicas. Digamos que el propio terreno de la filosofía es la metafísica.

Ahora falta entender cómo nos relaciona esto con los demás objetos. Como ya expliqué, para pasar del cuerpo propio al de los demás fenómenos y decir que el mundo también es voluntad, se parte de la idea de que el cuerpo del individuo no es único. Su diferencia con los demás fenómenos es por el modo en que sujeto se capta a sí mismo. Por ello, no sería factible negarles a los demás este fuero interno. Además, tal como actúa y se mueve un animal parece que lo hace por voluntad, tal como el individuo. Para saberlo deberíamos estar dentro de él, pero no es necesario: nosotros somos objetos en el mundo, como los demás, solo que somos conscientes de nuestra voluntad. Es lo único que nos diferencia.

La voluntad ya no es representación, porque el modo en que la conocemos, no es por medio de las formas *a priori* de conocimiento. No porque no se pueda realizar esto. Uno capta sus movimientos corporales por el sentido interno del tiempo, pero el sujeto que siente y actúa es uno y el mismo. No hay una representación del cuerpo y de la acción, sino que todo sentir, desear y actuar es la misma voluntad.

Del mismo modo, también podemos decir que las fuerzas naturales, como la electricidad, la gravedad, las reacciones químicas etc. son voluntad. Es un tipo de objetivación más general y alejada del ser humano pero es voluntad. Si analizamos las fuerzas naturales, veremos que las explicaciones causales no son suficientes. Siempre queda algo oculto o sin explicar. La gravedad es un fenómeno, pero qué lo sustenta. Si decimos que el magnetismo o la fuerza gravitacional aún queda la pregunta qué hay detrás de ello. Y si vamos hasta la última explicación física notaremos que hay una cualidad oculta y que el conocimiento científico no puede explicar. Esto sería la voluntad, aquella fuerza oculta que hace que la naturaleza actúe. La voluntad en sentido general y universal es una fuerza inconsciente, ciega, sorda. Es una fuerza que pone el mundo en movimiento. Cuando se objetiva se va determinando la voluntad, se hace fenómeno. Y las leyes naturales serían un tipo de objetivación de la voluntad: la constancia de la voluntad objetivada en el mundo inorgánico y regido por el principio de causalidad.

Vemos así que aquí, en los grados más bajos, la voluntad se presenta como un ciego afán, una agitación sombría y oscura alejada de toda cognoscibilidad inmediata. Es la forma más simple y débil de su objetivación. Como ese ciego afán y aspiración inconsciente aparece aún en toda la naturaleza inorgánica, en todas las fuerzas originarias que la física y la química se ocupan de investigar y de llegar a conocer sus leyes; cada una de esas fuerzas se nos presenta en millones de fenómenos de la misma naturaleza y regularidad, que no manifiestan huella alguna de un carácter individual sino que simplemente se multiplican en virtud del tiempo y el espacio, es decir, del **principium individuationis**, como se multiplica una imagen en las facetas de un cristal.⁷⁷

La voluntad es una fuerza que conforme se objetiva se hace más específica. Es la misma voluntad para la piedra que para el lobo, la diferencia es su objetivación. La voluntad al volverse fenómeno se vuelve múltiple. Los miles de fenómenos que hay son parte de la voluntad. Sin embargo, la voluntad es una y la misma para todos. En el ser humano la voluntad se objetiva en un individuo con razón. Y éste, es el que se pregunta el porqué de las cosas, dando cuenta así de la voluntad por su propio análisis. La voluntad es lo que nos une con los demás fenómenos del mundo. Lo que nos permite ir más allá del fenómeno y conocer la cosa *en sí*.

Como resumen a este capítulo, remito a uno de los fragmentos más aclaratorios y útiles que he encontrado dentro de la obra de Schopenhauer y que él mismo hace referencia (véase cita 6 de este apartado). Aunque es una cita extensa la anexo para dar mayor claridad de lo expuesto por el autor.

