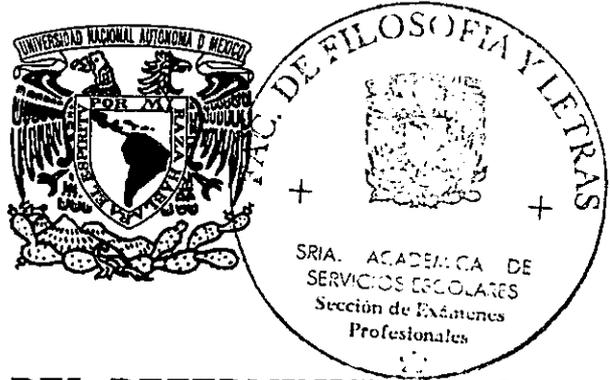


21

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO**

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



**EL PROBLEMA DEL DETERMINISMO Y LA
RESPONSABILIDAD EN SCHOPENHAUER**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADA EN FILOSOFIA
PRESENTA**

KARLA LUCIA OTERO FERNANDEZ

ASESOR: DR. PEDRO STEPANENKO GUTIERREZ

MEXICO, D. F.

2000



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

ÍNDICE

Introducción.....	5
Capítulo I	
Factores de la acción humana: Motivos y carácter.....	14
1. El principio de razón suficiente.....	14
1.2 Las formas de la causalidad.....	20
1.3 La motivación como forma de la causalidad.....	23
2. El carácter como manifestación de la voluntad.....	34
2.1 Causas naturales y causas ocasionales.....	35
2.2 El carácter.....	36
Capítulo II	
El concepto de libertad.....	43
1. Libertad física.....	44
1.1 Definición de libertad física.....	44
1.2 Definición de acción.....	45
2. Libertad moral.....	47
2.1 Los motivos y el conocimiento como su medio.....	47
2.2 Deseos y resoluciones.....	48
2.3 La libertad de la voluntad.....	49
2.3.1 La autoconciencia.....	50
2.3.2 La conciencia de las cosas externas y el carácter.....	54
2.4 Condiciones internas y externas de la acción.....	57
2.5 La decisión electiva.....	59
3. Libertad intelectual.....	63
Capítulo III	
Arrepentimiento, Remordimiento y Responsabilidad.....	66
1. La importancia del conocimiento para el tema de la acción y la responsabilidad.....	66
2. Arrepentimiento y remordimiento.....	72

2.1 Arrepentimiento.....	72
2.2 Remordimiento.....	78
2.2.1 El carácter adquirido.....	81
3. Responsabilidad.....	83
3.1 La voluntad como 'cosa en sí'.....	91
3.2 La aseidad de la voluntad.....	92
Conclusiones.....	96
Bibliografía.....	103

ABREVIATURAS

Para designar las principales obras de Schopenhauer citadas en este trabajo utilicé las siguientes abreviaturas:

MVR	<i>El mundo como voluntad y representación.</i> Traducción de E. Ovejero y Mauri. Porrúa, México, 1992.
CR	<i>De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente</i> Traducción de L.E. Palacios, Gredos, Madrid, 1989.
PFE	<i>Los dos problemas fundamentales de la ética.</i> Con los números romanos I y II se indican las partes respectivamente. Parte I: Sobre la libertad de la voluntad. Parte II: Sobre el fundamento de la moral. Traducción de Pilar López de Santa María, Siglo XXI, Madrid, 1993.
VN	<i>Sobre la voluntad en la naturaleza.</i> Traducción de M. De Unamuno, Alianza, Madrid, 1982.
MC	<i>Metafísica de las costumbres.</i> Traducción de R. Rodríguez Aramayo, Debate/CSIC, Madrid, 1993.



A la memoria de mi abuelo Fernando,
mi ejemplo de amor y perseverancia.

Gracias a Max Kölbel, porque sin su cariño y su apoyo
este trabajo nunca habría existido;
a Juan Sánchez, quien me enseñó a leer a Schopenhauer;
al Lic. Pedro Aguirre Ramírez por proporcionarme las herramientas para la
elaboración de la tesis;
a Pedro Stepanenko por su ayuda y su paciencia;
a Genoveva por su compañía;
a mi familia;
a Oscar Martiarena y Crescenciano Grave, por haber leído este trabajo;
a Ricardo Salles por sus comentarios y por lo que me enseñó sobre el
estoicismo.

Y quién haya sentido alguna vez lo que significa encontrar en la mezquina
humanidad de nuestro tiempo un ser natural hecho
de una pieza, unívoco, suspendido de su propio
clavo y móvil, desinhibido y dueño de sí,
comprenderá la felicidad y admiración que se
apoderaron de mí cuando di con Schopenhauer.

Fiederich Nietzche.

Introducción

*El más grande destructor de sueños que haya pasado sobre la tierra.....
egoísta desengañado, desplomó las quimeras, destruyó las aspiraciones,
asoló la confianza de las almas, mató el amor, destruyó el culto al ideal de la mujer,
rompió las ilusiones de los corazones.
cumplió la tarea más gigantesca del escepticismo que jamás se haya hecho.*

*Todo lo recorrió con su ironía y todo lo dejó vacío.
Hoy, quienes le abominan, llevan indudablemente, muy a pesar suyo, en sus ideas, reflejos de su
pensamiento.*

*Guy de Maupassant.
"Junto a un muerto"*

Schopenhauer provoca, en quien se acerca a su filosofía, muy diversas opiniones. Conocido comúnmente como pesimista o misógino, este filósofo, admirador de Platón, continuador y crítico de Kant, así como adversario de Hegel, muy difícilmente nos deja indiferentes. Sus ideas son profundamente perturbadoras. Para algunos, que nos hemos acercado a sus textos, nos ha sido casi imposible alejarnos, fascinados no sólo por su estilo literario sino por la fuerza de su filosofía. Schopenhauer nos brinda una explicación profundamente humana del mundo y de la existencia. Creó un sistema en el que todo se explica por la voluntad, núcleo de todo su pensamiento. La voluntad es para Schopenhauer lo primigenio, la fuerza que todo lo mueve, que nos impulsa. Es, para nosotros, lo más íntimamente conocido y a la vez nos sorprende a cada momento. Es la misma voluntad la que nos hace sufrir y la que nos impulsa a seguir viviendo porque ella misma es la vida.

Allí donde hay voluntad hay también vida. Por consiguiente, a la voluntad de vivir le está siempre asegurada la vida, y mientras ella aliente en nosotros, no debemos preocuparnos por nuestra existencia ni ante el espectáculo de la muerte. ¹

Schopenhauer manifiesta en toda su obra una honda preocupación por el sufrimiento humano, nos explica sus raíces y nos revela el camino para soportarlo y disminuirlo lo más posible. Está consciente desde un principio de que no es posible evitarlo completamente, pero el autor jamás nos abandona y nos inunda de remedios contra el dolor y el aburrimiento a los cuales estamos condenados. Su ética no pretende hacer que cumplamos difíciles preceptos que

¹ *MR*, pag. 218.

aumentarían nuestro sufrimiento, en cambio nos propone una manera de vivir que nos haga más llevadera la existencia. Schopenhauer convierte a la ética en el sentido último de toda su obra.

Este trabajo pretende abarcar sólo una parte de la ética de Schopenhauer la cual es, sin embargo, muy importante. Esta parte se refiere a la libertad humana y a uno de los problemas fundamentales que ésta suscita: la responsabilidad. Su propósito es mostrar cómo Schopenhauer resuelve el problema de hacer compatible el sentimiento de responsabilidad con la necesidad de las acciones. Todos nos hemos sentido, en algún momento, responsables de nuestras acciones; nos reconocemos en ellas y aceptamos sus consecuencias porque nos es imposible negar que nosotros somos sus autores.

Porque cada uno de nosotros se considera, en cierto sentido, el único responsable del valor moral de las acciones que realiza, y cree, además, que ese valor moral se adhiere a sus acciones únicamente en virtud de su relación con él mismo de quien ellas brotan.²

El problema surge cuando, al mismo tiempo, se defiende una visión determinista de la acción humana como lo hace Schopenhauer. La teoría de que el comportamiento humano está determinado necesariamente ha sido planteada por varios autores desde hace tiempo. Para sostenerla se han dado las más diversas razones científicas, históricas y filosóficas. Por ahora, podemos hacer uso de la siguiente caracterización del determinismo para plantear el problema al que se enfrentan estas teorías:

Determinismo, en el contexto de problemas como el de libertad y responsabilidad, es generalmente la tesis que sostiene que nuestros actos y estados mentales, incluyendo elecciones y decisiones, y todas nuestras acciones son efectos necesitados de causas precedentes.³

Los filósofos cuyas teorías defienden esta tesis han tenido que enfrentar el siguiente problema: ¿cómo es posible que se le atribuya al hombre responsabilidad moral por sus acciones cuando no tiene ningún control sobre ellas? Una de las corrientes filosóficas de la antigüedad que abordó este problema es el estoicismo, con el cual Schopenhauer guarda importantes semejanzas. -entre otras, postular que todo lo que ocurre, ocurre necesariamente y que está integrado a una interminable cadena de causas y

² Gardner, Patrick. *Schopenhauer*, pag. 391.

³ *Oxford companion to philosophy*, pag. 292

efectos. Sin embargo, al enfrentarse con la conducta humana, los estoicos se encuentran, al igual que Schopenhauer, con grandes problemas, sobre todo al momento de explicar el sentimiento de responsabilidad por nuestras acciones. La necesidad que plantean los estoicos se deriva también de la causalidad. Para ellos el destino (o lo que necesariamente ocurrirá) está compuesto por una interminable cadena de causas y efectos. Como éstas, existen muchas otras semejanzas entre las ideas de los estoicos y Schopenhauer, sin embargo, en este trabajo me ocuparé únicamente de éste y de su intento por hacer compatible la necesidad de las acciones y la responsabilidad.

Para Schopenhauer, las causas precedentes de las acciones humanas son el carácter y las circunstancias externas a las que llama motivos. El determinismo en Schopenhauer se presenta, pues, bajo la forma de la interacción entre el carácter y los motivos. Frederick Copleston lo llama 'determinismo del carácter' (*character-determinism*), pues todas nuestras acciones proceden de nuestro carácter. La voluntad del hombre persigue motivos, pero la manera en la que reacciona a los motivos presentados por el intelecto está determinada por su carácter innato e inalterable.⁴ Esta forma de determinismo, tal y como Schopenhauer la presenta, muestra rasgos lo suficientemente elásticos como para hacer difícil encontrar buenas razones para refutarlo.⁵ No obstante, se enfrenta a un gran problema al intentar, desde esta posición, dar una explicación al sentimiento de responsabilidad, el cual no podemos negar.

Para entender los conceptos schopenhauerianos de causa, efecto, necesidad, libertad y responsabilidad, me pareció necesario empezar con un esbozo de su teoría del conocimiento. En ésta, plantea que existen dos condiciones para el conocimiento, la primera es la relación sujeto-objeto: todo lo que conoce un sujeto es para él representación; las representaciones son el objeto y él mismo es representación para otros sujetos que conocen. La segunda condición es el principio de razón suficiente y sus cuatro formas. En el primer capítulo expongo el principio de razón suficiente y estas cuatro formas, que son: principio de razón suficiente del ser, del devenir, del obrar y del conocer. Schopenhauer sostiene que para que sea posible el conocimiento es necesario un sujeto que conoce y un objeto que es conocido, es decir, éste se da en una relación sujeto-objeto. La causalidad, que es una de las dos formas del principio de razón que son relevantes para el tema de la libertad y la

¹ Cfr. Copleston, Frederick. *Schopenhauer, Philosopher of pessimism*, pag 155-159

² Gardiner, Patrick. *Schopenhauer*, Pag. 388.

responsabilidad, se aplica tanto en el mundo físico como en el mundo del pensamiento y, por lo tanto, es una ley que en adelante llamaremos 'ley de causalidad'. Schopenhauer sostiene que a todo efecto le precede una causa y así están enlazados, todo forma parte de una cadena de causas y efectos. La causalidad tiene varias formas que dividen y preceden los cambios en los tres grandes reinos de la naturaleza. Éstas son: causa en sentido estricto, estímulo y motivo. Las causas en sentido estricto se refieren a los seres inorgánicos o inanimados; los estímulos a las plantas y los motivos a los animales. Esta última, que podemos llamar también motivación, es la más importante de las tres para el tema que nos ocupa pues precede las acciones de todos los animales, incluyendo al hombre.

La motivación forma parte de la ley de causalidad, pero es también una forma del principio de razón por la manera particular que tenemos de conocerla. Pues no sólo se nos presenta como las demás causas que conocemos, es decir, como representaciones, sino que la conocemos también desde dentro y de un modo inmediato. Esta particular forma del principio de razón suficiente es también llamada 'ley de motivación' ya que, al igual que la causalidad, actúa indefectiblemente. El conocimiento es fundamental para la motivación, esto es, el motivo tiene que ser conocido para poder actuar. Si el hombre o el animal no conocen los motivos, es como si éstos no existieran; no tienen ningún poder sobre ellos. El conocimiento puede ser de dos tipos: intuitivo y abstracto. La principal diferencia entre hombres y animales radica en la capacidad de razonar. La razón le da al hombre la facultad de tener conocimiento abstracto, además del intuitivo, es decir, tiene la capacidad de formar conceptos. Ésta es la función básica de la razón. Los conceptos tienen la cualidad de permanecer en la memoria, a diferencia de lo que percibimos intuitivamente que se limita al momento presente. Para los animales sólo existe el conocimiento intuitivo, por lo tanto, los motivos que los determinan son siempre los presentes.

Dentro del primer capítulo me refiero también al otro factor determinante en las acciones humanas: el carácter. Quizá la característica más importante del carácter es la inmutabilidad, con él nacemos y permanecemos los mismos durante toda nuestra vida. El carácter tiene dos formas, carácter inteligible y carácter empírico.

El primero es la 'porción' de voluntad que posee cada individuo. El carácter inteligible es, naturalmente, la voluntad, o más bien (parece) un particular 'acto de la voluntad', *noumenal*.⁶

El carácter empírico no es más que la manifestación del carácter inteligible en el tiempo y en el espacio; es la manifestación de nuestro ser en acciones visibles. Schopenhauer tomó la distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí y la transformó para adaptarla a su sistema. De aquí que le sea posible hacer esta distinción entre carácter empírico e inteligible. Éste último es el *nóumeno* que, como tal, está fuera del principio de razón y por ende libre de toda necesidad. El carácter empírico es el fenómeno del inteligible, por lo tanto, si participa del principio de razón y las acciones que de él se desprenden están sujetas a la más estricta necesidad. El conocimiento gradual de nuestro carácter constituye lo que Schopenhauer llama carácter adquirido. Éste puede parecer en principio poco relevante y sin embargo, constituye uno de los grandes aciertos de la ética de Schopenhauer, pues le da la oportunidad al individuo de conocer su propio carácter, en otras palabras, de conocerse a sí mismo. Cuando un hombre posee un buen conocimiento de su propio carácter, conocerá sus defectos y sus virtudes y sabrá conducirse mejor por la vida. Schopenhauer diría que el que conoce bien su papel, hará una mejor actuación del personaje que le tocó representar. Una vez expuestos los factores que determinan las acciones humanas, se puede ver con mayor claridad la posición determinista de Schopenhauer.

En el segundo capítulo expongo el concepto de libertad y sus subdivisiones, a saber: libertad física, libertad moral y libertad intelectual. Schopenhauer hace dicha subdivisión en relación a la índole del obstáculo que impide la acción. Para el autor, el concepto de libertad es fundamentalmente negativo, pues se refiere a la ausencia de todo obstáculo o impedimento para actuar. La libertad física indica que no existe ningún obstáculo material que nos impida realizar una acción. Para comprender mejor este tipo de libertad me parece necesario exponer qué es para Schopenhauer una acción. Las acciones son, para él, todos los movimientos del cuerpo públicamente observables, es decir, no hace distinción alguna entre acción y movimiento corporal.⁷ Para Schopenhauer, el cuerpo es el instrumento de la voluntad, el medio por el cual ésta se expresa; de tal manera que, cuando realmente queremos algo, esto se manifiesta hacia el

⁶ *Ibid.* Pag. 389.

⁷ Existen serias objeciones a este respecto como las que hace Patrick Gardiner en *Schopenhauer*, pag 231-232.

exterior como un movimiento de mi cuerpo. Lo anterior permite, tanto a los demás como a mí mismo, tener conocimiento de la voluntad. Podemos decir entonces que la libertad física consiste en poder hacer lo que quiero. La palabra *poder* define la libertad física. Pero, como veremos, no basta con poder realizar una acción para que ésta se produzca, necesito también querer llevarla a cabo y tener conocimiento de los motivos que me llevarán a realizar tal o cual acción. Es aquí en donde entramos en el terreno de la libertad moral.

La libertad moral tiene que ver directamente con el *querer*, por lo tanto, para saber si somos libres en este sentido habría que preguntar si soy libre de querer lo que quiero. ¿Es mi voluntad realmente libre?, ¿puedo realmente querer indistintamente una cosa o su opuesta?. La respuesta de Schopenhauer es rotundamente negativa. Para él, el 'querer' emana directamente de la voluntad y no se muestra al exterior más que como acción. Las acciones humanas son producto de la combinación entre el carácter y los motivos; el carácter representa este querer y los motivos lo determinan. Siendo así, las acciones son únicamente la manifestación en el tiempo y en el espacio de la voluntad; están sujetas al principio de razón y, por lo tanto, suceden con la más absoluta necesidad. Sin embargo, el hombre se cree libre y no vacilaría en responder afirmativamente si le preguntáramos si hace lo que quiere. Esto obedece a dos razones, la primera, tiene que ver con el carácter, esto es, con su voluntad, la cual comprendemos gracias a la autoconciencia y a la capacidad de conocernos a nosotros mismos. La segunda tiene que ver con los motivos y con la separación entre voluntad e intelecto que hace que confundamos 'desear' con 'querer'.

La autoconciencia es, para Schopenhauer, la conciencia de uno mismo en oposición a la conciencia de otras cosas. Veremos a lo largo de la exposición, que ésta no puede responder a la pregunta por la libertad de la voluntad, ya que, en sí misma no contiene otra cosa más que voluntad. Ésta no se cansará de repetir que *hace lo que quiere* y con razón, ya que, como veremos, Schopenhauer identifica querer y hacer.

En una palabra: el hombre hace siempre solamente lo que quiere y lo quiere sin embargo necesariamente. En efecto, esto se debe a que es ya lo que quiere, pues de lo que es, sigue necesariamente todo lo que puede hacer.⁸

⁸ Schopenhauer, Arthur. Brockhaus. Bd. IV, p.98. citado por Alexis Philonko en: *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, pag.119.

Ya que la voluntad no sabe nada sobre sí hasta que no se manifiesta, es necesario que se muestre hacia el exterior para que tenga conocimiento de sí misma como representación. Sólo cuando la voluntad entra en contacto con el entendimiento es que se da cuenta de que sus acciones son influidas, y en su momento, determinadas, por motivos. Por lo tanto, es a éste a quien se le debe hacer la pregunta por la libertad de la voluntad. Aquí se hace evidente uno de los rasgos distintivos de la filosofía de Schopenhauer: la separación entre voluntad y entendimiento. El entendimiento nos proporciona información acerca de las cosas externas, pero además se ocupa de enseñarle a la voluntad su propia naturaleza.

Schopenhauer transforma radicalmente la función del conocimiento y del intelecto. Lejos de ser esa potencia vacía que vacila entre la verdad y el error, se verá que se le confía una tarea tan difícil como exultante: enseñar a la voluntad cuál es su esencia y, por ejemplo, mostrarle su ceguera o su falsa pretensión de no ser más que el deseo, sino también de diferir de él por naturaleza.⁹

Como veremos, el objeto de nuestro querer se encuentra siempre en cosas externas; éstas nos influyen tomando la forma de motivos para cuya actuación es imprescindible el conocimiento. El hombre tiene la posibilidad de que se le presenten varios motivos a la vez intentando determinar su acción, y quien decide qué motivo habrá de determinar la acción es precisamente el carácter. Estos dos son, como habíamos visto, los dos factores que determinan todas las acciones. Para concluir este capítulo hablaré de la decisión electiva que caracteriza a los hombres gracias a su capacidad de razonar. Esta decisión electiva es el resultado que se obtiene tras presentarse una previa lucha entre motivos. Ella es, en parte, la responsable de que pensemos que somos efectivamente libres. La libertad intelectual queda expuesta sólo a efectos de integridad y se refiere al pleno conocimiento de los motivos.

En el tercer capítulo retomo la importancia que tiene el conocimiento para la decisión electiva, particularmente el conocimiento abstracto, del que sólo son capaces los animales racionales. También expongo otros síntomas de la decisión electiva: el arrepentimiento, el remordimiento y finalmente la responsabilidad. Veremos cómo el arrepentimiento surge siempre de una modificación en el conocimiento, jamás de un cambio en el carácter. El remordimiento, por otro lado, tiene que ver también con la adquisición de conocimiento, aunque en este caso no se trata del conocimiento de factores

⁹ Philonenko. Alexis. *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*. pag.265

externos, sino que surge de la toma de conciencia de mi propio carácter. El remordimiento es el dolor que experimento al percatarme de mi propia naturaleza. Mis acciones son reflejo fiel de mi carácter, el remordimiento brota de la toma de conciencia del carácter que tengo y de que no lo puedo cambiar. Sin embargo, y aunque mis acciones no siempre me produzcan satisfacción, no puedo dejar de reconocerlas como mías y esto me genera un sentimiento de responsabilidad por ellas.

La responsabilidad es un sentimiento evidente e innegable que brota, en parte, de la certeza de que nosotros somos los autores de nuestros actos. Sin embargo, nos sentimos responsables únicamente cuando percibimos que pudimos haber actuado de otro modo, es decir, de alguna manera la responsabilidad presupone la libertad. ¿Que sucede cuando se niega la libertad como libre arbitrio como lo hace Schopenhauer? Aparece claramente un problema que hay que resolver. Dar cuenta de la responsabilidad cuando se ha negado la libertad de las acciones humanas resulta complicado y Schopenhauer lo acepta, pero, de cualquier manera, nos ofrece una respuesta. Ya que las acciones son producto del carácter en combinación con los motivos, son siempre muestra clara de nuestro ser. Schopenhauer afirma que del *ser* se sigue el *obrar*, es decir, nuestras acciones son necesariamente el producto de lo que nosotros somos, entonces, la responsabilidad debe pesar sobre el carácter de quién ellas brotan.

Puesto que la responsabilidad recae en el carácter del hombre, veremos que es en él en donde debe radicar también la libertad. Y es que, para Schopenhauer, el carácter, que es carácter inteligible, está fuera del principio de razón, pues él en sí mismo no es más que voluntad y, para Schopenhauer, la voluntad está libre de toda necesidad, por lo tanto, es libre. Trasladando la responsabilidad de las acciones al agente y atribuyéndole una libertad trascendental al carácter, Schopenhauer pretende hacer posible la coexistencia de la libertad y la responsabilidad. Ahora bien, para que la voluntad, que constituye el carácter inteligible, sea realmente libre -y aquí hay que recordar lo que significa la libertad para Schopenhauer en su sentido último- tiene que carecer de causa o encontrarla en sí misma, en otras palabras tener 'aseidad', pues solo así puede considerarse libre.

Como se verá en las conclusiones, la solución de Schopenhauer parece no responder satisfactoriamente a la pregunta por la libertad empírica, pues sólo da cuenta de una libertad trascendental con la que las acciones humanas tienen

poco que ver. Sin embargo, no sería justo dejar de resaltar uno de los grandes logros de la ética de Schopenhauer: el carácter adquirido. Al hacer posible el conocimiento pleno del propio carácter, Schopenhauer nos da un arma que nos permite conocer nuestras virtudes y defectos progresivamente. Con esto, podremos hacer mejor uso de la decisión electiva, equivocándonos lo menos posible y persiguiendo por el mejor camino la satisfacción de nuestros deseos.

Capítulo I

Factores de la acción humana: Motivos y carácter.

“Toda acción de un hombre es el producto necesario de su *carácter* y del *motivo* que se presenta. Si ambos están dados, la acción sucede ineludiblemente.”¹ Para Schopenhauer no hay excepción alguna, dice que si se diera el caso de que otra acción se produjera, sería porque intervino otro carácter o bien otro motivo. Los motivos son las causas de las acciones; éstos constituyen una de las formas de la causalidad y la base sobre la que actúa este tipo de causa es el carácter, éste es su fundamento. La causalidad es la forma que tenemos de enlazar todas las cosas que conocemos; sin ella no sería posible el conocimiento, y por lo tanto, es una ley que forma parte de lo que Schopenhauer llama principio de razón suficiente. Este principio es el que nos permite conocer todas las cosas en una relación sujeto-objeto y se aplica a cuatro clases de objetos, uno de ellos, como dije, es la ley de causalidad y otro la motivación. Esta última, aunque forma parte de la causalidad, se concibe como objeto aparte dada la manera particular que tenemos de percibirlo. A continuación expongo el principio de razón suficiente, la causalidad y sus formas, reparando particularmente en la motivación. Más adelante, describo el carácter, que en conjunto con los motivos, determina las acciones humanas, vemos cuales son sus características y sus formas.

1 El principio de razón suficiente.

Para Schopenhauer, cualquier forma de conocimiento involucra necesariamente un sujeto que conoce y un objeto que es conocido. El sujeto que conoce es condición para el conocimiento del mundo, pues todo existe sólo en cuanto el sujeto lo percibe.

Lo único que cuenta como objeto para un sujeto es una representación. Entonces, no podemos tener conocimiento de nada que no sea fundamentalmente representación. En su obra principal, Schopenhauer tiende a mostrar su idealismo usando la fórmula: *No hay objeto sin sujeto.*²

Cada hombre es un sujeto que conoce y es a la vez representación u objeto para otros sujetos que lo conocen, por tanto, está inmerso en el espacio y en el tiempo. Éstas son las formas del conocer, generadoras de multiplicidad; el sujeto no puede conocer nada sino bajo estas formas, por lo tanto, para que

¹ *PF I*, pag. 87.

² Hamlyn, D.W., Schopenhauer, pag. 14-15.

exista cualquier clase de conocimiento se requiere de un sujeto (que conoce) y un objeto (que es conocido). La ley de causalidad permite al sujeto enlazar las representaciones que percibe en el espacio y el tiempo. Esta ley es una forma del principio de razón suficiente.

Schopenhauer pensaba

...que todo nuestro sentido común y pensamiento científico de cualquier clase, estaba caracterizado por una persistente exigencia de razones, que encontraba su expresión natural, en las preguntas precedidas por la palabra 'por qué' y que implicaba un esfuerzo constante para presentar nuestro conocimiento en diferentes esferas de una forma sistemática coherente..³

Sabemos que en cuanto algo es percibido, es decir, objeto para el sujeto, es representación; que todas las representaciones son objetos para el sujeto y viceversa. Sin embargo, hacía falta algo que las explicara, que proporcionara su razón; éste era el propósito de Schopenhauer al postular el principio de razón suficiente: unificar todo lo que podemos percibir y después clasificarlo en base a sus diferentes fundamentos o razones. Lo que unifica es el principio de razón suficiente; y sus formas son los cuatro diferentes fundamentos o razones en las que podemos clasificar todos los fenómenos. Schopenhauer pensaba que existían únicamente cuatro clases de objetos para nuestra facultad cognoscitiva, misma que se manifiesta bajo las formas de sensibilidad, razón y entendimiento.⁴ Siendo así, este principio, expresa lo siguiente:

Sucede que nuestras representaciones están relacionadas unas con otras en un enlaze regular y determinable *a priori* en lo que se refiere a la forma, en virtud de la cual nada existe por sí e independiente, y tampoco nada de singular ni de separado, puede hacerse objeto para nosotros.⁵

Lo anterior expresa el principio en su forma más general; este principio se aplica a cuatro clases de objetos para el sujeto o representaciones en las que se pueden agrupar de acuerdo a su razón.

Las cuatro formas del principio, que emergen de la relación entre un sujeto cognoscente y un objeto, suponen todo lo que podemos extraer en lo que a individuos

³ Gardiner, Patrick. *Schopenhauer*. Pag. 110 - 111.

⁴ Hamlyn D.W. *Op.Cit.* pag. 13.

