

01078
2ej.
4

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

EL CONCEPTO DE LA LIBERTAD EN LA FILOSOFIA DE SCHOPENHAUER

T E S I S

QUE PRESENTA

PEDRO STEPANENKO GUTIERREZ

PARA OBTENER EL TITULO DE:

M A E S T R O E N F I L O S O F I A

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
ESTUDIOS SUPERIORES

MEXICO D.F. A 10 DE NOVIEMBRE DE 1988

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



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 está 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.

INDICE

Introducción	3
Capítulo primero	
Esbozo de la filosofía de Schopenhauer	7
Capítulo segundo	
La inmutabilidad del carácter y la libertad como ausencia de causalidad	30
Capítulo tercero	
El orden de la virtud moral y el cambio de carácter	65
Conclusiones	88
Bibliografía	90

INTRODUCCION

"La filosofía de Arthur Schopenhauer -afirma Thomas Mann- ha sido sentida siempre como una filosofía eminentemente artística."* En ella verdad y belleza parecen encontrarse enlazadas. La fuerza con la cual convence consiste en remitirnos a hechos íntimamente vividos y en presentárnoslos transformados en una cosmovisión, en un sistema conceptual que enriquecemos con nuestras vivencias más personales. Esta transformación es lo que le da su carácter estético y nos brinda ese goce del cual habla Thomas Mann en su introducción a una antología del pensamiento de Schopenhauer. "La alegría que nos produce contemplar un sistema metafísico... -escribe el gran novelista- esa alegría y ese contento son siempre de naturaleza eminentemente estética; tienen el mismo origen que el placer, tienen el mismo origen que la satisfacción elevada y, en su último fondo, siempre serena con que nos obsequia la acción del arte, una acción que introduce orden, que da forma, que hace transparente y abarcable con la mirada la confusión caótica de la vida."**

La filosofía de Schopenhauer es una filosofía estrechamente ligada al ámbito de los sentimientos; de ahí la influencia que ha ejercido sobre artistas y el fuerte vínculo que mantiene con la religión. Su origen también parece encontrarse en un senti-

* Mann, Schopenhauer.Nietzsche.Freud., tr. A.Sánchez Pascual, Plaza/Janés, Barcelona, 1986, p. 28

** Ibid., p.28

miento: el sentimiento de la impotencia de la razón humana ante la fuerza que fluye a través del hombre, el sentimiento de la incapacidad de la conciencia para controlar la voluntad, el querer. Este sentimiento parece ser la pauta de esta filosofía y no resulta extraño por ello reconocer el impacto que causa. Semejante filosofía puede despertar simpatía por la trabazón de ideas que la constituyen, pero, desgraciadamente -o afortunadamente- toda filosofía está sometida a un ojo más clínico que el del arte. No puede arrebatarnos nuestro juicio, debe, primero, someterse al análisis, a la crítica.

La presente tesis pretende ser una aplicación de ese ojo clínico. Su origen ha sido en parte una coincidencia: la lectura simultánea de la obra de Schopenhauer y de la Crítica de la razón práctica de Kant, la elaboración de una antología de la primera, simultánea al estudio de la segunda en el seminario del Dr. Salmerón. Durante esta lectura simultánea mi simpatía despertaba espontáneamente ante la filosofía de Schopenhauer, pero la reflexión sobre la misma me remitía al sistema kantiano y me hacía ver la enorme superioridad del mismo en cuanto a rigor conceptual se refiere.

Como es sabido, Schopenhauer adaptó la metafísica kantiana a su visión del hombre como unser cuya esencia se encuentra en la voluntad, siendo su conciencia tan sólo instrumento de aquélla. En la filosofía de Kant, Schopenhauer encontró un sistema que limita la capacidad cognoscitiva del hombre y abre la posibilidad para aceptar una "realidad" diferente a la empírica, que puede considerarse en cierto modo como el fundamento del mundo perci-

bido. De esta manera asume la diferencia entre la cosa en sí y el fenómeno, la concepción del espacio y del tiempo como formas de la sensibilidad y el concepto de causalidad como una función del entendimiento. No obstante su adhesión a la metafísica de Kant, Schopenhauer rechaza la ética kantiana y emprende explicaciones en el campo de la moral del todo ajenas a la misma. Pero aquí cae en contradicciones, como si el sistema kantiano probara con ello la coherencia y la cohesión de sus distintas partes.

En esta tesis he querido mostrar esas contradicciones. No se trata de una comparación del pensamiento de Kant con el de Schopenhauer. Sin embargo, debo confesar que he tenido presente al primero en todo momento. Se trata de un análisis de dos de los principales conceptos éticos y su fundamento metafísico tal como los expone Schopenhauer, a saber: el concepto de la libertad y el del origen del valor moral de las acciones humanas. Su objetivo central es mostrar que el concepto que sostiene Schopenhauer de la libertad como predicado del ser o ausencia de causalidad es incompatible con la explicación que proporciona del origen de las acciones con valor moral. Pero, ya que, tanto ese concepto como esta explicación, se desprenden de importantes tesis metafísicas de la filosofía de Schopenhauer, pretendo mostrar también cómo esa incompatibilidad conduce a sistemas metafísicos claramente distintos.

Este análisis no se aborda desde el primer capítulo. He considerado fundamental proporcionar primero una visión del conjunto de la filosofía de Schopenhauer para poder ubicar con cierta precisión los problemas que más tarde se abordarán y mostrar así la

importancia de las consecuencias que se derivan de nuestro análisis. En esta visión de conjunto rara vez adopto una posición crítica; su intención es esencialmente exponer lo que piensa Schopenhauer; con ello tal vez me cure de la mala conciencia que me ocasiona atacar en su bicentenario al autor de una filosofía que he disfrutado tanto.

CAPITULO PRIMERO
ESBOZO DE LA FILOSOFIA DE SCHOPENHAUER

Si quisiéramos caracterizar sucintamente el desarrollo de la idea filosófica del conocimiento, muchos nos veríamos tentados a considerarlo como la historia de un desengaño. Pensemos en la exaltación platónica del conocimiento como nósis, como intuición de la verdadera esfera del ser, en la cual los objetos mantienen una absoluta identidad e inmutabilidad, en oposición a las efímeras imágenes de la percepción. Comparemos esta concepción con la imagen de Reichenbach, filósofo contemporáneo, según la cual el conocimiento es como el bastón de un ciego, como algo que sólo nos permite tantear el terreno para no caer. Recordemos la radical transformación que la modernidad introdujo en nuestra visión del conocimiento, colocando Descartes su fundamento ya no en lo que el objeto es por sí mismo, sino en la conciencia del sujeto que con sus propias ideas lo construye, y limitándolo Kant al campo de los fenómenos, de aquello que Platón consideraba como efímeras imágenes de la percepción. Tendremos, entonces, algunos motivos para considerar ese desarrollo como el desmantelamiento de una ilusión. A este desmantelamiento la filosofía de Schopenhauer ha contribuido sustancialmente, pues, si bien la modernidad limitó el alcance teórico del conocimiento, es decir, su capacidad para aprehen-

der la constitución del mundo, dejó intacta e incluso pretendió reforzar su capacidad para determinar la conducta del ser humano, mientras que aquélla centró su ataque precisamente en esta última.*

Si revisamos las filosofías anteriores a Schopenhauer, veremos que en todas ellas el principio de la acción humana, es decir, la voluntad, si no se le toma como un principio racional, al menos se le condiciona a las facultades cognoscitivas. La voluntad entendida como el principio del obrar humano había sido pensada siempre como algo condicionado por el influjo de las representaciones: se le veía como una fuerza que sólo opera determinada por alguna impresión de la conciencia. Ésta era lo primordial y constituía la esencia del hombre, en cambio la voluntad era sólo una facultad a su servicio. Schopenhauer invierte esta relación y ahí se encuentra el rasgo fundamental de toda su doctrina. La voluntad es lo primordial, es ella el principio originario del ser humano, es aquello de lo cual brota incluso la conciencia, es aquello que condiciona no sólo la existencia de ésta, sino también su naturaleza, es ella la que exige una representación, una impresión de la conciencia, por medio de la cual manifestarse. La voluntad es una fuerza, ajena en su origen a toda representación, que crea sus propios medios para fluir, y la conciencia es uno de esos medios. No son las representaciones lo que despierta a la voluntad, antes bien es la voluntad la que genera esas representaciones como una forma más para actuar sobre el mundo.

* Podrá objetarse que Kant no pretendió jamás colocar al "conocimiento" como el rector de la conducta humana y que precisamente su filosofía lo excluye del ámbito de la razón práctica. Semejante objeción des-

Tal vez mediante la siguiente analogía podamos acercarnos a la inversión que propone Schopenhauer respecto a la relación entre la voluntad y la conciencia. Por lo general cuando estamos en un determinado estado de ánimo, se lo adjudicamos a ciertos acontecimientos que hemos vivido o a ciertos pensamientos que ocupan nuestra atención en ese momento, pero a veces caemos en esos estados sin saber por qué y entonces se nos ocurre pensar que son más bien los estados los que evocan esos recuerdos o los que producen esos pensamientos. El estado de ánimo, aunque las palabras quieran engañarnos, resulta ser bajo esta última perspectiva el principio activo, el motor que produce las impresiones. Semejante a esta inversión que rara vez se nos ocurre, parece ser la inversión que Schopenhauer llevó a cabo, pero la fertilidad de esta ocurrencia ha quedado asentada por una idea que hoy en día nos parece común y corriente, a saber: que gran parte de nuestras acciones está inspirada por impulsos inconscientes y que sólo a través de nuestra vida aprendemos a conocer el mecanismo de estos impulsos en nuestra persona. Pero la vena metafísica de este autor, fascinada por esta revelación, convirtió esa inversión en una cosmovisión. La voluntad inconsciente, esa fuerza ciega que nos impulsa y que nos sorprende a nosotros mismos, apareció ante sus ojos como el principio vital de toda la naturaleza, como el impulso que arroja a los individuos a la existencia, como una fuerza que en su ins²ciable afán por manifestarse adquiere formas cada vez más complejas hasta alcanzar al organismo humano, una de cuyas funciones es la conciencia que pre-

cansa en una confusión de palabras. Por "conocimiento" queremos significar aquí la facultad de representar en general a la conciencia en sentido amplio, dentro de la cual caen necesariamente todos los principios racionales o las representaciones empíricas que pueden determinar la acción para Kant.

tende constituirse en rectora de la conducta, del obrar humano, cuando en realidad no es más que un instrumento al servicio de la voluntad, un esclavo que le ofrece vías por las cuales acceder al mundo, que le va abriendo paso a un déspota al que ni siquiera puede arrostrar.

Esta transformación de los factores que determinan el obrar humano y la extensión de la voluntad como fuerza inconsciente al principio vital de toda la naturaleza conducen a través de la filosofía de Schopenhauer a una visión trágica del hombre y del mundo, y quizá sea precisamente esta visión trágica la que inspiró toda su metafísica, pues justamente en las descripciones de los dolores del mundo su pluma adquiere una impresionante lucidez y penetración: en ellas parece estar gozando. La voluntad, que en sí es la misma cosa, en cada uno de los seres vivientes, al actuar a través de cada uno de ellos penetrando el mundo por diferentes conductos, se enfrenta a sí misma: su manifestación está condicionada por su propia destrucción, así como la conservación de cada ser vivo requiere la destrucción de otros. La voluntad diseminada en la multitud de individuos se devora a sí misma entablando una "lucha cósmica". Y no obstante lo injusto que pueda parecernos este mundo en el cual todos vivimos a condición de hacer sufrir, en él se cumple la "justicia universal", pues la misma voluntad, el principio único que en él se manifiesta, es quien representa este espectáculo a su costa. Aquí se encuentra ya la imagen de la existencia que le permitió a Nietzsche adjudicarle a la tragedia griega la función de mostrar que incluso lo más terrible de la vida es un "juego artístico que la voluntad juega consigo misma, en la eterna plenitud de su placer".*

* El nacimiento de la tragedia, Alianza Editorial, 1979, p. 188

Al escribir esto, Nietzsche se encontraba bajo una enorme influencia schopenhaueriana, pero justo es señalar que la actitud positiva ante el sufrimiento que declara aquí implica asumir con mayor consecuencia la tesis fundamental de Schopenhauer, según la cual la esencia del hombre es la voluntad, pues este último parece todavía ceder a la pretensión de la conciencia de ser lo que constituye la identidad del hombre; y esto es lo que le hace ver en él un ser permanentemente angustiado. Para Schopenhauer el advenimiento de la conciencia al mundo representa también un acontecimiento trágico, pues la voluntad que la produce y a la cual finalmente se reduce, más que reconocerse a través de ella, se desconoce a sí misma, se asombra de su propia realidad. El hombre es ese medio por el cual la voluntad adquiere conciencia de sí, pero ello no significa más que excepcionalmente su liberación, comunmente es un extrañamiento. La voluntad que en los niveles inferiores de su desarrollo actuaba ciegamente permaneciendo firme y segura en el interior de los individuos, en el hombre entra en conflicto y se escinde en la fuerza ciega que había sido siempre y en la conciencia que se pregunta estupefacta qué es esa fuerza que fluye y ve corre ante sí: al conflicto externo entre los individuos viene a sumarse aquí un conflicto interno. La conciencia humana, creada exclusivamente para satisfacer las necesidades de la voluntad, no posee la capacidad de comprender ese impulso del cual proviene, de tal suerte que en ella la propia voluntad se asombra de sí "como el sonámbulo al despertar de lo que hizo en sueños".* La vida humana aparece entonces como un cruel teatro, cuyos actores no han elegido su papel, sino que jugándolo ya han despertado de pronto en escena. Pero este cuadro se debe a que Schopenhauer sigue colocando la identidad del ser humano

* El mundo como voluntad y representación, II, C.XXV

en la conciencia, no obstante reconocer que es la voluntad la que determina todas las acciones. Ese extrañamiento con el cual caracteriza la existencia humana es el producto de la pretensión de la conciencia que se siente en esta metafísica relegada. Compárese esta posición con la de Nietzsche respecto al mismo problema: a este último no parece ocasionarle ningún conflicto despreciar a la conciencia. De ahí que no pueda extrañarnos el que Schopenhauer, a pesar de lo paradójico que pueda resultar, vea todavía en el conocimiento, en la conciencia, la única vía por la cual liberarse de esta indignante condición. El conocimiento que deja de estar al servicio de la voluntad, que no pretende explicar los acontecimientos para influir sobre ellos, sino que se limita a contemplar las formas que reviste la voluntad, o mejor aún, el reconocimiento de la común esencia de todos los individuos y de la contradicción que sufre al manifestarse, es el único medio que encuentra para aplacar ese impulso que nos arrastra sin escuchar la insignificante opinión de nuestra conciencia.

Los hombres son, pues, para Schopenhauer como los personajes kafkianos: siempre inquietos, siempre preocupados por cumplir órdenes de alguien o de algo que no saben qué es ni qué objetivos persiguen mediante el cumplimiento de las mismas, siempre enredados por asuntos que no saben cómo surgieron, qué razón de ser tienen, pero a los que se entregan con todas sus fuerzas, pues de ello depende su propia existencia. "La inquieta prudencia" ("die ängstlich Behutsamkeit") esta expresión que utiliza Schopenhauer para describir al hombre entregado a sus faenas cotidianas, ¿acaso no es una excelente expresión para calificar la actitud de los personajes

kafkianos? Tal vez aquí, al mencionar a Kafka, sea el lugar más oportuno para mencionar que Schopenhauer ve también en este ser empujado por un resorte interno a afrontar los acontecimientos el aspecto cómico de la existencia humana, pues el ser empujados a nuestro pesar, el forcejear ante algo que tiene que suceder produce el efecto cómico que casi siempre acompaña a nuestras acciones. Y así, a pesar del carácter trágico que pueda tener nuestra vida, en cada momento particular adquiere un tinte cómico. "La vida de cada individuo -afirma Schopenhauer- si se considera en su conjunto y en general, sin fijarse más que en los rasgos principales, es siempre un espectáculo trágico, pero visto en sus detalles se convierte en sainete, pues las vicisitudes y tormentos diarios, las molestias incesantes, los deseos y temores de la semana, las contrariedades de cada hora, son verdaderos pasos de comedia."*

Esta serie de pensamientos que hemos recorrido de un vistazo: el considerar a la voluntad como una fuerza inconsciente que no sólo actúa a través del hombre, sino que representa el principio vital de toda la naturaleza, que crea una serie progresiva de manifestaciones hasta alcanzar al ser humano en donde cobra conciencia de sí, extrñándose y corriendo ante el asombro de los individuos que no pueden comprenderla ni controlarla; este conjunto de ideas me parece el origen del sistema filosófico de Schopenhauer. Esta era, por así decirlo, la materia que había que estructurar utilizando los conceptos de la nueva filosofía, la materia que había que vertir en los moldes de los conceptos filosóficos para darle forma en un sistema.