Al observar la propia autoconciencia, cada uno se percata enseguida de que su objeto es, en todo momento, su propio querer. Pero por este no se pueden entender únicamente los actos de voluntad decididos y llevados inmediatamente a efecto, así como las resoluciones formales junto con las acciones resultantes de ellas; sino que cualquiera que sea capaz de retener lo esencial aun dentro de distintas modificaciones de grado y tipo, no tendrá ningún reparo en contar también entre las exteriorizaciones de la voluntad todo afán, aspiración, deseo, exigencia, anhelo, esperanza, amor, alegría, júbilo, etc.; y ello, no en menor medida que el no querer o la repugnancia, la abominación, la huida, el temor, la ira, el odio, la tristeza y el dolor [Schmerzleiden]; en resumen, todos los afectos y pasiones; porque esos afectos y

⁷⁷ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*. Madrid, Alianza 2010, p. 325

pasiones son movimientos más o menos débiles o fuertes, bien violentos e impetuosos o bien suaves y ligeros, de la propia voluntad impedida o liberada, satisfecha o insatisfecha; y todos se refieren, en una diversidad de aplicaciones, a la consecución o no de lo querido y al sufrimiento [Erdulden] o superación de lo rechazado: así que son afecciones enérgicas de la misma voluntad que actúa en las resoluciones y acciones. Pero también pertenecen a ella los denominados sentimientos de placer y displacer: estos existen, ciertamente, en una diversidad de grados y tipos, pero siempre pueden reducirse / a afecciones de atracción o repulsión, o sea, a la voluntad que se hace consciente de si como satisfecha o insatisfecha, impedida o liberada: esto se extiende incluso a las sensaciones corporales, agradables o dolorosas, y a todas las innumerables que se encuentran entre esos dos extremos; porque la esencia de todas esas afecciones consiste en que irrumpen inmediatamente en la autoconciencia como acordes con la voluntad o contrarias a ella. Incluso, si lo consideramos con exactitud, uno es inmediatamente consciente de su propio cuerpo como del órgano de la voluntad que actúa hacia afuera y la sede de la receptividad de sensaciones agradables o dolorosas; pero estas mismas, como se ha dicho, remiten a afecciones totalmente inmediatas de la voluntad, acordes o contrarias a ella.⁷⁸

Como vemos, la voluntad se refiere a lo que nos mueve y nos lleva actuar por deseo o repulsión, y tiene muchos grados que van desde lo que sentimos conscientemente hasta lo inconsciente. Sus expresiones son emocionales, y aunque las intelectualicemos, responden a nuestra voluntad, a nuestro fuero interno. A lo que deseamos y rechazamos. Nuestra voluntad la conocemos por sus expresiones, pero nunca la conocemos totalmente. La voluntad es el motor del hombre.

⁷⁸ Schopenhauer, Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid, Siglo XXI, 1993, p.45

IV

4. El problema de la libertad (Conclusión)

Ya teniendo en claro los conceptos de voluntad, necesidad y libertad, ahora se puede problematizar si somos libres o no, y si se puede fundamentar la libertad o no.

Los primeros apartados sirvieron para dar un sustento conceptual a esta parte. Por lo que ahora se tiene en claro que el ser humano es voluntad: voluntad objetivada. Asimismo, sabemos que la necesidad es todo lo que se sigue de una razón suficiente. Y que la libertad se define de tres modos, física, intelectual y moral. En este apartado analizaremos la relación de estos tres conceptos y veremos si se puede fundamentar la libertad a partir de esto.

Como vimos en el primer apartado la libertad moral, es aquella en que el sujeto es libre de elegir sus acciones sin determinaciones de ningún tipo. Se le llama *liberum arbitrium indifferentiae*. Schopenhauer expone que éste, es el concepto filosófico y no el común. El concepto filosófico, en su sentido abstracto, significa que la libertad moral es la ausencia de necesidad. Esto porque nuestras acciones no están determinadas. Nuestras acciones serían libres porque son elegidas por nosotros.