⁵ CR pag. 59.

como sujetos de conocimiento se refiere, y en cierto sentido constituye una especie de límite a lo que podemos inteligir.⁶

Estas cuatro clases son las siguientes: 1) Las representaciones intuitivas, completas, empíricas. Son intuitivas en oposición a lo que es meramente pensado; son completas en cuanto que contienen, no sólo lo formal, sino también lo material de los fenómenos; y son empíricas porque las percibimos a través de la experiencia, es decir, tienen su origen en una sensación de nuestro cuerpo. Es importante anotar que las formas de estas representaciones son espacio y tiempo, sólo bajo éstas las percibimos, ya que sin tiempo o sin espacio no podría darse la sucesión y el cambio. 2) Los conceptos o representaciones abstractas. Comprenden aquellas representaciones de las que no participan los animales, pertenecen exclusivamente al hombre porque es el único de los animales que posee entendimiento. Dicho entendimiento, afirma Schopenhauer, “se reduce evidentemente a lo que es posible únicamente al conocimiento abstracto, discursivo, reflexivo, ligado a las palabras y mediato, pero no al conocimiento meramente intuitivo, inmediato, sensitivo, del cual participan también los brutos.”⁷ Estas representaciones abstractas que constituyen lo que llamamos conceptos, están en contraposición con las intuitivas, las cuales sí compartimos con los animales. 3) La tercera clase de objetos son tiempo y espacio; éstas son intuiciones que, según la teoría de Kant, misma que retoma Schopenhauer, aplicamos *a priori* a todos los objetos que percibimos y que, por esa razón, tenemos como representaciones. 4) La última clase no comprende más que un sólo objeto para cada individuo, a saber: “el objeto inmediato del sentido interno, el sujeto de la volición, que es objeto para el sujeto cognoscente, y a decir verdad, sólo se da al sentido interno, y por eso aparece sólo en el tiempo, no en el espacio.”⁸

Para aclarar mejor esta división, es de utilidad el cuadro que cito a continuación, y que muestra claramente las cuatro modalidades del principio de razón suficiente:

Principio de razón suficiente del ser:

- *Facultad del sujeto*: sensibilidad pura.
- *Objetos*: espacio y tiempo en sí mismos.
- *Función cognoscitiva*: intuición pura.
- *Tipo de necesidad*: necesidad matemática.

⁶ Hamlyn, D.W., Op.Cit. . pag. 13.

⁷ CR pag. 165.

⁸ *Ibid.* pag 203.

Principio de razón suficiente del devenir o ley de la causalidad.

- *Facultad del sujeto*: entendimiento.

- *Objetos*: realidad empírica.

- *Función cognoscitiva*: Intuición empírica o percepción.

- *Tipo de necesidad*: necesidad física.

Principio de razón suficiente del obrar o ley de motivación.

- *Facultad del sujeto*: autoconciencia.

- *Objetos*: sujeto volente.

- *Función cognoscitiva*: conocimiento de sí.

- *Tipo de necesidad*: necesidad práctica o moral.

Principio de razón suficiente del conocer.

- *Facultad de sujeto*: razón.

- *Objetos*: conceptos.

- *Función cognoscitiva*: pensamiento, reflexión o saber.

- *Tipo de necesidad*: necesidad lógica.⁹

La segunda y la tercera clase de objetos son a las que principalmente me voy a referir en este trabajo ya que la aplicación del principio de razón suficiente a estas dos clases de objetos genera la causalidad y la motivación. En la segunda clase de objetos para el sujeto el principio de razón suficiente entra bajo la forma de *principio de razón suficiente del devenir o ley de causalidad*. La ley de causalidad se aplica de igual manera tanto en el mundo real, físico, que conocemos, como en el mundo del pensamiento; esto se debe a que, en ambos mundos, todo está sujeto al principio de razón suficiente. Todo, en cuanto representación para un sujeto que conoce, está sujeto a esta ley, pues sólo de esta forma se le representa, sólo así puede conocerlo. El conjunto íntegro de representaciones que tenemos y que forman la realidad empírica, están enlazadas y ordenadas por este principio, el cual consiste a grandes rasgos en lo siguiente:

Cuando aparece un estado en uno o varios objetos reales, debe haber precedido otro estado anterior, al cual sigue el nuevo regularmente, esto es, siempre que el primero existe. Tal proceso se llama resultar, y el primer estado se llama causa y el segundo efecto.¹⁰

La aparición de cada nuevo estado se llama mutación, así, la ley de causalidad está en estrecha relación con las mutaciones, y sólo a ellas se

⁹ Rabadé Obradó Isabel. *Conciencia y Dolor* pag. 110-111.

¹⁰ CR pag. 69.

refiere. Ya David Hume en su ensayo Sobre la libertad y la necesidad, habla acerca de la idea de necesidad que coincide con la que expone Schopenhauer. Hume escribe:

Se acepta universalmente que la materia, en todas sus operaciones, es movida por una fuerza necesaria o que todo efecto natural está tan precisamente determinado por la energía de su causa, que ningún otro efecto en esas circunstancias concretas podría resultar de ella.¹¹

La cadena de la causalidad carece de comienzo, pues la mutación que aparece, porque no había aparecido antes, indica que hubo otra mutación precedente. Es por eso que una causa primera es impensable para Schopenhauer; todo efecto y toda causa es una mutación, de aquí que todo se reduzca a un nexo ininterrumpido de mutaciones. No puede existir una primera mutación porque necesariamente tiene que haber otra que la preceda.

Pues toda causa es una mutación en la cual hay que preguntar necesariamente por una mutación anterior por la que ella ha sido producida, y así *in infinitum, in infinitum!*. Tampoco se puede concebir un primer estado de la materia, del cual, puesto que ya no es, hayan salido todos los estados ulteriores. Porque si este primer estado de la materia hubiera sido en sí la causa de los estados ulteriores, éstos hubieran tenido también que existir desde siempre, y por tanto el estado actual no existir solamente ahora.¹²

Si sucediera al contrario, que un estado primero hubiera empezado en algún momento a ser la causa de las mutaciones que vinieron después, significaría que algo ha cambiado en dicho primer estado, es decir, que ya ha aparecido una mutación anterior a ella, lo cual nos conduciría, siguiendo la ley de causalidad, a buscar la mutación anterior y así hasta el infinito. Por eso Schopenhauer afirma que querer encontrar una causa primera es como intentar encontrar el principio del tiempo o averiguar en dónde comienza el espacio, lo cual es imposible de pensar, ya que la ley de causalidad, como su nombre lo indica, se aplica siempre y en todos los casos sin excepción.

Para entender mejor la causalidad que se aplica en toda representación, tenemos que verla más de cerca. Primero, vemos que hay sólo dos cosas que la causalidad no toca nunca porque no se extiende más allá de las mutaciones y sólo a éstas concierne. Una es la materia y la otra las fuerzas naturales; la primera es únicamente la portadora de los cambios que sí son regidos por la

¹¹ Hume, David. Sobre la libertad y la necesidad en *Investigación sobre el entendimiento humano*. pag 103.

¹² CR pag. 73.

causalidad, es decir, es en ella en donde suceden tales mutaciones. "Porque la ley de causalidad que es la única forma bajo la que podemos en general pensar mutaciones, siempre se refiere sólo a los *estados* de los cuerpos, y de ningún modo a la existencia del *portador* de todos los estados, la *materia*."¹³ La ley de causalidad se aplica sólo a los cambios y nunca a los objetos en sí mismos, ya que éstos no sólo contienen forma y cualidad, sino también materia, misma que permanece inmutable, pues ni nace ni desaparece. La causalidad es únicamente la reguladora de los cambios, esto es, de la aparición y desaparición de estados en el tiempo. Acerca de esta ley Manuel Suances Marcos dice lo siguiente:

sólo se refiere a los estados de los cuerpos, no a la existencia del portador de estos estados: la materia o sustancia, que no puede ni nacer ni morir, ni aumentar ni disminuir; de ahí que cuando vemos desaparecer un cuerpo dado, presuponemos que su materia o sustancia tiene que existir en alguna parte sin la menor reducción.¹⁴

Pero no sólo la materia queda libre de esta ley, también las fuerzas naturales permanecen al margen de la causalidad. Ellas mismas no pueden ser llamadas ni efectos ni causas, sino que constituyen la condición previa de toda causa y todo efecto y nunca sufren mutaciones. Las fuerzas naturales constituyen lo que primordialmente otorga a las causas la capacidad de obrar, es decir, la propia causalidad, ésta es tomada de las fuerzas naturales como a préstamo.¹⁵ Las fuerzas naturales aparecen en toda la materia y le dan sus características, como por ejemplo la pesantez, la solidez o la elasticidad. Son fenómenos que no son regidos por la causalidad pues son la condición previa de toda causa y todo efecto. Los fenómenos, producto de estas fuerzas, sí son afectados por la causalidad y, por lo tanto, sí pueden ser causa y efecto,

pero de ningún modo puede ser la fuerza efecto de una causa ni causa de un efecto.(.....) Pues precisamente lo que presta eficacia a una causa, por numerosas que sean sus manifestaciones, es una fuerza natural, que como tal carece de causa, es decir, está fuera de la cadena de causas y, en general, del dominio del principio de razón y es conocida filosóficamente como objetividad inmediata de la voluntad, que es el "en sí" de la naturaleza entera.¹⁶

Para Schopenhauer, las fuerzas naturales no son susceptibles de explicación física sino sólo de explicación metafísica, ultrafenomenal.

¹³ Ibid. pag. 80

¹⁴ Suances Marcos. M. *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad.* pag. 29.

¹⁵ CR pag 82.

¹⁶ AFR pag. 112-113

La fuerza en sí es manifestación de la voluntad y como tal no está sujeta a la forma del principio de razón, carece de causa. Está fuera de todo tiempo, es omnipresente, y parece, por decirlo así, esperar constantemente la aparición de las circunstancias bajo las cuales puedan aparecer y apoderarse de una determinada materia arrojando de ella a otra fuerza dominante. Toda determinación de tiempo sólo es aplicable a su fenómeno, en cuanto a ella, carece de sentido.¹⁷

Sin embargo, estas fuerzas no se manifiestan arbitrariamente, la manera en la que aparecen en las formas de la multiplicidad que otorgan espacio y tiempo sí está regida por la ley de causalidad. Las fuerzas naturales, al ser el grado inferior de objetivación de la voluntad, de aquello que reconocemos como nuestra propia esencia separada de las formas de conocimiento, que son espacio, tiempo y causalidad y por ende de la pluralidad, no están afectadas ni condicionadas por dichas formas, a diferencia de todos los fenómenos, que para su conocimiento, deben de presentarse bajo estas formas.

La ley de causalidad sólo tiene sentido con referencia al espacio, al tiempo y a la materia, que es la síntesis de los dos. La causalidad determina el orden en que se manifiestan las diferentes fuerzas naturales y fenómenos de la voluntad; ésta regula el orden en el que dichas manifestaciones deben aparecer. Aquí conviene recordar lo expuesto anteriormente sobre Kant, quien dice que tiempo espacio y causalidad son sólo formas de nuestro conocimiento, aplicables al fenómeno y nunca a la “cosa en sí”, y como tales, no son propiedades de las cosas en sí mismas sino únicamente medios para conocerlas. El tiempo, el espacio y la causalidad están relacionados inseparablemente. Tiempo y espacio, hacen que la voluntad se multiplique en innumerables fenómenos, pero el orden en el cual aparecen está indefectiblemente determinado por la causalidad.

1.2 Las formas de la causalidad.

Siendo la ley de causalidad la “legalidad constitutiva” que rige todo el mundo empírico en general, admite para su aplicación a todos los fenómenos, tres variaciones muy concretas que establecen las diferencias entre los tres grandes reinos de la naturaleza. De estos objetos distinguimos, por una parte, a los inanimados o inorgánicos, y por otra, a los orgánicos, vivos, animados; éstos, a su vez, se dividen en plantas y animales. Dentro de los animales, aunque similares unos a otros, existen grandes diferencias; ya que, al igual que las

¹⁷ *Ibid.* pag. 117.

plantas, van perfeccionándose hasta llegar a la manifestación más acabada que es el hombre.

La naturaleza se encuentra dividida, afirma Schopenhauer, en tres grandes reinos, a saber: el inorgánico, el vegetal y el animal. Estas distinciones hacen que la ley de causalidad, que se aplica a todos, permita modificación en la forma de actuar sobre ellos. De acuerdo con las diferencias que existen entre cuerpos inorgánicos, plantas y animales, la causalidad, que rige todos los cambios que en ellos ocurren, actúa de tres formas distintas, a saber: como causa en sentido estricto, como estímulo y como motivo. Según Schopenhauer, aquí se encuentra la verdadera y esencial diferencia entre estos tres reinos: en la causa que los afecta y no en las características externas anatómicas ni en sus caracteres químicos.¹⁸ El hecho de que la causa adopte distintas formas, no disminuye en lo más mínimo la validez *a priori* de la causalidad y la necesidad de los resultados que establece, por lo tanto, la ley sigue siendo la misma en los tres casos.

Schopenhauer, después de hacer una triple división de las causas (...) aborda dos cuestiones en las que marca sus diferencias respecto a Kant: la *aprioridad* de la causalidad y la intelectualidad de la intuición empírica. Para Kant, la intuición del mundo exterior es cosa de los sentidos; para Schopenhauer lo principal en la intuición empírica es el entendimiento quien, por medio de su forma subordinada que es la forma pura de la sensibilidad, o sea, el espacio y el tiempo, produce y obtiene por primera vez este mundo exterior y objetivo por medio de la materia prima que le suministran algunas sensaciones en los órganos sensoriales¹⁹

Empezando por la forma más elemental vemos que, para Schopenhauer, la causa en sentido estricto es aquella por la cual se producen todos los cambios físicos, químicos y mecánicos de los objetos de la experiencia. Esta forma de la causalidad tiene dos rasgos fundamentales: el primero, expresado en la tercera ley de Newton, consiste en lo siguiente: es propiamente aquel estado de la materia, que al producir otro estado, necesariamente sufre una variación de la misma magnitud que la que él mismo ocasiona. Lo anterior se expresa con la fórmula "la acción es igual a la reacción". La otra característica fundamental es precisamente la segunda ley de Newton, y expresa que el grado del efecto es exactamente proporcional al de la causa. Siendo así, una intensificación de la causa producirá una intensificación igual en el efecto; "de modo que, con sólo conocer el tipo de acción, a partir del grado de intensidad de la causa se puede

¹⁸ CR pag 84.

¹⁹ Suances Marcos, M. *Op.Cit.* Pag 28.

en seguida saber, medir y calcular también el grado del efecto y viceversa.”²⁰ Este tipo de causa es la que rige todos los cambios que se producen en el mundo inorgánico, por lo tanto, el hecho de que los cambios que aparecen en los cuerpos sean producto de causas en sentido estricto, es la característica propia y esencial de los cuerpos inorgánicos o inanimados. Esta forma de la causalidad es también la responsable de todos los cambios que suceden en la química, la hidráulica o la física.

Schopenhauer llama estímulo o excitante (*Reiz*) a la causa que rige la vida orgánica, como las plantas y lo que el autor llama “la parte vegetativa” de los animales. Este tipo de causa tiene como características, primero, que no sufre ninguna reacción relacionada con la acción, y al contrario de la causa en sentido estricto, la intensidad del estímulo y la del efecto guardan proporción sólo en lo que a duración e intensidad se refiere. De tal manera que, aunque conozcamos el efecto, no podemos determinar el estímulo que lo produjo. Más bien al contrario, puede suceder que si el estímulo se incrementa más de lo necesario, resulte el efecto contrario. Para ilustrarlo Schopenhauer toma como ejemplo el abuso del opio o del vino, el cual, en vez de activar y tensar nuestras fuerzas espirituales, puede ocasionar el efecto opuesto. Otro ejemplo podría ser una vacuna: si se administran más virus en estado pasivo de los necesarios para que el organismo elabore los anticuerpos que previenen la enfermedad, se puede desencadenar una reacción alérgica en lugar del efecto para el cual se aplica. Los estímulos determinan los cambios meramente orgánicos, como el crecimiento, el desarrollo o la reproducción; y particularmente en el caso de las plantas, la fructificación o la germinación. Estos estímulos pueden ser el aire, la luz, el agua, el calor, el alimento, los fármacos etcétera. El estar determinados por estímulos es característico de las plantas y de los cuerpos orgánicos en cuanto tales, así que todos los cambios que ocurren en estos organismos se producen exclusivamente por este tipo de causalidad. Asimismo, los estímulos rigen la parte inconsciente del animal, la que corresponde a las funciones básicas de su organismo, como la digestión, la respiración, el crecimiento de las uñas, del pelo, etcétera.

El estímulo se sitúa en el punto medio entre la causa en sentido estricto y el motivo, además, marca el paso para éste.

Pero el estímulo y en general toda causa, y lo mismo el motivo, nunca determinan más que el punto de aparición de cada fuerza en el tiempo y en el espacio, no la esencia

²⁰ PFE I pag 61.

intima de la fuerza que se manifiesta, y que nosotros, conforme a nuestra investigación anterior conocemos como voluntad y a la cual atribuimos todas las variaciones inconscientes como las conscientes del cuerpo.²¹

Es decir, los seres humanos, ya que formamos parte del reino animal, estamos también afectados por estímulos como se muestra en los cambios de nuestro cuerpo; algunos ejemplos son: el envejecimiento por exceso de sol, la reacción a fármacos, la alimentación, la reproducción y estado de salud en general. El medio propio y más próximo para los estímulos es la atmósfera, a diferencia de los motivos cuyo medio es siempre y exclusivamente el conocimiento.

1.3 La motivación como forma de la causalidad.

El motivo es la tercera forma de la causalidad, ésta es la responsable de la conducta humana y por eso, la más importante de las tres para el tema que nos ocupa. El motivo, es la forma de la causalidad que actúa sobre los animales, su característica más importante es que pasa por el conocimiento. Éste es precisamente el medio para el motivo, pues éste nunca puede actuar sin estar "guiado" de alguna manera por el conocimiento.

A partir del reconocimiento del motivo como la forma de la causalidad propia del animal como tal, y de la caracterización de aquél como la causalidad mediada por el conocimiento, se derivará que el auténtico rasgo distintivo del animal es el conocer, es decir, que todos los animales y no sólo el hombre, poseen conocimiento.²²

Para Schopenhauer, es tan importante la división originada por la causalidad que incluso la utiliza para definir a las especies: dice que un animal es aquél, cuyos movimientos y cambios externos característicos y acordes con su naturaleza, están determinados por motivos. También: que una planta es aquella cuyos cambios y movimientos externos resultan siempre de estímulos o excitantes.²³

El conocimiento precisa en qué momento o en qué orden un motivo determina la acción del animal. Es importante mencionar que es necesario tener sensibilidad para el estímulo y conocimiento para el motivo, cosa que no sucede con los seres inorgánicos que son afectados por causas en el sentido estricto y no necesitan de ninguna de estas dos, aunque sí de un cierto grado de

²¹ *MR* pag. 102.

²² Rabadé Obradó. A. *Conciencia y dolor*. pag. 162 (notas)

²³ Cfr. *PFE I* pag. 63

receptividad. Schopenhauer dice: “La diferencia entre causa, excitante y motivo es sólo consecuencia de los grados de receptividad de los seres: cuanto mayor sea ésta puede el influjo ser de índole más fácil.”²⁴ Las causas, cualquiera que sea su forma, actuarán indefectiblemente, siempre y cuando haya receptividad, por mínima que ésta sea, para ello.

Al hablar de motivos y de la relevancia del conocimiento para su eficacia, me parece necesario hacer una aclaración: ya que el motivo es la forma de la causalidad que afecta a todos los animales, los que poseen razón y los que no; aparece un problema que hay que tratar con cuidado. Schopenhauer, al introducir el tema de los motivos, presenta opiniones diferentes acerca de la distinción entre estímulo y motivo. Una, en *Los dos problemas fundamentales de la ética*, en su obra Sobre la libertad de la voluntad; y la otra, en *El mundo como voluntad y representación*. En Sobre la libertad de la voluntad, Schopenhauer dice: “...nunca puede haber duda, ni siquiera para la observación externa, que constituye aquí nuestro punto de vista, de si un cuerpo dado se mueve por estímulos o por motivos: así de manifiestamente distinta es la forma de actuar de un estímulo y de un motivo.”²⁵ El estímulo actúa siempre por un contacto inmediato, aún en los casos en los que este contacto no es visible, por ejemplo, cuando el estímulo es la luz, el calor o el aire. El motivo, en cambio, actúa mediado por el conocimiento, y basta con que el objeto que actúa como motivo sea percibido, conocido o incluso recordado, para que la acción se produzca. En consecuencia, da lo mismo el tiempo durante el cual dicho objeto haya entrado en la percepción, ya que estas diferencias no cambian el grado del efecto, siempre y cuando el cuerpo a excitar sea receptivo a ello.

Por otra parte, en *El mundo como voluntad y representación* y en *Sobre la voluntad en la naturaleza*, presenta algunos casos intermedios en los que no sabemos exactamente qué tipo de causa actúa, si un estímulo o un motivo, a estos casos es necesario referirse. Uno muy particular es el caso del instinto. Schopenhauer sostiene: “El instinto de los animales nos ha suministrado ejemplos intermedios entre el movimiento causado por una excitación y el acto debido a un movimiento consciente.”²⁶ Existen otros casos en los que sucede lo mismo y el autor da cuenta de ellos, por ejemplo: la erecciones y ciertas cosas que producen náuseas. Lo mismo sucede con la respiración, acerca de ella afirma lo siguiente: “Creo que la respiración es un fenómeno intermedio de la

²⁴ CR pag. 85.

²⁵ PFEI pag 65.

²⁶ AHR pag. 102.

misma especie (que los ejemplos anteriores); en efecto, se ha discutido si se produce por un motivo o por una excitación, y yo creo que participa de ambas cosas.”²⁷ En su obra *Sobre la voluntad en la naturaleza*, menciona otro ejemplo en el cual tampoco queda muy claro si se trata de un estímulo, un motivo o ambos los que actúan sobre la voluntad:

Hay aún algunos ejemplos de que brotan igualmente de la voluntad los movimientos por excitante (los involuntarios) y los debidos a motivos (los voluntarios), entrando aquí los casos en que un mismo movimiento se debe, ya a excitante, ya a motivo, como, v. gr., la contracción de la pupila. Suele verificarse ésta por excitante que es el aumento de luz, y por motivo, siempre que nos esforzamos por examinar un objeto, bien pequeño o lejano; porque la contracción de la pupila efectúa visión clara más de cerca, pudiendo darle mayor claridad aún si miramos por un agujero hecho con una aguja, y dilatamos por la inversa la pupila cuando queremos ver en lontananza.²⁸

Volviendo al tema del instinto, vale la pena tratarlo un poco mas ampliamente, ya que Schopenhauer presenta una opinión particular a este respecto. En su libro de notas, publicado en la antología de Roberto Rodríguez Aramayo que lleva el título de *Manuscritos berlineses*, Schopenhauer afirma que la voluntad en los animales se ve movida no sólo por motivos y menciona al instinto como otra forma de “mover” a la voluntad. Sostiene que la voluntad en los animales es movida por ambos, desde fuera por los motivos y desde dentro por el instinto. El motivo es una causa externa y el instinto un impulso interno, y por lo tanto inexplicable, pero en el fondo, dice, la diferencia es sólo de grado. De pronto parece que Schopenhauer equipara instinto y carácter: “el motivo solamente opera bajo la presuposición de un impulso interior, esto es, de la voluntad en su determinada modalidad individual, lo cual se llama carácter.”²⁹ Dicho impulso interior es el instinto, que espera la aparición de una circunstancia externa adecuada para generar una acción. De cualquier forma, me parece que dicha circunstancia externa debería ser considerada como motivo; por ejemplo, como la llegada de la primavera para los pájaros, la hoja para los gusanos etcétera. Sin embargo, parece que para Schopenhauer no es así, pues presenta motivación e instinto como antagónicos:

En cualquier acción motivada de forma habitual el motivo quizá proporciona nueve décimos de la determinación precisa y el impulso interno un décimo; en un acto instintivo la relación se invierte, correspondiéndole nueve décimos al impulso y al instinto uno.

²⁷ *Ibid.* pag. 102

²⁸ *IN* pag. 71.

²⁹ Schopenhauer, Arthur. *Manuscritos berlineses*, pag. 255.

Motivación e instinto se hallan en antagonismo, cuanto más hay de uno, menos habrá del otro, la motivación alcanza su máxima expresión en los hombres y el instinto entre los insectos. Los demás están escalonados entre ambos y tienen tanto más de uno cuanto menos tengan del otro.³⁰

Schopenhauer coloca a los seres en una especie de escala evolutiva que se asemeja a una pirámide en cuya base se encuentran los cuerpos inorgánicos, en medio las plantas, más arriba los animales no racionales, y en la punta el hombre. Por consiguiente, podemos decir que, cuando el instinto determina las acciones de los animales, lo hace más poderosamente que la motivación al determinar las acciones de los individuos. Es decir, los animales, en contraste con los individuos, son más propensos a la determinación por instinto que por motivación. Éstos cuentan sólo con conocimiento intuitivo, no tienen conceptos ni reflexión y creo que el instinto constituye la parte más elemental de este conocimiento. Existen algunos animales en los que este muy elemental conocimiento no es perceptible, y sus acciones parecen consumarse por motivos que resultan de algún conocimiento de tipo intuitivo que ahora llamamos instinto. Tal es el caso de los pájaros pequeños que construyen su nido sin tener un conocimiento exacto (consciente?) de para qué lo hacen. En estos casos las acciones están acompañadas de conocimiento pero no completamente regidas por éste.³¹ Existen ocasiones en las que el instinto actúa en lugar del conocimiento racional; esto sucede cuando la reflexión y el raciocinio se ven imposibilitados para resolver determinada situación, entonces se recurre al instinto como forma más elemental del conocimiento intuitivo y es éste el que dirige la acción. Situaciones como esta, suceden en cualquier escala del mundo animal. En el hombre, que es capaz de reflexión, la motivación está sometida siempre a la decisión electiva, a la que me referiré más adelante; sin embargo, Schopenhauer hace hincapié en que siempre se encuentra este determinado impulso como base de las reflexiones: "La motivación sólo actúa sobre la base y bajo la presuposición de un impulso que no deja de ser individual: el carácter."³²

Para efectos de simplicidad, habremos de colocar las acciones de los animales siempre con aquellas que están determinadas por motivos. Según Schopenhauer, así debemos considerarlas. En Sobre la libertad de la voluntad, menciona las posibles excepciones, incluyendo la del instinto, que parece la

³⁰ *Ibid.* pag 225.

³¹ Cfr. *M/R* pag 102, 103.

³² Schopenhauer. A. *Manuscritos Berlineses*. pag 255.

más conflictiva. Sin embargo, sostiene, como ya dije, que las acciones realizadas por instinto se colocan junto con las realizadas por motivos, pues reciben de ellos su determinación más próxima.³³ De cualquier manera, para Schopenhauer, estos casos no hacen sino mostrarnos que los motivos obran con la misma necesidad que las demás causas y que la acción producida por motivos sucede necesariamente así como las producidas por las demás formas de la causalidad y sólo puede ser contrarrestada por otro motivo más fuerte.

Como vimos, los motivos determinan las acciones de los animales incluyendo al hombre. Ya que éstos se encuentran hasta arriba en la escala de los seres naturales, su organismo es más complejo; cuentan con un sistema nervioso desarrollado y un cerebro. Además poseen conciencia y no basta con que actúen sobre ellos los estímulos para satisfacer las numerosas necesidades a las que por su condición están sujetos. En el caso de las plantas, la atmósfera es el medio para que actúen sobre ellas los estímulos y en el de los animales es necesario, como ya dije, el conocimiento como medio para que los motivos actúen sobre él determinando sus acciones. Es imprescindible que, para todos los movimientos que ejecuta como animal, se le haya presentado anteriormente un motivo (como representación presente a la conciencia, es decir, si el animal no tiene conciencia del motivo que se le presenta, éste no tendrá ningún efecto sobre él) que lo llevará a realizar una determinada acción. Schopenhauer sí distingue de entre los diferentes animales, diferentes grados de conciencia, pero para cada grado hay suficiente (conciencia) como para que un motivo se le presente y el animal actúe de acuerdo a dicho motivo.

La motivación aparece entonces, como *principio de razón suficiente del obrar*, como “la causalidad vista por dentro”, pues la influencia que tienen los motivos sobre nosotros, no nos es conocida únicamente por fuera, mediatamente, como conocemos las otras causas que afectan los demás seres (plantas, cuerpos inanimados etc.); sino que, en este caso, la causalidad es conocida también desde dentro y de un modo inmediato. Conocemos íntimamente el proceso que se desarrolla y cómo, desde su esencia, la causa produce el efecto. Entonces, se nos presenta de una manera completamente distinta, por otro medio, y por lo tanto, para el autor, es importante exhibirla también como una forma especial del principio de razón, como *ley de la motivación*.

³³ Cfr. *PFE*, pag. 66. Aquí Schopenhauer habla de que las acciones realizadas por instinto se *retrotraen* a la regla. (Retrotraer: retroceder a un hecho o tiempo anterior para explicar algo.)

La diferencia entre el motivo, como una forma de la ley de causalidad, y la ley de la motivación, radica, en la diversidad de perspectivas, en el distinto modo de conocimiento que en ambos se aplica: el motivo -como forma de la causalidad que es- compete a la percepción exterior, a la intuición empírica; la ley de motivación, el principio de razón suficiente del obrar concierne, en cambio, a la *autoconciencia*.³⁴

Para aclarar mejor esta diferencia que existe entre el motivo, como una forma de la ley de causalidad, y la ley de motivación, podemos decir primero, que el objeto del motivo, como forma que es del principio de razón suficiente del devenir o ley de causalidad, tiene como objeto la realidad empírica, esto es, lo conocemos como algo “fuera” de nosotros por medio de la percepción. Es así como conocemos la manera en la cual los motivos afectan a los animales, racionales o no; las causas (en estricto sentido) a los seres inorgánicos y los estímulos a las plantas. La facultad que utilizamos en este caso es el entendimiento. La ley de motivación, en cambio, tiene como objeto al sujeto volente. El sujeto que conoce, que como tal, no puede ser nunca conocido, jamás puede hacerse objeto (para sí mismo), o lo que es lo mismo, representación. No puede representarse a sí mismo como sujeto que conoce pero sí como sujeto volente, es decir, como sujeto que quiere, que desea: “...lo conocido en nosotros como tal no será el (sujeto) cognoscente, sino el volente, el sujeto del *querer*, la voluntad.”³⁵ Este *querer* es el más inmediato de todos nuestros conocimientos; por eso debe arrojar luz sobre todos los demás conocimientos que, según el autor, son muy mediatos. Es precisamente cuando yo mismo soy determinado a actuar por un motivo, que entiendo mejor la naturaleza del motivo y porqué éste y no otro ha determinado mi acción.