* El mundo como voluntad y representación, I, § 58 (Sämtliche Werke, I, ed. cit., p. 441)

Antes de pasar a exponer la manera en que Schopenhauer organizó este material quisiera llamar la atención sobre el carácter sistemático que puede atribuírsele a esta filosofía. Si por "sistema" entendemos una serie de conceptos, proposiciones o conocimientos que se derivan de un conjunto de principios, entonces, no sólo sería aventurado, sino erróneo hablar aquí de un sistema, pues Schopenhauer no nos proporciona ningún método para derivar unos conocimientos de otros. Es cierto que las diferentes partes de su filosofía están estructuradas orgánicamente, pero no porque se deriven unas de otras, sino porque todas ellas señalan hacia una misma idea. El orden, la estructura es sólo un problema de exposición; lo importante es acceder a esa idea central. En aquello que puede justificar esta filosofía su pretensión de ser un sistema es en la presencia de un mismo pensamiento en cada una de las partes, en la referencia de todas ellas a un mismo núcleo. Incluso podría decirse que este apuntar a un mismo punto se vuelve tan importante que atenta en contra de la cohesión entre las partes. Schopenhauer parece haber estado tan preocupado por esclarecer el núcleo de su doctrina que muchas veces desprecia la coherencia de las partes. Esto podría explicarnos el que no sea raro ni difícil encontrar contradicciones en su "sistema"; contradicciones que seguramente llamaron la atención de su autor, pero que no les dió importancia, pues cada una de las partes en conflicto contribuía a esclarecer el núcleo de su pensamiento. Sería exagerar decir que su filosofía la constituye un conjunto de ideas en donde cada una por su cuenta y sin considerar su relación con las otras trata de penetrar un mismo pensamiento, al cual se quiere llegar de cualquier manera, incluso sin excluir la posibilidad de abandonar esas ideas una vez alcanza-

do nuestro fin. Sería exagerar afirmar esto de la filosofía de Schopenhauer, pero creo que a ello tiende. De ahí que no pueda extrañarnos que su principal continuador, su principal heredero, Nietzsche, adopte en muchas ocasiones los aforismos como forma de expresión: los aforismos son como breves resplandores que tienden a iluminar un mismo pensamiento. Por eso no puede sorprendernos el que este heredero acabe por despreciar el concepto de sistema en su sentido tradicional. "Que no nos atemorizen las contradicciones, que no nos entorpezca esa coherencia de las partes que a muchos ha ofuscado: si sobre nosotros sentimos la presión de un pensamiento, lo importante es hacer todo lo posible por iluminarlo". Esto parecen decir ambos.

La idea central del "sistema" de Schopenhauer es la del mundo como manifestación de una fuerza inconsciente, cuya razón de ser nos es imposible aprehender. Para su expresión "sistemática" Schopenhauer adopta la diferencia que Kant había establecido entre el fenómeno y la cosa en sí. La realidad empírica, el conjunto de los fenómenos, es lo que él llama "el mundo como representación", un mundo que el sujeto del conocimiento construye a partir de sus sensaciones gracias a las formas de la sensibilidad y a las funciones del entendimiento. Las formas de la sensibilidad, al igual que en la filosofía kantiana, son el espacio y el tiempo, los cuales no son considerados como propiedades de las cosas, sino como formas mediante las que el sujeto ordena los datos de la sensación. Las funciones del entendimiento, que en la filosofía kantiana constituyen una serie de doce conceptos no provenientes de la experiencia por los cuales relacionamos las sensaciones ordenadas espacio-

temporalmente, son lo que nos permite estructurar la experiencia y postular leyes necesarias de la naturaleza. Schopenhauer simplifica el papel del entendimiento y reduce sus funciones a una sola: la relación de causalidad, aquella gracias a la cual engarzamos todas nuestras percepciones formando un todo unitario y cuya más elemental aplicación se encuentra ya en el vínculo que establecemos entre nuestras sensaciones y los objetos que suponemos como las causas de aquéllas. Esta elemental aplicación es para Schopenhauer la prueba más clara del carácter a priori de esta función, esto es, de su origen no empírico, pues la experiencia misma presupone el que nos pensemos como un cuerpo en interacción con otros, y esto no es posible si el sujeto mismo no pone en juego ya desde el primer momento esa relación de causalidad. Su uso puede encontrarse incluso en los animales, pues ellos también imaginan que todas sus sensaciones tienen una causa en los objetos ajenos a su propio cuerpo; por ello pueden buscarlas o evitarlas; y no la aprenden ya que forma parte del mecanismo de su cerebro. Schopenhauer considera además que esta relación es una forma específica del principio de razón suficiente, aquel cuya expresión racional postula que todo lo que existe tiene una razón de ser, un por qué: no es más que el principio de razón aplicado a las representaciones empíricas. Así pues, el tiempo, el espacio y la causalidad son los medios por los que el sujeto se representa la realidad, las estructuras bajo las cuales aparecen ante él la realidad objetiva que rebasa la mera sensibilidad, las puras sensaciones.

Pero, si ahora pensamos en el material con el que esos instru-

mentos elaboran la realidad empírica: las sensaciones, y reflexionamos acerca de la semejanza que pueden tener con los objetos externos que suponemos como sus causas, acabaremos por convencernos que esa realidad que nos presenta la experiencia, lo objetivo por excelencia, no es más que nuestra propia representación, acabaremos por aceptar que "el mundo como representación" no existe más que por nuestra conciencia y para ella. Lo que sean las cosas en sí mismas, esto es, independientemente de las estructuras de nuestro intelecto, es algo que está muy lejos del conocimiento de ese mundo que nosotros mismos elaboramos. No es, pues, el conocimiento que opera de acuerdo al principio de razón el que nos puede aclarar lo que está más allá de los fenómenos, pues él mismo es el que proyecta esos esquemas que le impiden alcanzar el en sí de lo existente. Para la filosofía kantiana el conocimiento de la cosa en sí había quedado definitivamente proscrito: todos los objetos caen, según ella, bajo las condiciones que el sujeto impone y no hay excepción posible. Incluso el conocimiento de nosotros mismos, lo que podría llamarse "introspección", esa forma privilegiada de acceder a lo que no puede representarse mediante el espacio, incluso este conocimiento está sometido al tiempo y a las funciones del entendimiento. El hecho de captarnos a través del tiempo y de establecer relaciones causales entre nuestras vivencias nos condena, por así decirlo, a no saber lo que es nuestro propio ser en sí: sólo podemos conocernos tal como aparecemos ante nosotros mismos, es decir, como fenómenos.

La diferencia entre el fenómeno, como el único objeto del conocimiento, y la cosa en sí, como aquello que puede ser el ob-

jeto fuera de las condiciones que le impone el sujeto, le permitió a Kant dar respuesta a dos de los grandes problemas filosóficos: la necesidad que le atribuimos a las leyes de la naturaleza y la libertad que le adjudicamos al ser humano a pesar de estar sus actos regidos por las leyes de la naturaleza, entre las cuales hay que incluir a las posibles leyes de la psicología. El primer problema podemos formularlo bajo la siguiente pregunta: ¿cómo es posible adquirir conocimientos que establecen relaciones necesarias entre los fenómenos, cuando éstos son conocidos mediante la experiencia, la cual nunca puede confirmar de manera absoluta nuestras hipótesis, ya que sólo nos proporciona un número finito de confirmaciones? La solución de Kant consiste en señalar que esas relaciones necesarias no tienen su fundamento en lo que adquirimos mediante la experiencia, sino en las condiciones que el propio sujeto le impone a los datos de la experiencia: esas conexiones necesarias tienen su fundamento en nuestras propias estructuras, no en las cosas mismas. El segundo problema puede ser expresado de la siguiente manera: ¿cómo es posible considerar al hombre como un ser capaz de determinar sus acciones, cuando éstas se encuentran integradas al mundo fenoménico, para el cual valen necesariamente las leyes que el científico descubre? La filosofía kantiana apela aquí al concepto de la cosa en sí y señala que si bien las acciones humanas en tanto fenómenos responden a leyes de la naturaleza, si las pensamos como productos de una realidad que está más allá de la percepción, como manifestaciones de la cosa en sí, pueden entonces ser consideradas como acciones de una voluntad libre. En otros términos: podemos pensar que el en sí de las acciones

humanas es nuestra voluntad libre que se determina a sí misma. Es verdad que esto no se puede confirmar, pero tampoco se puede refutar, ya que todo conocimiento es válido sólo en el campo de los fenómenos. Se trata de un supuesto legítimo y necesario para darle valor a nuestras leyes morales.

La solución a este último problema fue para Schopenhauer la clave de su sistema. Es cierto que para él la libertad como libre albedrío, como facultad de determinarse a sí mismo ante la posibilidad de ser determinado por algo externo, no es más que una ficción, pero la idea de colocar a la voluntad como la cosa en sí, como aquello que está más allá de las estructuras de la conciencia, más allá del conocimiento regido por el principio de razón, allende el mundo como representación, esa idea es el núcleo de su filosofía. Pero esta voluntad como el en sí de los fenómenos, lejos de ser un mero pensamiento, un supuesto, es para Schopenhauer el saber más inmediato con el que contamos, es la mayor certeza a nuestro alcance. La fuerza que nos determina a la acción, el querer que se manifiesta en nuestros actos, es algo que captamos inmediatamente, más aún, es aquello con lo cual nos identificamos plenamente, pero también es una realidad que no podemos someter al interrogatorio del conocimiento que busca determinar causas: es una realidad que rebasa esta esfera. Así pues, nuestra mayor certeza, aquella que versa sobre nuestro propio interior, tiene por objeto algo ante lo cual se estrella nuestro principio de razón, algo que, por lo tanto, no tiene razón de ser para nuestra conciencia.

Aquí nos encontramos ya inmersos en el pensamiento de Schopenhauer. El mundo es algo que puede ser observado desde dos puntos

de vista: por un lado como representación ordenada espacio-temporalmente y estructurada conforme a cadenas causales, por el otro, como una fuerza, como un querer que se manifiesta en la representación, pero que en sí misma es diferente. Esta doble perspectiva no es sólo una forma de considerar la realidad para el filósofo, es la forma en que cada uno de nosotros la enfrenta, es lo que constituye nuestra experiencia en el sentido más amplio de la palabra, pues cada cual vive interiormente todas sus acciones y simultáneamente las ve integradas al mundo que contiene a todos los demás fenómenos, a todos los demás cuerpos. Esta doble perspectiva es el campo en donde se entabla la lucha con nosotros mismos, es lo que nos obliga a enfrentarnos, es lo que nos hace ver cómo nuestro querer se traduce en algo ajeno, en una serie de representaciones, y también lo que nos permite contemplar cómo estas representaciones se van acercando cada vez más a nuestro querer hasta arrancarlo de su pasividad y hacerlo manifestarse.

La nueva perspectiva que ahora se nos ofrece, la de nuestro interior, la de nuestra voluntad, es como el acceso que cada uno tiene a los bastidores de ese gran escenario que nos representa la conciencia regida por el principio de razón suficiente. Claro está que sólo podemos conocer inmediatamente este otro aspecto del mundo en la medida en que acompaña a un número muy reducido de fenómenos, a saber: aquellos que pertenecen a nuestra persona o más precisamente, los actos de nuestro cuerpo; éstos no son más que la traducción al mundo como representación de lo que interiormente captamos como nuestra voluntad, como nuestro querer. Pero todo individuo debe suponer que algo semejante se encuentra detrás de todos los demás fenómenos, de no ser así tendría que considerarse

como el único ser en el mundo al cual le corresponden estos dos aspectos y esto le conduciría al solipsismo, a lo que Schopenhauer llama "egoísmo teórico"; egoísmo que a pesar de no poder ser refutado, nadie está dispuesto a sostener seriamente, a menos que esté loco -opina nuestro autor- y en tal caso, más que una demostración en su contra, requiere una cura. Difícilmente alguien se atrevería a contradecir que suponemos algo semejante a nuestra voluntad detrás de los cuerpos humanos que vemos actuar ante nosotros e incluso detrás de los cuerpos animales, pero Schopenhauer propone además identificar eso que en nosotros se presenta como un querer extremadamente complejo y auxiliado por la conciencia, eso que llamamos "voluntad", con el principio del cual emanan todos los fenómenos, con el principio que a través de diversos grados de complejidad se manifiesta en todos ellos, con ese principio cuya búsqueda inauguró la filosofía presocrática, y que aquí es la cosa en sí, la realidad fuera de los esquemas del conocimiento fenoménico. Como tal no le debe afectar la pluralidad, pues ésta sólo existe en el espacio y en el tiempo; debe ser una, no en el modo en que cada cosa del mundo fenoménico es una, sino como algo que no se contrapone a otra unidad. La pluralidad sólo le incumbe en tanto que se manifiesta, en tanto que ingresa al mundo como representación, para el cual espacio y tiempo constituyen el principio de individuación, es decir, aquello que permite que una misma realidad se disgrege en una pluralidad de individuos.

Las anteriores reflexiones, inspiradas por la diferencia entre el fenómeno y la cosa en sí, Schopenhauer las engarza con su consideración acerca del alcance de las ciencias naturales. La investigación científica -sostiene Schopenhauer- siempre llega a un punto

determinado más allá del cual no puede avanzar; ese punto son las llamadas "fuerzas naturales". El científico lo que indaga son las condiciones espacio-temporales de la manifestación de esas fuerzas y los fenómenos que tienen que anteceder su aparición, pero nada nos dice acerca de lo que ellas mismas son. Tratar de explicarlo sería traspasar los límites del mundo fenoménico, pretender conocer mediante el principio de causalidad lo que es la cosa en sí. En estas fuerzas naturales encuentra Schopenhauer las más elementales manifestaciones de la voluntad, de esa fuerza inconsciente que aparece revistiendo formas cada vez más elaboradas por medio del campo de los fenómenos químicos y biológicos hasta alcanzar la forma del organismo humano. Así, las manifestaciones de la voluntad constituyen una serie que nuestro autor concibe como una serie gradual en la que la expresión de una misma fuerza se va intensificando mediante la creación de organismos cada vez más complejos. Cada uno de estos grados representa además una Idea en el sentido platónico, esto es, una realidad genérica a la que le corresponde una pluralidad de fenómenos, de individuos pertenecientes al mundo espacio-temporal y cuya existencia depende de la cadena causal. En el reino vegetal y animal esa Idea es lo que llamamos "especie", una realidad que no se agota en cada una de las creaturas y a cuya conservación cada una sacrifica su individualidad. Los miembros de la especie no son más que el medio para preservar esa realidad superior. Es por la especie, por la permanencia de la Idea, por lo que el individuo se enfrenta y lucha en contra de otros individuos que corresponden a otras Ideas. Todo individuo busca imponer su propia Idea, integrar las otras formas a la suya y de esta manera la conservación de una especie exige la destrucción de individuos pertenecientes a otras. El mundo es por ello una permanente lucha

entre individuos, a través de la cual se mantiene la jerarquía de las Ideas. En su cúspide está el hombre. En él la voluntad llega a su máximo grado de intensificación y también de individuación, pues en él la individualidad alcanza tal importancia que cada miembro de la especie constituye por sí mismo una Idea diferente: al carácter genérico se agrega aquí el carácter individual, irreductible a aquél. Y es también donde alcanza la más cruenta lucha: si en los grados inferiores los individuos de una especie se enfrentan a los de otra, aquí los miembros de la misma especie luchan unos en contra de los otros. Pero en esta cúspide la voluntad encuentra también su máximo grado de expansión, el punto a partir del cual vuelve a concentrarse, pues el hombre en su máximo desarrollo se libera de ese empuje a través de la contemplación y niega su eficacia mediante el ascetismo; en los individuos más destacados de la especie abandona su afán de ingresar en el mundo de la representación y busca el aquietamiento en el interior de la persona que reconoce su propia esencia en todos los seres que la rodean, en todos los fenómenos que sólo aparentemente le son ajenos.