Sin embargo, cuando el ser humano dice que es libre, porque hace lo que quiere, en realidad no cuestiona el mismo querer, sino sólo sus acciones. Es decir, si éstas son posibles de realizarse o no. Si se pueden realizar, entonces se cree que son libres. Pero esta definición de libertad sería la de libertad física, que vimos en el apartado primero. Lo que hace Schopenhauer es analizar la libertad moral y cuestionar el querer mismo. Por lo que pregunta, si el ¿querer mismo es libre?

Al cuestionar ya no la posibilidad de realizar la acción, sino a la voluntad misma, se pregunta ya no por la posibilidad de actuar libremente, sino de si nuestra decisión es libre o no. Se cuestiona a la misma voluntad del individuo. Se pregunta, ¿La voluntad misma es libre?

Como ya se expuso el ser humano es voluntad objetivada. Por lo que es un objeto como los demás, y actúa con la misma necesidad con que lo hacen los demás objetos. Por lo que según lo expuesto, el hombre nunca es libre totalmente. Es decir, nunca está ausente de necesidad. Sus acciones están determinadas por motivos. Su voluntad está determinada por motivos, y éstos lo hacen actuar de determinado modo. Por lo que la acción se sigue con la misma necesidad con que los planetas giran alrededor del sol.

El ser humano piensa que sus acciones son libres porque vienen de su fuero interno, pero esto no lo hace libre. Él está determinado por motivos. Su acción aunque parece libre, porque actúa según su voluntad, no lo es. Esto porque su voluntad está determinada por motivos.

Entonces, al cuestionar si nuestra voluntad es libre, la respuesta sería no. Por lo que no es posible fundamentar la libertad. En realidad es una respuesta corta y sencilla con todo lo expuesto antes, pero se explicará mejor ahora.

Para Schopenhauer, cada humano tiene dos caracteres: uno empírico y otro inteligible. El empírico es el que se muestra según nuestras acciones; el inteligible es el que da fundamento a nuestro modo de ser. Sólo conocemos parte de nuestro carácter al actuar. Esto está relacionado con el concepto de voluntad, porque la voluntad en el individuo cuando se objetiva se vuelve particular, y cada uno tiene su modo de ser a partir de esta voluntad objetivada. Schopenhauer lo expone así:

“Su índole *en sí* es el *carácter inteligible* que, presente en la misma medida en todos los actos del individuo e impreso en todos ellos como el sello de milacre, determina el *carácter empírico* de ese fenómeno que se presenta en el tiempo y en la sucesión de los actos y que, por tanto, tiene que mostrar la constancia de una ley natural en todas sus manifestaciones, que son suscitadas por los motivos; por eso, todos sus actos tienen lugar de forma estrictamente necesaria.⁷⁹”

⁷⁹ Schopenhauer, Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid, Siglo XXI, 1993, p.203

Los motivos, como se explicó, son las causas intelectuales que pasan a través del entendimiento. Los animales y el ser humano son afectados por los motivos que los hacen actuar de un modo determinado. La diferencia es que los motivos en el ser humano pueden ser no solo aspectos físicos sino también conceptuales. Por lo que un motivo puede ser una idea, un consejo, una amenaza. Asimismo, con la memoria, el ser humano puede traer al presente motivos antiguos. Pueden ser traumas, ideales, principios.

Schopenhauer nos dice que cuando uno toma una decisión uno piensa diversas opciones, en ese momento sucede un error al creer que se es libre porque no actúa determinado, sino que piensa que puede elegir entre diversas opciones; pero no lo es, sólo está balanceando diversas ideas y, la idea que elijamos, no la elegimos libremente sino que la elegimos según nuestro carácter y según los motivos que se nos presentan. Es decir, en la mente parece que las opciones tienen el mismo valor, pero en la elección sólo se puede elegir una. Y esa que se elige, se elige por la relación entre nuestro carácter y los motivos. Entonces, el ser humano nunca es libre, siempre está determinado. Por lo que uno no elige al azar, sino por lo que nuestro carácter se inclina.