Bien pensado, la caída de la piedra es más oscura para mí que el movimiento libre y consciente de mi mano. Cuando extendiendo la mano habita en mí un acto de voluntad perfectamente claro, y me represento correctamente el fin perseguido.³⁶

Para Schopenhauer, esta identidad que existe entre el sujeto volente y el sujeto cognoscente, ambos necesariamente designados por la palabra “yo”, es, según dice, “el nudo del mundo”, y por lo tanto, inexplicable.³⁷

Dicho lo anterior, hay que tener presente que la motivación, en cuanto que es una *ley*, actúa indefectiblemente. Sin motivo el acto sería simplemente

³⁴ Rabadé Obradó. A. Op. Cit. pag 163.

³⁵ CR pag. 205.

³⁶ Philonenko. A. Schopenhauer. *Una filosofía de la tragedia*. pag. 133.

³⁷ Cfr. CR. pag 206

impensable, tanto, como si el movimiento de una piedra sucediera sin impulso o tracción alguna. Aunque existan ocasiones en las que actuamos impulsivamente y pensemos que lo hicimos sin motivo alguno, esto no es posible. Lo que sucede es que la actividad de la voluntad es a veces tan inmediata, que no llegamos a ser conscientes de los motivos que la impulsaron, pero todo acto de la voluntad tiene siempre un motivo, "...aunque frecuentemente ni el motivo ni el acto de voluntad son percibidos, porque el motivo es tan insignificante y el acto de voluntad de realización tan fácil que se producen a un mismo tiempo"³⁸.

Es necesario hacer especial hincapié en que el medio para el motivo es el conocimiento; Schopenhauer incluso define al animal como "el que conoce" ninguna otra definición -dice- le alcanza en lo esencial,

...es más, acaso ninguna otra es plausible. Si falta el conocimiento, falta también necesariamente el movimiento en virtud de motivos, con lo que sólo quedará el movimiento que sigue al excitante, es decir, la vida vegetativa;³⁹

Es en este grado de perfección animal, en el que se supone ya la conciencia, pues en ella se manifiesta el motivo. La fuerza que se exterioriza, la cual fue provocada por el motivo, es lo que Schopenhauer denomina con la palabra "voluntad". Hay que recordar que, tanto estímulos como motivos, actúan sólo cuando el objeto a determinar sea receptivo a ellos. La voluntad es quien establece la receptividad, es decir, si no hay voluntad alguna sobre la que actúe, aunque exista el motivo, no tiene campo de acción y, por lo tanto, ésta no se produce y el motivo no tiene ningún efecto. La receptividad, en el caso de las plantas, se llama fuerza vital, y en el caso de los cuerpos que se mueven por causas en el sentido estricto, se llama fuerza natural o cualidad. Sólo en el animal se le denomina propiamente voluntad y es en sí, en este momento, idéntico con ella.⁴⁰

La obvia distinción que hay entre los animales y el hombre ocurre naturalmente con la aparición de la razón; ese es el elemento distintivo entre la conciencia humana y la conciencia animal. Dicha razón, afirma Schopenhauer, abarca el conocimiento abstracto, discursivo, reflexivo, ligado a las palabras, y mediato, no así el conocimiento meramente intuitivo, inmediato y sensitivo del

³⁸ *Ibid.* pag. 211

³⁹ *Ibid.* pag. 85.

⁴⁰ *Cfr. Ibid.* pag. 108.

cual participan también los animales⁴¹. De ahí que las percepciones del hombre no sean meramente intuitivas, sino que sea capaz también de hacer abstracciones para adquirir conceptos generales.

El motivo es una causa, y obra con la misma necesidad que entrañan todas las causas. En los animales, cuyo intelecto es más sencillo y sólo proporciona conocimiento de lo presente, salta pronto a la vista esta necesidad. El intelecto del hombre es doble: al conocimiento por medio de la intuición se une el conocimiento abstracto que no está ligado a lo presente, en otras palabras, tiene la facultad de razonar. De ahí que posea un decisión electiva, con clara conciencia, que pueda contrapesar los motivos que se excluyen entre sí, esto es, puede ensayar el poder que tiene sobre su voluntad; después de lo cual el motivo más fuerte le determina y su acción resulta exactamente con la misma necesidad con que el rodar de la bola resulta de haber sido impulsada.⁴²

Pensar en el hecho de que una acción se produjera sin motivo precedente es tan absurdo como pretender que la misma bola se moviera por sí misma, sin que algo externo la impulsara. No sólo Schopenhauer tenía esta teoría acerca de la necesidad de las acciones, también David Hume sostiene que las acciones son necesariamente producto de la voluntad y la motivación:

La unión regular de los motivos y las acciones voluntarias no sólo es tan regular y uniforme como lo es la de la causa y el efecto en cualquier parte de la naturaleza, sino también que la humanidad unánimemente ha reconocido ésta conjunción regular, y jamás ha sido objeto de discusión ni en la filosofía ni en la vida común.⁴³

Schopenhauer nos muestra cómo funciona el mecanismo de la voluntad humana, cómo ésta es afectada por el conocimiento intuitivo que se le presenta inmediatamente a la conciencia, pero también por el abstracto, que le permite sopesar los motivos que tiene para actuar, ya sean pasados, presentes o meramente posibles. Y es que, gracias a la razón, puede estar plenamente consciente de qué motivo determinó su acción. Así, va 'midiendo' lo que es capaz de hacer y adquiere progresivamente conocimiento de sí mismo, es decir, de su carácter. Esto no quiere decir, como se muestra en la cita anterior, que las acciones no estén enteramente determinadas, lo están, sólo que, en este caso, es el motivo más fuerte el que determina necesariamente la acción. Dicha necesidad no se ve mermada en lo más mínimo por la mencionada "decisión electiva", que se refiere únicamente al conflicto consciente entre motivos, a la capacidad del hombre para sopesarlos y actuar en consecuencia. Esta decisión

⁴¹ *Ibid.* pag. 165. La palabra utilizada por Schopenhauer es específicamente *los brutos*.

⁴² *Ibid.* pag. 86.

⁴³ Hume, David. Sobre la libertad y la necesidad, en *Ensayo sobre el entendimiento humano*, pag. 111.

electiva hace posible que la acción tenga el carácter de intencionada y reflexiva, y no obedezca a meras intuiciones presentes como en el caso de los animales.

Es interesante observar que esta posibilidad no es siempre positiva, pues también hace que, entre los seres de la naturaleza, sea el hombre el que más sufre. El conflicto entre motivos, que se debe primordialmente a la capacidad de los individuos de tener conocimiento abstracto, no siempre es agradable a la conciencia, pues disminuye en buena medida el instinto inmediato de los animales, y la reflexión que lo suple, produce indecisión, incertidumbre y entonces, el error también se hace posible. Además, hace que el hombre se sienta radicalmente distinto a todos los demás seres con los que comparte el mundo.

..Y se figura que los animales irracionales son algo fundamentalmente distinto de él; y para afirmarse en esta imaginación les llama bestias, cubre de nombre ofensivos todas las funciones vitales que estos animales tienen en común con el hombre, y les declara desprovistos de derecho, obstinándose enérgicamente en no reconocer entre ellos y él la avasalladora identidad de su esencia.⁴⁴

Para Alexis Philonenko, el hombre se distingue de los animales no por el poder que tiene de develar la verdad, sino al contrario, por la capacidad que tiene de caer en el error. "Por eso, cuanto más nos elevemos en la jerarquía de los seres más nos desligaremos de la verdad y más nos aproximaremos al error. Hay que añadir -pensamiento querido de Schopenhauer- que con la génesis del error y de la conciencia crece el pudor y finalmente el secreto. La planta existe sin misterio, sin pudor, nos presenta durante toda su vida sus documentos; toda planta dice donde ha nacido, quién es y nunca oculta a su familia."⁴⁵

Aunque es evidente la diferencia que existe entre hombres y animales, se puede mencionar una diferencia más, a saber: que en el caso de los animales, podemos siempre o casi siempre conocer el motivo que los determina, por el hecho de que éstos responden al motivo que se les presenta inmediatamente. En el caso de los hombres, ya que pueden efectivamente meditar y sopesar los motivos que los determinan, es casi imposible saber, dada una acción determinada, a qué motivo obedece su acción.

⁴⁴ CR pag. 149. Esta cita me parece relevante en cuanto que contiene uno de los principales rasgos de la filosofía de Schopenhauer, en el sentido en que hace hincapié en la soberbia y la maldad que la voluntad hereda de alguna manera a sus manifestaciones, y en mayor grado a las más acabadas como el hombre.

⁴⁵ Philonenko, A. *Op. Cit.* pag. 130.

En el animal vemos la voluntad de vivir más al desnudo que en el hombre, en el cual está disimulada por el mucho conocimiento que tiene, y cuya capacidad para fingir consigue ocultarla de tal modo que su verdadero ser no sale al exterior más que casualmente y por algunos momentos.⁴⁶

Nunca hay que perder de vista la importancia que tiene el conocimiento para que ocurra la determinación por motivos. Es por medio del conocimiento que el hombre tenga de los motivos y de la circunstancia que se le presenta, que puede sopesarlos y ser determinado por ellos. Otro aspecto importante es que el conocimiento presenta una doble función: por un lado ofrece el campo de acción para los motivos, y por otro, es también el instrumento para llevar a cabo la acción. Por ejemplo: Si un hombre toma una taza de café, el motivo que le determina a hacerlo se debe al conocimiento que tiene acerca del sabor, del aroma o de los efectos del café; si este conocimiento no existiera, si el hombre no contara con algún conocimiento (cualquiera que sea) acerca esta bebida, el motivo no podría influirlo. De este modo, el conocimiento que tenga del café ofrece el campo para que pueda ser determinado. Por otro lado, debe tener también conocimiento de cómo adquirir el café, ya sea de cómo hacerlo en su casa o donde ir a tomarlo. Aquí el conocimiento que tiene de la manera de hacerlo o del lugar para tomarlo tiene la función de instrumento para actuar.

Asimismo, el conocimiento es de gran importancia para el asunto de la responsabilidad, ya que el conocimiento de las causas (motivos, en este caso) y la conciencia que tenemos de las acciones que realizamos también nos hace responsables de ellas, es por eso que Schopenhauer dice: "la culpa no esta en el querer, sino en el querer consciente."⁴⁷

Las características que acabo de exponer, y que separan al hombre del animal, se fundan primordialmente en la razón, en virtud de la cual, el hombre es capaz de una serie de representaciones de las que no participa el animal irracional. El animal, a diferencia del hombre, está sujeto al aquí y al ahora y los motivos que afectan su voluntad tienen que ser intuitivos y presentes. El hombre, en cambio, tiene la capacidad de abarcar pasado presente y futuro, pues es capaz de representaciones no intuitivas y, por lo tanto, piensa y reflexiona. Esto le proporciona un espectro mucho más amplio de

⁴⁶ *M/R* pag. 132.

⁴⁷ *Ibid.* pag. 132.

representaciones, de diferentes motivos que pueden hacerse presentes en un mismo momento, pero sólo uno de ellos, el más fuerte, provoca la acción.

El que el hombre sea accionado por una clase propia de representaciones (conceptos abstractos, pensamientos) que el animal no tiene, se hace exteriormente patente al imprimir en todo su obrar, hasta el más insignificante, e incluso en todos sus movimientos y pasos, el carácter de lo premeditado e intencional.⁴⁸

Tanto el pensamiento como la intuición ejercen como motivos en cuanto que ambos son capaces de hacer actuar al hombre en una determinada circunstancia, pero debemos recordar, que los motivos son también causas que invariablemente han de producir un efecto y que ambos ocurren con absoluta necesidad. El hombre es capaz de acomodar y ordenar los motivos de distintas maneras mediante la facultad de pensar; a esta capacidad se le llama reflexionar: "...él es capaz de deliberación y, gracias a esa capacidad, tiene una *elección* mucho mayor de la que le es posible al animal. De ahí que sea, en efecto, *relativamente libre*."⁴⁹

Hay que tener cuidado con algunos conceptos que menciona Schopenhauer, como: premeditado, intencional, elección y 'ser relativamente libre'. Éstos pueden llevarnos a pensar que el hombre tiene la absoluta libertad de elegir e inclinarse por un motivo o su opuesto, pero no es así. El que una acción sea premeditada, únicamente significa que el hombre tiene la capacidad de meditar antes de realizar una acción. Esto es, tiene la capacidad de acomodar los diferentes motivos que se le presentan intentando determinar su voluntad. Gracias a esta facultad, puede "hacerlos presentes en el orden que quiera" (ojo: este "querer" también está determinado como veremos más adelante). Con esto, Schopenhauer quiere decir que cuando alguien se enfrenta a una disyuntiva compuesta por dos acciones que son excluyentes, (en el sentido en el que sólo se puede realizar una en un determinado lapso de tiempo) y uno tiene motivos suficientemente convincentes para inclinarse por una o por la otra, el individuo puede comparar los motivos y determinar cuál es el mejor (de acuerdo a su propio carácter). En esto consiste la deliberación; es simplemente el proceso mediante el cual descubrimos qué razones son mejores para actuar en determinada circunstancia. Esta deliberación de la que es capaz el hombre, marca de nuevo la diferencia con respecto al animal. Schopenhauer escribe:

⁴⁸ PFE pag. 66.

⁴⁹ *Ibid.* pag. 67.

Aún cuando el hombre y el animal quieran esencialmente lo mismo e incluso se vean individualmente determinados por ciertos motivos con idéntica necesidad, el ser humano cuenta con una ventaja con respecto al animal, la de *determinar su elección*, lo que se suele considerar como una libertad de la voluntad en las acciones individuales, aunque no sea sino la posibilidad de un *conflicto* entre varios motivos, de entre los cuales el *más fuerte* le determina inexorablemente; mientras que el animal queda determinado no por el *más fuerte* sino por el *mas actual*.⁵⁰

El término intencional, con respecto a una acción, se refiere a que el hombre está consciente de los motivos que tiene para realizarla. Éstos son los que determinan la intención, esto significa que una acción intencional es aquella que está determinada por motivos pensados en abstracto, es decir, que han pasado por el intelecto. "El intelecto no puede hacer más que dilucidar en lo posible la naturaleza de los motivos, pero no puede determinar a la voluntad misma, pues hasta ella no puede llegar, es más: no puede comprenderla."⁵¹

Ser relativamente libre significa que el individuo puede pensar sobre los motivos que habrán de determinar su acción e inclinarse por uno de ellos. Schopenhauer lo llama "ser relativamente libre" pues esta deliberación me hace creer que estoy eligiendo el motivo que quiero que determine mi voluntad, cuando en realidad, sólo estoy actuando de acuerdo al motivo más fuerte, que venció a los demás y determinó mi voluntad. El que me incline por un motivo y no otro, tampoco es elección mía sino que está determinado por mi carácter (esta explicación sobre el carácter que es muy importante se ampliará a continuación). Con esta libertad relativa de la que disfruta el hombre, cambia sólo la forma de actuar de la motivación, pero la necesidad de la acción no queda ni siquiera un poco disminuida. Para entender el porqué un individuo elige un motivo y no otro es necesario explicar ampliamente el carácter, en qué consiste y cómo actúa en relación con los motivos.

2. El carácter como manifestación de la voluntad

Schopenhauer sostiene que todo lo que percibimos, que como tal constituye el mundo real del conocimiento, no es más que voluntad, manifestada en diversos grados: "El mundo como representación es a manera de un espejo de la voluntad, en el cual ésta se ve con pureza y claridad que va creciendo por grados."⁵² Esta voluntad, considerada en sí misma, es un impulso ciego e

⁵⁰ *MC* pag. 35.

⁵¹ *MIR* pag. 230.

⁵² *Ibid.* pag. 217

irresistible que, sin embargo, a través de la aplicación del principio de razón suficiente, conocemos como representación. El mundo representativo se ha desarrollado para su uso y con él, la voluntad adquiere conciencia de sí misma

..y de aquello que quiere, que no es otra cosa que este mundo, la vida tal como se nos presenta. Por eso al mundo visible le llamamos su imagen, su objetividad y como lo que la voluntad quiere es siempre la vida, precisamente porque la vida no es otra cosa que la manifestación de aquella voluntad en forma representativa, decir voluntad de vivir es decir lisa y llanamente voluntad y sólo por pleonismo empleamos aquella frase.⁵³

Si seguimos la explicación de Schopenhauer, sabremos que la vida no es sino manifestación de la voluntad que, una vez diseminada en una multitud de fenómenos, quiere volver a juntarse en una misma.

Ya vimos que el grado inferior de objetivación son las fuerzas naturales y que éstas no están sujetas al principio de razón suficiente, pues se encuentran distribuidas en toda la materia y le dan sus características, como la fluidez, la solidez o la elasticidad. Como tales, no pueden ser llamadas ni efectos ni causas, sino que constituyen la condición previa de toda causa y todo efecto. Las manifestaciones de estas fuerzas sí se producen según la ley de causalidad, pero nunca las fuerzas mismas que, más bien, hacen eficaces a las causas y regulan el orden en el que deben de aparecer. Schopenhauer ofrece un ejemplo refiriéndose a la fuerza de gravedad: "La proximidad de la tierra es la causa (de que la piedra caiga), en cuanto que aquella atrae a la piedra. Suprimamos la tierra y la piedra no caerá, si bien la fuerza de gravedad persiste."⁵⁴

2.1.1 Causas naturales y causas ocasionales

Las fuerzas naturales y todas sus manifestaciones no son más que voluntad; las primeras, como un mínimo grado de objetivación; y las segundas, múltiples en el espacio y el tiempo, reguladas por la causalidad pero todo una y la misma voluntad. De aquí que Schopenhauer llame causas ocasionales a las causas naturales recordando las teorías de Malebranche: "En efecto, Malebranche tenía razón; toda causa natural no es sino causa ocasional, sólo da ocasión al fenómeno de esa voluntad una e indivisa, esencia de todas las cosas y cuya gradual objetivación constituye el conjunto de este mundo visible."⁵⁵

⁵³ *Ibid.* pag. 218.

⁵⁴ *Ibid.* pag. 113

⁵⁵ *Ibid.* pag. 118.

Para Schopenhauer, lo único que depende de las causas o lo único que ellas producen, es la aparición o la visibilidad de un fenómeno en un tiempo y lugar determinados, pero nunca constituyen la esencia del fenómeno. Esta esencia es sólo voluntad fuera del principio de razón y por tanto carente de causa. El que una piedra o una flor existan, no tiene una causa absoluta, sólo tiene causa el hecho de que existan en un tiempo, en un lugar y los cambios que en ellas se presentan.

...pero las propiedades mismas, es decir, la esencia de la cosa que consiste en ellas y, por consiguiente, se manifiesta por tan varias maneras, el hecho de ser como es y, en general de existir, no tiene causa, es simplemente la manifestación visible de esa voluntad misteriosa. Toda causa es pues, causa ocasional.⁵⁶

Ocurre de la misma manera con todas la manifestaciones, incluyendo a los animales, que no actúan según causas (en sentido estricto) y estímulos, sino según motivos. En este caso, los motivos no determinan el carácter del hombre sino sólo sus manifestaciones, es decir, sus actos. Aquí, el carácter es la voluntad misma y su manifestación, los actos.

2.2 El carácter.

El carácter del hombre es un fenómeno de la voluntad que no está afectado por el principio de razón, y como tal, actúa de manera similar que las fuerzas naturales y comparten características, a saber: es originario, inmutable e inexplicable, carece de causa y constituye la ocasión para que la voluntad se manifieste. En el caso de los animales, el carácter es distinto en cada especie y en el caso del hombre en cada individuo. Para Schopenhauer, el carácter decreta de qué manera vamos a actuar en determinado momento y lugar bajo la influencia de motivos y tiene dos formas: *carácter inteligible* y *carácter empírico*. Podemos también mencionar una tercera, que se deriva del conocimiento del carácter inteligible a través del carácter empírico y que conocemos como *carácter adquirido*.

Solo el conocimiento de su propio carácter empírico proporciona al hombre aquello a lo que se denomina carácter adquirido: éste lo posee aquél que conoce exactamente sus propias cualidades, buenas y malas, y sabe así con seguridad lo que le está permitido confiar y exigir de si y lo que no.⁵⁷

⁵⁶ *Ibid.* pag. 118.

⁵⁷ *PFE* pag. 81.

Más adelante hablaré sobre la importancia que tiene esta forma del carácter para la cuestión moral.

David Hume también escribe acerca del carácter; éste hace posible distinguir el comportamiento entre individuos: "No debemos suponer que la uniformidad de las acciones humanas se realiza hasta el punto que todo hombre, en las mismas circunstancias, obrará exactamente de la misma manera, sin contar con la diversidad de caracteres, prejuicios y opiniones."⁵⁸ El modo de actuar que se manifiesta al exterior, constituye el carácter empírico; éste a su vez, nos descubre el carácter inteligible, que es la voluntad en sí, de la cual el carácter empírico es sólo un fenómeno determinado.

El *carácter inteligible* es la voluntad como "cosa en sí" en cuanto aparece en una determinada proporción en un individuo dado. El *carácter empírico*, sin embargo, es esta manifestación misma en cuanto se pone de manifiesto en los modos del obrar, conforme al tiempo, en la *corporeización*, conforme al espacio.⁵⁹

Es por eso que Schopenhauer sostiene que el carácter inteligible es "un acto extratemporal de la voluntad" y por lo tanto, indivisible e invariable. El carácter empírico, en cuanto fenómeno que es, inmerso en el tiempo y en el espacio y sujeto a las formas del principio de razón, se puede 'experimentar' en diversos modos de actuar y a lo largo de toda la vida del individuo.⁶⁰ Una vez más, Schopenhauer hace referencia a Kant, diciendo que fue éste quien estableció la diferencia entre carácter inteligible y carácter empírico.

...el primero es la voluntad como "cosa en sí", en cuanto aparece en un cierto grado de objetivación en un determinado individuo, el segundo, es este mismo fenómeno tal como se manifiesta, en el tiempo, en la conducta del hombre, y en el espacio, en su cuerpo.⁶¹

El carácter tiene la importante función de decretar qué motivo va a determinar la acción y tiene varias propiedades: primero, es individual, es decir, cada hombre tiene su carácter propio, distinto de los demás, y -para Schopenhauer- esta distinción equivale a las facultades individuales de cada uno. Esto explica porqué el efecto de un mismo motivo es totalmente diferente en dos hombres distintos, y porqué no se puede predecir la acción tan sólo

⁵⁸ Hume, David. Op. Cit pag. 108.

⁵⁹ *MC* pag. 26.

⁶⁰ *Ibid.* pag. 26.

⁶¹ *MR* pag. 228.

conociendo el motivo sino que hay que conocer exactamente el carácter individual de la persona. La segunda característica, ya la mencioné y consiste en el hecho de que sólo conocemos el carácter a través de la experiencia. No sólo conocemos el carácter de los demás en la experiencia, a través de las acciones, sino también el propio, por eso se dice que el carácter es empírico. Nadie sabe cómo se comportará uno mismo ni los demás en determinada situación hasta que ésta se presenta; sólo entonces conoce y mide de lo que es capaz. Por eso, a veces uno se decepciona, tanto de sí mismo como de los demás, por no poseer la cualidades o virtudes que creía tener. Otra importante característica es la constancia. El carácter no cambia, permanece el mismo a lo largo de toda la vida, sólo sufre acaso modificaciones aparentes que son resultado de las circunstancias y de las edades por las que atraviesa. "El hombre no cambia nunca" -afirma Schopenhauer- y como se comporta en un caso bajo el influjo de cierto motivo así se comportará siempre bajo la misma circunstancia. El hecho de que alguien se comporte de manera distinta bajo una misma circunstancia no es producto de un cambio en el carácter sino de una modificación en el conocimiento. "El carácter es invariable, los motivos actúan con necesidad: pero deben pasar por el conocimiento que es el medio de los motivos."⁶²

La educación, es decir, la adquisición de conocimiento, amplía al individuo el espectro de motivos que se le pueden presentar. Por eso es tan importante, ya que, mientras más conocimiento, mayor será la cantidad de motivos que podrá manejar su razón. De otra forma, habría innumerables motivos que no serían accesibles para el individuo, ya que, mientras su razón no los podía entender porque no tenía suficiente conocimiento, no existían para su voluntad. Aquí hay que señalar que el conocimiento que adquirimos, es siempre un agente externo que no cambia en absoluto el carácter de la persona. Por tanto, la influencia moral a la que estuviera sujeto, se limitará a la corrección del conocimiento; el carácter, y por lo tanto la persona no cambian.

Otra característica, y quizá la más importante para el tema de la responsabilidad, es que el carácter es también innato, obra de la naturaleza misma. Es por eso que dos personas que reciban exactamente la misma educación pueden mostrar un carácter completamente distinto. Para Schopenhauer, los rasgos fundamentales del carácter son incluso hereditarios, éstos son heredados del padre, mientras que la inteligencia se hereda de la

⁶² PFE pag. 83.

madre. Ya que nacemos con un carácter propio, Schopenhauer sostiene que el vicio y la virtud de la persona son también innatos, y sólo así pueden ser considerados auténticos. “La virtud no se enseña” (*Die Tugend wird nicht gelehrt*) dice, por lo tanto, cualquier pretendida virtud o vicio que se hayan aprendido, no serán considerados como rasgos auténticos del carácter innato de la persona. Esto se debe a que desde nuestro nacimiento, tenemos ya un determinado carácter y éste permanece inmutable, independientemente de las circunstancias externas, pues, en primer lugar, si el carácter dependiera de ellas, las circunstancias externas, las impresiones y las experiencias tendrían que modificar, y en principio ir formando el carácter. Si así fuera, éste aparecería formado a una edad muy avanzada y en algunos casos no aparecería nunca, pues varios hombres morirían sin haber conseguido un carácter. En segundo lugar -dice Schopenhauer- si fuera el caso que nuestro carácter estuviera formado por una serie de circunstancias externas, mismas que se encuentran completamente fuera de nuestro poder y se producen de una u otra forma al azar (o por providencia); “...entonces desaparecería absolutamente toda responsabilidad moral en relación a esta última, ya que ella, en último término, sería manifiestamente obra del azar o de la Providencia.”⁶³ Schopenhauer sostiene que si el origen de la diversidad de las formas de actuación, del vicio, de la virtud y de la responsabilidad fueran producto del azar o de la Providencia, no tendrían apoyo alguno sobre el cual sustentarse. El sustento al que se refiere, es colocado en la existencia del carácter individual innato bajo la forma de supuesto: “La necesidad con la que actúan (...) tanto los motivos como todas las causas en general, no carece de supuestos. Ahora hemos llegado a conocer su supuesto, la base y el suelo en que se funda: es el *carácter individual innato*.”⁶⁴

Sólo falta considerar la última forma de carácter que mencionamos: el *carácter adquirido*. Éste sólo se adquiere a lo largo de la vida, a través de las experiencias y conocimientos que vamos obteniendo. A esta forma del carácter nos referimos cuando elogiamos a alguien por tener carácter, o lo censuramos por no tenerlo. El carácter inteligible no es dado junto con nuestra naturaleza y el carácter adquirido es la toma de conciencia del carácter inteligible, por medio del cual nos conocemos a nosotros mismos. Sabemos que el carácter es inmodificable, pero esto se convierte en una ventaja gracias a la capacidad de conocerlo gradualmente, pues conoceremos nuestras deficiencias y capacidades de una vez y para siempre.

⁶³ *Ibid.* pag. 87.

⁶⁴ *Ibid.* pag. 87.

Ciertamente el hombre no puede hacerse y suceda lo que suceda seguirá siendo el mismo. Pero en la medida en que el hombre no es solamente un ejemplar de una idea, sino una idea, de algún modo le compete una tarea: conocerse en tanto que es hombre.⁶⁵

El carácter adquirido es el que se forja a lo largo de la vida, es el conocimiento del propio carácter, que hace que un hombre sepa, además de lo que quiere, lo que puede hacer y no se desvíe de sus propósitos, siendo siempre capaz de realizar lo que se propone.

Es en base a la experiencia como hemos de aprender cuanto queremos y podemos. Hasta entonces lo desconocemos, carecemos de carácter y con frecuencia sólo retomamos nuestro propio camino a fuer de topar con adversidades. Después de trabar este conocimiento, alcanzamos lo que coloquialmente se ha dado en llamar *carácter adquirido*.⁶⁶

La adquisición de este carácter consiste en obtener conocimientos claros y abstractos de las características peculiares de nuestro carácter empírico que nos permitan orientar nuestras fuerzas tanto físicas como espirituales. En resumidas cuentas, el carácter adquirido nos permite tener un conocimiento claro de nuestra individualidad, de esa manera podremos desempeñar con más seguridad el papel (dado por el carácter inteligible) que de todos modos vamos a desempeñar. "Conoceremos genéricamente nuestra voluntad y no nos dejaremos inducir por el estado de ánimo del momento o por un envite exterior, decantándonos puntualmente por algo que resulta contrario al conjunto de nuestro querer."⁶⁷

El tener este carácter es muy útil para la vida, ya que, según Schopenhauer, es el que nos ayuda a conocer el alcance y limitaciones de nuestras capacidades y este conocimiento es el mejor camino para la autosatisfacción, ya que estaremos plenamente conscientes de lo que somos y no trataremos de resistirnos a ello.