Esta visión del mundo como una serie gradual de manifestaciones de una misma fuerza adquiere con frecuencia las características del evolucionismo, pues muchas veces Schopenhauer explica la génesis de nuevos y más complejos organismos como el producto de un desarrollo que busca siempre instrumentos más eficaces para satisfacer las necesidades del individuo y de la especie. Gracias a ese desarrollo, cuyo fundamento es un impulso insaciable de apoderarse de la realidad, surge el cerebro como un instrumento que le permite al individuo buscar la satisfacción de sus necesidades

sin tener que esperar un estímulo directo, sino haciendo uso de representaciones. Y es este instrumento, el cerebro, el que crea el mundo como representación, cuyas estructuras, consideradas bajo esta perspectiva, tienen un origen fisiológico. Tenemos aquí una reconstrucción de lo que se había explicado mediante el idealismo trascendental, mediante la idealidad del tiempo, el espacio y la causalidad, pero con ello cae Schopenhauer en un círculo vicioso, pues pretende explicar el origen de las estructuras de la conciencia bajo los propios términos de éstas. En efecto, la nueva perspectiva adoptada pretende explicar mediante procesos fisiológicos la génesis y la naturaleza del intelecto, pero esta explicación supone ya lo que quiere explicarse. El espacio, el tiempo y la causalidad, que se habían postulado como condiciones de posibilidad de toda experiencia, pasan a ser funciones de un órgano que conocemos a través de la experiencia, de un órgano que es el producto de un desarrollo en el mundo espacio-temporal que opera de acuerdo a leyes causales. No obstante la incompatibilidad del nuevo enfoque con el anterior, Schopenhauer parece haberlo conservado para aportar nuevos argumentos a favor de su tesis fundamental: la prioridad de la voluntad sobre el intelecto. La nueva forma de considerar a la conciencia la convierte en un producto, en instrumento de la voluntad, con lo cual pierde absolutamente su autonomía. Y no sólo su autonomía, sino también su veracidad, pues el mundo que nos presenta resulta ser una ficción, un engaño gracias al cual la voluntad se manifiesta. Un engaño porque oculta la común esencia de todos los fenómenos, porque establece entre éstos una separación radical. Y no podría ser de otra manera, puesto que la conciencia como función del cerebro tiene un fin práctico: la conservación y repro-

ducción del individuo. La conciencia está, por así decirlo, diseñada para enfocar las cosas desde el punto de vista de la individualidad y esto es precisamente lo que le impide reconocer en la voluntad del individuo a los demás seres. El mundo como representación es como el "velo de Maya", una ilusión, por la que todos los seres se entregan a una lucha sin cuartel en contra de sus semejantes y por la cual sufren todos los dolores. El dolor, en cambio, es lo más real que puede experimentarse, es el sentimiento que hace penetrar más a fondo, que hace vivir con más intensidad, es el sentimiento positivo de la vida, siendo la felicidad mera ausencia de dolor. Por una ilusión nos entregamos a todos los dolores que, a pesar de todo, aceptamos y asumimos, puesto que no son más que el resultado de nuestras propias acciones; y a éstas las hemos querido así, tal como han sido; más aún, ellas no son más que la traducción de nuestro querer a la representación.

Aquí se encuentran los elementos para justificar la visión trágica del hombre, esa visión del ser humano como una conciencia agitada, siempre preocupada por presentar las opciones por las cuales una fuerza desconocida se manifiesta, una conciencia que al pretender explicar qué es esa voluntad que nos impulsa a la existencia se queda muda, una conciencia que pretende comprender lo que está más allá del ámbito de los fenómenos para el cual está diseñada, y cuyo principio de razón pierde su eficacia al enfrentar a la voluntad, de tal manera que si se pregunta por el fin que persigue, por el sentido que tiene, jamás encontrará una respuesta, pues buscar un fin es buscar una razón de ser, una causa. Por ello el hombre acaba por resignarse obedeciendo y sobrellevando una vida que considera no vale la pena ser vivida. Pero existe una vía por

la cual, al menos momentáneamente, salvarse, liberarse de esa indignante condición: la contemplación estética, ese mirar sin pretender entender, ese describir sin pretender explicar. Bajo ella el conocimiento deja de estar al servicio de la voluntad, deja de ser esclavo, se libera. Mientras aplicamos el principio de razón, mientras tratamos de explicar los fenómenos, nos encontramos cumpliendo con la función para la cual la voluntad creó el cerebro: explicar la relación entre los fenómenos para poder influir sobre ellos, preparar el terreno para que se manifieste despótica la voluntad. La contemplación estética en cambio abandona esa función originaria, abandona la furia con la que nos aferramos al mundo de los fenómenos, a la cadena causal que lo determina, y a través de ella el hombre observa el mundo sin comprometerse con él, lo ve desinteresadamente: en ella el hombre descansa del trajín cotidiano, del verse arrastrado por la maquinaria del mundo.

El objeto de esta contemplación no son los fenómenos como tales, sino las Ideas, los diversos grados de manifestación de la voluntad. Es cierto que para penetrar en esas Ideas el sujeto tiene que tomar como punto de partida los objetos tal y como se le representan, pero en ellos sólo destaca las características que revelan las formas generales que comparten con los demás fenómenos de su especie. Así, el sujeto trasciende bajo esta contemplación el mundo fenoménico, no se fija en las particularidades de los objetos, en esas propiedades que los hacen ser únicos y que explican su existencia en el mundo espacio-temporal, sino en aquello que expresan, en la forma bajo la cual se manifiesta la voluntad en ellos; los toma como medios para remontarse a la esfera de la Ideas. Schopenhauer transforma de esta manera la concepción platónica del co-

nocimiento como nósis en contemplación estética y con ello tal vez hace justicia a su verdadera inspiración; al igual que en aquélla, en ésta el objeto que se enfoca es trascendido, se revela como medio para alcanzar una realidad superior en la que se pierde la individualidad. Pero no sólo el objeto es aquí algo universal, también el sujeto al hacer abstracción de los lazos particulares que lo relacionan con un objeto específico, pierde su individualidad y se transforma, por así decirlo, en sujeto universal, en "sujeto puro del conocimiento". La liberación y la satisfacción que se goza en ella se debe a esta transformación, a este estado en el cual no ponemos en juego a la voluntad. El individuo que alcanza este estado se ubica, pues, en un plano diferente al del conocimiento que opera mediante el encadenamiento de los fenómenos, del conocimiento que puede tener una utilidad. Pero esto se logra excepcionalmente, y de una manera espontánea sólo en el genio. Sólo él puede elevarse por sí mismo a la contemplación de la Idea y permanecer en ella el tiempo necesario para saber cómo comunicarla, cómo transmitirla a través de la representación. Sólo él puede ser el verdadero artista, pues sabe por sí mismo en dónde buscar las formas que hacen destacar a la Idea. La obra de arte no es otra cosa que la revelación de la Idea a través de imágenes fenoménicas; su fundamento se encuentra en la capacidad que tiene el artista de ver en los fenómenos, en lo particular, lo que es universal. La mayoría de los hombres, en cambio, requiere, para llegar a ese estado, del auxilio del genio transformado en artista, del individuo cuyo intelecto supera su función natural. La misión de las bellas artes es, pues, guiar la atención hacia el descubrimiento de la Idea por medio de representaciones que se presten a ser trascendidas. Sólo la música

cae fuera de esta caracterización, pues ella representa lo que está más allá de las Ideas, de las formas que reviste la voluntad; las deja de lado y va directamente a la voluntad. Ella expresa a la voluntad de la manera más pura, independientemente del grado de su manifestación. Es como la creación de un mundo nuevo, porque no se inspira en las formas representadas por los fenómenos, sino en la cosa en sí, en la pura voluntad. Expresa lo mismo que se manifiesta en el mundo fenoménico, pero sin tomar en consideración las formas de éste; crea así una nueva expresión de la voluntad, de la fuerza que fluye a través de todos los individuos y por ello tiene un efecto inmediato en todos nosotros.

Gracias a esta concepción de la contemación estética Schopenhauer encuentra el vínculo del arte con la moral, de lo estético con lo ético; vínculo que mantendrán dos ilustres lectores de este autor: Tolstoi y Wittgenstein. Al igual que el arte, las acciones con valor moral suponen la superación del conocimiento fenoménico. Sólo aquel que puede ver por encima de la experiencia, aquel que trasciende las diferencias entre los individuos, aquel que reconoce su propia esencia en los demás, sólo él es capaz de llevar a cabo acciones con valor moral. Ellas tienen para Schopenhauer su fundamento en ese reconocimiento, en la supresión del "velo de Maya", el carácter ilusorio del mundo como representación, en el sentir como propio el dolor ajeno. En un primer momento esas acciones revisten el valor de la justicia y entonces el individuo se abstiene de llevar a cabo acciones que por satisfacer a la voluntad que se manifiesta bajo su persona niega o impide la manifestación de la misma en otra persona. Pero cuando se asume verdaderamente que

la propia voluntad es la que sufre en otros hombres, entonces no sólo se evita causar el dolor ajeno, sino que se asiste al que lo sufre sin importar la causa por la cual lo padece. La máxima virtud es este socorrer al prójimo y surge de levantar el "velo de Maya" del sentimiento que nos hace ver en los dolores ajenos el dolor propio. Esta virtud es la caridad inspirada en la compasión, en la piedad.

El reconocimiento del carácter ilusorio de este mundo de la experiencia, de este mundo que nos impide reconocernos en los otros y el descubrir sin pretender explicar la esencia común a todos los seres, he aquí las ideas que comparte Schopenhauer con la antigua religión veda y las que le hacen ver en el ascetismo el ideal del hombre. Pues quien penetra lo suficiente en ellas acaba por comprender que el dolor es inherente a la vida, a la manifestación, a la afirmación de la voluntad en el tiempo y en el espacio. Quien esté convencido de esto buscará la abstinencia, la obstrucción de la voluntad, se negará a ser una vía más por la cual la voluntad acceda al mundo, entrará en contradicción con ella y la mortificará. A cambio de ello alcanzará una paz interior permanente, una liberación no sólo momentánea como la de la contemplación estética, sino definitiva. Así aplacará a la voluntad y verá en el mundo un espejismo del cual se desprenderá sin sufrimiento y hasta con gusto cuando la muerte lo alcance.

CAPITULO SEGUNDO

LA INMUTABILIDAD DEL CARACTER Y

LA LIBERTAD COMO AUSENCIA DE CAUSALIDAD

En el capítulo anterior señalamos que el origen de la visión schopenhaueriana del hombre como un ser permanentemente angustiado se encuentra en el conflicto que representa sostener, por un lado, la primacía de la voluntad sobre la conciencia y, por el otro lado, seguir cediendo a la pretensión de la conciencia de ser aquello que constituye la identidad del hombre. Esto no es más que una expresión del problema más general que late a lo largo de toda la filosofía de Schopenhauer: la relación entre la voluntad y la conciencia. Constantemente nos encontramos ante un oscilar entre el despotismo de la voluntad y la liberación de la conciencia, entre la voluntad como una fuerza extraña que sólo conocemos por sus manifestaciones y la voluntad como aquello con lo cual nos identificamos más plenamente, entre la conciencia como un mero instrumento de nuestro querer y la conciencia como una fuerza liberadora. ¿En dónde colocar la identidad del ser humano? ¿En la fuerza que nos determina en todas nuestras acciones o en la conciencia que guía ese ciego impulso y lo ve pasar a través de ella? Este antagonismo no queda resuelto en esta filosofía, pues, ¿cómo identificarnos con una fuerza que sólo gracias a la conciencia podemos considerar como nuestra? De ahí que Schopenhauer vea en la "identidad del sujeto del querer con el sujeto cognoscente, por medio de la cual la palabra 'yo' comprende y designa a ambos, ... el milagro κατ' ἕξοχήν ",

"el nudo del mundo".* Nudo que se enreda aun más si tomamos en consideración que la conciencia se escinde según su objeto, según enfoque el mundo de las representaciones o la voluntad.

Uno de los conflictos de la filosofía de Schopenhauer que expresa esa confusión al tratar de resolver ese nudo es el que protagonizan el concepto de la libertad en oposición a la explicación del origen de la virtud moral. El primero se deriva de la teoría que sostiene Schopenhauer del carácter inteligible, según la cual el carácter del individuo, su forma de querer, lo que corresponde a su ser en sí, es inmutable. De acuerdo a esto la libertad no puede consistir en el libre arbitrio, pues la conciencia del individuo, su facultad cognoscitiva, no puede determinar la naturaleza de su voluntad, no puede determinar el objeto del querer. Esa teoría se desprende a su vez de una de las principales tesis metafísicas de esta filosofía, a saber: el mundo que conocemos es la manifestación de una fuerza para la cual no vale causalidad alguna. En oposición a la teoría del carácter inteligible, la explicación de Schopenhauer acerca del origen de la virtud moral mantiene que las acciones que expresan bondad en la intención son consecuencia del reconocimiento de la común esencia de los hombres y, por lo tanto, son consecuencia de un conocimiento. Esta explicación contradice, pues, claramente la inmutabilidad del carácter y está estrechamente vinculada con una tesis metafísica no menos importante que la anterior para

* La cuádruple raíz del principio de razón suficiente, tr. E. Ovejero y Maury, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1911, p.224

esta filosofía, pero incompatible con ella, a saber: que es posible conocer la cosa en sí. La primera secuencia de ideas (el mundo como manifestación de una fuerza para la cual no vale causalidad alguna - teoría del carácter inteligible - concepto de la libertad) tiene la virtud de distinguir con nitidez aquello que pertenece al campo de la conciencia de aquello que pertenece a la voluntad, pero se aleja de la posibilidad de identificar al sujeto cognoscente con el sujeto del querer. La segunda, en cambio, tiende a confundir el ámbito de la conciencia con el de la voluntad, pero se acerca más a esa identidad que constituye para Schopenhauer el nudo del mundo. Ambas se mueven entre tres esferas: la conciencia del mundo externo, la autoconciencia (conciencia de la voluntad) y la voluntad como cosa en sí, y establecen distintas relaciones entre ellas.

Véamos la primera secuencia de ideas, véamos cómo el concepto de la libertad para Schopenhauer se deriva de su tesis metafísica que postula que el mundo de la representación es manifestación de la voluntad en tanto realidad ajena a toda causalidad.

Esta tesis ya la hemos desarrollado en el capítulo anterior, pero ahí, al igual que en todas las obras de Schopenhauer, se halla estrechamente ligada a la tesis según la cual en nuestro interior conocemos la cosa en sí. Ello se debe a que Schopenhauer tenía que justificar por qué llamaba "voluntad" a esa fuerza que se manifiesta en el mundo de la representación. En El mundo como voluntad y representación el or-

den de la exposición que introduce esa tesis es la siguiente: 1) se muestra que las explicaciones científicas no pueden hacernos comprender el "contenido de la representación intuitiva" y que sólo determinan las condiciones espacio-temporales y las representaciones que deben anteceder la aparición o manifestación de las "fuerzas naturales"; 2) se muestra la doble perspectiva que cada individuo tiene de -- sus acciones; 3) se caracteriza el en sí del ser humano como su voluntad; 4) se expone la necesidad que tiene cada individuo de considerar algo semejante a su ser en sí como -- correspondiente a todas las demás representaciones empíricas; 5) se engloba dentro del concepto de la voluntad, mediante la teoría de los grados de manifestación, a todo aquello que constituye el en sí correspondiente a todas las representaciones empíricas *. Dada esta estrecha trabazón de las dos tesis metafísicas mencionadas, resulta imposible encontrar en las obras de Schopenhauer una formulación de la primera tesis que no aluda a la cognoscibilidad de la cosa en sí. A cambio de ello podemos contar con una caracterización de la voluntad en tanto cosa en sí que la excluye del ámbito de -- la causalidad y supone claramente la idea de manifestación.

"La voluntad como cosa en sí -- afirma Schopenhauer -- está fuera del dominio del principio de razón en todas sus -- formas y carece por completo de causa,

* Véase, El mundo como voluntad y representación, I, libro segundo.

si bien cada una de sus manifestaciones
está subordinada al principio de razón.**

En este pasaje Schopenhauer no sólo está afirmando que la existencia de la voluntad no tiene una causa o razón de ser, sino también que su forma de ser, su naturaleza carece de la misma. Más aún, al excluirla del dominio del principio de razón, la coloca fuera de todo proceso causal, fuera de cualquier cadena causal, dado que el principio de causalidad no es más que una de las formas del principio de razón: es la aplicación de este principio a las representaciones empíricas. La forma en que concibe Schopenhauer el principio de causalidad excluye necesariamente a la voluntad, pues este principio está íntimamente ligado a las representaciones espacio-temporales. Su primera y fundamental aplicación consiste en vincular nuestras sensaciones, que por sí mismas sólo se dan en el tiempo, con un objeto externo. Vínculo que sólo puede establecer asistido por el "sentido externo", es decir, por el espacio considerado como una forma de la sensibilidad. El espacio nos permite pensar algo externo a nuestro cuerpo, en el cual se da la sensación, y el principio de causalidad es el que interpreta esta sensación como un efecto de ese algo externo concebible por el espacio.** Esta fundamental aplicación del concepto de causa lo ata a la forma de la sensibilidad del espacio y deja abierta la posibilidad de pensar una sucesión temporal sin vínculo

*El mundo como voluntad y representación, I, §23 (Sämtliche Werke, I, Cotta-Insel, Stuttgart, 1965, p.p. 173-4)

** Véase, De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente, §§ 17-25

causal. Probablemente esta posibilidad abierta fue lo que indujo a Schopenhauer a identificar el ámbito interno del sujeto con la cosa en sí, pues en este ámbito sólo opera la forma de la sensibilidad del tiempo. Pero dejémos de lado este asunto y volvamos a la cita de Schopenhauer.