El carácter inteligible le da sustento a nuestro modo de ser. Nuestro carácter empírico es el que muestra lo que somos cuando actuamos a partir de los motivos. Éstos pasan a través de nuestro intelecto, y nosotros actuamos determinados por los motivos y el carácter.

Un ejemplo muy bueno es ante un fenómeno natural como un temblor. Si una persona es de carácter tranquilo, el temblor sólo lo pondrá alerta pero no nervioso; en cambio, alguien temeroso se pondrá nervioso, y no podrá tomar con calma el suceso. La unión de nuestro carácter y los motivos, reflejan nuestras acciones. Nuestro modo de actuar está determinado necesariamente a esta relación.

Todas nuestras acciones son necesarias, la diferencia es que por medio del intelecto y la razón podemos separar mentalmente la acción de los motivos, pero esto no niega su necesidad. La razón lo que hace, es abstraer los motivos y poderlos pensar. Sin embargo, no se niega la necesidad con la que actuamos.

A partir de ello surge un tercer modo del carácter: *el carácter adquirido*. Este se obtiene al conocer nuestro carácter a partir de las acciones y de los motivos. Una persona que sabe que ante ciertas situaciones actúa de cierto modo, puede aprender a cambiar su acción. Sin embargo, esto no niega la necesidad de su acción; ahora otro motivo ha entrado en juego con los demás, el motivo de que se es consciente de cómo es su carácter y ante qué motivos actúa. Por lo que una ley moral es un motivo. Depende de nuestro carácter y de la fuerza del motivo para saber si la acatamos o no.

“Sólo el exacto conocimiento de su propio carácter empírico proporciona al hombre aquello a lo que se denomina *carácter adquirido*: éste lo posee aquel que conoce exactamente sus propias cualidades buenas y malas, y sabe así con seguridad lo que le está permitido confiar y exigir de sí lo que no.⁸⁰”

Conocer nuestro carácter no lo modifica; solo nos hace más conscientes de él. Uno puede aprender a mejorar su comportamiento a partir de este conocimiento del carácter empírico. Simplemente es aplicar otro motivo a los ya dados. En este caso el motivo nuevo, será el que nos indique cómo debemos actuar distinto a como siempre se ha hecho. Por ejemplo, alguien que ha aprendido que cede a la ira, cuando reconoce esto, conoce su ser, su carácter. Cuando realiza acciones o piensa algo, para evitar caer en la ira, lo que hace es generar otros motivos para modificar su acción. Sin embargo, si el motivo es lo suficientemente fuerte, cederá a la ira. No puede cambiar su carácter. Su ser es innato y constante.

Examinando bien esto, se expone que el ser humano nunca es libre. Siempre está en juego su acción por medio del carácter y los motivos. Todas las acciones del hombre son determinadas. Por lo que, siguiendo todo lo expuesto hasta ahora, el ser humano no es libre. No existe la libertad. Estamos determinados a actuar de un modo u otro según nuestro carácter.

Lo más destacable de esta conclusión es que la razón tampoco es libre. Puede abstraer los motivos y las acciones y pensar que ser libre es actuar de un

⁸⁰ *Ibíd.* 81

modo distinto al que siempre se actúa; pero esto, sólo sería generar otro motivo que determine nuestra acción. Por lo que no se rompe la necesidad. La razón así mismo, no es libre de razonar como quiere. Los pensamientos también están supeditados al carácter del individuo. Por lo que la libertad moral es imposible.

Aquí surge el problema de pensar ¿qué pasa con la responsabilidad moral? Es decir, si alguien roba no se le puede culpar directamente ya que su acción está determinada. Sus acciones no son elecciones suyas. Por lo que culparlo sería una contradicción.