El conocimiento del propio carácter y del elenco de nuestras capacidades, así como de las inevitables limitaciones de éstas, constituye en este sentido el camino para conseguir la mayor autosatisfacción posible.⁶⁸

⁶⁵ Philonenko, Alexis Op. Cit. pag. 275

⁶⁶ *MC* pag. 47.

⁶⁷ *Ibid.* pag. 47.

⁶⁸ *Ibid.* pag. 48.

Una vez que sabemos quiénes somos y de lo que somos capaces, aceptaremos con tranquilidad lo que de ello se derive. Esto tiene grandes repercusiones para la ética y particularmente para el tema de la responsabilidad, como se verá más adelante, pues el que conoce su carácter y sabe que no lo puede cambiar, comprenderá también la necesidad de las acciones que realiza y no sufrirá tanto cuando tenga que responder por ellas porque sabe que son la inevitable consecuencia de su carácter.⁶⁹

Hasta aquí, han quedado expuestos los dos factores que determinan las acciones del hombre: el carácter y los motivos (no hay que perder de vista que el medio del motivo es el conocimiento, por lo que éste guarda también una muy estrecha relación con el carácter). Toda acción es producto necesariamente de la combinación entre estos dos factores, por lo tanto, para que ocurriera una acción distinta, necesariamente tendría que haber intervenido algún otro motivo o bien otro carácter. Por otra parte, aunque conozcamos estos dos factores, vemos que las acciones humanas no son fáciles de predecir. Esto se debe a que el carácter es difícil de explorar, además, los motivos están generalmente ocultos o escondidos por contramotivos que se hallan exclusivamente en el pensamiento del hombre y raramente se hacen evidentes. No obstante, el hombre actuará siempre conforme a su carácter, y cualquier alteración deberá atribuirse a alteraciones en el conocimiento.

Los motivos determinan la manifestación del carácter o del obrar, pero dichos motivos actúan sobre el hombre a través de la mediación del conocimiento, siendo así que el conocimiento es mutable y vacila con frecuencia entre la verdad y el error, corrigiéndose en muy diversos grados a lo largo del transcurso de la vida; de ahí que el modo de comportarse de un hombre pueda verse modificado en forma muy notable sin que ello nos autorice a inferir un cambio en su carácter.⁷⁰

Lo mismo sucede con todos los seres de la naturaleza que, dadas las circunstancias, reaccionarán a las causas (causa, estímulo o motivo), siempre de acuerdo a su esencia. Para esto hay que recordar que toda existencia supone una esencia, algo tiene necesariamente que existir y *ser algo*; no puede existir y no *ser nada*.

⁶⁹ "Somos como elefantes cautivos, que forcejean furiosamente durante algunos días, pero que cuando se convencen de la inutilidad de su furor aceptan tranquilamente el yugo y quedan domados para siempre" Cfr.

A/R pag. 241

⁷⁰ *A/C*, pag. 31.

De lo expuesto hasta ahora, podemos concluir que todo lo que ocurre, ocurre necesariamente y nuestras acciones no son la excepción. Éstas no constituyen ningún comienzo, sólo son la sucesión de una cadena de causas y efectos. De nuestro obrar no surge nada nuevo, simplemente a través de él conocemos lo que realmente somos, cosa bastante útil si consideramos que precisamente por lo que somos vamos a ser juzgados moralmente. En el siguiente capítulo, voy a exponer la teoría de Schopenhauer sobre la libertad, y trataré de aclarar por qué, a pesar de que las acciones se derivan necesariamente de la combinación de carácter y motivos, el individuo mantiene la creencia en la libertad.

Capítulo II

El concepto de libertad

Todo lo que sucede, sucede necesariamente y las acciones humanas no son la excepción. En el capítulo anterior vimos cuáles eran y en qué consistían los factores que intervienen en la producción de acciones. Dados ambos -un determinado carácter y determinados motivos- el acto ocurre inevitablemente. Siendo así, parece claro que Schopenhauer niega la libertad en tanto que libre arbitrio. Sin embargo, el autor rescata otro significado del concepto de libertad y analiza cómo es que se genera este concepto en la conciencia humana. En este capítulo vamos a ver las críticas que, desde las ideas expuestas en el capítulo anterior, hace del concepto de libertad. También veremos cómo, una vez descartada la hipótesis del libre arbitrio, sienta las bases para fundamentar el hecho de la responsabilidad moral.

El concepto de libertad, para Schopenhauer, es fundamentalmente negativo, pues afirma que cuando pensamos en él, lo que nos representa es la ausencia de cualquier obstáculo o impedimento en general. Entonces, libertad, en su sentido más amplio, es la ausencia de obstáculos o impedimentos materiales para realizar una acción. El concepto es negativo cuando se refiere a la ausencia de los obstáculos, pero se vuelve positivo cuando nos referimos al obstáculo que impide la acción, es decir, si hablamos de una puerta cerrada con llave que me impide cruzar de un cuarto a otro, en cuanto que me refiero a la existencia de la puerta el concepto es positivo, pero si hablo de la ausencia de la puerta (o de cualquier obstáculo), el concepto es negativo. Schopenhauer, divide el concepto de libertad en tres tipos “en correspondencia con la posible índole de ese obstáculo”¹, a saber: libertad física, libertad moral y libertad intelectual. Schopenhauer considera necesario hacer esta subdivisión, en primer lugar, porque comúnmente se confunde libertad con libertad física. Para el autor es importante marcar la diferencia y exponer este tipo de libertad separada de la libertad moral y de la intelectual para que, de tal forma, se vea mejor el contraste que existe entre ambas y quede claro que para que exista libertad no basta con tener libertad de movimientos. La primera definición que Schopenhauer presenta de este concepto, concuerda con los tres tipos en los que divide la libertad, pues siendo éste un concepto fundamentalmente negativo, se refiere más que nada a la ausencia de obstáculos e impedimentos de cualquier tipo. Esta primera definición se transformará a lo largo de la

¹ PFE I pag. 37.

exposición, de acuerdo al tipo de libertad que se explica. Empiezo por mostrar en que consiste la libertad física, a continuación expondré la libertad moral y finalmente la libertad intelectual.

1. Libertad física.

1.1 Definición de libertad física.

La libertad física consiste en la ausencia de obstáculos e impedimentos materiales de cualquier tipo que nos impidan realizar una acción. Para ilustrar esta definición, Schopenhauer presenta varios ejemplos: cielo libre, vista libre, aire libre, así como: vivienda libre, prensa libre, libre costo; que indican que no existen obstáculos para la realización de las acciones mencionadas. Según Schopenhauer, el concepto de libertad que aludimos más frecuentemente, está estrechamente vinculado con el ser animal del hombre, pues se refiere a los movimientos voluntarios que hombres y animales realizan de acuerdo a su voluntad. Aunque la definición sea negativa al referirse a la ausencia de impedimentos, para comprender el concepto de manera más simple, se invierte, entonces lo vemos desde el lado positivo, es decir, pensamos en que los movimientos son libres si suceden de acuerdo con nuestra voluntad.

Así pues, la forma negativa de la definición de libertad física es: la ausencia de obstáculos e impedimentos para realizar una acción; y la positiva es: lo que sucede de acuerdo a la voluntad. Esta inversión de los conceptos no cambia en nada la esencia de la definición. Schopenhauer afirma:

los hombres y los animales son llamados libres, en este significado *físico* del concepto de libertad, cuando ni lazos, ni cárcel, ni parálisis, esto es, en general ningún impedimento *físico, material*, obstaculiza sus acciones, sino que éstas suceden de acuerdo a su *voluntad*.²

Es este sentido físico de la palabra “libertad” el que confirmamos en la experiencia a cada momento, por eso generalmente no está sometido a ninguna controversia, es el originario, el más difundido y lo conocemos también como libertad empírica o libertad de acción. El que yo pueda, en este momento sentarme y levantarme cuando “yo quiera”, indica que soy libre en este sentido físico de la palabra, siempre y cuando no me sea impedido por algo material o algún obstáculo externo, como podría ser: el tener o no una silla, el estar amarrada a ella o tener alguna enfermedad que no me permitiera levantarme.

² *Ibid.* pag. 38.

Esta forma de libertad, como dije, tiene estrecha relación con el ser animal porque los animales siempre actúan de acuerdo a su voluntad y son, en este sentido del que hablamos, libres.

1.2 Definición de acción

Hasta ahora he hablado de acciones suponiendo que todos sabemos qué es una acción, sin embargo, antes de continuar es necesario saber qué exactamente es considerado como tal. Una acción es, para Schopenhauer, cualquier “movimiento del cuerpo observable públicamente”³; por lo tanto, no hace distinción alguna entre acción y movimiento corporal, sino que habla simplemente de “acciones corporales”⁴. Schopenhauer afirma que nuestro cuerpo es el medio por el cual expresamos nuestra voluntad pues cuando queremos algo realmente este *querer* se muestra inmediatamente al exterior, a través de nuestro cuerpo, como una acción públicamente visible. Schopenhauer escribe: “Todo acto verdadero de su voluntad es al mismo tiempo y necesariamente un movimiento de su cuerpo; no puede realmente querer el acto sin percibirse a la vez como movimiento de su cuerpo”⁵. Schopenhauer piensa que en cuanto la voluntad ha pasado del mero desear al querer, esto se muestra inmediatamente al exterior mediante un movimiento de nuestro cuerpo haciendo que nuestro querer sea tan evidente para los demás como para mi mismo “En el caso de Schopenhauer la noción de un acto de voluntad, está unido inextricablemente con la noción de expresión y manifestación del comportamiento.”⁶ La única diferencia que existe entre el acto de la voluntad y la acción corporal es la manera en la que se nos dan, es decir, la manera en la que nos hacemos conscientes de ellos. El primero se da inmediatamente (en la autoconciencia); y el segundo en el entendimiento (en la conciencia de otras cosas). Ambos existen separados sólo en la razón, cuando reflexionamos. Sólo así son cosas diferentes y las conocemos, una como el mero *querer*, y la otra como el *hacer*, pero en la realidad son una y la misma cosa. Para Schopenhauer no existe ninguna relación causal entre los actos de la voluntad y las acciones del cuerpo, es decir, no es que uno produzca el otro, sino que son la misma cosa. La diferencia consiste únicamente en la manera de conocerla, aunque en los dos casos se trate de un autoconocimiento, ya que, por cualquiera de las vías que se me presente, el conocimiento que adquiero siempre se refiere a mi mismo:

³ Janaway, Christopher. *Self and Will in Schopenhauer's Philosophy*. pag. 208.

⁴ *Ibid* pag. 208

⁵ *MR* pag. 90-91.

⁶ Gardiner, Patrick. *Schopenhauer*. Pag. 237.

“La distinción entre los dos modos de autoconocimiento no se basa en una distinción ontológica entre dos tipos de objetos, sino en una distinción fenomenológica que responde a los diversos modos en que una misma realidad se presenta a nuestra conciencia.”⁷

Ya que realmente no hay ninguna diferencia real, veamos lo que sucede: en cuanto hemos decidido hacer algo que deseábamos, nuestro “querer” se manifiesta inmediatamente como una acción o movimiento corporal, siendo este movimiento corporal la característica de dicha decisión tomada. El que la llevemos a cabo, es decir, su realización, hace, por así decirlo, visible o patente la acción, ya que mientras estamos reflexionando se llama sólo propósito y existe únicamente en la razón. “Las decisiones voluntarias referentes al futuro son meras reflexiones de la razón sobre aquello que se querrá en su día, pero no son actos de la voluntad propiamente dichos”.⁸ Únicamente cuando, a través del cuerpo, las llevamos a cabo son actos de la voluntad. “Después de todo, mi cuerpo es el medio a través del cuál yo inicio todos esos cambios en el mundo a los que estoy dispuesto a reconocer como acciones mías, o al menos como debidos a mis acciones.”⁹ Las acciones se exteriorizan a través del cuerpo, y eso es también lo que permite a los demás individuos conocer los actos de nuestra voluntad en cuanto que se manifiestan externamente como acciones. Es, por así decirlo, la “prueba” visible de mi “querer”, de mi voluntad.

Ahora bien, la libertad física consiste en *poder* hacer lo que quiero. Es precisamente la palabra *poder* la que define este tipo de libertad: soy libre en cuanto que *puedo* hacer lo que *quiera*. La libertad física es libertad del obrar, y se entiende como lo que sucede de acuerdo a la voluntad. Hasta aquí la definición no considera lo que pudiera influir a la voluntad, únicamente se limita a considerar como libres las acciones que no están impedidas por factores físicos. El *querer* se refiere a la voluntad del individuo; constituye, por así decirlo, la parte interna de las acciones, mientras que el *poder* se refiere principalmente a la ausencia de obstáculos o impedimentos externos. Ya veremos más adelante que la palabra *poder* presenta un doble significado. Aunque las acciones sean movimientos corporales y éstos tengan que ver exclusivamente con *poder*, no se producen sólo por que puedo hacerlas sino también por que *quiero*. Podemos decir que la libertad física se refiere a la

⁷ Marrades, Julián. Autoconocimiento y cuerpo en Schopenhauer, en *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, pag. 203.

⁸ A/R pag. 91.

⁹ Gardiner, Patrick. *Schopenhauer*, pag. 228-229.

parte externa de las acciones, al *poder*; mientras que la libertad moral, como veremos a continuación, se refiere a la parte interna, al *querer*.

2. Libertad Moral.

2.1 Los motivos y el conocimiento como su medio.

Hasta ahora hemos visto que cuando hablamos de libertad física, lo que obstaculiza las acciones humanas son impedimentos externos y materiales. Sin embargo, también ocurre que no habiendo obstáculo material alguno el hombre no puede realizar alguna acción, tal y como si un obstáculo material se lo impidiera, cuando en realidad lo que se lo impide no es algo físico o material, sino que se ve impedido por meros motivos. Como expuse en el capítulo anterior, para Schopenhauer las acciones de los hombres y de los animales encuentran su causa en los motivos, éstos son los responsables de todas las acciones pues tienen la facultad de determinar la voluntad. El medio para los motivos es siempre el conocimiento, esto es, para que un motivo pueda actuar determinando la voluntad tiene que haber siempre conocimiento de por medio. Por ejemplo: si tengo que decidir entre ir al cine o quedarme a trabajar, debo tener conocimiento de lo que *es* ir al cine y lo mismo sobre quedarme a trabajar. Si falta el conocimiento falta también necesariamente el movimiento, o las acciones que se producen en virtud de motivos, ya que éstos no pueden actuar si no existen las condiciones necesarias. Estas condiciones son, por un lado, el conocimiento, y por otro, una voluntad (un individuo) a la cual determinar.

Y es que aún teniendo la facultad de determinar la voluntad, lo mismo de los hombres como de los animales, nunca un motivo puede ser en sí mismo irresistible, es decir, no puede impedir una acción de la misma manera en la que lo haría un obstáculo material por dos razones: primero, por que los motivos nunca tienen la fuerza objetiva de un obstáculo material; objetiva, porque el obstáculo está ahí o existe, independientemente de que impida a un individuo realizar una acción o no. Los motivos, en cambio, tienen una fuerza subjetiva, dependen de una persona y actúan determinado a un individuo de cierta manera y no en todos actúan igual ni con la misma fuerza. Un motivo puede determinar rotundamente la voluntad de alguien y no hacer lo mismo con la mía. Segundo, porque no es un sólo motivo el que determina la voluntad, esta determinación resulta de una lucha entre motivos. Existen diferentes motivos que pueden actuar “simultáneamente” sobre la voluntad para intentar determinarla, pero sólo uno de ellos lo logra. Cuando un motivo intenta determinar la voluntad en

una dirección y otro en otra se les llama “motivo” y “contramotivo”. En el caso del ejemplo anterior, un motivo que intenta determinar mi voluntad podría ser la invitación al cine y el contramotivo tener que quedarme a acabar con mi trabajo.

2.2 Deseos y resoluciones.

Con la presencia de varios motivos y contramotivos se da una lucha entre ellos por la determinación de la voluntad. Por eso nunca son en sí mismos irresistibles; siempre hay otra posibilidad mientras no se haya llegado a ninguna resolución. El motivo sólo inclina y nunca obliga a que un acto se realice de tal o cuál forma. Mientras una acción se está gestando se llama deseo, es decir, cuando no se ha realizado y aún no se presenta a la autoconciencia como tal. Una vez que el acto ya ha sido realizado se llama resolución, y sólo como tal puede la autoconciencia darse cuenta de la acción. Para Schopenhauer, únicamente la ejecución caracteriza la decisión, el propósito es en esencia “mudable” y como tal, sólo existe *in abstracto* en la razón. “Sólo en la reflexión son cosas distintas querer y obrar, en la realidad son una y la misma cosa.”¹⁰ La condición necesaria para que ocurra una lucha entre motivos es que motivos y contramotivos estén presentes a la conciencia y que el individuo en cuestión sea determinable por ellos. Durante la lucha, la acción que está en disputa es llamada deseo, cuando un motivo ya venció a los demás determinando la voluntad, este acto de la voluntad es llamado resolución. Schopenhauer ofrece un ejemplo de lo que produce la lucha entre motivos y de cómo ninguno, ni siquiera el más fuerte, es totalmente invencible: “Así, vemos frecuentemente que el que incluso es el más fuerte de todos los motivos, la conservación de la vida, es sin embargo dominado por otros motivos; por ejemplo en el caso del suicidio, así como del sacrificio de la propia vida en favor de otras personas, de opiniones o de intereses diversos; y al contrario, vemos que todos los grados de los más selectos tormentos de la cámara de tortura se superan a veces con el mero pensamiento de perder la vida en caso contrario.”¹¹ El deseo puede cambiar mientras no esté decidida la acción, es decir, puedo tener varios deseos simultáneamente, pero sólo puedo realizar o querer uno que resulta de la lucha entre motivos. El hecho de que el individuo pueda *desear* la realización de varias acciones, incluso opuestas, hace que el hombre piense que es absolutamente libre, pues no se da cuenta de que sólo puede *querer* una. Esta ilusión es el resultado, como señala Schopenhauer, de confundir *desear* con *querer*. La sensación de ser absolutamente libres es lo

¹⁰ *ATR*, pag. 91.

¹¹ *PFEI* pag. 40.

que Schopenhauer llama *liberum arbitrium indifferentiae*, y consiste, en palabras del autor, en lo siguiente: “que a un individuo humano, dotado de este arbitrio, bajo circunstancias exteriores dadas y definidas de forma totalmente individual y sin excepción, le resultan igualmente posibles dos acciones diametralmente opuestas.”¹²

2.3 La libertad de la voluntad.

Como dije, la libertad no se limita a poder realizar una acción, sino que abarca también el *querer*. Soy libre si puedo *hacer lo que quiero*, pero la pregunta que se plantea ahora en relación al *liberum arbitrium indifferentiae* es si soy libre de *querer* lo que quiero, ¿es mi voluntad libre de querer tal o cual cosa? Para contestar esta pregunta hay que averiguar si el querer está determinado y en tal caso, qué es lo que lo determina. Según Schopenhauer estaría decidida ya la libertad si efectivamente soy libre de hacer lo que *quiero*, pero queda aún la otra pregunta por contestar: ¿Puedes también querer lo que quieres? Parecería, entonces, como si un *querer* dependiera siempre de otro *querer* que estuviera detrás; siendo así, la pregunta sería: “¿puedes querer lo que quieres querer?” y así podríamos seguir hasta el infinito preguntándonos por un querer último que obviamente nunca encontraríamos. Para efectos prácticos de dar con la respuesta que buscamos podemos sólo preguntarnos: ¿puedes querer? Así que ahora nos estamos preguntando por la libertad del querer, pues la pregunta que hicimos antes sobre la libertad del hacer nos limitaba a lo empírico, al ámbito de la libertad física. Para intentar resolver el problema de la libertad de la voluntad, Schopenhauer considera necesario modificar el concepto mismo de libertad, entenderlo de manera más abstracta como: *sólo la ausencia de cualquier necesidad en general*. Aquí encontramos un problema de fondo para la filosofía de Schopenhauer: el de la necesidad de las acciones.

Para Schopenhauer, “necesario es lo que se sigue de una razón suficiente dada”. Una vez que se da esta razón, su consecuencia se vuelve necesaria en todos los casos. “Necesidad no tiene otro sentido verdadero y claro que la indefectibilidad de la consecuencia; cuando se ha puesto la razón (*grund*)”.¹³ En cuanto algo se concibe como consecuencia de una razón suficiente, se concibe siempre como necesario, tanto, que se vuelven conceptos intercambiables.

¹² *Ibid.* pag. 43.

¹³ *CR* pag. 218.

Únicamente en la medida en que concebimos algo como consecuencia de una razón dada, lo conocemos como necesario; y, a la inversa, en cuanto conocemos algo como consecuencia de una razón suficiente, comprendemos que es necesario: pues toda razón es concluyente.¹⁴

Algo libre es entonces algo que no es necesario en ningún respecto, en palabras de Schopenhauer: lo accidental (*das Zufällige*), que no depende de ninguna razón. Una voluntad libre (o sus actos) sería aquella que no estuviera determinada por ninguna razón: “pero todo lo que encontramos en el mundo empírico es sólo relativamente accidental. Es accidental con respecto a eventos que no son los que lo causaron, no con respecto a su propia causa.”¹⁵

De acuerdo a las cuatro formas del principio de razón suficiente que expuse en el capítulo anterior, para Schopenhauer existe en el mundo una cuádruple necesidad: lógica, física, matemática y moral. La necesidad moral es la que nos concierne en este momento y la conocemos como *principio de razón suficiente del obrar o ley de motivación*. Su objeto es el sujeto volente, es decir, el individuo. Este tipo de necesidad es aquella

“en virtud de la cual todo hombre y también todo animal, tras la aparición de un motivo, tiene que ejecutar la acción que únicamente es conforme al carácter innato e inmutable de ese hombre o animal, y esto de un modo tan indefectible como cualquier otro efecto sigue a su causa.”¹⁶

2.3.1 La autoconciencia

La facultad que nos permite conocer o darnos cuenta de esta necesidad es la autoconciencia o conocimiento de nosotros mismos. Para Schopenhauer la autoconciencia es la conciencia de uno mismo en oposición a la conciencia de otras cosas. La conciencia de sí o autoconciencia es, entonces, el autoconocimiento o conocimiento subjetivo en contraste con el conocimiento de las demás cosas que no son yo mismo o conocimiento objetivo. Aquí hablamos de dos facultades del sujeto: la autoconciencia o el conocimiento de nosotros mismos y el entendimiento o conocimiento de otras cosas.

Lo que comúnmente llamamos conciencia no está constituida únicamente con la conciencia de nosotros mismos sino que contiene también la conciencia de otras cosas, es decir, lo que resulta de nuestras experiencias y reflexiones. A

¹⁴ PFE I pag. 41.

¹⁵ Janaway, Christopher. *Self and Will in Schopenhauer's Philosophy*, pag. 233.

¹⁶ CR pag. 219.

todo el conjunto Schopenhauer lo llama “conciencia total”¹⁷. La mayor parte del contenido de la conciencia total no es autoconciencia sino conciencia de otras cosas que obtenemos mediante la facultad de conocer.

Ésta, con todas sus capacidades, es el escenario (desde una perspectiva de investigación más profunda incluso la condición) del mundo externo real, al que en un primer momento capta intuitivamente para después como rumiando lo que ha obtenido por esta vía transformarlo en conceptos en cuyas infinitas combinaciones, realizadas con la ayuda de las palabras, consiste el pensar.¹⁸

Si quitamos de la conciencia total las cosas externas, las cuales ocupan su mayor parte, nos queda la autoconciencia. Al preguntarnos qué contiene la autoconciencia la respuesta es: voluntad; esa voluntad que, influida por motivos, desea y quiere.

El individuo siempre se ve a sí mismo como sujeto volente pues: “Si miramos dentro de nosotros mismos, nos vemos siempre *queriendo*.”¹⁹ El objeto de la autoconciencia de cada individuo es siempre su propio querer, pero no es posible que sólo por este querer entendamos las acciones o actos de la voluntad, sino que se hace necesario incluir dentro de esta voluntad todos los afectos y pasiones que la influyen, que se cuentan también dentro de las exteriorizaciones de la voluntad en el espacio interno o subjetivo de la conciencia. Dentro de ellas encontramos: afanes, deseos, esperanza, amor, alegría; así como lo que les es contrario: ira, odio, repugnancia, dolor o tristeza.

“Pero también pertenecen a ella los sentimientos de placer y displacer: estos existen, ciertamente, en una diversidad de grados y tipos, pero siempre pueden reducirse a afecciones de atracción o repulsión, o sea, a la voluntad que se hace consciente de sí como satisfecha o insatisfecha, impedida o liberada: esto se extiende incluso a las sensaciones corporales, agradables o dolorosas, y a todas las innumerables que se encuentran entre esos dos extremos; porque la esencia de todas esas afecciones consiste en que irrumpen inmediatamente en la autoconciencia como acordes con la voluntad o contrarias a ella.”²⁰

Por un lado, separamos de la autoconciencia (sentido interno) la conciencia de otras cosas; pero por otro, el objeto de la autoconciencia que es el *querer* debe estar siempre dirigido hacia algo y ese algo se encuentra

¹⁷ PFE I pag. 44.

¹⁸ *Ibid.* pag. 44.

¹⁹ CR pag. 206.

²⁰ PFE I. pag. 45-46.

precisamente ahí: en la conciencia de otras cosas (sentido externo).²¹ Aunque no estén incluidos dentro de la autoconciencia, los objetos percibidos o cosas externas son la materia y el motivo de los actos de la voluntad, pues dichos actos están siempre dirigidos hacia algo externo, y son precisamente estas cosas externas las que provocan la voluntad bajo la forma de motivos que más adelante habrán de determinarla.

Ahora bien, vemos que el sujeto volente es siempre el que *quiere* y que debe entonces *querer* algo. Este *algo* son los objetos que percibimos por medio de los sentidos. Ya sabemos que *querer algo* significa un acto de la voluntad que primero está sólo en la autoconciencia y se manifiesta como acción con ocasión de lo que pertenece a la conciencia de otras cosas (objetos externos). Es precisamente en esta relación entre los objetos que conocemos y la voluntad, que éstos se llaman propiamente motivos. Los motivos constituyen la materia del acto de la voluntad, y su esencia es la reacción de la voluntad a ellos. Sólo falta saber si un acto de la voluntad se provoca necesariamente con la aparición de un motivo o si la voluntad puede igualmente querer o no querer cuando éste se le presenta, es decir, si es o no libre. Hay que recordar que estamos utilizando el concepto de libertad de la manera definida anteriormente: como ausencia de necesidad.

Schopenhauer sostiene que la pregunta por la libertad de la voluntad no podemos hacérsela a la autoconciencia, ya que ésta se limita únicamente a los actos de la voluntad, al obrar de acuerdo a la voluntad, pues, al estar separada del entendimiento, únicamente puede afirmar que *hace lo que quiere*. Es decir, su *querer* no depende de nada externo, puesto que no lo contiene. El único contenido de la autoconciencia a este respecto se reduce entonces a la expresión: "puedo hacer lo que quiero". Sin embargo, lo que queremos averiguar ahora no se limita al *poder*, que define la libertad física; ahora nos estamos preguntando por la libertad del *querer*. La pregunta por este tipo de libertad implica conceptos como el de causa, motivo y necesidad, entonces, debemos acudir al entendimiento quien nos proporciona estos conceptos y la información relacionada con ellos. La autoconciencia puede sólo afirmar la libertad del *hacer* suponiendo el *querer*, de él depende nuestro obrar; pero este *querer* obedece a circunstancias exteriores, mismas que no están subordinadas

²¹ Las expresiones: "sentido interno" y "sentido externo" deben tomarse, como sugiere Schopenhauer, en un sentido figurativo ya que son útiles para hacerse entender pero sólo utilizadas en sentido metafórico. Cfr. Rabadé Obradó, *Conciencia y dolor*, pag. 165.

a la autoconciencia ni se encuentran en ella, sino en la conciencia de otras cosas.

El problema de la libertad de la voluntad involucra la relación causa-efecto entre la voluntad y los motivos que la han de determinar. En palabras de Schopenhauer:

“la libertad de la voluntad concierne a la relación causal del mundo externo (que nos es dado como conciencia de otras cosas) con nuestras resoluciones; pero la autoconciencia no puede juzgar la relación de lo que queda totalmente fuera de su dominio con lo que queda dentro de él.”²²

Para la autoconciencia, la acción caracteriza el acto de la voluntad; en efecto, como señalé anteriormente, mientras el acto está en gestación se llama deseo y en cuanto se realiza se llama resolución y sólo de esta manera se presenta a la autoconciencia. Pues hasta que no es una resolución el acto puede cambiar influido por circunstancias externas que conocemos como motivos, mismos que no están dentro del dominio de la autoconciencia, y por lo tanto, no llegan hasta ella. He aquí la razón por la cuál el hombre se considera efectivamente libre. Schopenhauer opina que esta supuesta libertad surge, en parte, de la confusión del individuo entre desear y querer, ya que siempre puede desear cosas opuestas y sin embargo puede sólo querer una de ellas, misma que se manifiesta a la autoconciencia siempre como acción.