La voluntad como cosa en sí no puede, pues, pensarse como integrada a ningún proceso causal, ya sea porque la causalidad para Schopenhauer está ligada a las representaciones espacio-temporales, ya sea porque cae fuera del dominio del principio de razón, bajo el cual habría que incluir cualquier otro tipo de causalidad. En cambio, todas sus manifestaciones se encuentran sometidas al principio de causalidad. Todas las representaciones empíricas tienen una causa. ¿Cómo es esto posible? ¿Cómo es posible que las manifestaciones de la voluntad tengan necesariamente una causa, no obstante estar la voluntad fuera de cualquier cadena causal? ¿Acaso no influye la causa sobre ella, provocando su manifestación? Schopenhauer recurre para solucionar este problema al concepto de causa ocasional desarrollado por Malebranche.

La teoría de las causas ocasionales de Malebranche postula que la única verdadera causa de cualquier acontecimiento es Dios, siendo las llamadas causas naturales sólo ocasiones bajo las cuales Dios obra de una manera específica, de acuerdo a las leyes o al orden que él mismo ha determinado. Esta concepción se originó al tratar de solucionar el problema de la relación entre el espíritu y el cuerpo, que había dejado abierto Descartes. Según éste el pensamiento y la materia son dos sustancias diferentes, es decir, entidades que pueden existir,

con todas las propiedades que nos son conocidas, independientemente una de la otra. Pero, dado el concepto prevaleciente de causa, a saber: el de una conexión necesaria entre dos cosas, surgió el siguiente problema: ¿cómo explicar que una determinada propiedad del pensamiento tenga por causa a la materia, si esa propiedad podría darse sin la existencia de la materia, y viceversa? Malebranche, antecediendo a Spinoza, concibió una especie de paralelismo entre los acontecimientos del mundo material y los del espiritual: un determinado hecho del mundo material es la ocasión bajo la cual Dios produce en nosotros la idea de ese hecho, o una determinada volición de nuestro espíritu es la ocasión bajo la cual Dios produce un determinado movimiento de nuestro cuerpo.

Lo que Schopenhauer toma de esta concepción es simplemente la idea de la causa natural como ocasión o condición, bajo la cual algo ajeno a la realidad empírica, en la cual se encuentra la causa, se manifiesta.

"Malebranche tenía razón, -sostiene Schopenhauer- toda causa natural no es más que causa ocasional, sólo da ocasión al fenómeno de esa voluntad, ... esencia de todas las cosas y cuya gradual objetivación constituye el conjunto de este mundo visible. Lo único que produce la causa, lo único que de ella depende es la aparición, la visibilidad en un tiempo y lugar determinados, pero no el conjunto del fenómeno, ni su ser interior, que es la voluntad misma, a la cual no es aplicable el principio de razón y que, por lo tanto, carece de causa."*

* El mundo como voluntad y representación, I, §26 (Sämtliche Werke, ed. cit., p.206)

La forma en que aparece la voluntad para el sujeto que conoce, la forma en que se da como objeto de su intuición, es lo que depende de causas, y no podría ser de otra manera, puesto que el principio de causalidad es una de las formas que el sujeto proyecta para aprehender la realidad. Pero lo que se manifiesta y la manera en que se manifiesta no tienen ninguna razón de ser. Por ello Schopenhauer afirma aquí, no sólo que el "ser interior" del fenómeno no tiene causa, sino que tampoco la tiene "el conjunto del fenómeno", por lo cual debemos entender el hecho de que la voluntad se manifieste de tal manera bajo determinadas condiciones. Las leyes causales sólo determinan las condiciones espacio-temporales bajo las cuales se manifiesta la voluntad. Y estas condiciones son las que están sometidas a los procesos causales, son las que sufren cambios que es necesario explicar apelando al principio de causalidad, el cual cuando rebasa el vínculo de la sensación con el objeto externo, se aplica sólo a las alteraciones que sufre el mundo de la representación. En efecto, la ley de causalidad para Schopenhauer se refiere siempre a alguna modificación del mundo espacio-temporal, y postula que todo "estado" es precedido por otro. Llamamos causa al estado que precede a un determinado fenómeno, o en otros términos, que antecede a un nuevo estado de cosas. "Así se forma la cadena de la causalidad, que necesariamente tiene que carecer de principio."* De la ley de causalidad se desprende que no puede haber una causa

* La cuádruple raíz del principio de razón suficiente, ed. cit. , p. 58

primera. "Una causa primera es tan imposible de pensar como el lugar donde termina el espacio o el momento en el que comienza el tiempo, pues toda causa es una variación respecto a la cual hay que preguntar por una variación anterior de la cual proviene, y así in infinitum, in infinitum"*

Así pues, las leyes causales determinan las variaciones que deben anteceder a una determinada manifestación de la voluntad. Ésta se manifiesta de distintas maneras, no porque el mundo de la representación influya sobre ella, sino debido a que las condiciones bajo las cuales se manifiesta cambian. La voluntad está fuera del proceso causal en el cual aparece. Integrarla a este proceso significaría considerarla como un estado más del mundo espacio-temporal, y entonces tendríamos que preguntar por el estado que la antecede, por la causa de la cual es efecto. Dado que toda causa es a la vez un efecto, la voluntad hay que pensarla fuera de toda cadena causal. Y esto significa que es inmutable. Si se manifiesta de distintas ~~de distintas~~ maneras no es porque haya sufrido algún cambio, es porque las nuevas condiciones permiten que aparezca un aspecto o una propiedad diferente de esa voluntad. Podríamos decir, pues, que toda propiedad correspondiente a una determinada manifestación ha existido siempre y si no se ha manifestado es porque en el mundo, para el cual opera el principio de causalidad, no se han presentado las condiciones para esa manifestación. Esta característica de la voluntad se pone de relieve sobre todo en las acciones humanas. Éstas, al igual que

* Ibid., p.63

cualquier otro fenómeno de la naturaleza, son manifestaciones de la voluntad bajo una determinada forma, que en este caso es el carácter del individuo, y ante determinadas condiciones o motivos. El carácter del individuo puede mostrar aspectos totalmente desconocidos; y esto no por haber sufrido un cambio, sino por estar ante circunstancias totalmente nuevas, ante motivos que no se habían presentado. De la misma manera que la causa de un fenómeno natural no determina la fuerza que se manifiesta por ella, de la misma manera el motivo no determina el carácter, simplemente ofrece la ocasión para expresarse. "Los motivos no determinan más que lo que yo quiero en este momento, en este lugar, bajo estas circunstancias, pero ^{no} el hecho de querer en general y tampoco aquello que quiero en general, es decir, la máxima que caracteriza mi voluntad íntegra. De aquí que no se pueda explicar mi voluntad, de acuerdo a su esencia por motivos, pues éstos determinan su manifestación en un momento dado, son sólo la ocasión en la cual se muestra mi voluntad; ésta en cambio, cae fuera del campo de la ley de la motivación."* Aquí nos encontramos ya con la teoría del carácter inteligible; pero veamos antes con más cuidado el mecanismo que determina las acciones humanas.

Al igual que todos los fenómenos naturales, las acciones humanas pertenecen al mundo como representación y, por lo tanto, están necesariamente sometidas al principio de causalidad, ya

* El mundo como voluntad y representación, I, § 20 (Sämtliche Werke, ed. cit., p.165)

que la constitución de ese mundo supone ya ese principio, de acuerdo al cual toda representación empírica tiene una causa por la cual se da indefectiblemente. Pero este principio de causalidad adquiere distintas formas, según sea el campo de las representaciones empíricas a las cuales se aplique, según se refiera al campo de los cuerpos inorgánicos, al reino vegetal o al reino animal. En el primer caso el concepto que se aplica es el de causa en el sentido estricto de la palabra, en el segundo, el de estímulo (Reiz) y, en el tercero, el de motivo.*

La causa en su sentido estricto es la que ocasiona determinadas representaciones empíricas o variaciones en el campo de estudio de la física. La característica que distingue a la causalidad en esta esfera es el que en ella "el grado de intensidad del efecto está siempre en exacta proporción con el grado de intensidad de la causa".** Esta proporcionalidad deja de ser válida en el reino vegetal que opera de acuerdo a estímulos, ya que en éste el incremento de intensidad de la causa no ocasiona necesariamente un incremento proporcional en el efecto. Un ligero incremento de la causa puede producir aquí un incremento muy grande en el efecto o provocar un efecto contrario. Schopenhauer coloca dentro de esta esfera lo que hoy en día podríamos ubicar como perteneciente al campo de la biología: todas las funciones de los organismos tales como la nu-

*La libertad, tr. R. Robert, Premia, México D.F., 1981, p.p. 47-58

** Ibid., p.47

trición, crecimiento, reproducción, fecundación, etc. El tercer tipo de causalidad es la motivación. Aquí la causalidad opera a través del conocimiento o de la capacidad representativa y surge de la anterior debido a la diversificación y complicación de los organismos. Mientras que en la estimulación el contacto con el objeto considerado como causa es necesario, aquí la representación salva esta carencia colocándose como mediadora entre la causa y el efecto. De esta manera el organismo no tiene que esperar el estímulo del objeto para satisfacer sus necesidades, sino que mediante la representación puede buscarlo por sí mismo. El conocimiento o capacidad representativa es, pues, en su nivel más elemental el medio de los motivos y como tal es una función que distingue a los animales del resto de los seres naturales. El animal puede definirse, entonces, como el ser capaz de obrar de acuerdo a motivos, es decir, de acuerdo a representaciones del objeto que se considera como causa. Pero, dado que la representación del objeto es la que provoca la acción, Schopenhauer traslada el vínculo causal a la relación que se da entre la representación o el motivo y la acción, de suerte que la ley de la motivación podría formularse en los siguientes términos: "toda acción está precedida necesariamente por la representación de un fenómeno". Sin esta representación nos es imposible pensar la acción, así como nos resulta ^{imposible} pensar una variación entre los cuerpos inorgánicos que no tenga causa.

Las acciones humanas pertenecen, por supuesto, a este campo de los fenómenos sometidos a la ley de motivación, pero ellas

no siempre son el efecto de una representación intuitiva, la mayoría de las veces son el producto de una representación abstracta. Esto hace del obrar humano un proceso mucho más complejo que el del resto de los animales. Los animales sólo pueden contar entre sus motivos con las representaciones intuitivas que les ofrecen los sentidos en el momento previo a la acción: sus motivos se limitan al presente. En cambio, el hombre puede ^{tener} ante sí motivos que no se ciñen al presente. Gracias a las representaciones abstractas puede ampliar considerablemente el horizonte de sus motivos incluyendo entre ellos objetos ausentes o posibles y determinando cadenas de motivos que puedan conducirlo al fin que se propone. Esta capacidad del hombre se debe a la razón, que es la única facultad que distingue al ser humano del resto de los animales.

Para Schopenhauer la diferencia entre el entendimiento y la razón consiste en que el primero opera con representaciones intuitivas provenientes de los sentidos, mientras que la razón elabora y opera con representaciones abstractas. El entendimiento tiene como función primordial el relacionar las representaciones sensibles por medio del principio de causalidad. Es la facultad que nos permite conseguir objetos externos gracias al vínculo que se establece entre nuestras sensaciones y aquello que determina como sus causas. Es también la facultad que relaciona causalmente lo que ha terminado como objetos externos y nos permite de esta manera unificar en un todo las representaciones sensibles, constituyendo así la realidad empírica. La razón es la facultad de formar conceptos, es decir, re-

presentaciones abstractas que engloban una multiplicidad de representaciones intuitivas, a las cuales designa mediante palabras. Es la facultad gracias a la cual se elabora el lenguaje y la ciencia, que no es más que una sistematización mediante conceptos de los conocimientos que obtenemos mediante las representaciones intuitivas. La característica de las representaciones que elabora y maneja la razón, esto es, su generalidad, es lo que le permite al hombre pensar en objetos que no tiene presentes, lo cual significa extender su conocimiento en un horizonte temporal infinitamente más extenso que aquel que maneja el animal. Y también gracias a la razón el hombre puede revisar en el orden que quiera y cuantas veces quiera los posibles motivos de su acción, así como reflexionar acerca de las consecuencias que implica la determinación de la acción por cada uno de ellos.

Sin embargo, todas estas ventajas que posee el hombre para determinar su acción no lo eximen del cumplimiento estricto de la ley de motivación. Esto significa para Schopenhauer que las acciones humanas, al igual que los demás fenómenos, se dan necesariamente. Dado que la ley de motivación es una aplicación del principio de razón suficiente y que "necesario es aquello que se sigue de una razón suficiente"*, todas las acciones humanas son necesarias, es decir, se siguen del motivo que las precede. "Sólo en la medida en que concebimos algo como consecuencia de una determinada razón, lo reconocemos como necesario, y viceversa, tan pronto reconocemos algo como consecuencia de

* Sobre la libertad de la voluntad, Cap. I, I (Sämtliche Werke, III, ed. cit., p.525)

una razón suficiente, comprendemos que es necesario, pues toda razón es constrictiva."*El concepto contrario al de lo necesario, a saber: lo contingente, es sólo relativo y se refiere a la relación que puede tener un fenómeno con otro que no sea su causa, pero en relación a esta última es necesario. Sólo el pensar a la voluntad como integrada al proceso causal puede hacernos poner en duda esta caracterización de la necesidad, bajo la cual caen las acciones humanas.

Si pensamos en las acciones humanas en tanto integradas al mundo de la representación, no tenemos ningún reparo en considerarlas como consecuencias necesarias de determinados motivos. En efecto, si analizamos una acción pasada buscamos dar razón de todas sus características de acuerdo al principio de causalidad. Es más, sólo podemos entenderla al ubicar los motivos por los cuales es de tal o cual manera, y esos motivos tenemos que buscarlos en el mismo mundo al cual está integrada la acción. Pero cuando pensamos en las acciones no como algo ya realizado, sino como algo que se está llevando a cabo, no como un fenómeno perteneciente ya al mundo espacio-temporal, sino como el proceso mediante el cual nuestra voluntad se integra a ese mundo, dudamos en considerarlas como consecuencias necesarias, no obstante reconocer que tienen motivos, es decir, causas. De aquí surge la idea contradictoria de una causa que no tiene una relación necesaria con su efecto. Esta contradicción puede explicarse dentro del sistema de

* Ibid., p.526

Schopenhauer como el producto de aplicar el principio de causalidad a un ámbito para el que ya no es válido, a saber: la voluntad en tanto cosa en sí. Sin embargo, esto se encuentra íntimamente vinculado con la tesis de la cognoscibilidad de la cosa en sí a través de nuestro interior, la cual, como veremos pronto entra en conflicto con la teoría del carácter inteligible. Pero esta teoría del carácter inteligible no se opone a la concepción de la doble perspectiva que el individuo puede tener de sus propios actos, a saber: por un lado como representaciones integradas al mundo espacio-temporal, por el otro como actos de su voluntad. Esta doble perspectiva no implica la cognoscibilidad de la cosa en sí, simplemente afirma que tenemos dos maneras distintas de aprehender un mismo acto, y esto excluye la relación de causalidad entre el acto de la voluntad y la representación espacio-temporal que corresponde al acto de la voluntad. "El acto de voluntad y la acción del cuerpo -afirma Schopenhauer- no son dos estados diferentes, conocidos objetivamente y unidos por la ley de causalidad, no están en la relación de causa y efecto, sino que son una y la misma cosa que se da de dos maneras completamente distintas."*Estas dos maneras son, por un lado, las facultades que manejan representaciones: el entendimiento y la razón, a las cuales pertenecen los motivos y las acciones de nuestro cuerpo, y por el otro, la autoconciencia que capta los actos de la voluntad, o en otros términos, lo que suele llamarse "nuestro interior". El inter-

* El mundo como voluntad y representación, I, §18 (Sämtliche Werke, I, ed. cit., p.158)

pretar la relación entre las representaciones que constituyen los motivos y los actos de la voluntad como una relación de causalidad es lo que originó este concepto de una causa que no constriñe necesariamente y tras la cual se oculta el concepto de la libertad como libre arbitrio.