Schopenhauer responde a esto diciendo que la culpa del individuo no está en su acción, sino en su ser. En su carácter. El castigo y la responsabilidad moral no están diseñadas para castigar la acción, sino para limitar la acción del sujeto. La cárcel o la idea de castigo es otro motivo para disuadir a los criminales. Si su carácter no puede ser disuadido por esto, entonces el castigo sirve para evitar que el sujeto sea un peligro para la sociedad.

Esto no niega la idea de cambio o redención, simplemente muestra que el sujeto tiene que aprender y obtener un carácter nuevo al aprender a controlar sus acciones. Aprende a cómo comportarse ante ciertos motivos. Por ejemplo, alguien que se ve tentado a robar, siempre que vea la oportunidad lo hará sin medir consecuencias. En cambio, alguien que no se vea tentado, no tendrá necesidad de robar aunque tenga la oportunidad. Por ello la moral tiene por fin no generar sujetos libres, sino generar sujetos moralmente buenos. El fin de la moral es generar un bienestar en la sociedad evitando el comportamiento nocivo para ésta.

Por lo que negar la libertad, no niega la responsabilidad moral. La mueve de lugar y no se enfoca en las acciones del sujeto, sino el ser del sujeto, que se muestra en cada una de sus acciones. Pasa del *operari* al *esse*. La culpa no radica en las acciones, sino en el ser del individuo. Uno es culpable, uno tiene responsabilidad moral porque es consciente, no de las acciones, sino de su carácter que tiende a ciertas acciones.

“La *responsabilidad* de la que él es consiente afecta sólo primaria y ostensiblemente al hecho; pero, en el fondo, afecta a *su carácter*: de éste se

siente él responsable. Y de éste le hacen también responsable los demás, en tanto que su juicio abandona en seguida el hecho para constatar las cualidades del autor: <<Es un mal hombre, un malvado tratar las cualidades [Bösewicht]>>; o <<Es un bribón>>; o <<Es un alma pequeña, falsa, infame>>: así reza su juicio, y a su *carácter* se retrotraen sus reproches. El hecho, junto al motivo, entra aquí consideración sólo como testimonio del carácter del autor; pero vale como síntoma seguro de él, síntoma a través del cual es constatado irrevocablemente y para siempre.⁸¹”

En este caso estamos aplicando el cuarto modo del principio de razón suficiente al sujeto, al individuo. Y en este caso en su aspecto moral, es decir, sobre la libertad. Obviamente no podemos hablar de una libertad moral, pues no la hay. Lo que se está haciendo es exponer cómo, aunque se niegue la libertad moral, no se niega la moral. Esta, ya no se fundamenta en las acciones del sujeto, que sean buenas o malas, sino en el sujeto mismo, que actúa bien o mal. La culpa no radica en las acciones, sino en el carácter del sujeto. La culpa es el darnos cuenta de que nuestro carácter no tiende hacia lo que se impone como bueno.

“Por eso, en todos los lenguajes, los epítetos de la maldad moral [*moralischer Schlechtigkeit*], los insultos que la designan, son más bien predicados del *hombre* que de las acciones. Se adjudican al *carácter*: pues éste tiene que cargar con la culpa a la que fue meramente conducido con ocasión de los hechos.”⁸²

Aquí ya se estaría tocando otro tema de discusión, pues sería indagar qué es la moralidad en la filosofía de Schopenhauer; por lo que, sólo lo menciono para tenerlo en cuenta en una posible continuación del problema.