La autoconciencia contiene únicamente voluntad, y por lo tanto, no puede responder a la pregunta sobre el querer. Ella se limita siempre a afirmar que *puede hacer lo que quiere*, es decir, que su *querer* se manifiesta inmediatamente como acción, pero más allá de eso nada puede saber. No sabe si es capaz de querer otra cosa distinta de la que quiere, por que sería tanto como si supiera si puede ser otra distinta de la que es. La autoconciencia ocupada por la voluntad se limita a decir y con razón, que “puede hacer lo que quiere”, como si los actos de la voluntad no dependieran de nada en absoluto más que de su *querer* y fuera capaz de querer cualquier cosa, restándole, de este modo, importancia a los motivos que acaso pudieran influenciarla. Schopenhauer ilustra la manera en la que caemos bajo el engaño de la autoconciencia con un par de ejemplos que vale la pena exponer brevemente: Imaginemos a un hombre que sale de trabajar y piensa en las opciones que tiene ahora que su jornada ha terminado: puede ir a dar un paseo, ir a ver la

²² PFE I pag. 49.

puesta de sol, puede ir al teatro, a visitar a algún amigo o abandonar la ciudad y no volver nunca. El hombre está seguro de que la elección de cualquiera de estas opciones no depende de nada más que de él; tiene absoluta libertad para ello. Sin embargo, no hace nada de lo anterior sino que regresa a su casa con su mujer. El autor compara esta situación con la de un charco de agua que dijera que puede igualmente formar grandes olas, evaporarse, caer en cascada, o subir como un chorro, no obstante, decide voluntariamente quedarse apacible en el estanque. El agua, al igual que el hombre, no pueden hacer sino lo que hacen una vez que se dan las circunstancias necesarias para ello; entonces no sólo pueden hacerlo, sino que *tienen* que hacerlo, es decir, lo hacen necesariamente y por el contrario, si no se dan las condiciones necesarias, es imposible que lo hagan.²³ La certeza que tiene el hombre de que la elección de cualquiera de las posibilidades no depende de nada más que de él, es fruto del engaño de la autoconciencia. Ésta le repite siempre que “puede hacer lo que quiere” y de hecho, es cierto: el hombre hace lo que quiere. El engaño de la autoconciencia sobre él consiste en hacerle pensar que esta libertad del hacer puede transmitirse al querer: “La voluntad, lo mismo que una veleta sobre una bisagra bien engrasada y con viento variable, se vuelve inmediatamente detrás de cada motivo que la imaginación le pone por delante y, sucesivamente, tras todos los motivos que se le presentan como posibles; y ante cada uno de ellos el hombre piensa que puede *quererlo* y fijar así la veleta en ese punto; lo cual es un mero engaño. Pues su “puedo querer esto” es, en verdad, hipotético y lleva consigo la oposición “si no prefiriese aquello otro”: la cual, sin embargo, suprime aquel poder querer.”²⁴

2.3.2 La conciencia de las cosas externas y el carácter.

El entendimiento nos proporciona los datos sobre cosas externas y vimos que el querer encuentra siempre su objeto en ellas. Ya que la autoconciencia no puede responder a la pregunta por la libertad del querer, pues está totalmente ocupada por éste, hay que dirigirse al entendimiento. En el capítulo anterior expuse que la única manera que tiene el individuo de conocer es hilando lo que percibe por los sentidos mediante la *ley de causalidad*; ésta nos es conocida *a priori* y como condición absolutamente necesaria para cualquier experiencia posible. Resumiendo, podemos decir que la *ley de causalidad* establece que a toda causa sigue un efecto que se presenta siempre y necesariamente una vez que ésta se ha presentado. Aquí conviene recordar lo que dijimos anteriormente con

²³ *Ibid.* pag: 73-74.

²⁴ *Ibid.* pag. 74.

respecto a la necesidad: que ser necesario y seguirse de una razón suficiente es prácticamente lo mismo.

“Así pues, todos los cambios que suceden en las cosas objetivas que se encuentran en el mundo externo real están sometidos a la *ley de causalidad* y por lo tanto ocurren, cuando y donde ocurren, siempre de forma necesaria e inevitable.”²⁵

El motivo es la forma de la causalidad que genera las acciones, tanto de los hombres como de los animales, y su principal característica es que necesita del conocimiento como medio. En el caso del hombre, pues posee una razón, se pueden presentar varios motivos que luchan entre sí intentando determinar la voluntad y sólo uno de ellos lo consigue. Sabemos que la diferencia que existe entre los hombres y los animales hace que los motivos los determinen de manera distinta, dada esta distinción, los hombres pueden ser influidos por motivos que no están necesariamente presentes en ese momento sino que, como la razón le da la capacidad de intercambiarlos y ordenarlos, tiene un espectro más amplio de motivos ante los cuales puede inclinarse su voluntad. Sin embargo, está claro que hombres y animales poseen una voluntad igualmente determinable por motivos a pesar de que estos últimos respondan únicamente al motivo que tienen inmediatamente presente.

El hombre, gracias a su capacidad de representaciones *no intuitivas* por medio de las cuales *piensa y reflexiona*, posee un campo de mira infinitamente más amplio, que abarca lo ausente, lo pasado, lo futuro: de ese modo, tiene una esfera de influjo de motivos y, por tanto, también de elección, mucho mayor que la del animal, limitado al estrecho presente.²⁶

Los motivos que afectan a los individuos pueden ser no sólo intuitivos sino también abstractos. “Motivo se hace el pensamiento, al igual que se hace motivo la intuición, tan pronto como es capaz de actuar sobre la voluntad presente. Pero todos los motivos son causas y toda causalidad lleva consigo necesidad.”²⁷ Ahora bien, ¿de qué depende que la voluntad sea determinada por un motivo y no por otro?, es decir, ¿por qué entre varios deseos *yo quiero* uno y no otro?

La respuesta está precisamente en el carácter que, en combinación con los motivos, determina las acciones. Los motivos son las causas de las acciones,

²⁵ *Ibid.* pag. 60.

²⁶ *Ibid.* pag. 66.

²⁷ *Ibid.* pag. 67.

pero el hecho de que la reacción a un mismo motivo sea distinta en cada individuo, se debe a que cada uno tiene su propio carácter individual, innato, que se manifiesta a través de acciones. “Mediante él se determina, ante todo, la acción de los diversos motivos en un hombre dado.”²⁸ Los motivos son representaciones del mundo externo que tenemos hombres y animales, la voluntad se “inclina” ante cada motivo creando así la ilusión de la libertad.

La voluntad individual del hombre actúa ciertamente de acuerdo a motivos, pero la manera en la que ésta reacciona a los motivos presentados por el intelecto está determinada por su inalterable carácter innato: los motivos provocan las acciones con necesidad de acuerdo a la naturaleza de ese carácter innato.²⁹

Todo hombre posee su propio carácter; Schopenhauer traza una distinción entre carácter inteligible y empírico. El carácter inteligible es producto de la naturaleza, por lo tanto es individual, innato y no cambia nunca. El carácter empírico es la manifestación hacia el exterior del carácter inteligible. En palabras de Schopenhauer:

...el carácter inteligible del hombre es un acto extratemporal, indivisible e invariable de la voluntad, cuyo fenómeno desarrollado y multiplicado en el tiempo y en el espacio y en las cuatro formas del principio de razón, constituye el carácter empírico, tal como se manifiesta en toda la extensión de la conducta, o sea en toda la vida del individuo.³⁰

Las acciones, que son siempre producto del carácter inteligible, se manifiestan a la conciencia mediante el carácter empírico. “Todas las acciones del hombre son la manifestación reiterada siempre y sólo variada ligeramente en su forma del carácter inteligible, y la inducción resultante de la suma de estas acciones es en lo que consiste su carácter empírico.”³¹ Schopenhauer adapta para sus propósitos las distinciones y la terminología de Kant con el fin de establecer la diferencia entre carácter empírico e inteligible, esta distinción como veremos más adelante, hace posible afirmar una libertad empírica de la voluntad a pesar de la necesidad de las acciones.

La distinción entre carácter empírico e inteligible muestra claramente que para Schopenhauer la voluntad y el intelecto son independientes uno del otro, ya que el carácter inteligible “existe”, por decirlo de alguna manera, antes del

²⁸ *Ibid.* pag. 79.

²⁹ Copleston, Frederick. *Arthur Schopenhauer: philosopher of pessimism.* pag. 150.

³⁰ *AI R* pag. 228.

³¹ *Ibid.* pag. 228.

intelecto. El carácter inteligible “no cae bajo la inspección” del intelecto, sólo conoce las acciones como tales, es decir, en cuanto que se han realizado. Entonces, sólo tiene conciencia del carácter como empírico, a través de la sucesiva realización de acciones. Y es por esta distinción entre carácter empírico e inteligible que Schopenhauer explica la creencia en la libertad: “una libertad de las acciones en particular, (libertad empírica de la voluntad) proviene de la posición separada y subordinada de la inteligencia respecto de la voluntad.”³² El individuo nunca tiene conciencia inmediata de su carácter inteligible y conoce las acciones una vez que se han realizado. “Es como si un hombre supiera sólo la conclusión sin conocer las premisas y sin ver directamente que la conclusión se sigue necesariamente de las premisas.”³³ Debido a esta separación, el hombre cree que es efectivamente libre ya que, además de que confunde *desear* con *querer*, no puede darse cuenta de lo que quiere hasta que lo manifiesta como acción corporal, es decir, como producto del carácter empírico. Antes de eso el acto se encuentra sólo en la autoconciencia y el intelecto no lo ha “registrado”. Una vez que se produce la acción que fue determinada por el carácter y los motivos, el intelecto da cuenta de ella y conocemos entonces nuestro carácter inteligible. “El intelecto no puede más que dilucidar en lo posible la naturaleza de los motivos,³⁴ pero no puede determinar a la voluntad misma, pues hasta ella no puede llegar, es más: no puede comprenderla.”³⁵ Schopenhauer sostiene que aquellos que no reconocen la diferencia entre carácter empírico e inteligible y la separación entre intelecto y voluntad, son los que afirman sin vacilar la existencia del mencionado *liberum arbitrium indifferantiae*, de acuerdo al cual un individuo, en una situación dada, *puede* actuar de una manera o hacer igualmente lo contrario.

2.4 Condiciones internas y externas de la acción.

Ya antes mencioné que la palabra *poder* presenta un doble significado; esta duplicidad del concepto de refiere a que mi capacidad de realizar una acción, es decir, el que *pueda* o no hacer algo, no depende sólo del aspecto físico sino que se halla doblemente determinado. El aspecto físico considera sólo los factores externos, no así los internos. Schopenhauer afirma que para la realización de cualquier acto hace falta que se den no sólo las condiciones *externas* sino también las *internas*. Cuando decimos “no *puedo* hacer eso” quiere decir que

³² *Ibid.* pag. 229.

³³ Copleston, Frederick. *Op. Cit.* pag 151.

³⁴ A esta naturaleza de los motivos se le puede llamar *intención*.

³⁵ *AIR* pag. 229.

faltan las condiciones externas para esa acción, mismas que pueden consistir en motivos o factores exteriores. A esto se le denomina *capacidad externa*. Pero también se da el caso en que, dadas las condiciones externas, el individuo tampoco es capaz de la acción; esto se debe a que faltan las condiciones internas, las que se refieren a su propia esencia. Estas condiciones son dadas por su voluntad o carácter inteligible, esto es, *su propio carácter innato e invariable*. Lo anterior se expresa de la siguiente manera: “no *quiero* hacer eso”; la *capacidad interna* de un hombre sólo se muestra al colocarlo entre motivos en conflicto y cuando se ha ampliado el ámbito de su capacidad externa, la cual también implica, evidentemente, el conocimiento.

Las condiciones de la capacidad interna nunca cambian pues la voluntad es siempre la misma; sólo es posible modificar aquellas que se refieren a la capacidad externa.

Sea el caso de un individuo que prefiriese la disminución del sufrimiento ajeno al incremento del propio deleite; ayer habría actuado igual que hoy, de darse la capacidad externa adecuada, y lo que no hizo ayer es seguro que tampoco lo hará hoy (ya que la capacidad interna no puede experimentar cambio alguno), es decir, que no *puede* hacerlo. Por lo tanto, de cara al éxito, da lo mismo que falten las condiciones externas o internas de las acciones pretendidas; en ambos casos decidimos que el hombre no *puede* realizar tal o cual acción.³⁶

Este contraste entre capacidad interna y externa ayuda a diferenciar mejor entre *poder* y *querer*; el *querer* se refiere siempre a la capacidad interna y el *poder* a la externa, independientemente de que con frecuencia se usen ambos términos indistintamente.

Querer algo significa que el acto de voluntad, que en principio es sólo objeto de la autoconciencia, surge con ocasión de algo que pertenece a la conciencia de otras cosas, es decir, a un objeto del conocimiento. Dicho objeto colocado en esta relación se llama motivo, que como tal, constituye la materia del acto de voluntad pues el acto está dirigido hacia él; el acto de voluntad es una reacción al objeto que, por lo tanto, constituye su esencia. Dicho de otro modo: para que el acto se produzca, siempre debe existir el objeto ante el cual va a reaccionar, de lo contrario, éste no tendría motivo ni esencia o materia.

³⁶ A/C pag. 28.

Un motivo Schopenhaueriano es (...) un conocimiento (conciencia) de alguna parte del mundo objetivo, pero también incluye el deseo de realizar un cambio en el mundo objetivo. Lo que está claro, es que sin motivos, los actos de la voluntad no estarían dirigidos a ningún objeto, y no serían entonces la voluntad de nada. (...) Los actos de la voluntad son esencialmente causados por motivos Schopenhauerianos³⁷

Cabe señalar que el hombre no sólo está sujeto a las condiciones externas, sino que de hecho tiene que actuar necesariamente conforme a ellas. Y es que toda acción que realizó, sea ésta buena o mala, garantiza infinidad de acciones subsecuentes que tiene que realizar y no puede dejar de hacerlo. Esto se debe a que el carácter, dada su inmutabilidad, nos obliga a actuar siempre como lo hemos hecho una vez en determinadas circunstancias.

“El carácter es tan *consecuente* como la naturaleza; toda acción individual ha de acontecer conforme a dicho carácter, al igual que todo fenómeno tiene lugar con acuerdo a una ley natural; tanto las *causas* del fenómeno como los *motivos* de la acción no son sino *causas ocasionales*.”³⁸

Las causas externas pueden o no presentarse y pueden variar con el tiempo, el aumento de conocimiento etc.. No así el carácter, pues es la esencia del hombre y permanece inmutable. Los motivos sólo pueden modificar la dirección de los esfuerzos del hombre por conseguir lo que quiere pero su querer (que se deriva directamente del carácter) es invariable. Así que, a pesar de que nuestra conducta parezca variar en distintos momentos, podemos estar seguros de que nuestro *querer* permanece invariable, por muy diferente que parezca el *obrar*, que se refiere meramente a lo externo, a la exteriorización de la voluntad.

2.5 La decisión electiva.

Ahora podemos hacer otra distinción entre dos conceptos que frecuentemente se toman como sinónimos: voluntad y albedrío³⁹. Primero hay que tener en cuenta que la voluntad puede perfectamente existir sin el albedrío, el cual aparece sólo cuando ésta es iluminada por la razón. Schopenhauer escribe:

³⁷ Janaway, Christopher. *Self and Will in Schopenhauer's Philosophy*. pag. 236.

³⁸ *AFC*. pag. 30. La explicación sobre el carácter que es por cierto muy extensa, se tratará en el capítulo siguiente.

³⁹ Voluntad se expresa en alemán con la palabra *Wille*, que encierra varios sentidos además del de voluntad: querer, deseo, ganas etc. Arbitrio o albedrío se expresa como *Willkühr*, esta palabra remite a la intervención del intelecto, es decir, cuando las causas que mueven a la voluntad son motivos que determinaron las acciones de un ser dotado razón.

Albedrio se llama a la voluntad cuando la alumbró el intelecto, siendo, por lo tanto, las causas que le mueven a motivos, es decir, representaciones, lo cual expresado objetivamente quiere decir que la influencia del exterior que es lo que ocasiona el acto, se mediatiza por un *cerebro*.⁴⁰

Así que cuando la voluntad actúa de acuerdo a motivos que pasan por el intelecto se dice que el acto es voluntario. Sólo en el hombre encontramos el albedrio en el más estricto sentido porque sólo él es capaz de elección; además se ve influido por motivos abstractos y no sólo por los inmediatamente presentes. Schopenhauer llama a esta capacidad o albedrio: *decisión electiva (Wahlentscheidung)*, y consiste en que el motivo más poderoso, al actuar sobre un carácter individual, determina la acción del individuo.

El hombre cuenta con el privilegio -del que carecen los animales- de poder alcanzar una determinación electiva mediante el conocimiento abstracto de la razón, pero eso no le convierte sino en un campo de batalla para el conflicto de los motivos, sin sustraerle de su dominio; tal determinación electiva da pie a la posibilidad de un carácter individual, más no a la libertad de un querer individual, esto es, a la independencia del principio de razón, que abarca todos los fenómenos y, por lo tanto, al hombre.⁴¹

Podemos decir que el individuo posee efectivamente “libre arbitrio” en cuanto que es capaz de “elegir” entre varios motivos, aunque esta “elección” esté determinada por su carácter, pero nunca de un “libre arbitrio indiferenciado” pues esto sería como afirmar la existencia de efectos sin causa, es decir, que la elección no dependiera de nada en absoluto y pudiera igualmente elegir una acción o su opuesta.

La decisión electiva, que es resultado de la lucha entre motivos, nos da la oportunidad de deliberar; así, se hace posible una libertad empírica de las acciones. Cuando nos encontramos ante una resolución difícil, generalmente nos quedamos reflexionando sobre los pros y los contras (motivos) de la acción; en ese momento, el intelecto no sabe por cuál motivo habrá de inclinarse y entonces, como las dos acciones parecen igualmente posibles, pensamos que nuestra voluntad es totalmente libre de escoger indistintamente una o la otra y se crea en nuestra conciencia la ilusión de una libertad de la voluntad. Este momento de indecisión, en el que no sabemos qué acción es mejor realizar, se resuelve en cuanto “decidimos” qué es mejor; esta decisión consiste en que el motivo más fuerte vence a los otros y determina la acción.

⁴⁰ *FN* pag. 65.

⁴¹ *MC* pag. 42.

Mi carácter individual es quien decreta cuál de estos motivos será el mas fuerte para mí; antes de esta decisión nuestro intelecto no sabe realmente qué va a ocurrir. “La deliberación, en donde se encuentra la libertad relativa de la que hablamos, sirve meramente para aclararnos lo que queremos, cuales son los motivos por los que actuamos.”⁴² Un ejemplo puede ser el de un niño, al cual lo llama por un lado la madre y por otro el padre; su cuerpo y los conocimientos que tiene, le permiten igualmente ir a un lado o a otro, pero se queda por un momento impasible, no sabiendo a que llamado acudir, hasta que finalmente dirige sus pasos hacia la madre. Aquí se puede decir que el niño “decidió” que era mejor ir con la madre que con el padre, hizo uso de su libertad física al poder efectivamente acudir al llamado, pero su acción se determinó por motivos. Con la posibilidad de que varios motivos se presenten a la vez sólo obtenemos una *libertad relativa*, y “con ella cambia únicamente la *forma* de la motivación, pero la necesidad de la acción del motivo no queda eliminada en lo más mínimo ni tampoco disminuida.”⁴³

El hecho de que el hombre crea que es realmente libre, se debe a la posición separada y subordinada del intelecto respecto de la voluntad y, por lo tanto, a la diferencia entre carácter inteligible y empírico. Para el carácter inteligible sólo es posible, y por tanto necesaria, una decisión en presencia de determinados motivos, esto es, la voluntad está ya decidida una vez que se presenta el motivo adecuado. Sin embargo, el intelecto no se entera de esto sino *a posteriori*, una vez que el acto ha sido realizado y se muestra, por lo tanto, como producto del carácter empírico. El intelecto presenta las alternativas al carácter sin saber por cuál habrá éste de inclinarse hasta que haya sucedido. Entonces, pensamos que es igualmente posible realizar cualquiera de las opciones, pues no tenemos conciencia de nuestro carácter más que a través de los actos. Es decir, el carácter inteligible no es observado por el intelecto y éste último se entera de las decisiones únicamente por el carácter empírico. Schopenhauer da un ejemplo con el que explica muy claramente este proceso:

Pero aquí sucede como si en presencia de una vara puesta en posición vertical que, desviada de su situación de equilibrio, se balancease a uno y otro lado, dijésemos que *puede caer* a la derecha o a la izquierda; el cual *puede* sólo tiene una significación subjetiva, y en realidad quiera decir ‘respecto de los datos conocidos por nosotros’,

⁴² Hamlyn, D.W. *Schopenhauer. The Arguments of the philosophers*, pag 127.

⁴³ PFE I pag. 67.

pues objetivamente la dirección de la caída está ya determinada de un modo necesario desde que la oscilación comienza.⁴⁴

Entonces la decisión de la voluntad sólo está indeterminada para el que lo ve desde fuera, para el espectador: el entendimiento, que sólo se da cuenta de la determinación del acto una vez que éste se realiza.

Ahora bien, vimos que la libertad que poseemos no es sino una libertad relativa pues la voluntad está siempre determinada por motivos. Entonces, algo como la absoluta libertad de la voluntad o, lo que es lo mismo, la libertad del *querer* no es posible. Esta completa libertad, que Schopenhauer niega, recibe el nombre de *liberum arbitrium indifferantiae*; dicha frase encierra, según afirma, lo que la gente entiende por libertad y cómo ésta ocurriría:

Lo que la gente suele comprender por libertad, el *liberum arbitrium indifferantiae*, consistiría más o menos en lo siguiente, llevado hasta sus últimas consecuencias: todo hombre ha llegado a ser cuanto es como consecuencia del conocimiento; éste sería lo primero y la voluntad, la resolución que viene a determinar el carácter, lo segundo; viene al mundo como un cero moral, algo moralmente nulo, se conoce a sí mismo y al mundo, y decide ser así o asá, actuar de tal o cual forma, pudiendo adoptar un nuevo modo de comportamiento a consecuencia de un nuevo conocimiento.⁴⁵

Sin embargo, el hombre no tiene la capacidad de decidir cómo quiere ser, sino que ya es como es desde el momento en el que nace, por que nace ya con un carácter. Éste sólo se va mostrando como carácter empírico, a través de las acciones que realiza influenciado por motivos. El conocimiento pleno del carácter empírico es lo que llamamos carácter adquirido. Pero ambos no son sino formas del carácter inteligible que constituye nuestra propia naturaleza. El carácter inteligible es nuestra esencia que no podemos cambiar ni con el tiempo ni con la adquisición de conocimiento, y las acciones que de él se desprenden no hacen sino mostrarnos cómo somos. "Nuestras acciones no son, en efecto, un primer comienzo, por eso en ellas no llega a la existencia nada realmente nuevo: sino que a través de lo que hacemos nos enteramos simplemente de lo que realmente somos."⁴⁶

Schopenhauer afirma que, una vez que la ocasión se ha presentado, nuestras acciones se desprenden de nuestro carácter necesariamente, o lo que

⁴⁴ *MIR* pag. 229.

⁴⁵ Schopenhauer. Arthur. *Manuscritos Berlineses*. pag. 85

⁴⁶ *PFF I* pag. 91.

es lo mismo, de nuestra naturaleza, pues nuestro carácter constituye nuestra naturaleza; afirma que un ser no puede actuar más que según como él es. Para expresar esto en una frase recurre a la fórmula escolástica: *operari sequitur esse*.⁴⁷ Según esta fórmula, todo actúa de acuerdo a su naturaleza, sin embargo, la naturaleza de la que ahora hablamos, es decir, el carácter sólo nos es conocido empíricamente con ocasión de motivos; lo que implica que no tenemos ningún poder sobre él ni sobre la manera en la que actuamos. El determinismo de Schopenhauer es, entonces, un determinismo basado en el carácter, sin embargo, tiene que dar cuenta de varios temas que de él se desprenden, entre ellos, la responsabilidad. En el siguiente capítulo expongo los sentimientos de arrepentimiento, remordimiento, así como la responsabilidad, desde los problemas que suscita este determinismo. Por lo pronto, queda sólo por exponer el último tipo de libertad que, como Schopenhauer lo expresa, es hecho solo con fines de integridad y para no dejar fuera la consideración de ningún obstáculo que acaso pudiera influir en la libertad.

3. Libertad intelectual.

Los motivos, que actúan sobre la voluntad del hombre que se manifiesta al exterior por medio del carácter empírico, tienen como medio el conocimiento. Dado lo anterior, podemos decir que tenemos libertad intelectual en cuanto que el conocimiento se nos presenta normal y correctamente, es decir, representa adecuadamente las cosas tal y como suceden en el mundo real sobre el cuál habrá de actuar nuestra voluntad. La función del conocimiento es la de presentar los motivos ante la voluntad, y cuando el conocimiento cumple correctamente con su función, se dice que somos intelectualmente libres. Sólo en así puede ésta actuar de acuerdo a su esencia sin que el impedimento sea, en este caso, el tener un conocimiento falso o equivocado.

Entonces el hombre es intelectualmente libre, es decir, sus acciones son el puro resultado de la reacción de su voluntad a motivos que se le dan en el mundo real, tanto a él como a todos los demás. Y de acuerdo a ello se le han de imputar entonces, tanto moral como jurídicamente⁴⁸

La ausencia de libertad intelectual puede ocurrir en dos casos: cuando falla la facultad de conocer, por un momento o permanentemente, o cuando el conocimiento que tenemos no es adecuado o suficiente, esto es, cuando se falsea la realidad y los motivos se nos presentan de una manera que no refleja

⁴⁷ *El obrar se sigue del ser*. Cfr. PFEI, pag. 88. Sobre la libertad de la voluntad.

⁴⁸ PFEI pag. 129.

la realidad; entonces, la voluntad no es capaz de actuar como normalmente lo haría. Algunos ejemplos del primer caso podrían ser la locura, el estar medio dormido o el delirio en caso de enfermedad. Ejemplos del segundo caso podrían ser: el tomar un gran trago de leche sin saber que estaba podrida, cuando no reconocemos a alguien en la calle y no lo saludamos, o el ejemplo que da Schopenhauer del hombre que, en la noche, confunde al criado con un ladrón y le dispara. Otro ejemplo puede ser el estar en otro país que no es el nuestro y no entender bien el idioma; entonces la voluntad no percibe correctamente los motivos y no puede actuar con la misma libertad que si los percibiera correctamente.

Otros casos en los que la libertad intelectual es parcialmente disminuida son el de la embriaguez y otro, cuando la voluntad se encuentra influida por afectos. “La embriaguez es un estado que dispone a los afectos en tanto que acrecienta la vivacidad de las representaciones intuitivas y, en cambio, debilita el pensamiento *in abstracto* y así aumenta la energía de la voluntad.”⁴⁹ Cuando el individuo se encuentra en éste estado, los motivos no actúan como deberían por que la razón, afectada por alguna substancia, no presenta los motivos correctamente y la voluntad no actúa como lo haría en el caso de que se le presentaran los motivos con claridad. La exposición detallada de los afectos se desarrollará en el siguiente capítulo, por ahora, puede bastar con decir que un afecto es una *excitación repentina* de la voluntad que no permite que se consideren en la reflexión otras impresiones que podrían haber actuado como contramotivos. Afectos puede ser la pasión, la ira, la tristeza o la desesperación; éstos son casi siempre pensamientos, es decir, son abstractos, mientras que la embriaguez es de naturaleza intuitiva. Las acciones que se realizan con ocasión de algún afecto son producto del motivo que se presentó en ese momento, no del afecto en si mismo; éste sólo se encarga, por decirlo de alguna manera, de crear las condiciones para que otros motivos no tengan la oportunidad de operar como lo harían normalmente haciendo las veces de contramotivos, sino que la acción se realiza inmediatamente, siguiendo al motivo presente, antes de que otros motivos tengan oportunidad de intervenir. “...El intelecto a través del cual tenían que actuar esos contramotivos era incapaz de acogerlos y presentárselos a la voluntad; y así, la acción de aquellos era imposible: para ella eran inexistentes”⁵⁰

⁴⁹ *Ibid.* pag. 131.

⁵⁰ *Ibid.* pag. 130.

De cualquier manera, la supresión parcial o total de libertad intelectual indica que el conocimiento no desempeñó bien su papel: el de dirigir a la voluntad; entonces, podemos decir que falló uno de los factores necesarios para llevar a cabo una acción, a saber: la correcta percepción de los motivos. La consecuencia es que el hombre no puede ser juzgado ni moral ni jurídicamente pues actuó en ausencia de libertad intelectual, hecho que generalmente se describe diciendo que no se encontraba en pleno uso de razón. Ya veremos más adelante que el hombre es juzgado por su carácter, con ocasión de las acciones que de él se desprenden. Las acciones sólo representan el carácter del hombre, muestran al exterior como es él en realidad, siendo así, a la hora del juzgar, es el carácter el recipiente de la responsabilidad. Las acciones realizadas en ausencia de libertad intelectual no son representativas del carácter, constituido enteramente por la voluntad, ya que el intelecto, que es el encargado de guiarla, no estaba en condiciones de hacerlo:

En tal caso, la culpa se desplaza de la voluntad al intelecto: pero éste no está sometido a ningún castigo; sino que las leyes, como la moral sólo tienen que ver con la voluntad. Sólo ella constituye al hombre propiamente dicho: el intelecto es meramente su órgano, su antena sensitiva hacia afuera, es decir, el medio de la acción de los motivos sobre ella.⁵¹

Sin embargo, la ausencia de libertad intelectual, ya sea parcial o total, no disculpan totalmente a la persona de ser juzgada ni moral ni jurídicamente; por ejemplo, en el caso de la embriaguez, la responsabilidad no recae en los actos cometidos en tal estado, sino en el hecho de estar en este estado. De ese hecho sí se considera al hombre responsable, pues se supone que sí tuvo la libertad de elegir el estar en estado de ebriedad o no. En el caso de las otras supresiones de libertad intelectual, Schopenhauer opina que unas se disculpan totalmente y otras sólo en parte, esto dependerá de la razón por la cuál el intelecto no estaba en circunstancias de desempeñar su función adecuadamente.