En su obra Sobre la libertad de la voluntad Schopenhauer relaciona el origen de este concepto con la pretensión de aplicar el concepto de libertad física al querer, es decir, a la voluntad. Pero una consideración atenta nos hará ver que esta pretensión consiste en aplicar el concepto de causalidad, que funciona perfectamente en el ámbito de las representaciones espacio-temporales, al vínculo que se da entre los motivos y la voluntad. La libertad física no es más que la ausencia de obstáculos y en este sentido la utilizamos incluso como predicado de los animales, en la medida en que sus movimientos no están imposibilitados por ningún obstáculo, sino que se dan de acuerdo a su voluntad. El obstáculo es la causa por la cual no se llevan a cabo determinadas acciones que según el conocimiento que tenemos del individuo deberían llevarse a cabo en ausencia del mismo. Pero, posteriormente se observó que muchas veces los individuos se abstienen de llevar a cabo acciones bajo el influjo de contramotivos tales como amenazas o peligros previamente concebidos. Se consideró de esta manera los contamotivos como obstáculos para el ejercicio de las acciones. Surgió entonces la pregunta de si tales contamotivos tienen la fuerza de coacción de los obstáculos físicos. La respuesta a esta pregunta fue negativa y así se preparó el camino para

aceptar una causa que no determina necesariamente su efecto. Esta simple consideración acerca de la fuerza de los contramotivos para hacer que el individuo se abstenga de ejecutar determinadas acciones supone ya la aplicación del concepto de causa a la relación entre las representaciones, dentro de las cuales se encuentran los motivos, y la voluntad, pues aquí el contramotivo no se considera en relación con la ausencia de la acción, sino en relación con la voluntad del individuo. Esta sencilla reflexión lleva a otro plano el concepto de la libertad: pretende aplicarlo al querer y no al obrar. La pregunta que surgió al considerar los contramotivos como obstáculos enfoca la relación del motivo con la voluntad como si se tratara de una relación de causalidad y con ello no sólo desvirtuó el concepto de causa, sino también la relación entre el motivo y la voluntad. Al motivo se le supone aquí como una causa que tiene un efecto en la voluntad del individuo, pero se trata de un efecto que no es necesario. Bajo el concepto original de la libertad física como ausencia de obstáculos se da por supuesto la forma en que el individuo actúa sin la presencia de obstáculos, no se pone en cuestión lo que quiere: se sabe que sin el obstáculo, de determinados motivos se siguen determinadas acciones, determinadas manifestaciones. Al preguntar por la fuerza del contramotivo, en cambio, lo que se pone en cuestión es lo que quiere el individuo, la fuerza y la forma de su voluntad, de tal suerte que no se pregunta por la libertad del obrar, sino por la libertad de su querer. En el primer caso, al obstáculo se le considera como la causa de la ausencia de

le acción, de la representación; en el segundo, se considera el motivo como la causa de la ausencia no de una acción, sino del acto de voluntad, de la resolución, a la cual le corresponde aquella acción. En el primer caso se da por supuesto a lo que está resuelto el individuo y, por lo tanto, se sabe qué acciones le corresponden, por eso se señala el obstáculo físico como la causa por la cual no se dan esas acciones. En el segundo caso el motivo, perteneciente al mundo de la representación, se toma como la causa por la cual un individuo no se determina a la acción, no se decide a llevar a cabo la acción, y esto es un acto de la voluntad, no una acción correspondiente al mundo espacio-temporal.

Esta interpretación de los contramotivos como obstáculos originó la pregunta "¿es la voluntad libre?" y con ello se pretendió aplicar el concepto de la libertad física ya no al obrar, sino al querer. Pero esto genera, además del concepto contradictorio de una causa que no determina necesariamente su efecto, dos absurdos. El primero consiste en preguntar si la voluntad está conforme consigo misma, pues el concepto original de libertad significaba "conforme a ^{la} voluntad". El segundo surge de la siguiente reflexión: ya que bajo el concepto de la libertad física cae todo aquel que puede decir "puedo hacer lo que quiera", bajo el concepto de la libertad de la voluntad debe caer todo aquel que pueda decir "puedo querer lo que quiero". Esta última expresión supone dos voliciones o una facultad de querer de otro nivel que determina al querer que se traduce en acciones. Así considerado el asunto, la pregunta por la li-

bertad de la voluntad debe plantearse en los siguientes términos: "¿puedo querer lo que quiero?" Si la respuesta es negativa el problema queda resuelto en contra de la libertad de la voluntad; si la respuesta es afirmativa, entonces se genera una nueva pregunta: "¿puedo querer lo que quiero querer?", y de esta manera se desencadena una serie infinita de preguntas. El problema es, pues, irresoluble.

Dada la contradicción que encierra el concepto de una causa que no determina necesariamente su efecto y los absurdos a los cuales conduce aplicar el concepto de la libertad física a la voluntad, sólo puede aceptarse el concepto de la libertad de la voluntad como ausencia de causa o razón suficiente, lo cual es equivalente a ausencia de necesidad. Sin embargo este concepto no puede predicarse bajo ningún aspecto de las acciones humanas, pues éstas se encuentran sometidas al principio de causalidad bajo la forma de la ley de motivación.

Tomando en consideración lo anteriormente expuesto cabría preguntarse: ¿por qué -si es tan clara la contradicción en la cual se cae al predicar libertad del obrar humano- por qué, entonces, el hombre ha perseverado en esta creencia? Dos son las respuestas que podemos encontrar en la obra de Schopenhauer, pero ambas giran en torno al mismo asunto, a saber: el conflicto entre los motivos. Ya hemos expuesto más arriba la enorme ventaja que tiene el ser humano sobre los animales en lo que concierne al manejo de motivos: puede considerar objetos ausentes como motivos, puede calcular los pros y los contras de cada uno de

ellos, puede revisarlos en el orden que quiera y cuantas veces quiera. Pues bien, esta ventaja ocasiona un conflicto entre motivos. Gracias a la razón el hombre puede tener ante sí una amplia variedad de motivos: antes de la acción puede darse una ponderación de los motivos. Todo este trabajo de recolección de motivos y calculo de sus consecuencias lo llevan a cabo el entendimiento y la razón o, en los términos de Schopenhauer, el intelecto. Pero quien toma la decisión, quien se resuelve a la acción de acuerdo a uno de ellos no es el intelecto, sino la voluntad. Dada esta "posición separada y subordinada del intelecto respecto a la voluntad"*se produce la ilusión del libre arbitrio o de la libertad en las acciones, pues el intelecto "desde fuera" considera que la voluntad puede decidirse por dos motivos opuestos. En tanto espectador de la decisión el intelecto cree que la voluntad puede resolverse por motivos diferentes e incluso opuestos, pero ello se debe a que no se encuentra del lado del que determina, es decir, la voluntad. El intelecto puede creer que son posibles dos resoluciones distintas, pero sólo sabe lo que la voluntad ya ha resuelto. "El intelecto no se entera de las resoluciones de la voluntad más que a posteriori y empíricamente ... Todo lo que puede hacer el intelecto ante la alternativa es presentar claramente los motivos en pro y en contra. En cuanto a la decisión misma la espera tan pasivamente y con la misma curiosidad que si se tratase de una voluntad ajena".** De ahí que su creencia sea del

* El mundo como voluntad y representación, I, §55 (Sämtliche Werke, I, ed. cit., p.400)

** Ibid., p.401

todo subjetiva, pues la posibilidad en la cual se cree es sólo relativa a lo que se conoce, a la forma en la que se ha visto decidir a la voluntad. Por eso Schopenhauer compara esta creencia a la que podemos tener respecto a la caída de una vara que se encuentra oscilando. "Aquí sucede como si en presencia de una vara puesta en posición vertical que, desviada de su situación de equilibrio, se balancea a uno y a otro lado, dijésemos que puede caer a la derecha o a la izquierda; en donde el 'puede' sólo tiene una significación subjetiva, y en realidad quiere decir 'respecto de los datos conocidos por nosotros'."*

Esta es una de las respuestas que proporciona Schopenhauer acerca del origen de la creencia en la libertad de las acciones. Pero esta respuesta resulta insuficiente ya que no toma en cuenta los datos que nos puede proporcionar la autoconciencia, es decir, la facultad que tiene por objeto a la voluntad. Y la comparación con la vara que oscila deja ver ya esta insuficiencia, pues las oscilaciones de la vara deben corresponder no a representaciones empíricas, sino a tendencias de la voluntad. De acuerdo a esta explicación, la creencia en la libertad de las acciones se da en el intelecto, pero cabría preguntarse entonces, si la conciencia que tiene por objeto la propia voluntad no puede aclarar el problema de la libertad. La segunda respuesta de Schopenhauer acerca del origen de esa creencia cierra esta posibilidad, pues ubica la ilusión del lado de la autoconciencia.

* Ibid., p. 401

Para Schopenhauer la autoconciencia o sentido interno es la facultad que tiene por objeto al yo que quiere, es lo que constituye la "experiencia interna", la cual, según una de las tesis de la filosofía schopenhaueriana, es lo que nos permite conocer en forma directa lo que es la cosa en sí de los fenómenos correspondientes a los movimientos de nuestro cuerpo. En su campo caen las voliciones o actos de la voluntad, pero también los deseos y los sentimientos, los cuales Schopenhauer caracteriza en De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente como "estados de la voluntad"* y en Sobre la libertad de la voluntad como manifestaciones de la voluntad.** Pues bien, aquí se genera la ilusión de la libertad por el proceso de gestación de la resolución o el acto de voluntad propiamente dicho, el cual pasa previamente por el estado de deseo. "Aquí nos encontramos -afirma Schopenhauer- ante el principal origen de aquella ilusión que no puede negarse, en virtud de la cual el ingenuo (sin educación filosófica) opina, apelando a lo que supone atestigua la autoconciencia, que en un determinado caso serían posibles actos de voluntad opuestos. Confunde el deseo con el querer. Puede desear cosas opuestas, pero sólo puede querer una, y esto lo pone de manifiesto el propio hecho".*** El hecho es la acción en el mundo de la representación, el movimiento

* La cuádruple raíz del principio de razón suficiente, ed. cit., p.224 (§ 42)

** Sämtliche Werke, III, ed. cit., 529

*** Ibid., p.535

de nuestro cuerpo, el cual, como hemos visto anteriormente, es lo mismo que el acto de voluntad, sólo que captado de una manera distinta, como representación espacio-temporal. Por eso la autoconciencia puede decir siempre "puedo hacer lo que quiero", y por el término "quiero" debemos entender el acto de voluntad. Una vez que el deseo haya pasado a ser acto de voluntad, la autoconciencia puede estar segura de que el hombre hace lo correspondiente al acto de voluntad. Pero si el deseo pasará a ser resolución o acto de voluntad es algo de lo cual la propia autoconciencia se entera a posteriori, "no lo conoce a priori". * "Deseos opuestos suben y bajan alternativamente ante ella y ésta (la autoconciencia) declara lo mismo acerca de cada uno, a saber: que pasará a ser un hecho, cuando pase a ser acto de voluntad. Esta última posibilidad puramente subjetiva es precisamente lo que se expresa con el 'puedo hacer lo que quiera', pero es del todo hipotética y sólo dice 'si quiero esto puedo hacerlo'."**

Para ejemplificar esta ilusión Schopenhauer supone un hombre que sale de su oficina y se considera libre porque piensa que puede ir a ver la puesta de sol, al teatro, a visitar a un amigo, o incluso salir de la ciudad y recorrer el mundo, pero decide finalmente regresar a casa con su esposa. La ilusión de este hombre se debe a que la imaginación no puede presentarle simultáneamente todas las imágenes correspondientes a esas

* Ibid., p.535

** Ibid., p.p. 535-6

acciones, tiene que hacerlo en cierto orden. Ante cada imagen el hombre siente un impulso de su voluntad que no es más que un deseo, pues si fuera un acto de voluntad se traduciría inmediatamente en acción. Además ante cada imagen su autoconciencia repite su testimonio "puedo hacer lo que quiera". "Al sucederse las representaciones que excluyen a los otros motivos diferentes siempre acompañados por la afirmación 'puedo hacer lo que quiera', -comenta Schopenhauer- la voluntad, como una veleta bien engrasada cuando el viento varía, gira en dirección a cada motivo que la imaginación le presenta, y ante cada una piensa poder querer lo que le ofrece, poder fijar la veleta en esa dirección, lo cual es pura ilusión. Pues la afirmación 'puedo querer eso' es en realidad hipotética y exige el añadido 'si no prefiero lo otro', lo cual anula ese poder querer."*

Así pues, el hombre no sabe lo que quiere hasta que el deseo se convierte en acto de voluntad, "pero sólo el hecho mismo demuestra a la autoconciencia que aquél ha llegado a este estado, pues antes del hecho puede cambiar".**

Esta explicación de la ilusión de la libertad referida a las acciones humanas que se da en la autoconciencia deja ver con toda claridad que no podemos considerar lo que descubrimos en nuestro interior como la voluntad en tanto cosa en sí, pues la auscultación del mismo nos deja en la misma incertidumbre res-

* Ibid., p.562

** Ibid., p.535

pacto a las resoluciones de la voluntad que aquella en la cual se encuentra el intelecto. Por lo tanto el acto de voluntad no debe ser considerado como la cosa en sí, sino como una manifestación paralela a la manifestación de la voluntad en el mundo espacio-temporal. Podría decirse que nuestro interior es un ámbito previo a la manifestación de la voluntad en el mundo espacio-temporal; podría pensársele como la voluntad manifestándose en oposición a la voluntad ya manifestada. A favor de ello habla el que Schopenhauer afirme en Sobre la voluntad en la naturaleza que el mundo como representación equivale a la natura naturata, mientras que el mundo como voluntad equivale a la natura naturans.** Pero en cualquier caso nuestro interior debe ser considerado como manifestación. Con ello Schopenhauer se ve obligado a retomar una de las principales tesis del sistema del cual surgió su filosofía, a saber: la tesis kantiana que postula que el sujeto es para sí mismo, incluso en la intuición interna, sólo fenómeno. "Hablando como Kant -escribe Schopenhauer- el yo sólo se conoce como fenómeno, no como puede ser en sí mismo."** Y estas consecuencias no se derivan solamente de la explicación schopenhaueriana de la ilusión de la libertad, son claramente consecuentes con su teoría del carácter inteligible.

Para Schopenhauer el carácter inteligible es precisamente aquello que se manifiesta en cada una de las acciones del individuo, aquello^{que} tanto el intelecto como la autoconciencia sólo

* Véase, Sobre la voluntad en la naturaleza, tr. Miguel de Unamuno, Alianza Ed., Madrid, 1970, p. 166

** El fundamento de la moral, tr. F. Díaz Crespo, Atlante, Barcelona, 1906, p. 153

pueden conocer a posteriori. Es la voluntad en tanto cosa en sí correspondiente a cada ser humano; constituye la forma de su querer, la máxima que determina todas sus acciones conforme a los motivos que le permiten manifestarse. Este carácter inteligible tiene como correlato al carácter empírico, que es la forma en que se le da al sujeto del conocimiento el carácter inteligible, la forma en que se manifiesta a través del tiempo en presencia de los motivos que el intelecto le ofrece. En este sentido podríamos decir, para aclarar la diferencia, que a un sólo carácter inteligible le pueden corresponder múltiples caracteres empíricos conforme a la serie de motivos que le permiten expresarse. Pero todos ellos, así como cada una de las acciones, expresa una misma realidad, una misma forma de querer.

"El carácter empírico, el hombre en tanto objeto de la experiencia, es un mero fenómeno y por lo tanto está sujeto a las formas de todos los fenómenos, tiempo, espacio y causalidad, y sometido a sus leyes; en cambio, la condición permanente e invariable, el fundamento de todo este fenómeno, el carácter inteligible en tanto cosa en sí, existe independientemente de esas formas y por ende no está sometido a ninguna diferencia temporal: a éste, es decir, a la voluntad como cosa en sí, le corresponde en este sentido la libertad absoluta, esto es, la independencia respecto a la ley de causalidad."*

* Sobre la libertad de la voluntad, Cap. V (Sämtliche Werke, III, ed. cit., p.621)

Veamos por partes esta cita que sintetiza las características fundamentales del carácter inteligible.

El considerar que existe una entidad tal como el carácter inteligible es un postulado que concuerda perfectamente con la concepción del mundo como la manifestación de una fuerza para la cual no vale causalidad alguna. En realidad no es más que la aplicación de esa concepción al caso del ser humano. Ya hemos visto en la primera parte de este capítulo cómo entiende Schopenhauer la relación entre la voluntad como cosa en sí y el mundo de la representación: se trata de la expresión de una fuerza a través de representaciones sometidas a la ley de causalidad. Fuerza cuya naturaleza y cuya existencia no pueden explicarse de acuerdo al principio de razón suficiente que sólo es aplicable al mundo de la representación, y por lo cual hay que considerarla como inmutable. En cambio, todas sus manifestaciones se encuentran sometidas al cambio: son como la expresión en el tiempo de algo que es invariable. El carácter inteligible en tanto el en sí correspondiente al individuo humano cumple con estas características. El carácter empírico es su expresión en el mundo fenoménico. Lo que resulta ambiguo y conduce a contradicciones en la filosofía de Schopenhauer es no haber dejado en claro cuál es el campo que cubre este carácter empírico. En la cita anterior Schopenhauer parece sugerirnos que el carácter empírico sólo lo constituyen las manifestaciones, los fenómenos del mundo espacio-temporal. Pero las reflexiones que hemos expuesto acerca de la ilusión de la libertad, nos exige incluir en el carácter empírico todo el contenido de

la autoconciencia, de la "experiencia interna", es decir, las voliciones, al menos tal como nos son dadas en la autoconciencia, los deseos, que no tienen un correlato en el mundo externo, y también los sentimientos, que surgen en ocasión de motivos adversos o propicios para la realización de acciones. La idea misma del carácter inteligible en tanto cosa en sí exige con toda claridad incluir toda esta esfera del sentido interno como parte del carácter empírico, pues aquél se encuentra fuera del tiempo. De ahí que la caracterización más clara del carácter empírico sea la que Schopenhauer da en otro texto, a saber: como la manifestación del carácter inteligible en el tiempo.* Esto nos excluye de toda posibilidad de conocer en forma directa la cosa en sí: ya se trate de la percepción externa o del sentido interno, sólo tenemos que ver en tanto sujetos del conocimiento, con manifestaciones de nuestro propio ser en sí, y éstas se encuentran sometidas a la ley de causalidad y, por lo tanto, expuestas a una transformación.