Si alguien pensara que la libertad existe y que los motivos no siempre determinan las acciones, no podría explicarse el actuar de los sujetos. Cada acción

⁸¹ *Ibíd.* 124

⁸² *Ibíd.* 124

sería azarosa. Ante un crimen alguien podría comenzar a hablar sobre jazz o rock, pues no hay necesidad alguna entre el motivo y la acción. Cada acción nuestra sería inexplicable. Por lo que todo lo que hacemos está determinado, como ya dije, por nuestro carácter y los motivos. Además los hechos no podrían llevarse a cabo si nuestro carácter no fuera determinado por los motivos. Nuestras reacciones son determinadas por los motivos, sin estos dos se pierde la relación entre los hechos. ¿Cómo se actuaría ante una tormenta si no se pudieran relacionar los motivos con nuestro carácter?

Ahora ¿por qué cada sujeto actúa diferente ante un mismo motivo? Porque el carácter empírico de cada humano es distinto. Esto tiene que ver con el nivel de objetivación de la voluntad. En los animales su carácter es por especie. En el humano el carácter es por individuo. Es más complejo según sea más consciente el nivel de objetivación de la voluntad. Por ello cada humano es distinto y actúa distinto. Aunque, como especie, en general, hay semejanza en las acciones morales.

Hay un aspecto que podríamos discutirle a Schopenhauer. Al mencionar y dividir el carácter humano, en uno inteligible y uno empírico⁸³. Resulta que el empírico está determinado por el inteligible. Y este último es una voluntad indeterminada, libre. Esto, porque como ya se explicó la voluntad como tal, no tiene razón de ser. La voluntad es algo ajeno al fenómeno. Pero a partir de esta división se puede entrever que el sujeto siempre actúa de un determinado pero a la vez libre. Es decir, la voluntad inteligible del sujeto determina su voluntad fenoménica. Por lo que todas nuestras acciones son libres en cuanto a son parte de la voluntad, pero están determinadas en cuanto a fenómeno como voluntad objetivada. Este problema, sin embargo, no niega la necesidad del actuar humano, puesto que, como fenómenos, nuestras acciones están determinadas. Actuamos de un modo inexplicable, por la voluntad, pero está determinado también por los motivos y la voluntad empírica. Se podría decir que nuestro carácter cuando se manifiesta se vuelve fenómeno. Mientras tanto es libre porque es indeterminado.

⁸³ Esto lo retoma en realidad de Kant, y lo menciona el mismo autor, pero para resumir la idea sólo se menciona lo que realiza Schopenhauer.

“Aquella relación expuesta por Kant entre el carácter empírico y el inteligible se basa plenamente en aquello que constituye el rasgo fundamental de toda su filosofía, a saber, en la distinción entre fenómeno y cosa en sí: y así como en él la perfecta realidad empírica del mundo de la experiencia coexiste con su idealidad trascendental, del mismo modo coexiste la estricta necesidad empírica del obrar con su libertad trascendental. 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). Pero ésa es una libertad trascendental, es decir, que no irrumpe en el fenómeno sino que está presente sólo en la medida en que hacemos abstracción del fenómeno y todas sus formas para acceder a aquello que, fuera de todo tiempo, se ha de pensar como la esencia interna del hombre en sí mismo.”⁸⁴

Esta conclusión es extraña pero plausible según lo expuesto por el autor. Nuestras acciones están determinadas, pero nuestra voluntad, nuestro deseo es indeterminado. Es libre porque no participa de ser fenómeno. Nuestro ser, no está determinado totalmente. Hay una parte de nosotros que no está determinada por los motivos. Incluso para poder conocer la totalidad de nuestro carácter deberíamos experimentar una serie infinita de motivos. Lo que es imposible. Asimismo, esto no agotaría nuestro carácter inteligible.