Ya vimos que la adecuada actuación del conocimiento, en la que consiste la libertad intelectual, es un factor importante en el momento de juzgar al individuo por sus acciones. En el siguiente capítulo veremos cómo el conocimiento afecta las acciones del hombre y el papel de éste para el arrepentimiento, el remordimiento y el sentimiento de responsabilidad.

⁵¹ *Ibid.* pag. 130.

Capítulo III

Arrepentimiento, remordimiento, responsabilidad

I La importancia del conocimiento para el tema de la acción y la responsabilidad.

El papel que juega el conocimiento en la teoría ética de Schopenhauer es fundamental, pues no sólo se encarga de presentarle a la voluntad los diferentes motivos ante los cuales habrá de inclinarse y en consecuencia producir una acción, si no que además, le permite al individuo conocerse a sí mismo, conocer su propia voluntad. La autoconciencia, como vimos en el capítulo anterior, no contiene nada más que voluntad, es decir, *querer*; por sí misma no puede saber nada, ni siquiera sobre sí, necesita del conocimiento para conocer lo que quiere, ya que antes de la aparición de éste, la autoconciencia sabe de sus deseos pero no de su *querer*. Hasta que no se manifiestan al exterior, los actos de la voluntad son tan desconocidos para los demás como lo son para mí mismo por que hace falta la mediación del conocimiento. Sin embargo, el conocimiento no puede cambiar la voluntad, el *querer* del individuo. Su misión es la de guiar a la voluntad a la hora de actuar, así como enseñarle al hombre sus propias capacidades. “Entonces, cada individuo es quien es por su voluntad original, el conocimiento únicamente le lleva a conocer, en el transcurso de la experiencia, lo que el es.”¹ Para ilustrar el papel del conocimiento con respecto a la voluntad, Schopenhauer recurre a la imagen de un enano inválido, que montado sobre los hombros de un ciego, le indica el camino. Siempre hay que tener presente que el conocimiento es el medio para los motivos.

Para Schopenhauer, todos los animales poseen inteligencia, es decir, conocimiento de la causalidad; pero el hombre es el único entre los animales que posee razón y, por lo tanto, es capaz de representaciones intuitivas y abstractas. “El animal siente y percibe; el hombre, además, piensa y sabe, ambos quieren.”² La capacidad de tener representaciones abstractas le da al hombre la facultad de reflexionar y, con ella, el poder de cierta “elección” entre varios motivos que pueden presentarse simultáneamente pretendiendo determinar su acción. Dado lo anterior, se produce en el hombre un conflicto entre motivos que se resuelve cuando el motivo más fuerte prevalece; lo anterior constituye la decisión electiva. Este conflicto entre motivos y el poder de “decidir” de acuerdo a su propia naturaleza, crea en él la ilusión de la

¹ Copleston; Frederick. *Arthur Schopenhauer. Philosopher of pessimism.* pag 152.

² *MVR* pag. 46.

libertad. Para que la decisión electiva ocurra, siempre es absolutamente necesario que el individuo tenga conocimiento de los motivos y de su entorno.

Los motivos pueden modificar los medios que el hombre utiliza para conseguir lo que quiere, pero nunca modifican su *querer mismo* ya que esto comprende directamente lo que él *es*, su carácter inteligible, y éste, como ya vimos, se lo da la naturaleza misma y es invariable. El papel específico del conocimiento consiste en presentarle al individuo, a través de motivos, las diferentes opciones que tiene, pero nunca modifica su esencia, es decir, la voluntad que constituye su carácter:

Los motivos determinan la manifestación del carácter o del obrar, pero dichos motivos actúan sobre el hombre a través de la mediación del conocimiento, siendo así que el conocimiento es mutable y vacila con frecuencia entre la verdad y el error, corrigiéndose en muy diversos grados a lo largo del transcurso de la vida; de ahí que el modo de comportarse de un hombre pueda verse modificado en forma muy notable sin que ello nos autorice a inferir un cambio en su carácter.³

Ya que en el hombre ocurre el conflicto entre motivos, es posible que dicho conflicto se produzca entre un motivo intuitivo y uno abstracto. En este caso el intuitivo tiene ventaja siempre sobre el abstracto, pues resulta más accesible a la voluntad, es más inmediato porque lo que intuimos siempre nos es más cercano y actúa en nosotros con más fuerza que lo que pensamos, es decir, lo abstracto.

La intuición se basta a sí misma; de aquí que procede exclusivamente de ella y a ella es fiel, como la obra de arte verdaderamente tal no puede ser falsa ni refutada en ningún tiempo. La intuición no es una opinión, es la cosa misma; en cambio, con el conocimiento abstracto, con la razón, nacen a la vez la duda y el error en el terreno teórico; en el práctico, la inquietud y el arrepentimiento.⁴

Ya que lo intuido nos es siempre más cercano que lo pensado, aún con la capacidad de razonar que posee el hombre, puede ocurrir que la razón se vea vencida por los motivos intuitivos y se entorpezca la reflexión. Entonces, las acciones resultantes no serán producto de una adecuada reflexión, sino de un estímulo inmediato que no permitió que los motivos fueran pensados en abstracto, en otras palabras, no hubo una competencia justa entre motivos. Cuando esto sucede, podemos decir que las acciones son producto de un

³ MC pag. 31.

⁴ MVR pag. 42.

afecto, ya que, en este caso, la voluntad actúa movida por motivos meramente intuitivos. En cambio, las acciones que fueron determinadas por motivos pensados en abstracto son fruto de la meditación y reflexión, y sólo éstas son síntomas claros del carácter del individuo, no así las producidas por afectos:

Se suele disculpar un hecho acaecido por mor del afecto apelando al torbellino de las pasiones, a la cólera, a la irreflexión o a la precipitación, mientras que la razón, abatida por el cansancio, abandonaba por un instante el campo de batalla. Se trata de un efecto achacable a las facultades cognoscitivas antes que a la voluntad.⁵

Para Schopenhauer sólo el acto que es producto de la meditación y de la reflexión es representativo del carácter, muestra de su naturaleza más íntima.

Sólo el acto efectivo, que expresa la máxima inteligibilidad de su conducta, es para el hombre el resultado de su voluntad más íntima, por que los actos humanos exigen siempre cierta reflexión y porque el hombre es, por lo general, dueño de la razón, es decir, suele reflexionar o, en otros términos, decidirse por motivos abstractos y meditados.⁶

Así pues, en las acciones producidas por afectos el hombre actúa sin reflexionar y es capaz de hacer cosas que nunca se propondría o que no hubiera hecho si hubiera reflexionado.

Además de los afectos, Schopenhauer menciona otros casos similares en los que las acciones no son siempre fruto de la reflexión, de cuando la razón se encuentra en una posición débil frente a motivos intuitivos, éstos son: la inclinación y la pasión. Ambos actúan de manera similar a los afectos, en cuanto que entorpecen la reflexión. La inclinación supone que la voluntad es fuertemente conmovible por determinados motivos, como podrían ser la inclinación a robar, a la bebida, a cazar, a la lectura, a pelear etc. Si tenemos una “inclinación” hacia estas cosas, entonces los motivos que las representan actuarán sobre nuestra voluntad antes que otros. La pasión es una inclinación muy fuerte, de una fuerza tal que los motivos que se le oponen nunca son lo suficientemente poderosos para contrarrestarla. La pasión forma parte de la voluntad, es decir, vive en ella y, como tal, su característica es la persistencia ya que forma parte del carácter, de ella emanan motivos que dominan a la voluntad, éstos pueden ser meditados o impulsivos. Ya que la pasión reside en la voluntad, las acciones que de ella se derivan son síntomas del carácter

⁵ MC pag. 37.

⁶ MVR pag. 236.

inteligible y son muestras del carácter del individuo. Escribe Schopenhauer: "La pasión se ve gratificada con la reflexión. De ahí que sus actos resulten imputables a la voluntad y representen síntomas del carácter inteligible."⁷

Los tres anteriores: afecto, inclinación y pasión, son síntomas de la decisión electiva de la que sólo son capaces los animales racionales, ya que resultan de una lucha, aunque no siempre justa, entre motivos. Todos ellos no son sino diferentes grados del *querer* que van desde lo más ligero, que podría ser la inclinación, hasta el más fuerte que es la pasión. Nunca son motivos en sí mismos sino que son *estados de la voluntad* que de alguna manera la predisponen al influjo de ciertos motivos, así lo afirma Schopenhauer: "...no sólo todos los afectos, sino también todos los movimientos de nuestro interior, que se pueden subsumir en el vasto concepto de sentimiento, son estados de la voluntad."⁸ Dentro de estos estados de la voluntad se cuentan todos los sentimientos de alegría, tristeza, dolor, anhelo, esperanza, temor, repugnancia, ira o el odio, entre otras. Todas son exteriorizaciones de la voluntad:

...por que estos afectos y pasiones más o menos débiles o fuertes, bien violentos e impetuosos o bien suaves y ligeros, de la propia voluntad impedida o liberada, satisfecha o insatisfecha; todos se refieren, en una diversidad de aplicaciones, a la consecución o no de lo querido y al sufrimiento (*Erdulden*) o superación de lo rechazado: así que son afecciones enérgicas de la misma voluntad que actúa en las resoluciones y acciones.⁹

Estos estados de la voluntad influyen de manera muy importante al momento de hacer uso de la decisión electiva. Muchas veces se puede ver su reflejo en nuestras acciones, que en la mayoría de los casos, al ser fruto de un estado de la voluntad como los mencionados, derivan en arrepentimiento o remordimiento.

Lo anterior muestra que ser capaces de decisión electiva no siempre aligera la vida sino que, la mayoría de las veces, la hace más pesada, difícil y angustiada, pues al tener la capacidad de razonar y, por lo tanto, de representarnos distintos motivos, tanto intuitivos como abstractos, a un mismo tiempo, tenemos también la capacidad de equivocarnos y ser conscientes de ello.

⁷ *MC* pag. 38.

⁸ *CR* pag. 206.

⁹ *PFE I* pag. 45.

La causa de nuestros dolores como de nuestras alegrías no reside casi nunca en el momento presente, sino que dimana de razonamientos abstractos. Estos son los que constituyen nuestra mayor pesadumbre, pues nos proporcionan tormentos junto a los cuales todos los dolores de los animales carecen de importancia, por que los tormentos morales llegan hasta hacernos insensibles el dolor físico, y bajo la presión de dolores intelectuales extraordinarios provocamos intencionadamente otros físicos para sustraer nuestra atención a aquellos; como cuando vemos a un hombre conmovido por algún violento dolor moral mesarse los cabellos, golpearse el pecho, arañarse el rostro o tirarse a la tierra; todo lo cual no es más que el empleo de medios violentos para sustraerse a una idea que ha llegado a serle insoportable.¹⁰

De hecho, creo que los hombres continúan viviendo mas o menos tranquilamente gracias a que tienen también la capacidad de olvidar, y las representaciones angustiosas o desagradables que pasaron, con el tiempo, se van desdibujando en su memoria. Lo anterior le permite verlas, cuanto más tiempo ha pasado, con mayor tranquilidad y objetividad, ya sea que las hallamos enmendado, por habernos arrepentido o hayamos sentido ya suficiente remordimiento y no queramos ya pensar en ello. Las nuevas experiencias nos distraen de pensar en lo pasado, y al ya no repetir las constantemente en nuestras reflexiones, las vamos olvidando. Queda, sin embargo, siempre, la experiencia de lo vivido, el conocimiento de nuestra propia voluntad a través de nuestras acciones.

El hombre se esfuerza siempre por que sus actos sean fruto de la reflexión y no de la representación que tienen inmediatamente presente, con esto, tienen el privilegio de pensar sobre las consecuencias de sus actos. Gracias a la reflexión tenemos la capacidad de representarnos el pasado así como de imaginar lo que podría suceder en el futuro, privilegio con el que contamos por encima de los animales, pero que, a la vez, exige una conciencia acerca de la repercusión de nuestros actos ya que éstos se imputan moralmente a nosotros.

Otro síntoma de la decisión electiva es lo que Schopenhauer llama "perplejidad"¹¹, esto sucede cuando se presentan dos motivos de igual fuerza, como sucede en el ejemplo que di anteriormente del niño que se queda impassible por un momento, hasta que finalmente decide con quién irse, pues el motivo que tenía para ir con uno de los padres era en realidad más fuerte que el que tenía para ir con el otro. Aún así, hay veces en que los motivos son equivalentes, esto es, actúan con igual fuerza sobre nuestra voluntad. En este

¹⁰ *MVR* pag. 235-236.

¹¹ *MC* pag 39.

caso se origina la mencionada perplejidad dejándonos impasibles. Lo que sucede en este momento, según afirma Schopenhauer, es que reflexionamos de nuevo, hacemos una tercera reflexión y si aún así no llegamos a ninguna resolución, se descartan, no sólo una de las opciones, sino ambas:

Dicha reflexión será el motivo de una imperiosa y ciega elección que le resulta insufrible a la razón; por ello o bien se deja arrastrar hacia la superstición, reclamando una sentencia del destino mediante una suerte de vaticinio forjado expresamente para la ocasión, o bien la razón tras declararse incompetente para tomar una decisión, da un paso atrás y abandona su elección a la manera del animal, dejándose determinar por la impresión momentánea del presente, con lo cuál aquello que corresponde propiamente al azar es tomado como designio del destino y esta segunda fórmula se deja subsumir por la primera.¹²

Entonces, la acción es determinada en el hombre de la misma manera que en el animal, por el motivo que justo en ese momento estaba más presente, y se le atribuye al destino¹³, cuando realmente fue fruto del azar, esto es, de el hecho de que en ese momento se hubiera presentado el motivo lo suficientemente adecuado para determinar la acción.. Sin embargo, no podemos decir, así nada más, que lo que acontece es determinado por el destino, debemos tener siempre presente que los acontecimientos no son sino un eslabón en la interminable cadena de causas y efectos, y que precisamente esta cadena constituye el destino. Así lo escribe Schopenhauer:

..el acontecimiento no está determinado sin más ni más por el destino, sino en cuanto resultado de causas precedentes; así pues, no sólo el resultado, sino también la mediación que determina dicho desenlace queda decretada por el destino. De no darse la mediación tampoco se dará el desenlace: ambos son frutos de la determinación del destino, algo de lo que nosotros no tenemos constancia sino a toro pasado.¹⁴

Está claro que cuando Schopenhauer habla de destino, se refiere a la absoluta determinación de los acontecimientos, que forman la mencionada cadena de causas y efectos. En esta cadena, están incluidas todas las acciones humanas.

¹² *Ibid.* pag. 40.

¹³ Acerca de estas cuestiones del destino, Schopenhauer se refiere en una parte de *Parerga y Paralipomena* llamada Especulación trascendental sobre los visos de intencionalidad en el destino del individuo, ahí se refiere a la necesidad de las acciones como fatalismo trascendente. Con este término enfatiza el hecho de que las acciones, producidas por cualquier razón, afecto, pasión, inclinación, motivo intuitivo o abstracto, ocurren siempre con la más absoluta necesidad.

¹⁴ *MC* pag. 44.

Ahora bien, las acciones están determinadas por el carácter del individuo en combinación con los motivos, cuyo medio es el conocimiento. Ya sabemos que el hombre, gracias al conocimiento abstracto, tiene la capacidad de que diferentes motivos se le presenten en un sólo momento intentando determinar su acción. La capacidad de reflexionar, que nos separa fundamentalmente de los animales, nos permite, no sólo ensayar el poder que tenemos sobre nuestra propia voluntad, sino que además, nos permite ver nuestras acciones retrospectivamente, haciéndonos sentir remordimiento o arrepentimiento por lo que hicimos. Los animales no sienten remordimiento ni arrepentimiento ni son moralmente responsables de sus acciones, es decir, no son juzgados por ellas. La responsabilidad se deriva, entre otras cosas, de la relación entre conocimiento y carácter, pues lo que nos hace responsables de nuestras acciones es tener conocimiento de ellas y haber podido reflexionar antes de hacerlas. Soy responsable de lo que he hecho en cuanto que soy consciente de ello, no sólo por que tengo conocimiento de mis actos sino por que, además, éstos son representativos de lo que yo soy, son muestra de mi carácter.

El arrepentimiento, el remordimiento y la responsabilidad, como veremos más adelante, son producto de la visión determinista que defiende Schopenhauer, pues se derivan del hecho de que todas mis acciones resulten de la combinación de mi carácter y los motivos: el carácter, que no es sino manifestación de mi voluntad, y los motivos que se me presentan, que son un eslabón en la cadena de causas y efectos de la que formarán parte mis acciones. Voy a empezar por exponer en qué consisten el arrepentimiento y el remordimiento.

2. El Arrepentimiento y El remordimiento

2.1 Arrepentimiento.

Para Schopenhauer, el conocimiento puede variar, aumentar o perfeccionarse con el tiempo, no sólo en lo que se refiere a las circunstancias externas o a los motivos, sino también en lo que se refiere al conocimiento de mi propio carácter. Lo que no puede cambiar nunca, ni con el tiempo, ni con variaciones en el conocimiento, y en esto es necesario insistir, es mi carácter, mi voluntad. "El arrepentimiento nunca nace de una modificación en la voluntad, lo cual es imposible, sino de una modificación en el conocimiento."¹⁵ El carácter, que nos es dado por la naturaleza, es inmodificable. Sólo el conocimiento puede

¹⁵ *MVR* pag. 233

cambiar, aumentar o disminuir por medio de la enseñanza o las experiencias. El conocimiento es sólo el instrumento de la voluntad, su guía, pero ésta no es modificada ni determinada en lo absoluto por el conocimiento. “Crear que el conocimiento determina realmente la voluntad es creer que la linterna que nos alumbra de noche es el móvil que anima nuestros pasos”¹⁶ El conocimiento sólo es el medio por el cuál se le presentan los motivos a la voluntad y éstos son los que la determinan, nunca el conocimiento mismo. La capacidad de adquirir y perfeccionar mi conocimiento es particularmente importante al hablar del arrepentimiento. Copleston opina que el fenómeno del arrepentimiento bien podría constituir una seria objeción al determinismo de Schopenhauer, pues implica una convicción del individuo de que pudo haber actuado de manera distinta de la que actuó; sin embargo, afirma, Schopenhauer responde aduciendo los cambios en el conocimiento, de tal manera, sostiene la inmutabilidad del carácter.¹⁷

Ya vimos que gracias a la decisión electiva el hombre elige los medios para alcanzar lo que quiere. Vemos, sin embargo, que existen casos en los que la voluntad no opta por los medios adecuados para alcanzarlo; esto se debe a que el conocimiento que tenía de la situación no era adecuado o suficiente.

“La instrucción, el perfeccionamiento del conocimiento, el influjo externo en definitiva, podrá enseñarle a la voluntad que se equivocó en los medios, logrando con ello que ese objetivo, al que aspira desde siempre con arreglo a su ser más íntimo, se vea perseguido por *algún otro camino* e incluso reparando en un *objeto completamente distinto*; pero nunca conseguirá que la voluntad *quiera* realmente *algo diferente* de lo que ha querido hasta el momento.”¹⁸

Siendo así, por distinta que se presente la conducta del hombre en diferentes momentos, podemos estar seguros de que su ser sigue siendo exactamente el mismo; para apoyar esta afirmación Schopenhauer usa repetidamente la frase de Séneca: *velle non discitur*¹⁹. Así pues, el hecho de que su modo de actuar cambie, dadas las mismas circunstancias, sólo se debe atribuir a un cambio en el conocimiento o a un cambio en las circunstancias externas, pero sólo en lo relativo al conocimiento de las mismas. La enorme influencia que tiene el conocimiento sobre la conducta es también causa de que el carácter se muestre gradualmente haciendo visibles sus diversas capacidades

¹⁶ Suances Marcos, Manuel. *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad.* pag. 129.

¹⁷ Cfr. Copleston, Frederick. *Arthur Schopenhauer. Philosopher of pessimism.* pag 153.

¹⁸ *M/C* pag. 32.

¹⁹ El querer no es materia de aprendizaje.

de la misma manera en la que el carácter se muestra distinto con la edad, no por que éste haya cambiado, sino por que, con el tiempo, ha aumentado el conocimiento. Es así, gradualmente, como nos vamos conociendo a nosotros mismos. En ocasiones nos encontramos con que somos muy distintos de lo que pensábamos y esto puede desilusionarnos, pues frecuentemente pensamos que tenemos cualidades de las que en realidad carecemos, pero no nos damos cuenta hasta que actuamos y tenemos conocimiento de nuestros propios actos. "En el fondo, lo que Schopenhauer espera del conocimiento, no es que predetermine a la voluntad, sino que obre como un poder capaz de *desengañarnos*."²⁰ Para Philonenko, el hombre vive en una especie de engaño hasta que no se conoce a sí mismo, ya que puede pensar que tiene ciertas capacidades, aptitudes o carencias, y en cuanto se le presenta la ocasión adecuada para mostrarlo, resulta que era, por ejemplo, más cobarde, más valiente o más astuto de lo que él mismo pensaba. Todo esto no se muestra sino gradualmente y el conocimiento del hombre cambia también en lo que se refiere a sí mismo. Estos cambios en el conocimiento, tanto de las circunstancias como de nosotros mismos, son los que nos producen, dado el momento, arrepentimiento o remordimiento. Al conocimiento pleno del propio carácter Schopenhauer lo llama carácter adquirido, mismo que ya expuse en el capítulo anterior y sobre el que volveré más adelante.

El arrepentimiento (*Reue*) no se debe, como dije, a un cambio en el carácter sino a una modificación del conocimiento. Por ejemplo, si decido ir al cine, existe la posibilidad de que tome el camino incorrecto, que me equivoque en la hora de la función o elija una mala película. Todo lo anterior, se refiere a errores en los medios que me llevarían a alcanzar lo que quería. Los errores cometidos se deben atribuir a falta de conocimiento y, como ya expuse, el conocimiento es también un medio: es siempre el medio para los motivos. Siendo así, cuando la elección de un medio inadecuado es producto de un impulso, también es un error que se refiere a los medios, pues el motivo que la determinó no paso por la reflexión y la meditación. Es decir, si no pienso bien antes sobre el camino a seguir para llegar al cine, no me fijo bien en la hora de la función o la elección de la película se hizo con mala o insuficiente información, estas acciones intermedias puede llevarme a arrepentirme de lo que hice, aunque no me arrepienta de haber querido ir al cine. Lo que yo *quiero* esencialmente no cambia y he de seguir queriéndolo.

²⁰ Philonenko, Alexis. *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*. pag. 265.

Por ello nunca podré arrepentirme de lo que *he querido*, aún cuando si quepa arrepentirme de lo que haya *hecho*, puesto que, guiado por conceptos erróneos, pude hacer algo distinto de lo que resultaba verdaderamente adecuado a mi voluntad.²¹

Pero el arrepentimiento no sólo ocurre cuando se ha optado por los medios incorrectos, sino que también - dice Schopenhauer - puede tener un aspecto específicamente ético. Uno es el comportarme de manera más egoísta de lo que realmente es mi carácter por haber exagerado las circunstancias o no tener conocimiento más preciso de ellas. Un ejemplo de este caso de arrepentimiento puede ser cuando alguien me pide prestada, por ejemplo, una pluma y yo, exagerando los defectos de la persona, creo que quiere robármela, no se la presto y, al darme cuenta de que no era esa su intención sino que realmente la necesitaba, me arrepiento de mi acción pues no es representativa de mi carácter que no es en realidad tan egoísta. Otro caso de arrepentimiento ético ocurre cuando la acción se lleva a cabo por un arrebato, es decir, mi voluntad fue determinada por motivos intuitivos como resultado de un entorpecimiento de mi reflexión. El asalto de dichos motivos a mi voluntad, provocaron una suspensión momentánea de mi razonamiento, me llevaron a actuar impulsivamente y después a arrepentirme.

“Mas la vuelta a la reflexión, no es aquí sino ese *conocimiento rectificado* del cual puede nacer el *arrepentimiento* que, en tal caso, se testimonia siempre a través de un intento por enmendar lo sucedido en la medida de lo posible.”²²

Este tipo de arrepentimiento sucede, por ejemplo, cuando al estar concentrado en mis actividades alguien me grita, me asusto y le doy un golpe. En este caso, mi intención no era realmente golpearlo, pero su grito provoca en mi una emoción repentina que suspende mi razonamiento, quedando mi voluntad a merced de los motivos intuitivos (en este caso el grito). Una vez sucedido, rectifico mi conocimiento, es decir, me doy cuenta de que no me quería asustar, me arrepiento y le pido una disculpa. También puede ocurrir que pretendamos que acciones secretamente premeditadas caigan bajo esta clase de arrepentimiento, esto es, que disfracemos la acción como una que hicimos irreflexivamente para encubrirnos, cuando en realidad, sí queríamos hacer lo que hicimos, por ejemplo: que el golpe que le dimos a esa persona era algo que deseábamos hacer hace mucho y aprovechamos el momento para golpearlo y después engañarnos a nosotros mismos y a los demás diciendo que nos

²¹ *MC* pag. 34.

²² *Ibid.* pag. 34.

arrepentimos, que nos asustamos en ese momento etcétera. "Pues a nadie adulamos ni embaucamos con tan sutiles artimañas como a nosotros mismos."²³

Otro caso de arrepentimiento es cuando, por el contrario, me comporto de manera menos egoísta de lo que realmente soy. Ocurre cuando actuamos confiando demasiado en los demás. Por ejemplo, si alguien me pide dinero y se lo doy, después me doy cuenta de que no va a pagármelo nunca o de que no aprecia el favor que le hice. Asimismo ocurre cuando dejo de creer en algún dogma. En este caso -dice Schopenhauer- el arrepentimiento es de índole egoísta y entonces pierde todo valor ético, ya que, en el caso anterior, me arrepiento de haberle hecho daño a alguien y en este caso me arrepiento de haber sido, por ejemplo, demasiado generoso. La acción resultó de la falta de conocimiento más preciso de mi carácter, no del hecho de que yo realmente hubiera querido ser generoso y ayudar a la persona. Me doy cuenta de que la acción no fue una muestra fiel de mi carácter sino producto de la falta de conocimiento de mí mismo. "El valor ético de la acción ha desaparecido de mi vista; dicha acción no fue una secuela de mi carácter sino de mi yerro."²⁴

Dados todos los casos anteriores, queda claro que el arrepentimiento emana siempre de una rectificación del conocimiento y nunca de un cambio en el carácter.

En la anterior exposición sobre el arrepentimiento vimos que existe una diferencia ente lo que quiero y lo que hago; Schopenhauer sostiene que puedo arrepentirme de lo que haya hecho aunque nunca de lo que he querido. Aquí, para hacer notar una posible discordancia, conviene recordar primero la diferencia entre deseos y resoluciones. Un deseo es algo que queda meramente en el pensamiento, por lo que es posible desear varias cosas, incluso opuestas, pero en todo caso puedo sólo *querer* una; esta *una*, que 'decido *querer*' constituye mi resolución, es decir, lo que yo *quiero*. Schopenhauer, como describí en el capítulo anterior, dice que un acto de la voluntad, o lo que comúnmente llamamos acción, se produce en cuanto que realizo lo que quiero, pero ahora vemos que no siempre lo que realizo es realmente lo que quiero, sino que cabe la posibilidad de llevar a cabo acciones que realmente no quería hacer. En este punto, encontramos una diferencia importante. Sin embargo, es posible que no haya contradicción o divergencia alguna entre lo que se expuso en el capítulo anterior y lo expuesto sobre el arrepentimiento. Ahora voy a exponer porqué. Para Schopenhauer lo que quiero, en cuanto que resolución o

²³ *Ibid.* pag. 34.