En cambio, el carácter inteligible puede mantenerse como inmutable en la medida en que se encuentra fuera del tiempo. Esta inmutabilidad del carácter concuerda con lo que podría considerarse el rasgo fundamental de la filosofía de Schopenhauer: el sostener la primacía de la voluntad sobre el conocimiento. Hasta antes de Schopenhauer se consideraba a la voluntad como una capacidad determinada por la conciencia, por la facultad representativa del ser humano. Schopenhauer al

* El mundo como voluntad y representación, I, § 20 (Sämtliche Werke, I, ed. cit., p. 166)

postular la primacía de la voluntad, convierte al conocimiento en un instrumento de la voluntad, en un medio por el cual se manifiesta, pero no le concede ningún influjo sobre ella. El conocimiento, de acuerdo a esto, no es lo que determina la esencia del hombre. No es el conocimiento lo que le hace querer al hombre de determinada manera; no es la voluntad la que se adecúa al conocimiento, sino a la inversa: es el conocimiento el que se conforma con la voluntad. A lo largo de la vida el hombre conoce su voluntad y en este sentido aprende a proporcionarle los motivos que se adecúan mejor a su naturaleza. En esto consiste el influjo que puede ejercer el conocimiento sobre la conducta humana: en conducir de la mejor manera posible las manifestaciones de la voluntad. En la medida en que el conocimiento es quien proporciona los motivos, puede orientar la elección de la voluntad, puede ofrecerle los motivos que la encaminen por determinada dirección, pero no puede hacer que la voluntad quiera de una manera diferente a como siempre ha querido. "Lo que los motivos pueden, es... variar la dirección de su esfuerzo, es decir, hacer^{que} lo que la voluntad invariablemente persigue, lo busque por un camino distinto a aquel por el cual lo había buscado hasta entonces."*

- La primacía que la filosofía anterior a Schopenhauer le había otorgado al conocimiento sobre la voluntad es una de las razones que señala este autor por las cuales se admitía la libertad en las acciones. Ya que el conocimiento se consideraba como una facultad capaz de determinar no sólo la dirección del

* El mundo como voluntad y representación, I, §55 (Sämtliche Werke, I, ed. cit., 406)

querer, sino su objeto, entonces se le otorgaba al hombre la capacidad para actuar de forma distinta ante el mismo motivo. Si el conocimiento puede hacer cambiar a la voluntad, el carácter del individuo, entonces los motivos pierden su eficacia, pues lo que se manifiesta determina distintos motivos según su naturaleza. Al cambiar el carácter cambian los motivos ante los cuales responde el individuo. Aquí nos encontramos ante la única alternativa viable para hacer concebible la libertad como libre arbitrio: postular que el carácter puede transformarse y no apelar a esa noción oscura de una causa que no tiene fuerza necesitante.

Al negar Schopenhauer que la voluntad en tanto cosa en sí puede estar integrada a un proceso causal, ya que está fuera del tiempo y del espacio, entonces la libertad como libre arbitrio queda excluida de su sistema. "Si un hombre pudiera obrar en las mismas circunstancias, una vez de una manera y otra de otra, su voluntad se habría modificado en el intervalo, lo que supondría que la voluntad existe en el tiempo, pues sólo en el tiempo es posible el cambio; y entonces, o la voluntad sería un mero fenómeno, o el tiempo una determinación de la cosa en sí."* Pero como ninguna de estas dos alternativas las acepta Schopenhauer, se ve en la necesidad de remontar la libertad de la acción al ser.

Más arriba hemos visto que el único concepto de libertad de la voluntad que acepta Schopenhauer es el de la ausencia de causa o razón suficiente. Pues bien, este concepto sólo

* El mundo como voluntad y representación, I, §55 (Sämtliche Werke, I, ed. cit., p. 402)

puede aplicársele a la voluntad en tanto cosa en sí, ya que ésta se encuentra fuera del campo de aplicación del principio de razón suficiente. La voluntad es libre porque su naturaleza y su existencia no tienen una causa, una razón de ser. Este es el único medio que considera viable Schopenhauer para darle cabida a la libertad. Y esto significa para Schopenhauer atribuirle libertad a la esencia, a lo que es aquello que se manifiesta en las acciones, en los fenómenos. Esta es la única vía para conciliar la estricta necesidad con la cual se dan los acontecimientos en el mundo de la representación con la libertad. "Sólo por un medio podemos suprimir lo que hay de chocante y hasta indignante en esta manera inevitable de considerar las cosas y es el reconocer que si todo ser es, por una parte fenómeno determinado necesariamente por las leyes de los fenómenos, por otra parte es en sí voluntad libre, absolutamente libre."* Pero como el fenómeno no es más que manifestación de la voluntad, la libertad le corresponde al ser. De ahí la forma en que resume Schopenhauer su concepción de la libertad ~~comparándola~~^{comparándola} con las anteriores visiones de la misma: mientras que la filosofía anterior a él le atribuía necesidad al ser y libertad al obrar, él coloca la libertad en el ser y la necesidad en el obrar. "De este modo se resuelve ese enigma tan antiguo como el mundo y que ha permanecido insoluble, porque procediendo al revés se buscaba la libertad en el operari y la necesidad en el esse. Yo, por el contrario,

* El mundo como voluntad y representación, II, Cap. XXV
(Sämtliche Werke, II, ed. cit., p.413-4)

afirmo que todo ser sin excepción, obra con rigurosa necesidad, pero existe y es como es, en virtud de su libertad."*

Así expuesto el concepto de la libertad, que podríamos llamar "libertad metafísica", puede resultar satisfactorio desde el punto de vista especulativo, sin embargo parece desdeñar la importancia que tiene el problema de la libertad respecto al valor moral de la conducta humana. Pero Schopenhauer supo vincular este concepto con el valor moral de nuestro obrar a través del sentimiento de la responsabilidad que cada hombre tiene de sus acciones. Este sentimiento de responsabilidad es aquel por el cual reconocemos que nosotros somos los autores de todas nuestras acciones y por el cual a nadie se le ocurre disculparse de ellas aun cuando esté convencido de la necesidad con la que han sido llevadas a cabo. Ello se debe a que el sujeto de la acción es el sujeto del querer: el sujeto de la acción se identifica con el carácter inteligible, con su forma específica de querer. De ahí que cada cual no pueda más que considerar que todo lo que ha hecho es lo que ha querido. Ya que es siempre la voluntad la que se manifiesta en cada acción, ya que la acción no es más que la expresión de aquello con lo cual se identifica el sujeto, éste no puede más que reconocer en sus acciones a su propio ser. Pero, ya que el sujeto sólo puede conocer su propia esencia a través de sus manifestaciones, la responsabilidad se refiere en un primer momento a las acciones, pero en realidad se dirige a su carácter, a su esencia.

* Ibid., p. 415

De ésta es de lo cual se siente responsable cada individuo. Si la responsabilidad sólo tuviera que ver con las acciones sería efímera, pues éstas se pierden en el pasado. Y si nuestro carácter pudiera cambiar, dejaríamos de sentirnos responsables de nuestras acciones tan pronto se efectuase el cambio, pues entonces ellas habrían sido manifestación de algo que ya no somos.

Este sentimiento de responsabilidad es el único dato que tenemos desde el punto de vista práctico acerca de la libertad moral. Esta responsabilidad es la que nos hace reconocer nuestro carácter y ver en nuestras acciones la manifestación del mismo y por ella podemos decir en todo momento "todo lo que hemos hecho, así lo hemos querido". Nuestras acciones no son más que síntomas de nuestra forma de querer, de nuestra voluntad. Por ello el remordimiento es un sentimiento que pesa tanto sobre nosotros, por ello cada vez que recordamos la acción de la cual nos avergonzamos nos vuelve a recordar: porque la acción ha dejado ver lo que somos, porque el hecho no es más que la revelación de cierto aspecto de lo que somos. El remordimiento no es para Schopenhauer lo mismo que el arrepentimiento. Este último es el producto del conocimiento más cabal de las circunstancias bajo las cuales hemos actuado. Nos arrepentimos cuando nos damos cuenta de que en el momento de la acción no contábamos con todos los motivos que hubiéramos podido tener o con las consecuencias que se desprendían de cada uno de ellos. El arrepentimiento no es más que el reconocer un defecto de nuestro conocimiento. Y esto no nos pesa tanto,

porque sabemos que el conocimiento cambia y que en el futuro podremos actuar de otra manera. El arrepentimiento siempre nos deja con una esperanza. En cambio, el remordimiento, al revelarnos lo que somos nos muestra algo que no puede cambiar. "El remordimiento que nos produce el recuerdo de una acción pasada no es el arrepentimiento; es el dolor que el conocimiento de nosotros mismos como voluntad nos hace experimentar y se basa precisamente en la convicción de que la voluntad es siempre la misma."*

No cabe duda que el postular la inmutabilidad del carácter y el remontar la libertad al mismo, le dan a la responsabilidad la fuerza que muchas veces le reconocemos. Pero está todavía por verse si esta concepción es compatible con la fuente de los valores morales, con la cual debemos de contar para poder dar una explicación cabal del remordimiento. De acuerdo a la concepción de la libertad antes expuesta es posible explicar el sentimiento de responsabilidad, ese sentimiento por el cual nos sentimos siempre autores de todas las acciones que hemos llevado a cabo. Pero lo que no se ha explicado es por qué le otorgamos valor moral a las acciones o al carácter. Lo que no se ha explicado es de dónde proviene el pensamiento por el cual nos avergonzamos de las acciones que nos remuerden. Está por verse, pues, si ese origen es compatible con la concepción de la libertad por la cual se ha explicado la responsabilidad.

A esto nos abocaremos en el próximo capítulo.

* El mundo como voluntad y representación, I, §55 (Sämtliche Werke, I, ed. cit., p. 409)

CAPITULO TERCERO
EL ORIGEN DE LA VIRTUD MORAL Y
EL CAMBIO DE CARACTER

En el capítulo anterior hemos visto la estrecha trabazón que se da en la filosofía de Schopenhauer entre la tesis metafísica del mundo como manifestación de una voluntad inmutable en tanto cosa en sí y la teoría del carácter inteligible. Este último como el en sí del individuo es inmutable y por ello cada uno de los actos del sujeto expresa la misma realidad, el mismo carácter, y en la medida en que esta realidad se encuentra fuera del alcance del principio de causalidad es aquello a lo cual le corresponde la libertad como predicado. El sentimiento de la responsabilidad es la expresión de esta verdad en el ámbito de la moral. Aquí nos encontramos ante un concepto ambiguo, pues esta responsabilidad, que se funda en el reconocer que todas las acciones que ha llevado a cabo el sujeto son expresión de su querer, de su ser en sí, no implica por sí misma una valoración moral de nuestras acciones o de nuestro carácter, pero Schopenhauer supone o esconde tras esta responsabilidad el concepto común y corriente de responsabilidad moral, el cual no puede concebirse sin el valor moral de nuestras acciones o de nuestro carácter. Y esto lo revela claramente Schopenhauer al considerar al remordimiento como una consecuencia de esta responsabilidad.

Debemos de ver, pues, cuál es el origen del valor moral

de la conducta humana para Schopenhauer y analizar en qué medida es compatible con la teoría del carácter inmutable. Para ello empezaremos por exponer este tema tal como lo presenta Schopenhauer en El fundamento de la moral; obra que envió a un concurso sobre el tema, que convocó la Real Academia Danesa de Ciencias de Copenhague. En ella, nuestro autor desarrolla el tema sin hacer alusión a su metafísica: se limita a plantear los problemas en el ámbito de la moral y no indaga el fundamento metafísico de las ideas que expone. Solamente al final de la obra, a modo de apéndice, esboza ese fundamento, sin revelar los conflictos que acarrea el mismo. Empezar por exponer el asunto de esta manera nos permitirá ver cómo el verdadero conflicto en torno al concepto de la libertad no se debe tanto a su concepción de la moralidad, sino al fundamento metafísico de la misma, a las tesis metafísicas que hemos mencionado en el capítulo anterior, a saber: el mundo como manifestación de la voluntad ajena a toda causalidad y la cognoscibilidad de la cosa en sí.

En El fundamento de la moral, después de haber pasado revista a todos los motivos egoístas que inspiran la conducta humana, Schopenhauer se pregunta por el criterio de las acciones con valor moral. Todas las acciones que tienen como fin el bien del agente son acciones egoístas; en ellas se toma en consideración sólo el beneficio que representa la acción para quien la lleva a cabo. El bien y el mal desde este punto de vista están determinados exclusivamente por la voluntad del agente. Estas acciones son las comunes y corrientes, son accio-

nes que podríamos llamar "naturales", pues no se salen de la forma en que se producen las acciones de todos los animales. No es aquí, pues, en donde podemos buscar un valor que rebase el ámbito de la experiencia, como lo es el valor moral. A éste lo debemos buscar en las acciones que no están inspiradas por motivos egoístas. Este es entonces el criterio de las acciones con valor moral: la ausencia de motivos egoístas. Para que éstas sucedan el agente no debe tomar en consideración su propio bien o mal, sino el del individuo que en tanto paciente se encuentra involucrado con la acción. El motivo de estas acciones tiene que estar en relación con el otro. Y para que esto pueda ocurrir el agente debe sentirse identificado con el paciente de la acción. "Para que mi acción -afirma Schopenhauer- sea ejecutada únicamente con relación a otro, es menester que el bien de este otro sea para mí y directamente un motivo con el mismo título que lo es ordinariamente mi propio bien."* Esto significa que el agente debe participar del bien o del mal ajeno para que se produzca la acción con valor moral. La compasión (Mitleid) o piedad es precisamente el sentimiento que representa la participación del agente en el mal ajeno. Respecto a la participación en el bien ajeno, Schopenhauer la deja de lado, ya que considera que el dolor es el objeto positivo de nuestra sensibilidad, siendo la satisfacción o felicidad una mera privación de dolor, de necesidad. Ese sentimiento de compasión es la fuente de la virtud moral y de toda acción re-

* El fundamento de la moral, ed. cit., p.99

vestida de valor moral. En un primer grado este sentimiento contrarresta el efecto de los motivos egoístas dando lugar a la virtud de la justicia. La justicia es la virtud por la cual el agente se abstiene de llevar a cabo acciones que causan dolor a otra persona, por ello sólo tiene un carácter negativo. El deber no es más que algo derivado de esta virtud y supone una obligación que el agente ha contraído: el deber es el cumplimiento de acciones a las que se ha comprometido el agente y cuya omisión ocasionaría un perjuicio. El segundo grado de este sentimiento de compasión produce la virtud de la caridad, que a diferencia de la justicia tiene un carácter positivo, pues impulsa al agente a socorrer al prójimo. En este grado de compasión el agente se identifica plenamente con el dolor ajeno y pone tanto empeño en aliviarlo como si se tratara de su propio dolor. "Sólo esta compasión es el verdadero fundamento de toda justicia espontánea y de toda auténtica caridad."* Cualquier acción no inspirada por este sentimiento sólo podrá parecerse exteriormente a las acciones justas o caritativas, pero tendrá en el fondo un motivo egoísta.

Sólo un sentimiento como la compasión puede tener la fuerza para contrarrestar los motivos egoístas. Pretender que el fundamento de la moral se encuentra en una ley, en un conocimiento abstracto, como, según Schopenhauer, pretendió Kant, es querer contrarrestar la fuerza de los motivos egoístas que pueden despertar pasiones, con una quimera, "equivale a servirse

* El fundamento de la moral, §16 (Sämtliche Werke, III, ed. cit., p. 740)

de una jeringa contra un incendio".* No es un conocimiento abstracto racional aquello que puede impulsarnos a socorrer a nuestros semejantes o aquello que puede evitar el causar injusticia.