Esto se da, porque así como Schopenhauer desplaza la responsabilidad moral del sujeto del *operari* al *esse*. La libertad se mueve de la acción al ser del

⁸⁴ *Ibíd.* 120

individuo. La acción es fenómeno, pero lo que lo sustenta es noúmeno, y por lo tanto, no está subordinado a los motivos. Nos lo dice del siguiente modo:

“Allá donde radica la *culpa*, tiene que radicar también la *responsabilidad*: y, puesto que ése es el único dato que nos justifica para inferir la libertad mora, entonces la *libertad* tiene que radicar también en el mismo sitio, o sea, en el *carácter* del hombre; tanto más, cuando que nos hemos convencido suficientemente de que aquélla no se puede encontrar inmediatamente en las acciones individuales que, bajo el supuesto del carácter, se producen con estricta necesidad. Pero el carácter es, como se ha mostrado en el tercer apartado, innato e inmutable.⁸⁵”

El ser humano al ser parte de la voluntad es libre, pero en su objetivación, en su ser determinado, no lo es. Actúa necesariamente como lo hacen los demás objetos. Es importante notar aquí que nuestra voluntad, nuestro deseo es libre, pero en la realidad fenoménica se vuelve necesaria. Actuamos con necesidad pero libremente. Esta conclusión parece una contradicción, pero en realidad lo que hace Schopenhauer es mostrar que la libertad moral no está fundamentada en el *libero arbitrio indifferentiae*, sino en una libertad trascendental. Esta relación que hay entre el carácter inteligible y el carácter empírico fundamento nuestro modo de actuar y ser. El fundamento de nuestro carácter empírico es el carácter inteligible, y nuestra voluntad, en cuanto parte del carácter inteligible, es libre, nuestro deseo es libre. Es decir, no somos libres porque actuamos sin necesidad. Somos libres porque el sustento de nuestro carácter, el carácter inteligible, es indeterminado. Nuestra voluntad desea, pero eso que desea no es indeterminado. Cada una de nuestras acciones es fenómeno de esa voluntad.

“La *libertad* que, por consiguiente, no puede encontrarse en el *operari*, tiene que radicar en el *esse*. Ha sido un error fundamental, un *isteron proteron* de todos los tiempos, el adscribir la necesidad al *esse* y la libertad al *operari*. Por

⁸⁵ *Ibíd.* 124.

el contrario, *sólo en el esse se encuentra la libertad*; pero a partir de él y los motivos, resulta necesariamente el *operari: en lo que hacemos conocemos lo que somos.*⁸⁶

Como vemos, Schopenhauer ahora saca otro concepto: el de *libertad trascendental*. Si tenemos en cuenta que él sigue la filosofía kantiana, podemos entonces entender que la libertad trascendental es la posibilidad de la libertad. Pero ésta no se encuentra en los actos, sino en el carácter inteligible. Entonces la libertad moral, esta idea de que somos libres al elegir nuestras acciones sin necesidad, no tiene sustento. En cambio, se puede decir que nuestras acciones son libres pero necesarias, la voluntad del individuo no se agota en el sujeto. Esto ya se expuso en el apartado tercero, donde se indicaba que la voluntad no tenía determinación alguna. Era la cosa *en sí*, el *noúmeno*. Por lo que nuestro ser no se agota en el fenómeno que somos. Nuestras acciones son libres pero determinadas. Nuestro desear está sustentado en esta libertad trascendental y esto es lo que hace que creamos que somos libres fenoménicamente. Sin la libertad trascendental, no sería posible hablar de responsabilidad moral o sentir que nuestras acciones nos pertenecen. Pensamos que actuamos libremente al decir *yo quiero* porque justamente nuestra voluntad desea sin necesidad. Pero en su concreción, se vuelve necesaria nuestra acción.