²⁴ *Ibid.* pag. 34

fin, permanece invariable y de ello no me arrepiento nunca. El arrepentimiento, tal y como lo concibe Schopenhauer, es sólo con respecto a los medios; a eso se refiere cuando dice: “por ello nunca podré arrepentirme de lo que he querido, aún cuando sí quepa arrepentirme de lo que haya hecho (...)”²⁵ Este *lo que haya hecho*, aquí hace referencia a los medios que pretendían llevarme a alcanzar *lo que he querido*, de ello, como ya vimos, sí me puedo arrepentir. La razón de todo esto -explica Schopenhauer- es que la voluntad, al manifestar sus ideas en el tiempo, es decir, como acciones, se encuentra con un obstáculo que no le permite que éstas se manifiesten tal y cómo fueron concebidas o *queridas*; este obstáculo es su medio, es decir, el conocimiento, que muy rara vez le proporciona la información precisa. Para explicarlo de otra manera, se puede decir que la voluntad concibe lo que quiere *in abstracto*, y al momento de materializarlo, es decir, de manifestarlo en el tiempo y espacio, este *querer*, concebido inicialmente por la voluntad, se desvía, por decirlo de alguna manera, a causa del conocimiento, que no siempre es el adecuado. De tal forma que a la hora de la reflexión encontramos una diferencia entre lo que *queríamos* y lo que *hicimos*. Esta es la razón de que el hecho no coincida exactamente con lo *querido* y sobrevenga el arrepentimiento.²⁶ De tal manera que: “el arrepentimiento siempre es el conocimiento contrastado de la relación entre el hecho y la intención, lo que se quería de verdad.”²⁷

Como ya hemos visto, existen también acciones realizadas en un arrebato, impulsivamente, que son determinadas por motivos intuitivos, sin una adecuada reflexión y que, por tanto, me llevan a arrepentirme. En estos casos -dice Schopenhauer- las acciones ocupan un lugar intermedio entre el deseo y la resolución:

Los actos realizados irreflexivamente o en el arrebato ciego de la pasión, (...) son un término medio entre el deseo y la resolución; de aquí que puedan ser borrados por un arrepentimiento sincero que se traduzca en hechos, como se borra un rasgo mal trazado, de la imagen de nuestra voluntad, es decir, de nuestra existencia.²⁸

El individuo, antes de llevar a cabo una acción, se deja llevar por un impulso, la razón no le presenta los motivos adecuadamente, y ésta obedece al motivo intuitivo que generalmente le es más cercano. Una vez realizada la acción, el individuo medita sobre ella, la razón le muestra entonces los motivos

²⁵ ver cita en la pag. 7

²⁶ MC pag. 34 -35. y MVR Pag. 234.

²⁷ MC. pag. 34.

²⁸ MVR pag. 236.

con claridad y reconoce que hubiera actuado de otra forma de haber visto todos los motivos adecuadamente. Entonces se da cuenta de que lo que hizo no estaba realmente de acuerdo con su voluntad y ese reconocimiento es lo que forma el arrepentimiento. En este caso se dice que el hombre obró arrastrado por afectos, es decir, motivos intuitivos que obstruyeron los motivos racionales y le produjeron arrepentimiento. Precisamente en darme cuenta de que en realidad no actué de acuerdo a mi voluntad, es decir, de que no *hice* realmente lo que *quería* hacer, consiste el arrepentimiento. Pero éste se refiere siempre sólo a los medios, ya que nunca me arrepiento de lo que quiero, por que sería como arrepentirme de tener el carácter que tengo y eso no es posible.

Lamentar no es tanto sufrir por haber sido llevado al camino de la *falta*, cuanto estar apenado por haber emprendido los caminos del *error* guiado por "nociones falsas". El pesar (arrepentimiento) no acusa, pues, tanto a la voluntad cuanto al saber: El hombre que lamenta algo sabe muy bien que su voluntad era firme y no puede cuestionarla; en cambio, son los verdaderos culpables los *medios* que han servido a la voluntad, y sobre todo los intelectuales, y que lo han estropeado todo.²⁹

También ocurre que aún cuando los motivos abstractos sí tienen oportunidad de actuar, no se miden exactamente las consecuencias de las acciones, un ejemplo de esto sería el asesinato cometido por celos o venganza. En este caso, una vez realizada la acción, generalmente lamentamos las consecuencias de inmediato y sentimos arrepentimiento. Aún cuando, al reflexionar, pensemos que teníamos razones suficientes para hacerlo, puede suceder que ya habiendo cometido tal acción nos arrepentimos, ya sea por que adquirimos un mejor conocimiento sobre el caso o por que tomamos conciencia de las consecuencias, que podrían ser, por ejemplo, ir a la cárcel. En cualquier caso, el arrepentimiento sigue siendo producto de una rectificación del conocimiento. Por otra parte, también puede suceder que aunque la persona reflexione y tenga pleno conocimiento de que lo que hizo está mal, no se arrepienta de sus acciones ni lamente las consecuencias, es decir no sienta remordimientos. En este caso la persona toma la acción exactamente como lo que es: un síntoma claro de su carácter mismo que no puede cambiar.³⁰

2.2 Remordimiento.

Decíamos que, para Schopenhauer, un deseo sólo se convierte en acto de la voluntad cuando se realiza, esto es, cuando se convierte en acción. De tal

²⁹ Philonenko, Alexis. *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*. pag. 266.

³⁰ Un ejemplo muy ilustrativo es el del "Mochaorejas"

manera que sólo así se muestra lo que queremos. Schopenhauer asegura que lo que *hacemos* es siempre lo que *queremos*, dicho de otra forma, nuestro *hacer* muestra siempre nuestro *querer*. Sin embargo, ya antes vimos que a veces, por un error en los medios, hago cosas que no quería hacer realmente y de las cuales me arrepiento. El remordimiento, en cambio, se produce cuando recordamos nuestras acciones pasadas; es diferente del arrepentimiento, entre otras cosas, por que no conlleva la voluntad de enmendar el hecho. Schopenhauer escribe:

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. Si ésta cambiase y el remordimiento no fuese más que arrepentimiento, se anularía a sí propia; lo pasado no podría producirnos angustia por que revelaría una voluntad que ya no era la nuestra.³¹

Este desasosiego se produce por que nos hacemos conscientes del carácter que tenemos y de que nuestra voluntad es invariable. Las acciones son la muestra en el espacio y en el tiempo de nuestro carácter; por medio de ellas no sólo nuestro mi carácter a los demás sino también a mí mismo. Pero, ¿cómo es posible que sintamos remordimiento por nuestras acciones cuando éstas son el producto de nuestro carácter, el cuál no podemos cambiar? Schopenhauer sostiene que es ahí precisamente en donde radica el remordimiento, en la toma de conciencia de nuestro propio carácter, de nuestra verdadera naturaleza que se muestra a través de nuestras acciones.

Ciertas cosas hechas por nosotros nos revelan demasiado claramente lo que somos; la "angustia de la conciencia" es simplemente dolor ante el conocimiento de uno mismo en su más íntima naturaleza junto con la comprensión de que ésta naturaleza, que es el auténtico sujeto de la ética y el origen del que brotan todas nuestras acciones, es inalterable.³²

Entonces, está claro que el remordimiento consiste en un conocimiento, a saber: conocimiento de nosotros mismos, de nuestro propio carácter, de nuestra voluntad. "El remordimiento es remordimiento de *ser*. Por eso el remordimiento es conocimiento, es esta conciencia que, lejos de preceder a la libertad o a la voluntad, viene únicamente después."³³ El remordimiento nos provoca angustia por que, en el fondo, tenemos la certeza de que no podemos

³¹ MVR. pag. 234.

³² Gardiner, Patrick. *Schopenhauer*. pag. 393.

³³ Philonenko, Alexis. *Op. Cit.*, pag. 272.

cambiar y de que actuaríamos otra vez de la misma manera bajo la misma circunstancia, aunque frecuentemente nos empeñemos en autoengañarnos negándolo. Al sentir remordimiento, sentimos la confirmación de que tenemos ese carácter que se mostró con la acción y no otro; de aquí que si la intención de enmendar la acción realizada conlleva la voluntad de modificar mi carácter, es como si me diera repetidas veces contra una pared cada vez que confirmara con la experiencia que esto es imposible, esto es, que sigo y seguiré siendo el mismo: "No siendo el hombre en su totalidad más que la manifestación de su voluntad, nada tan absurdo como querer ser otra cosa de lo que es, lo cual equivaldría a poner la voluntad en contradicción consigo misma."³⁴

Hay que tener cuidado de no confundir arrepentimiento con remordimiento. El primero siempre se refiere a un error en los medios, es decir, siento arrepentimiento cuando rectifico mi conocimiento y me doy cuenta de que lo que hice no era lo que quería hacer realmente, no estaba de acuerdo con mi voluntad. Por otro lado, el remordimiento consiste en tomar conciencia, mediante la realización de acciones, de lo que soy capaz de hacer. En otras palabras, me doy cuenta de cómo soy y ese conocimiento me produce angustia. En mi opinión, Manuel Suances Marcos confunde estos dos conceptos cuando habla de la imposibilidad del arrepentimiento³⁵. Suances Marcos afirma, por un lado, que cuando el hombre se da cuenta de que ha ejecutado una acción que no estaba realmente conforme con su voluntad, ese conocimiento forma el remordimiento. Por otra parte, sostiene que el arrepentimiento es imposible pues el mal está en la propia naturaleza, de tal manera que por mas que el hombre trate de enmendarse, pronto se dará cuenta de que no puede cambiar. Esto es cierto, sólo que es el reconocimiento de lo que somos, así como de que no podemos cambiar, el que nos genera remordimiento y, en cambio, el arrepentimiento consiste en darnos cuenta de que no actuamos de acuerdo con nuestra voluntad. Suances Marcos afirma además que el individuo pasa del arrepentimiento al remordimiento. A mí me parece que esto no es muy probable, ya que, según Schopenhauer, el arrepentimiento siempre conlleva la voluntad de enmendar el hecho y en el caso del remordimiento esto no es posible, pues el remordimiento surge precisamente de la conciencia de que no puedo cambiar y querer enmendar el hecho sería tanto cómo pretender que al

³⁴ *MVR* Pag 240.

³⁵ Suances Marcos, Manuel. *Arthur Schopenhauer. Región y metafísica de la voluntad.* pag. 128.

mismo tiempo voy a enmendarme a mí mismo, es decir, a cambiar mi carácter.³⁶

2.2.1 El carácter adquirido.

Una vez establecida la noción del que el carácter es inalterable, lo único que nos queda, de acuerdo con Schopenhauer, es intentar conocerlo lo más posible, esto es, tener el mayor conocimiento posible de nuestra propia individualidad hasta lograr lo que él llama carácter adquirido. Esta forma del carácter está particularmente vinculada con el tema del remordimiento, ya que si todos tuviéramos carácter adquirido seríamos menos propensos a caer víctimas de los remordimientos. Además veremos que la noción de carácter adquirido, es uno de los grandes aciertos de Schopenhauer, aunque éste, según dice, no es tan importante para la ética como para la vida social³⁷. Tener carácter adquirido nos da la oportunidad de contar con un conocimiento de nuestro carácter que nos hará mas responsables de nuestras acciones. Y es que, quien conoce sus defectos y sus virtudes, suele cometer menos actos que no van de acuerdo con su carácter y de los cuales se arrepiente, le hacen sentir remordimientos y de los que le pesa más sentirse responsable.

Ya antes mencioné que todos los acontecimientos suceden conforme a la interminable cadena de causas y efectos y lo mismo sucede con nuestras acciones, que son siempre producto de la combinación entre nuestro carácter inteligible y los motivos que nos presenta la inteligencia. Del mismo modo que no podemos conocer *a priori* lo que nos depara el destino, es decir, qué efecto va a resultar de determinadas causas, tampoco conocemos nuestro carácter sino a través de nuestras acciones, esto es, una vez que las hemos realizado. Así, vamos conociendo nuestro carácter progresivamente y aprendemos de nosotros mismos y de los demás. Este aprendizaje es muy importante, ya que el conocimiento de mi carácter inteligible tomará parte en mis decisiones futuras. Si ya sé, por experiencias pasadas, que tengo inclinación, por ejemplo, a la bebida, este conocimiento ha de serme útil a la hora de decidir entre dos motivos que pueden determinar mi voluntad; por ejemplo, en el caso de tener que decidir entre tomarme un tequila o una limonada; para optar por la limonada tendré que luchar previamente contra mi inclinación, de la cual tengo

³⁶ En la exposición del arrepentimiento y el remordimiento que presento en este trabajo no se tomo en cuenta el ideal ascético propuesto por Schopenhauer en el que varían un poco estos conceptos, me limite únicamente a la primera descripción que de éstos hace en su ensayo sobre la libertad de la voluntad y en la *Metafísica de las costumbres*.

³⁷ MVR pag 241.

ya conocimiento. De tal manera, en mi decisión habrán de intervenir tres factores: mi carácter inteligible, el motivo y el conocimiento que hasta el momento he adquirido de mi carácter. Schopenhauer escribe:

Si mi carácter inteligible entraña que sólo puedo adoptar una buena resolución tras mantener previamente una larga lucha en contra de mi inclinación se habrá de contar con esta lucha previa. La decisión no se encara propiamente con mi voluntad en cuanto tal, sino con el conocimiento que tengo actualmente de ella y a cuya actualización puedo consagrar toda mi vida.³⁸

Entonces, no puedo adjudicar todas mis acciones, buenas o malas, simplemente a mi carácter y al hecho de que no lo puedo cambiar, sino que mis acciones son, en efecto, reflejo de mi carácter, pero también de lo que de él conozco y, por lo tanto, de la disposición que tengo para manejarlo.

Las acciones, fruto de mis decisiones, son el reflejo de cómo soy realmente, no sólo en cuanto a mi carácter inteligible se refiere, también a la capacidad que tengo de luchar contra mis defectos. Además, son mis propias acciones las que más tarde me producirán satisfacción o angustia, alegría o remordimiento. Las acciones pasadas son importantes para nosotros en cuanto a su significado, es decir, en cuanto que manifiestan como soy, la manera en la que me he comportado durante mi vida. Cuando he adquirido conocimiento de mi carácter inteligible y utilizo este conocimiento como ayuda para conducirme mejor al “decidir” que motivo ha de determinar mis acciones, se dice que tengo *carácter adquirido*.

Para Schopenhauer, es necesario que tengamos carácter adquirido para andar por la vida con seguridad y perseguir lo que queremos equivocándonos lo menos posible y, como consecuencia, sufriendo menos. Hay que saber bien lo que queremos para poder fácilmente renunciar a todo lo que nos desvie de nuestro propósito. “De aquí que el mero *querer* ni aun el *poder* no basten por sí solos, sino que el hombre necesita *saber* lo que quiere y lo que puede; sólo así mostrará carácter y podrá hacer bien lo que haga.”³⁹ Si no tuviéramos capacidad de conocer nuestro carácter, esto es, de contar con carácter adquirido, nuestro carácter empírico (ya que no es más que manifestación en el tiempo y en el espacio del carácter inteligible) produciría acciones que siempre parecerían nuevas para nosotros. Sin él no tendríamos experiencia de nuestro

³⁸ MC. pag. 44.

³⁹ AFR pag. 239.

propio carácter, seríamos más propensos a equivocarnos, y por ende, a mayores sufrimientos víctimas de los remordimientos; por eso es útil al hombre el conocimiento de sus capacidades:

Sin ello y a pesar de la consecuencia natural del carácter empírico, carecerá de carácter y aunque permanezca fiel a si mismo y prosiga su ruta será arrastrado por su demonio; describirá, no una línea recta, sino una línea vacilante y desigual y se preparará dolores y pesares sin cuento⁴⁰

Tener carácter adquirido significa tener conocimiento abstracto de nuestro carácter, conocer nuestras capacidades para desempeñar lo mas adecuadamente posible el papel que tenemos ya marcado por nuestro carácter inteligible. Entonces, no lucharemos inútilmente por buscar en nosotros cualidades que no tenemos, y buscaremos lograr nuestros objetivos por los caminos que resulten más adecuados a nuestras capacidades.

3. Responsabilidad.

Las ideas de Schopenhauer con respecto a la libertad nos dejan ver claramente que, para él, las acciones humanas son producto de una necesidad indiscutible, lo que significa que es imposible que actuemos de una manera distinta a la que de hecho lo hacemos. Esto se convierte en un problema al momento de dar cuenta de la responsabilidad, pues si compartimos la noción que en general se tiene de responsabilidad que indica que una condición necesaria para ésta es la libertad, o mejor dicho, la posibilidad de que nosotros mismos actuemos de manera distinta (bajo las mismas circunstancias), ¿cómo es posible que se nos considere responsables de nuestras acciones cuando la acción que realizamos era la única alternativa posible? La doctrina determinista de Schopenhauer, sin embargo, tiene una particularidad que le hace posible, según afirma, fundamentar la responsabilidad a pesar de la necesidad de las acciones. Ésta es producto de la adaptación que hace Schopenhauer de la distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí. La integración de esta teoría a su sistema le permite sostener que, aún cuando empíricamente toda acción pueda ser explicada, incluso pronosticada, “noumenicamente” podemos aún afirmar que somos libres. Pero ¿cómo es esto posible? Schopenhauer empieza aclarando lo que se refiere a la autoconciencia, pues no niega que el sentimiento de libertad es un dato indiscutible de ésta.

⁴⁰ *Ibid.* pag. 239.

Ya habíamos visto que todo hombre posee autoconciencia, una conciencia de los actos de la voluntad vistos desde su interior como sujeto que actúa. La autoconciencia, ayudada por el conocimiento, le muestra al individuo sus propias acciones al realizarlas. "Schopenhauer no pretende negar que tenemos una conciencia íntima (p.ej. no conceptual) de "actos de voluntad" que se expresan externamente en comportamientos observables"⁴¹ Esta autoconciencia le asegura constantemente que puede hacer lo que quiere, pues hasta que no ha actuado, tiene, dada una determinada situación, varias posibilidades ante sí. Estas posibilidades actúan como motivos que le presenta el conocimiento ante los cuales puede inclinarse su voluntad y no ve ningún impedimento externo que le prohíba "elegir" realizar cualquiera de estas acciones. Sin embargo, hay que tener cuidado de no confundir esto con afirmar que es posible querer indistintamente una cosa o la otra. El hecho de que la autoconciencia nos dicte que hacemos lo que queremos, no ha de confundirse con la creencia de que podemos querer lo que queremos; esto no es más que una ilusión, producto de la voz de la autoconciencia en combinación con la decisión electiva.

De cualquier manera, es la misma autoconciencia que nos dice que podemos hacer lo que queremos, nos genera también un sentimiento de propiedad sobre nuestras acciones. Es la misma conciencia de sí mismo que le asegura que es libre, la que hace que al individuo le sea imposible negar que es dueño de sus acciones, pues tiene la firme certeza de que el autor de dicha acción no puede haber sido más que él mismo. Para Schopenhauer, así como para la gente en general, este sentimiento de propiedad sobre nuestros actos nos genera también un sentimiento de responsabilidad por ellos:

...es el sentimiento, totalmente claro y seguro, de la *responsabilidad* (*Verantwortlichkeit*) por lo que hacemos, de la *imputabilidad* (*Zurechnungsfähigkeit*) de nuestras acciones, sentimiento éste que se basa en la inquebrantable certeza de que nosotros mismos somos *los autores de nuestros actos*.⁴²

Schopenhauer señala, y con razón, que aún cuando estemos conscientes de que nuestras acciones ocurren necesariamente, a nadie se le ocurre quitarse la culpa de lo que ha hecho y echársela a los motivos que le hicieron actuar de tal o cual modo.

⁴¹ Gardiner. Patrick. *Schopenhauer*. Pág. 375.

⁴² *PFE I* pag. 123.

Entonces, ya que nosotros somos los autores, y por lo tanto, los dueños de nuestros actos la responsabilidad por éstos recae sobre nosotros. Sabemos que frente a una determinada situación, tenemos diferentes opciones para actuar y que podemos “elegir” la que queramos aún cuando no tengamos ninguna elección sobre nuestro querer. Entonces, ¿que determina nuestro querer? La respuesta está en el carácter. Cada hombre posee un carácter individual conforme al cual debe actuar siempre. Para Schopenhauer, el carácter no cambia, nos es dado por la naturaleza, es decir ya nacemos con un carácter determinado. Cualquier alteración en el comportamiento se debe atribuir a un cambio en las circunstancias o en el conocimiento. Según dice, si llegáramos a conocer exactamente las circunstancias y la información que posee el individuo, así como su carácter, podríamos predecir exactamente como actuaría en dicha circunstancia:

Schopenhauer estaba profunda y comprensiblemente fascinado por la continuidad y estabilidad de respuesta manifiesta en la mayor parte de las vidas humanas y creía que esto era algo que debía maravillarnos y ser investigado en vez de darlo por supuesto.⁴³

Sin embargo, encontramos que es muy difícil predecir las acciones humanas pues un ligero cambio en el conocimiento o cualquier información adicional que poseyera el individuo, podría hacer que cambiara su manera de actuar y ya no podríamos predecirlo con exactitud. De cualquier modo, este cambio en la manera de actuar jamás se debe atribuir a una falla en la causalidad. A este respecto también se encuentran semejanzas con lo que dice Hume acerca de las opiniones de los filósofos:

Los filósofos, al observar que en casi todas las regiones de la naturaleza hay una cantidad inmensa de fuentes y principios que están ocultos, debido al carácter diminuto y remoto de la naturaleza, encuentran que por lo menos existe la posibilidad de que la contradicción de sucesos se deba no a cualquier fallo de la causa, sino a la secreta operación de causas contrarias.⁴⁴

Ahora bien, para Schopenhauer, el hecho de que bajo el influjo de cierto motivo, el hombre haya actuado de determinada manera, es subjetivo. Y es que objetivamente siempre le era posible otra acción bajo la influencia del mismo motivo, con la única condición de que tuviera otro carácter o, lo que es lo mismo, que él hubiera sido otro. Sin embargo, está claro que a este individuo

⁴³ Gardiner, P. *Op. Cit.*, pag. 388.

⁴⁴ Hume David. *Investigación sobre el entendimiento humano. Sobre la libertad y la necesidad.* pag. 109

en particular (subjetivamente), dado que es quien es, y que tiene ese carácter y no otro, no le era posible actuar de ninguna otra forma. Sólo podemos decir (objetivamente) que una acción distinta era de hecho posible. Los motivos pueden variar, presentarse correcta o incorrectamente, el carácter permanece; éste es el elemento distintivo del individuo, el que lo hace ser quién es y no otro. El carácter es para el individuo, en palabras de Philonenko, su *estilo*, que imprimirá en todas sus acciones, esto es, todos sus actos serán fiel reflejo de su carácter. Es por eso que la responsabilidad, que en un primer momento se refiere sólo a la acción en particular, en el fondo recae sobre el carácter de la persona, es decir, sobre su forma de *ser*. Schopenhauer afirma que es del propio carácter de lo que nos sentimos responsables y por tener el carácter que tenemos seremos juzgados por los demás.

El hecho, junto al motivo, entra aquí en consideración sólo como testimonio del carácter del autor; pero vale como síntoma seguro de él, síntoma a través del cual es constatado irrevocablemente y para siempre.⁴⁵

Es por eso que cuando alguien ha actuado mal lo juzgamos diciendo: es un mal hombre o es un flojo o un ladrón etc.. dependiendo de la acción por la que le juzgamos.

Así que el odio, el horror y el desprecio no se lanzan sobre el hecho pasajero sino sobre las cualidades permanentes del agente, es decir, del carácter del que han surgido. Por eso, en todos los lenguajes, los epítetos de la maldad moral (*moralischer Schlechtigkeit*), los insultos que la designan, son más bien predicados del hombre que de las acciones. Se adjudican al *carácter*: pues éste tiene que cargar con la culpa a la que fue meramente conducido con ocasión de los hechos.⁴⁶

La única excepción, como mencioné en el capítulo anterior, es cuando la acción se ha efectuado en ausencia de libertad intelectual, esto es, cuando la razón no presentaba los motivos como debería. A propósito de la culpa, Schopenhauer dice que se encuentra siempre ahí en donde está la responsabilidad, es decir, la culpa de las acciones recaerá directamente en la persona y no en la acción por sí misma, así es que siempre que alguien ha hecho algo malo le *echamos la culpa* a la persona, no a la acción:

⁴⁵ PFE I pag. 124.

⁴⁶ *Ibid.* pag. 124.

Allá donde radica la *culpa*, tiene que radicar también la *responsabilidad*: y, puesto que ése es el único dato que nos justifica para inferir la *libertad* moral, entonces la libertad tiene que radicar también en el mismo sitio, o sea, en el *carácter* del hombre;⁴⁷

Mencioné anteriormente que una condición necesaria para la responsabilidad es la libertad. Es decir, ¿cómo es que puedo ser responsable de una acción cuando ésta, dado mi carácter y los motivos que se me presentaron es ese momento, era absolutamente necesaria? Schopenhauer no tiene una idea distinta en cuanto a esto, es decir, él también acepta que para que haya responsabilidad tiene que haber libertad. Así lo afirma en su obra *Sobre la voluntad en la naturaleza*⁴⁸ Ahora veremos por qué, aunque las acciones se producen necesariamente, puedo sin embargo, afirmar que soy libre y por lo tanto responsable de mis acciones.

Hasta ahora he expuesto que el hecho de que nos sintamos dueños de nuestros actos y por lo tanto responsables de ellos, parece surgir de la certeza de que pudimos haber actuado de otra manera, en otras palabras, de la creencia en la libertad. Ya vimos que objetivamente siempre es posible otra acción, siempre y cuando sea otra persona el agente. Pero si hablamos de una acción realizada por un individuo determinado, siguiendo a Schopenhauer, vemos que esta acción le fue absolutamente necesaria; ya que las acciones, dado un carácter y un motivo determinados, se producen siempre con la más absoluta necesidad. Sin embargo, al hablar de autoconciencia, él sostiene que siempre actúa conforme a su querer, eso le dicta la autoconciencia y además es absolutamente cierto, ya que, no sólo de hecho hace siempre lo que quiere, sino que además no conoce lo que quiere sino hasta que lo ha llevado a cabo. De aquí que antes de realizar la acción se sienta (aunque esto no sea mas que una ilusión) en absoluta libertad de realizar una cosa o la otra. Lo anterior es un factor importante que influye en el hecho de sentirnos dueños de nuestras acciones y por lo tanto responsables de ellas.

Schopenhauer señala que el *yo quiero* de la autoconciencia no es más que la conciencia que tenemos de nuestro carácter, al cual, en cuanto se le presentan determinados motivos, no puede dejar de hacer lo que hace.

Pero sólo poniéndose en acción de esa manera manifiesta su propia condición a la facultad de conocer que, dirigida esencialmente hacia afuera y no hacia adentro, sólo

⁴⁷ *Ibid.* pag. 124.

⁴⁸ *VN* pag. 197.

puede llegar a conocer la indole de su propia voluntad empíricamente, a partir de las acciones. Este conocimiento que se hace más cercano y cada vez más íntimo es a lo que propiamente se llama *la conciencia moral*.⁴⁹

Ya habíamos hablado antes de conciencia: de la conciencia de otras cosas y la conciencia de uno mismo o autoconciencia, a cuyo íntimo conocimiento Schopenhauer llama conciencia moral y que es prácticamente lo mismo que el carácter adquirido. Esta conciencia moral se entera de lo que hace sólo después de hacerlo, es por eso que antes no puede medir las consecuencias de sus actos, salvo en algunas ocasiones, a saber: mediante la reflexión y la comparación del acto que desea con otros casos parecidos que han sucedido en el pasado.

Ahora bien, Schopenhauer afirma que la responsabilidad recae en el carácter, así pues, es también en él en donde se debe encontrar la libertad. Su intento de hacer compatible la necesidad de las acciones con la responsabilidad parte del hecho de que ésta recaiga sobre el ser de la persona y no sobre su hacer, es decir, sobre el carácter, no sobre sus manifestaciones. Para que quede más claro conviene recordar brevemente la teoría schopenhaueriana del carácter y de sus diferentes formas: El carácter inteligible nos es dado por la naturaleza, es inmutable, es decir, no cambia nunca ni siquiera por un aumento o disminución en el conocimiento; es innato, nos es dado por la naturaleza y es individual por que es distinto en cada hombre. El carácter empírico es la manifestación en el espacio en el tiempo del carácter inteligible con ocasión de motivos. Los motivos, cuyo medio es siempre el conocimiento, actúan en combinación con nuestro carácter, dando como resultado las acciones. Esto es, nuestras acciones son siempre producto de la combinación entre nuestro carácter individual innato y los motivos que nos presenta el entendimiento, de tal manera que, una vez dado un motivo y un carácter determinados, la acción sucede inevitablemente.

Ya que la responsabilidad presupone que teníamos la oportunidad de haber actuado de otra forma, aparece la necesidad de hacer compatible esta capacidad de actuar de manera distinta con el hecho de que, dado un determinado carácter y motivo, se sigue una determinada acción necesariamente. Schopenhauer encuentra la clave, como él mismo lo expresa, en la distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí. Esta distinción, brevemente expuesta, consiste en lo siguiente:

⁴⁹ *PFEI*, pag. 125.

Yo mismo soy un fenómeno en la medida en que me convierto en objeto de mi propia consideración y reflexiono sobre mis acciones. Pero al mismo tiempo me experimento en libertad. El hombre vive en dos mundos. Por una parte es, en terminología kantiana un "*phainomenon*", una célula del mundo sensible cuya existencia se somete a las leyes del mismo; por otra parte es un "*nómenon*", una "cosa en sí" - sin necesidad, sin causalidad - , un algo que ya es incluso antes de que yo pueda comprenderlo y explicarlo, y que es diferente e infinitamente más de lo que yo puedo entender.⁵⁰

Sólo por esta distinción entre fenómeno y cosa en sí es que el autor puede hacer compatible la responsabilidad con la necesidad de las acciones. Schopenhauer afirma:

..únicamente a partir de ella (de la doctrina kantiana) se puede comprender, en la medida en que las fuerzas humanas son capaces, cómo la estricta necesidad de nuestras acciones coexiste, sin embargo, con aquella libertad de la que da testimonio el sentimiento de la responsabilidad, y en virtud de la cual nosotros somos los autores de nuestros actos y éstos se nos tiene que imputar moralmente a nosotros.⁵¹

El carácter inteligible, como *nómeno*, se encuentra fuera del principio de razón suficiente y el carácter empírico es su *fenómeno*. Las acciones se desprenden de los motivos en combinación con el carácter, pero suceden en el tiempo y en el espacio y están sujetas a la causalidad, como tales, son necesarias. No así el carácter inteligible, que está fuera de ese principio, y por ende es libre, ya que como *nómeno* prescinde del principio de razón suficiente.