Schopenhauer recurre en El fundamento de la moral a una simpática historia para ganarse el juicio del lector ante la ética de Kant. Supone la existencia de dos hermanos, Cayo y Tito, ambos enamorados de dos muchachas, pero obstaculizados por dos rivales, a los que deciden asesinar cada uno por su cuenta. Pueden cometer el homicidio sin ningún peligro a ser descubiertos, pero en el momento decisivo se arrepienten. "De ese abandono de su idea -escribe Schopenhauer- deben explicarse ante nosotros, sincera y claramente. En cuanto a Cayo dejo que el lector escoja las explicaciones que le pondrá en la boca. Podrá haber sido contenido por motivos religiosos, por el pensamiento de la voluntad divina, del castigo que le espera, del juicio futuro, etc., o bien dirá 'He reflexionado que la máxima de mi conducta en esta circunstancia no hubiera sido propia para suministrarme una regla capaz de aplicarse a todos los seres racionales en general, porque iba a tratar a mi rival como a un simple medio, sin ver en él al mismo tiempo un fin en sí'... En una palabra, dirá lo que queráis. Pero vayamos con Tito, el cual se explicará a su manera, diciendo: 'Cuando estuve en los preparativos; cuando, en consecuencia, he debido considerar por un momento no ya mi pasión, sino a mi

* El fundamento de la moral, ed. cit., p.38

rival, entonces he comenzado a ver claramente de lo que se trataba, para mí y para él. Pero entonces han surgido en mí la piedad, la compasión; no he tenido corazón para resistir; no he podido hacer lo que yo quería." Ahora pregunto a cualquier lector sincero y libre de preocupaciones: de esos dos hombre ¿cuál es el mejor?, ¿en manos de quién pondría más de buen grado su destino?, ¿dónde nace desde luego el fundamento de la moral?"*

Acerca de la justicia con la cual Schopenhauer ironiza aquí el imperativo categórico kantiano, no nos ocuparemos, pues no tiene relevancia para la presente tesis; en lo que debemos fijarnos es en que Schopenhauer coloca aquí al sentimiento de compasión como motivo, por lo tanto, como causa de la conducta humana que ostenta el valor de la justicia. Debemos fijar nuestra atención en esta idea según la cual un sentimiento puede ser motivo, idea que es evidente en la cita anterior, pero que recorre más o menos explícitamente todas las páginas de la obra que comentamos. Sin embargo, antes de observar esta idea, quisiera señalar que esta visión del fundamento de la moral no contradice la teoría del carácter inmutable, ni las concepciones de la libertad y de la responsabilidad derivadas de ella, por eso Schopenhauer, después de exponer en esta obra el origen del valor moral, no tiene reparos en asentar la teoría del carácter inteligible y la idea de la libertad como predicado del ser, no del obrar. Al asumir la inmutabilidad del

* El fundamento de la moral, ed. cit., p.p. 122-3

carácter la única modificación que sufriría el valor moral es el ser remontado, al igual que la libertad, de las acciones al carácter, a la naturaleza del individuo, a su forma de querer, a su esencia. Y esto es precisamente lo que asume Schopenhauer apoyándose en la forma en que nos expresamos cuando se trata de juzgar moralmente: nunca nos referimos a las acciones; siempre aplicamos los adjetivos morales a las personas, porque consideramos -argumenta Schopenhauer- que sus acciones sólo dejan ver lo que en realidad son.

Veamos ahora lo que significaría para el sistema filosófico de Schopenhauer el considerar a un sentimiento como motivo de una acción. En primer lugar esto equivaldría a una franca violación de la ley de la motivación, pues ésta exige que el motivo de toda acción que se da en el mundo espacio-temporal sea una representación de algún fenómeno, y las representaciones sólo están bajo la competencia del intelecto, es decir, del entendimiento o de la razón, y no de la autoconciencia. Si recordamos lo que hemos visto en el capítulo anterior, esta violación resulta del todo clara. Toda acción humana en tanto fenómeno está sometida al principio de causalidad bajo la forma de la ley de motivación. El motivo es la ocasión bajo la cual se manifiesta la voluntad en tanto cosa en sí, esto es, el carácter inteligible. El motivo y el carácter son los únicos factores que pueden determinar la acción. El motivo pertenece a las representaciones que se refieren al mundo espacio-temporal. Es cierto que el motivo puede ser representación de

algo que no ha sucedido en el mundo espacio-temporal; esto sucede de hecho cuando la razón, que tiene que ver con representaciones abstractas, nos presenta un objeto ausente como motivo. Pero en cualquier caso tiene que tratarse al menos de un objeto posible de ese mundo. Ahora bien, un sentimiento, de acuerdo a la metafísica schopenhaueriana, no pertenece al ámbito de los fenómenos espacio-temporales. Por lo tanto, reconocer en un sentimiento el motivo de una acción equivale a aceptar acciones que no tienen causa, que no poseen una razón de ser en el mundo de la representación.

La única posibilidad que podríamos tener para aceptar que los sentimientos pueden ser motivos de acciones sin violar la ley de motivación, y por ende, el principio de causalidad, sería considerarlos como integrados a las cadenas causales que determinan los fenómenos naturales, tal como lo concibió Kant. Sin embargo, adoptar esta alternativa en la filosofía de Schopenhauer representaría desfigurarla radicalmente, ya que minaría una de sus concepciones principales, a saber: aquella según la cual el mundo puede ser visto desde dos perspectivas diferentes; por un lado como representación y por el otro como voluntad.

Después de ver estas consecuencias que acarrea el considerar al sentimiento de compasión como el origen de la virtud moral, resulta claro porque Schopenhauer no colocó allí ese origen en su principal obra El mundo como voluntad y representación, en la cual expone detalladamente la conexión entre el valor

moral de las acciones y su metafísica. En esta obra Schopenhauer considera que la fuente de toda virtud moral se encuentra en un conocimiento. En un conocimiento especial y diferente de todos los conocimientos que podemos adquirir, ya sea a través de la experiencia externa, de la interna, o de la razón.

La virtud -escribe Schopenhauer- no puede nacer más que del conocimiento intuitivo que nos revela en los demás la misma esencia que en nosotros. Es cierto que la virtud precede del conocimiento, pero no del conocimiento abstracto, que puede transmitirse por medio del lenguaje. Si así fuera, podría enseñarse y su esencia podría ser expresada en abstracto; en tal caso podríamos corregir moralmente a aquél que la comprendiera.*

La auténtica bondad de las intenciones, la virtud desinteresada y la nobleza -continúa Schopenhauer unos renglones más abajo- no las produce el conocimiento abstracto. La fuente de todo esto es un conocimiento inmediato e intuitivo, que no se puede adquirir discursivamente, que precisamente por no ser abstracto, no puede comunicarse, sino que se revela por sí mismo y para su expresión propia y adecuada recurre, no a las palabras, sino a los actos, a la conducta, a la manera toda de vivir.**

En estos fragmentos Schopenhauer está preocupado principalmente por excluir al conocimiento abstracto, al conocimiento

* El mundo como voluntad y representación, I, § 66 (Sämtliche Werke, I, ed. cit. 501)

** Ibid., p. 503

proveniente de la razón, de aquél que constituye el origen de la virtud. Su intención se dirige en contra de la moral kantiana que funda la moral en una ley de la razón pura, pero su crítica no puede tener eficacia, puesto que para Kant el concepto de la razón es mucho más amplio que aquel que maneja Schopenhauer, a saber: el de una facultad de abstracción. Ya hemos visto que para Schopenhauer la razón es una de las facultades que se dirige al mundo de la representación y gracias a la cual los motivos con los cuales cuenta el hombre para manifestar su voluntad pueden extenderse al campo de los objetos ausentes e incluso de los meramente posibles. Pero, en tanto facultad dirigida al exterior, lo único que puede hacer para influir en la conducta del hombre es dirigir a la voluntad por determinados caminos, pero no hacer que cambie lo que quiere. Y esto es válido para todo conocimiento acerca del mundo espacio-temporal, para todo conocimiento sometido al principio de razón bajo cualquiera de sus formas y, por ende, para todo conocimiento sometido a las formas de la sensibilidad del espacio y el tiempo. Todos estos conocimientos sólo pueden proporcionarle a la voluntad motivos para la acción, para su manifestación, pero no pueden hacerla cambiar. De ahí la sentencia de Séneca que repite constantemente Schopenhauer: "Velle non dicitur"*. Pero acabamos de ver que Schopenhauer acepta un conocimiento que es el origen de la virtud, un conocimiento que se expresa a través de actos, no de palabras, un conocimiento que como veremos, hace que los motivos egoístas pierdan su eficacia y dejen de ser ocasiones para la manifestación de la

* "el querer no se aprende" (Epistulae 81,14)

voluntad individual.

Este conocimiento es, al igual que la contemplación estética, una liberación del conocimiento respecto a la voluntad. El conocimiento sometido al impulso de la voluntad es sólo el medio de los motivos y como tal se ciñe al tiempo, al espacio, y al principio de razón. Todo este conocimiento, como hemos visto no es más que manifestación, no es más que el fenómeno de algo que se encuentra más allá de estas formas y que es una sola cosa. El conocimiento que sólo obedece a la voluntad se dirige a un mundo en donde impera la multiplicidad, la separación, la diferencia de los individuos: es ahí donde se manifiesta la voluntad, que por sí misma es una y que se disgrega por el principio de individuación que lo constituyen el espacio y el tiempo. "Hemos dicho que el espacio y el tiempo constituyen el principium indivituationis, porque la multiplicidad de lo semejante sólo es posible en ellos y por ellos. Son las formas esenciales del conocimiento natural, es decir, del conocimiento nacido de la voluntad. De aquí que la voluntad se manifiesta en la multiplicidad de los individuos. Pero esta multiplicidad no se refiere a la voluntad como cosa en sí, sino solamente a sus fenómenos."* Quien se aferra a este conocimiento natural, quien no ve más que la diferencia que le separa de sus semejante y, en general, de todo lo que se le da como fenómeno, ese es el individuo que responde exclusivamente a los motivos egoístas, a los motivos que sólo permiten la manifestación de la voluntad a través de su persona, a través de su fenómeno. Sometida al conocimiento que opera para satisfacer la manifestación de la voluntad "la vis-

* El mundo como voluntad y representación, I, § 61 (Sämtliche Werke, ed. cit., p. 454)

ta del individuo está enturbiada, como dicen los hindús, por el velo de Maya*, no ve la cosa en sí, sino su fenómeno en el tiempo y en el espacio, bajo el principio de individuación y bajo las otras formas del principio de razón. Dado este modo de conocer el individuo no descubre la unidad de la esencia de las cosas; no ve más que los fenómenos en su múltiple variedad, en su aislamiento, en su número inagotable y en su oposición. Entonces cree que el placer y el dolor son cosas radicalmente distintas; considera a unos hombre como verdugos y asesinos y a otros como atormentados y víctimas; la maldad (Böse)** es para él una cosa y otra distinta el perjuicio (Ubel)".*** El individuo que ve las cosas de esta manera podrá cometer las mayores injusticias sin sentirse por ello afectado: ya que sólo distingue lo que le se-

* Para la religión védica la māyā era una fuerza mágica, un poder de ilusión atribuido a Varuna, el dios que vela por el orden del mundo. Mediante la māyā ese dios castigaba toda infracción del orden, de la palabra dada y de la liturgia. Es probable que originariamente Varuna haya tenido una función creadora, pues estaba vinculado al agua, de la cual surge el universo según esta religión. Los Upanishads afirman que el mundo es creación de esa "magia de Varuna"; de ahí su carácter ilusorio.

** En alemán existen dos términos para designar el mal, al igual que existen dos para designar el bien. Por un lado el término "Böse" significa el mal que se causa, el mal desde el punto de vista de la acción; por el otro "Ubel" significa el mal que se sufre, es decir, el mal considerado desde la perspectiva del que lo padece. En cuanto a los dos términos que designan el bien, se da en ellos la misma diferencia. "Gute" significa el bien que se hace, la bondad; "Wohl", el bien que se recibe o el bienestar.

*** El mundo como voluntad y representación, I, §63 (Sämtliche Werke, I, ed. cit., p. 481)

para de los otros, no puede sentir dolor por el mal que causa. Sin embargo, en el fondo de su conciencia hay algo que le dice que esta forma de ver las cosas es una ilusión y que en realidad el daño que causa recae sobre su propia esencia. Este es el origen del remordimiento. "Por espeso que sea el velo de Maya que envuelve el sentir del malvado, es decir, por grande que sea la terquedad con que atrinchera detrás del principium individuationis, que le hace considerarse como esencialmente distinto de los demás y separado de ellos por un abismo, lo cual constituye el sostén de su egoísmo y del conocimiento falseado por la voluntad, no obstante, en el seno de su conciencia -afirma Schopenhauer- palpita la sospecha de que todo esto no es más que un fenómeno, mientras que en sí es muy distinto, y que, a pesar de la distancia que en el tiempo y en el espacio le separa de los demás y de sus dolores, haciendo abstracción de la representación y sus formas, en todos ellos palpita la misma voluntad de vivir, aunque aquí se desconozca a sí misma, volviendo contra sí sus armas..."*

A diferencia del individuo que sólo responde a lo que le dicta la voluntad, aquel que libera a su conocimiento de esta dictadura puede contemplar la verdad de las cosas, a saber: que lo mismo que fluye y sufre a través de él se encuentra en todos los demás seres que se le presentan como fenómenos. Quien se eleva a este punto de vista adquiere la virtud moral y los motivos egoístas pierden su eficacia. "El conocimiento podrá en este caso equilibrar a la voluntad, enseñándola a resistir la tentación

* El mundo como voluntad y representación, I, §65 (Sämtliche Werke, I, ed. cit., p. 498)

de obrar injustamente y aun produciendo todos los grados de bondad hasta la resignación."* El abandonar el conocimiento sometido al principio de individuación (espacio y tiempo) y al de razón suficiente y remontarse a la cosa en sí nos libera de la Dictadura de la voluntad. El poder conocer esa voluntad en tanto cosa en sí nos libera de su yugo; el conocimiento deja de estar empujado por la voluntad y lo arrostra. Esta liberación es el reconocimiento de la común esencia de todos los fenómenos, de la identidad de nuestro ser y el de nuestros semejantes. Es, pues, el origen de esos actos que no se llevan a cabo en función del beneficio del individuo que los ejecuta, y es también el origen del sentimiento de compasión. Es la razón por la cual el hombre justo evita causar dolor a sus semejantes; ese hombre se da cuenta que aquello que causa el dolor es también aquello que lo sufre. Es la razón por la cual se asiste al prójimo: porque se ve en el dolor ajeno el propio. Y la expresión de este conocimiento en nuestro interior es el sentimiento de compasión. "La multiplicidad y la separación pertenecen sólo al puro fenómeno y lo que se representa en todos los seres vivientes es una y la misma cosa... Ese modo de ver las cosas es aquel que hemos encontrado como fundamento del fenómeno de la compasión, de la cual es su expresión real."**

*El mundo como voluntad y representación, I, § 66 (Sämtliche Werke, I, ed. cit., p. 506)

** El fundamento de la moral, § 22 (Sämtliche Werke, III, ed. cit. p. 808)

El origen de la virtud moral es, pues, para Schopenhauer, ni más ni menos que el reconocimiento de una de sus principales tesis metafísicas: el mundo es la manifestación de una misma cosa, la voluntad en tanto cosa en sí. Esta conexión que establece nuestro autor entre su metafísica y la moral es uno de los rasgos característicos más importantes de su filosofía. Pero contradice su teoría de la inmutabilidad del carácter inteligible.

Ese "conocimiento intuitivo" que subyace a todo acto con valor moral es conocimiento de la cosa en sí. Y aquí no puede haber duda alguna. No es como el conocimiento de nuestro interior, cuyo objeto, como hemos visto en el capítulo anterior, debe ser considerado manifestación. Es un conocimiento que no versa sobre las manifestaciones de la voluntad, que no está sometido al principio de individuación, pero que es el "origen" de ciertos actos. ¿Cómo es esto posible?

No puede considerarse como un motivo, ya que no es conocimiento del mundo externo. No puede ser, pues, la ocasión para que el carácter inteligible se manifieste. ¿De qué manera puede, pues, influir sobre nuestras acciones? No hay más que una sola alternativa: aceptando que ese conocimiento puede hacer cambiar al carácter. Y Schopenhauer acepta esto al decir que "para su expresión propia y adecuada [este conocimiento] recurre, no a las palabras, sino a los actos".* Lo que se expresa en los actos, de acuerdo a todo lo que hemos visto en el capítulo anterior, es el carácter inteligible del individuo que los

* Véase p.73 de esta tesis

realiza o los vive. Y esto cualquiera que sea el significado de la palabra "acto"; ya se trate del hecho espacio-temporal, ya de la resolución o del acto de voluntad. Sólo aceptando que este conocimiento altera al carácter puede explicarse que los motivos egoístas pierdan su eficacia y que este conocimiento sea el origen del sentimiento de compasión y de remordimiento. Pero donde hay alteración, donde hay cambio, hay relación de causalidad. Y aquí no puede tratarse de la causalidad propia del mundo espacio-temporal, porque no estamos tratando con motivos, ni con manifestaciones de la voluntad, estamos ante un conocimiento de la cosa en sí y ante aquello que se manifiesta en las acciones espacio-temporales y en el ámbito de la autoconciencia. Nos encontramos, pues, ante la tesis kantiana de la doble causalidad. Pero, veamos con calma el asunto.