Schopenhauer concluye con lo siguiente:

“Así pues, la *libertad* no queda suprimida por mi exposición sino solamente desplazada desde el dominio de las acciones individuales, en donde se ha demostrado que no se puede encontrar, hasta una región superior pero no tan fácilmente accesible para nuestro conocimiento: es decir, que es trascendental.⁸⁷”

⁸⁶ *Ibíd.* 127

⁸⁷ *Ibíd.* 128

Como vemos, la finalidad no es negar la libertad, sino mostrar su imposibilidad en el mundo fenoménico. El mundo como representación es una serie de hechos inconexos necesarios. Sin embargo, el hombre como voluntad es indeterminado. Sólo podemos elegir una acción de todas las opciones que tenemos y esta acción está determinada por el carácter y los motivos. En cambio, nuestro deseo, esta fuerza primordial es indeterminada. Esto nos conecta con la voluntad como el concepto universal y trascendental que fundamenta al mundo. Somos fenómeno en cuanto a voluntad objetivada. Y también somos noúmeno en cuanto que somos parte de la voluntad como totalidad. Esto es muy interesante, porque entonces este impulso que nos hace creer libres, espontáneos y responsables de nuestras acciones está fundamentado en una voluntad más profunda y extensa. Por lo que el sustento del hombre y de su experiencia en el mundo es la voluntad. Somos voluntad consciente. Por lo que nuestro ser no se determina por la individualidad, nuestra consciencia, va más allá de eso. Nuestro deseo inexplicable nos conecta con la totalidad del mundo.

“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). Pero ésa es una libertad trascendental, es decir, que no irrumpe en el fenómeno sino que está presente sólo en la medida en que hacemos abstracción del fenómeno y todas sus formas para acceder a aquello que, fuera de todo tiempo, se ha de pensar como la esencia interna del hombre en sí mismo.”⁸⁸

⁸⁸ *Ibíd.* 126

Para concluir, se puede mostrar que ya tenemos en claro la respuesta a las siguientes preguntas: ¿el hombre es libre y puede elegir tanto una acción como otra? La respuesta es no. ¿Esto niega la responsabilidad moral? No, solo la desplaza de las acciones al ser del individuo. ¿Esto niega la culpa? No. La culpa radica en el ser del hombre, en su carácter. Uno es responsable de sus acciones no por su elección sino por su ser. ¿Si se niega la libertad se niega lo que destaca al hombre de los demás animales? No, solo lo distingue en que es consciente de su deseo. A diferencia de los demás seres, no está determinado a la reacción inmediata de lo que desea. El hombre al tener consciencia de su voluntad supone que es libre porque piensa su elección, pero en realidad no lo es. Actúa con la misma necesidad que todos los demás seres.

Bibliografía Básica:

1. Schopenhauer, Arthur, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Madrid. Gredos, 1998.
2. _____, *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid, Siglo XXI, 1993.
3. _____, “Capítulo II, IV y Apéndice de *El mundo como voluntad y representación*”. Madrid, Alianza 2010.
4. _____, *El mundo como voluntad y representación Vol. II*. Madrid, Alianza 2010.
5. _____, *El amor, las mujeres y la muerte*. Madrid, Edaf, 1993.

Bibliografía complementaria:

6. Hobbes, Thomas, *Leviatán*. México. FCE, 1980.
7. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, México, Santillana, 2002.
8. _____, *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza, 2013.
9. _____, *Crítica del discernimiento*, Madrid, Alianza, 2012.
10. Kierkegaard, Soren, *Estudios estéticos II*. Madrid, Guadarrama. 2002.
11. Kierkegaard, Soren, *Antígona*. México, Seneca, 2003.
12. Nietzsche, Friedrich, *Schopenhauer como educador*. Madrid, Alianza, 2000.
13. Safranski, Rudiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Madrid, Alianza, 1998.
14. Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Sur, 1973.
15. SERRANO, Enrique, *Sobre el libre arbitrio en Kant y Schopenhauer*. Revista de filosofía DIÁNOIA, [S.I.], v. 41, n. 41, p. 157-168, jan. 1995. ISSN 1870-4913. Disponible en:

<<http://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/article/view/537>>.

Fecha de acceso: 02 sep. 2020 doi:

<https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1995.41.537>.

16. Vernant, Jean Pierre, Pierre Vidal-Naquet. *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. Barcelona, Paidós, 2002.