Si no se aceptara que ese "conocimiento intuitivo", que se ha considerado como el origen de la virtud moral, puede modificar el carácter, entonces, o bien quedaría en la total obscuridad el por qué se le toma como origen, o bien se violaría la ley de la motivación, como en el caso de adoptar a la compasión por ese origen. Si ese conocimiento no actúa del lado del carácter, entonces debe hacerlo del lado de los motivos, es decir, de las causas ocasionales de la manifestación del carácter. Pero por este último conducto no puede actuar porque no es conocimiento del mundo como representación. Y aun aceptando que pudiera ser motivo, aun colocándolo como un caso único y especial de motivo, esto nos llevaría a considerar que los actos con valor moral son

un milagro, pues no tendrían una razón de ser en el mundo de la representación: caeríamos otra vez en la absurda idea de una acción integrada al mundo espacio-temporal que no tiene causa. En cambio, si se acepta que ese conocimiento tiene influencia sobre el carácter, sobre el en sí del individuo, entonces, la ley de motivación seguiría operando con el mismo rigor que respecto a cualquier otra acción. Los motivos seguirían siendo necesarios para la manifestación del carácter, pero determinados motivos perderían su eficacia porque lo que se manifiesta habría cambiado y respondería a motivos diferentes. Los actos justos o caritativos no tendrían porqué verse como una excepción de la ley de motivación: requerirían, al igual que los demás, motivos que pertenecen al mundo de la representación y se seguirían de estos motivos con la misma necesidad que los actos del egoísta; pero a través de ellos se estaría expresando un carácter modificado por el reconocimiento de la común esencia de nuestros semejantes. Esta es la única manera que encuentro para entender dentro del sistema de Schopenhauer aquella afirmación según la cual ese reconocimiento no recurre a las palabras para expresarse, sino a las acciones. La prueba indefectible de ese reconocimiento tienen que ser, pues, las acciones que expresan un carácter que posee ya la virtud moral y que se siguen necesariamente de ciertas representaciones, las cuales se refieren a manifestaciones reales o posibles del dolor ajeno.

Si se quiere conservar, pues, el principio de causalidad con el rigor que exige el considerarlo como una función del entendimiento, como una condición de la experiencia, debemos entonces aceptar que la influencia de este "conocimiento intuitivo"

no se ejerce a través de los motivos, sino a través del carácter. De ahí que ese equilibrar a la voluntad "enseñándola a resistir la tentación de obrar injustamente" no deba considerarse como el provocar un conflicto de motivos, como si el conocimiento de la cosa en sí entrara en conflicto con los motivos. No, ese conocimiento debe actuar sobre el carácter y sólo a consecuencia de esta influencia podría explicarse un conflicto de motivos, a saber: un conflicto entre los motivos egoístas y los motivos que son ocasión para manifestar la virtud moral. Sólo para el carácter ya modificado en cierto grado por ese conocimiento es posible este conflicto y, por lo tanto, este último debe ser ya una consecuencia de la transformación del carácter. Es cierto que no debemos ver en este conflicto interno la consecuencia de un cambio ya acabado, pues este último se traduce en acciones, pero sí debemos ver en él el testimonio de una transformación que se está sufriendo, siendo sólo las acciones justas o caritativas la expresión de ese cambio ya acabado. Y de esta misma manera hay que entender el sentimiento del remordimiento. Ese sentimiento que para Schopenhauer es también expresión del conocimiento que origina las acciones con valor moral, pues aun quien actúa injustamente, "por grande que sea la terquedad con que se atrincheira detrás del principum individuationis... sospecha que todo esto no es más que un fenómeno, mientras que en sí es muy distinto".* Pero ¿cómo puede ese conocimiento despertar el remordimiento si no es modificando el carácter del individuo, modificando su forma de querer? El motivo, la causa ocasional de este sentimiento es otro conocimiento, es un conocimiento perteneciente al mundo de la representación, es

* Véase p.77 de esta tesis.

el recuerdo de una acción injusta que ha cometido el individuo. Este sentimiento tiene que ser, pues, expresión de un efecto ya producido en el carácter por el conocimiento de la cosa en sí. En el remordimiento hay que ver entonces, tal como lo hace Jankélévich,* un síntoma de "salud moral". Tal vez el primer síntoma del cambio de carácter que se requiere para alcanzar la virtud moral, pero al fin expresión de una transformación de la voluntad del individuo. Y por ello debe perder ese aspecto cruel y desconsolador que la veña romántica de Schopenhauer quiso darle. Finalmente en el sentimiento de compasión debe verse también el resultado de un cambio de carácter, de un cambio tal vez mucho más profundo que el que se expresa en el conflicto de motivos o en el remordimiento, pero que tiene el mismo origen que el de aquéllos. Pero sólo los actos de voluntad, es decir, las resoluciones, las decisiones ante motivos que son la ocasión de la manifestación de la virtud moral, sólo ellos son el testimonio para la autoconciencia de un cambio verdadero del carácter y su traducción en el mundo de la representación son los hechos, las acciones con valor moral.

Las consecuencias de esta única alternativa que nos permite el sistema de Schopenhauer para aceptar como origen de los actos con valor moral el reconocimiento de la propia voluntad en nuestros semejantes están a la vista. En primer lugar, la cosa en sí, aquello que se manifiesta en todas las acciones, no puede considerarse como ajena a toda causalidad. Tiene que aceptarse una causalidad independiente a los fenómenos. Aquí estamos ante la tesis kantiana de la

* Véase La mala conciencia.

doble causalidad; esa concepción que le permitió a Kant sostener la libertad de la voluntad en las acciones. Pero en Kant la posibilidad de aceptar una causalidad diferente a la fenoménica está abierta gracias a la nítida separación que establece este filósofo entre las funciones del entendimiento, dentro de las cuales cae la causalidad, y las formas de la sensibilidad, a las cuales se aplican aquellas funciones. Esta separación le permite a Kant sostener que es concebible una causalidad independiente del espacio y del tiempo.* En cambio, para Schopenhauer la causalidad es inconcebible al menos sin el tiempo,** de tal manera que para éste aceptar una causalidad en la cosa en sí significa considerar que el tiempo es una determinación de la misma. De esta manera, la explicación del origen de las acciones con valor moral nos exige, además, considerar al tiempo como determinación de la cosa en sí, con lo cual éste deja de ser una forma de la sensibilidad. Lo único, pues, que podría valer en este sistema como criterio para distinguir al fenómeno de la cosa en sí y lo único que podría considerarse como principio de individuación es el **espacio**, pero con esto tendríamos que aceptar que la "experiencia interna" nos da a conocer ya la cosa en sí, que el objeto de la autoconciencia es la cosa en sí. Aceptar, pues, que el carácter puede cambiar nos remite a la tesis de la cognoscibilidad de la cosa en sí en nuestro interior. Esta tesis borra además la diferencia entre el carácter inteligible y

*Véase Critica de la razón práctica, tr. M. García Morente, Ed. Porrúa, México D.F., 1983, p.125)

** Véase De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente, § 20 (Sämtliche Werke, III, ed. cit., p.p. 48-50)

el carácter empírico, reduciéndose aquél a los aspectos de nuestro carácter que aun nos son desconocidos. De esta manera la explicación del origen de la virtud moral no sólo destruye la teoría del carácter inteligible inmutable, sino también la concepción de nuestro interior como manifestación del mismo.

Nos hemos quedado sin razón alguna para negar la libertad como libre arbitrio y hemos perdido la posibilidad de sustentar la libertad como ausencia de la causalidad. El asunto es patente y bastaría con recordar un texto ya citado de Schopenhauer para confirmarlo. "Si un hombre pudiera obrar en las mismas circunstancias, una vez de una manera y otra de otra -escribe al atacar el concepto de libertad como libre arbitrio- su voluntad se habría modificado en el intervalo, lo que supondría que la voluntad existe en el tiempo, pues sólo en el tiempo es posible el cambio; y entonces, o la voluntad sería un mero fenómeno o el tiempo una determinación de la cosa en sí. En consecuencia, aquella disputa sobre la libertad de cada acto, o sea sobre el liberum arbitrium indifferentiae, gira realmente en torno del problema de si la voluntad existe o no en el tiempo."* Como puede verse claramente, la explicación schopenhaueriana del origen de la virtud moral contradice la negación de la libertad como libre arbitrio y hace imposible la aceptación de la libertad como ausencia de causalidad. Aceptar esta explicación significa, pues, aceptar la libertad como libre arbitrio y negar la libertad como ausencia de causalidad. No obstante, esto no significa adoptar

* El mundo como voluntad y representación, I, §55 (Sämtliche Werke, I, ed. cit., p.402)

aquella noción atacada por Schopenhauer de una causa que no determina necesariamente su efecto. Y tampoco significa abandonar la idea schopenhaueriana de los motivos como ocasiones de la manifestación del carácter. El convertir a ese "conocimiento intuitivo" de la cosa en sí, en el que se basan las acciones con valor moral, en una causa que puede modificar el carácter significa precisamente salvar la idea de los motivos como ocasiones de la manifestación de aquél, pues de aceptarlo como motivo nos vemos obligados a postular que los motivos pueden tener influencia sobre el carácter. Y esta solución también nos permite conservar la rigurosa necesidad en el campo de los fenómenos, incluyendo las acciones con valor moral, pues nos permite seguir afirmando que ante un determinado motivo se sigue necesariamente la manifestación de un determinado carácter. El individuo puede actuar de diferentes maneras ante los mismos motivos, no porque los motivos en tanto causas no exijan necesariamente la manifestación de un determinado carácter, sino debido a que el individuo al cambiar de carácter responde ante diferentes motivos. Si el carácter de un individuo ha sufrido realmente una transformación no puede dejar de expresarlo en presencia de determinados motivos. Cambian los motivos ante los cuales se manifiesta el carácter, pero no por ello pierden su fuerza necesitante.

Así pues, para conciliar la idea del mundo y de las acciones humanas como manifestaciones de la voluntad con el fundamento metafísico de las acciones con valor moral es necesario aceptar una causalidad para la voluntad, una causalidad que desencadena un conocimiento, que depende de la conciencia humana. De esta ma-

nera esa visión trágica del hombre que Schopenhauer quiso derivar del sistema kantiano revela su carencia de fundamentos y el concepto de la responsabilidad moral retoma el aspecto que todos estamos dispuestos a concederle. Esa visión de la responsabilidad como el asumir un carácter que no podemos cambiar se desmorona ante la explicación schopenhaueriana del origen del valor moral y sólo puede ser sustituida por una responsabilidad que se funda en la posibilidad de cambiar nuestro propio carácter. Sólo así podemos otorgarle valor moral a la responsabilidad, de otra manera sería crueldad gratuita o cinismo.

CONCLUSIONES

La conclusión inmediata de las anteriores reflexiones es clara: el concepto que sostiene Schopenhauer de la libertad como predicado del ser o ausencia de causalidad es incompatible con la explicación que proporciona del origen de las acciones con valor moral. Sin embargo, dada la trabazón de ese concepto y de ese fundamento con las demás tesis del sistema filosófico de Schopenhauer, las consecuencias de esta conclusión van más allá de esa incompatibilidad.

El concepto de la libertad como predicado del ser, como ausencia de causalidad, se desprende, tal como lo hemos visto, de la caracterización de la cosa en sí como algo ajeno al espacio, al tiempo y a la causalidad. La idea del carácter inteligible inmutable se deriva de esta caracterización, no es más que la consecuencia de ésta en el terreno de la existencia humana. Y esta idea proscribe el considerar al objeto de la autoconciencia como la cosa en sí. De tal manera que bajo esa caracterización sólo se puede conservar la tesis schopenhaueriana de la doble perspectiva de nuestros actos, considerando que nuestro interior es una manifestación de la cosa en sí diferente a la del mundo de la representación. Esa caracterización nos obliga a postular una doble manifestación de la cosa en sí. Por un lado, la manifestación espacio-temporal condicionada por representaciones, es decir, por objetos pertenecientes a ella misma, por el otro, la manifestación que es objeto de la autoconciencia, la cual está condiciona-

da por la otra y mantiene con ella una relación de paralelismo en muchos de sus puntos.

La explicación del origen del valor moral de las acciones se opone claramente a esa caracterización de la cosa en sí y, por lo tanto, a la idea del carácter inmutable. Si esta explicación se acepta tal como la presenta Schopenhauer resulta patente la contradicción que encierra: el reconocer que nuestra esencia está fuera del espacio, el tiempo y la causalidad nos permite cambiar nuestro carácter, nuestro ser en sí, y, por lo tanto, desencadenar un proceso causal en la cosa en sí. Esa explicación nos obliga, pues, a caracterizar la cosa en sí como algo ajeno sólo al espacio y a desligar el principio de causalidad de esta forma de la sensibilidad. Esto concuerda con la tesis schopenhaueriana según la cual en nuestro interior descubrimos la cosa en sí correspondiente a nuestro cuerpo y sus acciones. Nuestro interior no es entonces manifestación, sino la cosa en sí. El aceptar un sólo conocimiento de la cosa en sí, aquel que es el origen de las acciones con valor moral, significa abrirle la puerta que conduce a la cosa en sí a todos los objetos de la autoconciencia. En los términos de Schopenhauer podríamos decir que la llave de la puerta que conduce a los bastidores del mundo como representación es el reconocimiento de la común esencia de todos los fenómenos.

Así pues, la incompatibilidad del concepto de libertad que sostiene Schopenhauer y de su explicación del origen de las acciones con valor moral nos conduce a dos sistemas metafísicos claramente distintos.

BIBLIOGRAFIA

I Obras de Schopenhauer

- Schopenhauer, Sämtliche Werke, Cotta-Insel, Stuttgart/Frankfurt am Main, 1965
- Schopenhauer, De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente, tr. Leopoldo-Eulogio Palacios, Gredos, Madrid, 1981
- Schopenhauer, La cuádruple raíz del principio de razón suficiente, tr. E. Ovejero y Maury, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1911
- Schopenhauer, Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente, tr. V. Romano García, Aguilar, Buenos Aires, 1980
- Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, tr. E. Ovejero y Maury, Aguilar, Buenos Aires, 1960
- Schopenhauer, La libertad, tr. R. Robert, Premia, México D.F., 1981
- Schopenhauer, El fundamento de la moral, tr. F. Díaz Crespo, Atlante, Barcelona, 1906
- Schopenhauer, Sobre la voluntad en la naturaleza, tr. Miguel de Unamuno, Alianza, 1970
- Schopenhauer, Aforismos sobre la sabiduría de la vida, tr. M. Chamorro, Aguilar, Buenos Aires, 1970
- Schopenhauer, La estética del pesimismo. Antología de El mundo como voluntad y representación, edición de José Fco. Ivars, Labor Barcelona, 1976
- Schopenhauer, El mundo como manifestación de la voluntad. Antología de la filosofía de Schopenhauer, edición de Pedro Stepanenko, Fondo de Cultura Económica, México D.F., en preparación

II Obras acerca de Schopenhauer*

- Cassirer, "Schopenhauer" en El problema del conocimiento, tr. W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1979
- Gardiner, P., Schopenhauer, tr. A. Saiz, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1975
- Keyserling, H., Figuras simbólicas, tr. García Manchón, Buenos Aires s.a.
- Labastida, H., Arturo Schopenhauer, la metafísica de la voluntad, S.E.P., México D.F., 1967
- Mann, T., El pensamiento vivo de Schopenhauer, tr. A. Xul Solar, Losada, Buenos Aires, 1939
- Mann, T., Schopenhauer. Nietzsche. Freud., tr. A. Sánchez Pascual, Plaza/Janés, Barcelona, 1986
- Nietzsche, "Schopenhauer educador" en Consideraciones intempestivas, tr. E. Ovejero y Maury, Aguilar, Buenos Aires,
- Piclin, M., Schopenhauer o el trágico de la voluntad, tr. A.M. Menéndez, EDAF, Madrid, 1975
- Ribot, TH., La philosophie de Schopenhauer, Alcan, Paris, 1895
- Simmel, G., Schopenhauer y Nietzsche, Kier, Buenos Aires, 1944
- Vecchiotti, I., Qué ha dicho verdaderamente Schopenhauer, tr. J. Abásolo, Doncel, Madrid, 1972

III Otras obras utilizadas

- Assoun, P.L., Freud, la filosofía y los filósofos, A.L. Bixio, Paidós, Barcelona, 1982
- Fink, E., La filosofía de Nietzsche, tr. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1979
- Janik A. y Toulmin, S., La Viena de Wittgenstein, Taurus, Madrid, 1975
- Kant, Crítica de la razón pura, tr. M. García Morente y M. Fernández Núñez, Porrúa, México D.F., 1982

Kant, Kritik der reinen Vernunft, edición de W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1982

Kant, Crítica de la razón práctica, tr. M. García Morente, Porrúa México D.F., 1983

Kant, Kritik der praktischen Vernunft, edición de J. Kopper, Reclam, Stuttgart, 1980

Malebranche, Pages choisies, edición de Gh. de Vries, Larousse, Paris, 1959

Nietzsche, El nacimiento de la tragedia, tr. A. Sánchez Pascual, Alianza, 1979

Nietzsche, La genealogía de la moral, tr. A. Sánchez Pascual, Alianza, 1980