Cuando Schopenhauer afirma que la responsabilidad recae en el carácter del cual se derivaron las acciones, lo que hace es trasladar la responsabilidad del *operari* al *esse*, siguiendo la fórmula escolástica *operari sequitur esse*, es decir la responsabilidad recae en el ser y no en el hacer.

...el ser del hombre, su *esse* es la voluntad recogida, en lo que le concierne, en el carácter inteligible, él mismo fuera del tiempo; y de ésta raíz metafísica es de donde se sigue el *operari*, los actos que vemos en el tiempo. *Operari sequitur esse*. El acto se deriva del ser y no el ser del acto (...)⁵²

⁵⁰ Safranski, Rudiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. pag. 202.

⁵¹ *PFE I* pag. 126.

⁵² Philonenko, Alexis. *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*. pag. 263.

Al hacer este cambio, afirma que el ser, es decir, el *esse*, que le es dado al individuo directamente por la naturaleza misma, no está subordinado al principio de razón y por lo tanto es libre. Schopenhauer escribe:

Sólo en el *esse* se encuentra la libertad, pero a partir de él y de los motivos resulta necesariamente el *operari*. En lo que hacemos conocemos lo que somos. En esto y no en el presunto *liberum arbitrium indifferentiae* se basa la conciencia de la responsabilidad y la tendencia moral de la vida⁵³

El hombre, poseedor de un carácter que se manifiesta empíricamente, está sujeto a la causalidad y a la necesidad, pero en el fondo, su carácter no es más que carácter inteligible, que como tal, se encuentra fuera del mundo de los fenómenos y por lo tanto es libre. Las acciones son producto del carácter empírico que movido por motivos las realiza necesariamente. “La libertad no pertenece al carácter empírico, sólo al inteligible”⁵⁴

La responsabilidad, recae entonces sobre el carácter, no sobre los motivos ni sobre la acción. Así, trasladando la responsabilidad del hacer al ser, sucede que el hombre es responsable de ser quien es, sus acciones son sólo las manifestaciones de su ser. La libertad se encuentra en su ser, por lo tanto, de esto se siente responsable: “...aunque la responsabilidad moral del hombre se refiere primaria y ostensiblemente a aquello que *hace*, en el fondo atañe a aquello que *es*.”⁵⁵ Todo lo que hacemos, que manifiesta quienes somos sólo lo conocemos a través de la experiencia, de ahí que no podamos saber cómo somos mas que después de haber actuado. Una vez más descubrimos la importancia del carácter adquirido, ya que, si nos conocemos a nosotros mismos, es decir, si conocemos nuestro carácter, trataremos de actuar de tal manera que no nos pese ser responsables de las acciones que de él se derivan.

Resumiendo, la definición schopenhaueriana de libertad es ausencia de necesidad. Las acciones humanas están necesariamente determinadas por el carácter en combinación con los motivos, dados ambos, la acción se produce necesariamente. De lo anterior, se sigue que las acciones humanas no son libres, no son el principio de algo nuevo sino que son un eslabón en la interminable cadena de causas y efectos a la que están sujetos todos los fenómenos. Ahora bien, el hombre posee una conciencia que le hace sentirse

⁵³ PFE I pag. 127.

⁵⁴ PFE II pag. 204.

⁵⁵ *Ibid.* pag. 204.

dueño de sus actos y por lo tanto responsable de ellos. Sin embargo, la libertad es el elemento más específico de la responsabilidad. Sin libertad no puede haber responsabilidad. Trasladando la responsabilidad del hacer al ser, Schopenhauer hace que ésta recaiga sobre el carácter, que es carácter inteligible. Para él el carácter inteligible, dado por la naturaleza, está fuera del principio de razón y por ende libre de necesidad, siendo entonces, completamente libre:

El carácter empírico, al igual que la totalidad del hombre, es, en cuanto objeto de la experiencia, un mero fenómeno, ligado por ello a las formas de todo fenómeno -tiempo espacio y causalidad- y sometido a sus leyes; en cambio, la condición y fundamento de todo este fenómeno, independiente de estas formas en tanto que cosa en sí y, por lo tanto, no sometida a ninguna distinción temporal y así persistente e inmutable, es el carácter inteligible, es decir, la voluntad como cosa en sí, a la que, en calidad de tal, le corresponde también la libertad absoluta, es decir la independencia de la ley de causalidad (como mera forma de los fenómenos).⁵⁶

3.1 La voluntad como “cosa en sí”

Para explicar por qué el carácter inteligible es producto de la voluntad y por qué ésta se considera fuera del principio de razón suficiente y por ende libre, hace falta explicar qué entiende Schopenhauer por voluntad. Esto intentaré hacerlo brevemente a continuación y sólo con la intención de que se entienda la razón por la cual ésta se considera como libre de toda necesidad. Me parece necesario advertir que no pretendo aquí exponer íntegramente la metafísica schopenhaueriana sino únicamente intento explicar el significado que en Schopenhauer tiene el concepto de voluntad y que es necesario para entender la libertad de la voluntad.

Para el autor, la Voluntad⁵⁷, como establece en la cita anterior, es el *nómeno* de todas las cosas que existen, lo que se encuentra, por decirlo de alguna manera, detrás de todas ellas, que, como *fenómenos*, no son sino manifestaciones en el tiempo y en el espacio de lo que Kant denomina la “cosa en sí”⁵⁸. Dice Schopenhauer:

Esta “cosa en sí” (queremos conservar la expresión kantiana como fórmula definitiva) que como tal nunca es objeto, precisamente por que todo objeto es un mero fenómeno y

⁵⁶ PFE I pag. 126.

⁵⁷ Uso mayúsculas para distinguir esta Voluntad, considerada como nómeno, de la voluntad humana que se refiere específicamente a la volición, aunque, como intento explicar, en el fondo constituyan una misma entidad.

⁵⁸ Expresión que supongo ya conocida por el lector.

no ella misma, necesita, si queremos presentarla objetivamente, albergarse dentro de un nombre y de un concepto, de algo dado objetivamente en alguna parte, por consiguiente, de uno de sus fenómenos; pero este punto de partida, para servir de tal, no podría ser otro que la voluntad del hombre, que es el más perfecto de todos ellos, el más desarrollado, e iluminado inmediatamente por el conocimiento.⁵⁹

En este sentido la palabra voluntad -advierte Schopenhauer- recibe una extensión mucho mayor de la que normalmente tiene: Lo que hace, es ampliar considerablemente el concepto de voluntad. Le da el nombre de voluntad a todas las fuerzas de la naturaleza. De ese modo, cualquier fuerza natural no es más que voluntad.

Del conocimiento del mundo fenomenico, en donde todo está sujeto a la causalidad y dado en el tiempo y en el espacio, procede este concepto de fuerza y, según afirma, el único concepto que no procede del conocimiento de fenómenos es el de voluntad, ya que viene de nuestra conciencia inmediata, nos es dado inmediatamente, porque en él reconocemos nuestra esencia. Ahora bien, si condensamos el concepto de fuerza en el concepto de voluntad, lo que hacemos es reducir lo que nos es desconocido, es decir, no conocido inmediatamente, sino a través de una relación sujeto-objeto, a algo que nos es infinitamente más conocido. Schopenhauer acentúa esto diciendo que se reduce el concepto de fuerza “ a la única cosa que conocemos inmediata y absolutamente, lo que equivale a ensanchar considerablemente nuestro conocimiento.”⁶⁰ Esta única cosa que conocemos absolutamente no puede ser otra cosa que nuestra voluntad. La voluntad considerada como “cosa en sí” queda como completamente distinta del fenómeno y únicamente se considera como tal al manifestarse, es decir, al objetivarse, en tiempo y espacio, por lo tanto, quedar sujeta a la causalidad. Fuera de estas consideraciones, toda determinación, toda causalidad, le es extraña.

3.2 La aseidad de la voluntad

Vimos que para resolver el problema de la responsabilidad, Schopenhauer la traslada del hacer al ser, haciendo, por tanto responsable al ser, mismo que consiste esencialmente en voluntad, ésta no está sometida a ninguna necesidad por las razones que expuse anteriormente. Siendo que esta voluntad es libre, que constituye el ser del hombre y, por lo tanto, en ella recae en última instancia la culpa de las acciones, se tiene que aceptar la *aseidad* de la misma,

⁵⁹ MVR pag. 98.

⁶⁰ *Ibid.* pag. 99.

esto es, la voluntad tiene que ser obra de sí misma, tiene que encontrarse en ella misma la causa de su existencia, sólo así puede ser libre. Schopenhauer da la razón de esto cuando dice: "Dependencia respecto al ser y esencia unida con libertad en el hacer es una contradicción."⁶¹ El poner la responsabilidad de las acciones en el ser y el hecho de que la responsabilidad recaiga en el creador de éste, supone un problema teológico que Schopenhauer no pasó por alto. Lo anterior implica que la maldad existente en los individuos sería culpa del creador de estos seres. Siendo así, el postular la existencia de un Dios Creador no puede dar cuenta de las acciones humanas y se muestra incompatible con su moralidad, ya que niega el libre arbitrio. Este problema lo había abordado ya antes David Hume:

En última instancia el Autor de nuestras voliciones es el Creador del mundo, quién por primera vez puso en movimiento esta inmensa máquina y colocó a cada uno de los seres en aquella posición particular de la que ha de resultar, por una necesidad insuperable, todo acontecimiento posterior. Por tanto, las acciones humanas, o bien carecen de toda vileza al proceder de una causa tan buena o, si la tuvieran, han de involucrar al Creador en la misma culpa, en tanto que se reconozca que, en última instancia, es su causa y autor. Pues así como un hombre ha encendido la mecha que ha empleado sea larga o corta, asimismo, cuando se establece una cadena continua de causas necesarias, el Ser, infinito o finito, que produce la primera, igualmente es el autor de las demás y ha de sufrir la censura y recibir el elogio que corresponda a ellas.⁶²

Hume, tal y como lo declara en este ensayo, no puede resolver este problema y dice que se trata de "misterios de la mera razón natural", de los cuales ésta no puede dar cuenta sin caer en graves contradicciones. Schopenhauer expresó el mismo problema dando otro ejemplo:

Si Prometeo quisiera reprochar a sus criaturas por lo que hacen, podrían éstas contestarle con razón: sólo podíamos obrar en cuanto existíamos, pues del existir se sigue el obrar. Si nuestros actos son malos, depende ésto de nuestra constitución; obra tuya es ésta; castígate, pues a ti mismo.⁶³

Como vimos, la libertad de la voluntad sólo es posible, dice el autor, si se acepta la *aseidad* de la voluntad.

⁶¹ VN pag. 197

⁶² Hume, David. Sobre la libertad y la necesidad, en *Investigación sobre el entendimiento humano*, pag. 124.

⁶³ VN pag. 197

La responsabilidad tiene por condición a la libertad y ésta a la originalidad. En efecto, *quiero* por que *soy*, y por lo tanto tengo que *ser* antes que *querer*. Así pues la aseidad de la voluntad es la condición de un ética seriamente concebida (...)⁶⁴

¿En que consiste la aseidad? Se dice que algo tiene aseidad cuando contiene en sí mismo la causa de su ser; de ahí que sea libre. Sólo así es posible la responsabilidad dentro de un sistema en el que las acciones, así como todo lo que ocurre, está sujeto a necesidad. Schopenhauer escribe:

Después de que los grandes hombres se han esforzado en vano por encontrar una salida de ese laberinto, confieso gustosamente que pensar la responsabilidad moral de la voluntad humana sin la aseidad de la misma, supera también mi capacidad de entender.⁶⁵

Schopenhauer cita la séptima definición que presenta Spinoza en la *Ética* y en la que apoya sus afirmaciones:

Se dice que es libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y es determinada a obrar por sí sola; es necesaria, o más bien forzosa, aquella cosa que es determinada por otra a existir y a producir algún efecto en una condición cierta y determinada.⁶⁶

Ahora bien, Schopenhauer deja claro que la voluntad entendida como “cosa en sí” está fuera del principio de razón y es por lo tanto libre en el más amplio sentido, es decir, está fuera de toda relación necesaria, fuera de la cadena de causa y efecto y es además causa de sí misma. Sólo así dice Schopenhauer, se puede dar cuenta de la responsabilidad. Únicamente en el caso de que el hombre sea obra de sí mismo (lo cuál se desprende de la anterior exposición de la aseidad) es que es responsable de sus actos. Para el autor ésta es la única manera posible de solventar la evidente incompatibilidad: primero, recurrir a la teoría kantiana de la distinción entre fenómeno y “cosa en sí” y después, postular la aseidad de la voluntad con la que se acepta que ésta es su propia causa y sólo así responsable de su obrar.

La solución schopenhaueriana para hacer compatible la necesidad y la libertad, como elemento específico de la responsabilidad, no parece responder a la pregunta por la libertad moral, es decir, por la libertad de las acciones. Esta solución sólo da cuenta de una libertad trascendental, misma de la que no

⁶⁴ VN pag. 197

⁶⁵ PFE I pag. 103

⁶⁶ Spinoza. *Ética demostrada según el orden geométrico*. pag. 26.

participan las acciones como fenómenos que son, dados en el tiempo y en el espacio. En las conclusiones voy a intentar exponer, las posibles objeciones a esta solución

Conclusiones acerca de la solución de Schopenhauer al problema de la necesidad de las acciones y la responsabilidad.

En el primer capítulo expuse el principio de razón suficiente el cual, según el sistema de Schopenhauer, es necesario para el conocimiento del mundo. Este principio se aplica a cuatro clases de objetos. Entre ellos hay dos que son particularmente relevantes para el tema de la coexistencia de la libertad y la responsabilidad, estos son: el principio de razón suficiente del devenir o ley de causalidad y el principio de razón suficiente del obrar o ley de motivación¹. La ley de causalidad establece que todo lo que conocemos está enlazado y ordenado en una cadena causal, es decir, que a todo efecto necesariamente le precede una causa. La causalidad determina el orden en el cual aparecen los fenómenos y se aplica a los tres grandes reinos en los que se divide la naturaleza: las causas en sentido estricto, que afectan a los seres inanimados; los estímulos que afectan a las plantas y los motivos a los animales. Esta última forma, que llamaremos motivación o principio de razón suficiente del obrar, constituye la "causalidad vista por dentro" por la manera especial que tenemos de conocerla. La motivación, en tanto que ley, se aplica indefectiblemente a todos los animales, los que están dotados de razón y los que no, y establece que una vez que se da el motivo y éste es conocido por el animal, el efecto sucede necesariamente. Es importante recordar que para que el motivo actúe es imprescindible la mediación del conocimiento, esto es, para que un motivo sea una causa efectiva, tiene que ser conocido por el individuo; esta es la característica esencial de la motivación.

La razón marca una importante diferencia entre los animales y el hombre. Los hombres, en contraste con los animales, poseen una razón que los hace capaces de tener conocimiento abstracto, pues tienen la capacidad de hacer abstracciones de las cosas que conocen para formar conceptos. Los animales, en cambio, se ven limitados al conocimiento intuitivo. La capacidad de razonar permite al individuo tener presentes varios motivos a la vez, siendo así, capaz de recordar, ordenar y contrapesar los diferentes motivos que se le presentan para actuar. Sin embargo, no hay que perder de vista que la motivación es una ley, que forma parte del principio de razón suficiente, entonces, aunque el hombre pueda "elegir" entre diferentes motivos, la necesidad de sus acciones se conserva intacta. De esta capacidad de elección, que llamamos decisión electiva, en conjunto con la voz de la autoconciencia, se deriva la creencia del

¹ Ésta última, aunque es un caso de la primera, es considerada por Schopenhauer como una forma particular del principio de razón, ya que no la conocemos sólo desde fuera sino también desde dentro.

hombre en la libertad. Está seguro de que tiene absoluta libertad de inclinarse ante el motivo que mejor le parezca. Sin embargo, esta libertad no es sino una libertad relativa, pues en realidad, nuestra elección de los motivos está sujeta a nuestro carácter, es decir, podemos “elegir” el motivo que queramos, pero no podemos elegir el querer indistintamente uno o el otro. Así que nuestras acciones están determinadas por dos factores: el carácter y los motivos.

El carácter, en el caso de los animales, es distinto en cada especie y en el de los hombres, en cada individuo; éste es quien “decide” que motivo habrá de determinar la acción y tiene varias propiedades: es innato, inmutable, individual y sólo lo conocemos a través de la experiencia. De un determinado carácter, al que se le presentan determinados motivos, resulta necesariamente una acción que se sigue de la combinación de éstos dos factores; sólo ésta y ninguna otra acción puede resultar de ésta combinación.

Ya que para Schopenhauer las acciones son un producto necesario de estos dos factores, el concepto de libertad es entonces fundamentalmente negativo pues consiste en la ausencia de toda necesidad. Dicho concepto, se divide en tres subtipos: libertad física, en cuya descripción hubo que considerar también qué es para Schopenhauer una acción a saber: cualquier acto de la voluntad que se manifiesta hacia el exterior; la libertad moral, necesaria para dar cuenta de la responsabilidad y por último la libertad intelectual. También en éste capítulo expuse el concepto de autoconciencia, fundamental para entender porqué el hombre tiene la certeza de que puede hacer lo que quiere y pensar que es efectivamente libre.

Una característica importante de la teoría de Schopenhauer es la posición separada y subordinada del intelecto con respecto a la voluntad. Esta separación hace que el conocimiento tenga un papel fundamental, pues es el encargado de presentar los motivos ante la voluntad y a ésta le da la oportunidad de conocerse a sí misma. La autoconciencia se encuentra totalmente ocupada por la voluntad, no puede conocer nada, ni siquiera sobre ella misma. No es sino hasta que se manifiesta a través de acciones, que la voluntad se hace consciente de su querer, es decir, se conoce a sí misma. El conocimiento es el medio para los motivos. El hombre es el único entre los animales capaz de conocimiento abstracto, por lo tanto, se le pueden presentar varios motivos a la vez de entre los cuales puede inclinarse por el que mejor le convenga, pero su decisión siempre dependerá de su carácter..

El arrepentimiento y el remordimiento, como se muestra en el tercer capítulo, son consecuencias de la separación entre intelecto y voluntad, así como del determinismo planteado por Schopenhauer. El arrepentimiento se deriva de una rectificación en el conocimiento, esto es, tiene que ver siempre con los medios que el hombre elige para alcanzar lo que quiere, pues su querer mismo es inmodificable. El remordimiento nace del conocimiento de la propia voluntad; es la angustia que sentimos cuando conocemos nuestro carácter y nos hacemos conscientes de que no podemos cambiar. Sentimos remordimientos cuando recordamos acciones pasadas que no están de acuerdo con la imagen que teníamos de nosotros mismos y nos damos cuenta de que siempre seremos los mismos.

La responsabilidad, es el tema central de éste trabajo y, en todo caso, la razón por la cual fue necesario exponer todo lo anterior. Este sentimiento es algo claro y seguro en el hombre, como el mismo Schopenhauer afirma, sin embargo, ésta no se podía fundamentar negando categóricamente la libertad, así que tuvo que encontrar una solución. En la fórmula escolástica *Operari sequitur esse*, se encuentra parte de la solución al problema. Partiendo de que cada individuo posee su propio carácter único e inmodificable y de que de él se derivan todas las acciones del hombre, la responsabilidad, Schopenhauer, debe recaer en el carácter no en las acciones. El carácter determina el comportamiento del hombre, pues como se comporte una vez en determinada circunstancia, habrá de hacerlo siempre. Dado que el hombre tiene un carácter determinado, lo que una vez constituyó un motivo para actuar siempre lo hará. Entonces la responsabilidad debe recaer sobre el carácter, pues las acciones se siguen necesariamente de él.

Ahora bien, la responsabilidad presupone la libertad, es decir, nos sentimos responsables por que creemos que pudimos haber actuado de otro modo. La libertad que el hombre cree que tiene no es para Schopenhauer más que una ilusión. La libertad "real" que Schopenhauer utiliza para fundamentar la responsabilidad es la que se deriva del hecho de que el carácter es carácter inteligible y, como tal, participa de la libertad trascendental porque en esencia no es más que voluntad, esa voluntad que se encuentra fuera del principio de razón. Recordemos que para Schopenhauer la libertad consiste en ser independiente con respecto del principio de razón suficiente, es decir, ausencia de necesidad. Apoyándose en una definición de Spinoza, Schopenhauer advierte que es necesario que se le conceda la aseidad de la voluntad, sólo así se puede dar cuenta de la responsabilidad, pues sólo un ser que carece de

causa, o lo que es lo mismo, que es obra de sí mismo, puede ser libre y, por lo tanto responsable de sus actos.

Sin embargo, cabe preguntar si esta libertad que plantea Schopenhauer es realmente la libertad que se necesita para fundamentar la responsabilidad moral, es decir, el sentimiento de culpa que nos embarga por haber actuado de determinada manera y para el cual es fundamental tener la certeza de que pudimos haber actuado de otro modo. Schopenhauer escribe:

Nuestras acciones están acompañadas de una conciencia de espontaneidad y originalidad, en virtud de la cual las conocemos como obra nuestra y cada uno, con certeza infalible, se siente el verdadero autor de sus actos y moralmente *responsable* de ellos. Pero ahí la *responsabilidad* presupone de alguna manera una posibilidad de haber actuado de otra forma, y, por tanto, la libertad; así en la conciencia de la responsabilidad se encuentra mediatamente también la de la libertad.²

La libertad de la que Schopenhauer da cuenta basándose en la teoría kantiana de la distinción entre fenómeno y cosa en sí, es, como dije, una libertad trascendental. Está fuera del mundo de lo empírico, ya que pertenece exclusivamente a la voluntad que es el equivalente schopenhaueriano de la cosa en sí. Como tal, esta libertad es ausencia de toda necesidad, no sólo ausencia de necesidad en las acciones. Esta libertad, en el sentido en el que Schopenhauer la plantea, es patrimonio exclusivo del carácter inteligible, nunca del empírico, entonces, no puede dar cuenta de la libertad moral, que es la que se necesita para fundamentar la responsabilidad.

La libertad moral consiste en el libre arbitrio que implica capacidad de elegir, pero si la elección está determinada por el carácter inteligible, únicamente se da cuenta de la libertad de la voluntad a secas, no de la libertad empírica. Esta voluntad, si bien es libre al ser causa de sí misma y no estar sujeta a determinación alguna, no trasmite esta libertad al hombre en tanto que fenómeno, tal y como Schopenhauer lo afirma:

La libertad de la voluntad, como cosa en sí, no se transmite directamente a su fenómeno, ni siquiera al fenómeno en que la voluntad aparece en el más alto grado de objetividad, o sea en el animal racional dotado de un carácter individual: la persona.³

² PFE II pag. 202.

³ MR pag. 227.

Ahora bien, si hablamos del carácter, sabemos que éste es uno de los factores que determinan las acciones humanas y sobre el cual Schopenhauer se basa para negar el libre arbitrio. Pero si tomamos el carácter inteligible tal y como lo describe el autor, vemos que éste es un acto extratemporal, invariable e indivisible de la voluntad, o, lo que es lo mismo, es único y sólo en su manifestación se muestra como diverso, como carácter empírico y el carácter empírico no participa de la libertad de la voluntad. Así lo afirma Schopenhauer: "La libertad no pertenece al carácter empírico, sólo al inteligible."⁴ De lo anterior podríamos concluir que el carácter inteligible no puede dar cuenta de la responsabilidad moral como Schopenhauer pretende, porque la responsabilidad se basaría en un carácter que no es fenoménico, es más, tampoco el carácter inteligible sería un carácter individual por que está en un plano donde no hay individualidad y por lo tanto es difícil que de cuenta del sentimiento de responsabilidad moral, es decir de la responsabilidad de acciones que ocurren solamente en el mundo de los fenómenos, de lo diverso y que realiza un individuo particular. Schopenhauer escribe:

El *operari* de un hombre dado está determinado necesariamente, desde fuera por los motivos, desde dentro por su carácter: de ahí que todo lo que hace se produzca necesariamente. Pero en su *esse*, ahí se encuentra la libertad. El habría podido ser otro: y en aquello que *es* radica la culpa y el mérito.⁵

Sin embargo el hombre tampoco elige su carácter, el hecho de que *sea* quien *es* tampoco depende de él, por lo tanto ¿cómo es posible que la responsabilidad recaiga sobre un carácter sobre el cual no tenemos elección alguna?

Si la libertad que da cuenta de la responsabilidad no es válida o no funciona en el mundo fenoménico, y es sólo una libertad inteligible, es difícil que sirva de fundamento a la responsabilidad moral. Nos sentimos responsables por acciones particulares, que se dan en el plano de lo diverso, y cada hombre se siente responsable de sus propias acciones. Siguiendo a Schopenhauer la voluntad es libre porque no está en ningún sentido determinada, solamente *quiere*, pero para que este tipo de libertad fundamentara la responsabilidad moral, tendría que ser posible que también la voluntad tuviera otra opción, es decir, que pudiera *no querer*, ya que no podemos ser responsables de lo que hacemos cuando todas nuestras acciones están determinadas. Pero tampoco

⁴ PFE II pag. 204.

⁵ PFE II pag 204.

podemos ser responsables de lo que somos o de tener el carácter que tenemos cuando no tenemos otra opción. En otras palabras, si aceptamos lo que dice Schopenhauer, entonces tampoco la voluntad tiene otra opción, esto es, quiere por que quiere; de la misma manera en que nosotros somos así por que sí, porque la voluntad en sí misma, carece de razón. La voluntad tampoco tiene otra alternativa más que *querer*, está determinada por sí misma (si aceptamos su aseidad), entonces, de acuerdo a Schopenhauer, tampoco ella es libre.

Esta libertad negativa, que Schopenhauer atribuye a la 'voluntad en sí', es sólo ausencia de compulsión externa, y esto no es libertad sino espontaneidad. La voluntad es irracional; no puede elegir entre *x* y *y*: no puede siquiera elegir *x* conscientemente. Si quiere *x*, lo quiere por que tiene que quererlo -no por necesidad externa, es cierto, pero por necesidad interna, por que la voluntad es lo que es. Si Schopenhauer escoge llamar a esto 'libertad', difícilmente podemos negarle el derecho a usar la palabra en el sentido que quiera; pero llamar a la necesidad 'libertad' es meramente encontrar un sinónimo para necesidad; no convierte a la necesidad en libertad, desde un punto de vista objetivo, más de lo que convertiría a mi pluma en un gato si decido llamar a todas las plumas 'gatos'.⁶

Siendo así, la libertad, la responsabilidad y, por lo tanto, la moralidad, se ubican todas en el plano de lo inteligible, nunca en el empírico. Tampoco podemos elegir nuestro carácter inteligible, nunca elegimos ser quienes somos, entonces tampoco tendríamos que sentirnos responsables de ello.

Hablando empíricamente, Schopenhauer piensa que el carácter de un hombre es algo que él no puede elegir o crear o modelar por medio de sus esfuerzos conscientes. Es un "dato" en bruto de la experiencia, cómo todo lo demás que se manifiesta en el mundo de lo fenoménico; y él solamente puede aceptarlo tal cómo es. Desde este punto de vista, por tanto, no puede considerarse más responsable de su naturaleza que del color de su pelo o de la forma de sus orejas.⁷

No podemos sentirnos responsables por lo que somos o lo que hacemos, cuando no existía elección en ninguno de los dos casos. Aún se podría decir que, para Schopenhauer, no hubo nada que predeterminara nuestro carácter, y sin embargo, creo que también diría que no teníamos ninguna posibilidad de elegirlo y mucho menos de cambiarlo.

Parece ser que lo importante para Schopenhauer era dar cuenta del sentimiento de responsabilidad moral, sobre el cual no cabe ninguna duda, sin

⁶ Copleston, Frederick. *Schopenhauer. Philosopher of pessimism*, pag 149.

⁷ Gardiner, Patrick. *Schopenhauer*, pag. 391-392.

ceder a decir que las acciones humanas podían producirse de manera distinta a la que él había planteado, es decir, con la más absoluta necesidad. Así pues, después de haber examinado su solución al problema podríamos concluir junto con Patrick Gardiner lo siguiente:

Esta doctrina misteriosa ofrece una solución extraña al problema de la responsabilidad ética. Al margen de todo lo demás, la libertad postulada no parece darnos base para sostener que somos responsables por lo que somos y hacemos, del modo que presuponen los juicios morales ordinarios de mérito y culpa.⁸

Ahora bien, el hecho de que Schopenhauer haya colocado la responsabilidad en nuestro carácter, en nuestro ser, independientemente del lugar en la cadena de causas y efectos en el que sucedieron, es muy útil y un aspecto muy rescatable de su ética. Primero, es interesante notar el amplio sentido que se le otorga a la responsabilidad. El sentimiento infalible de la responsabilidad no sólo nos hace conscientes de que nosotros somos los dueños de nuestras acciones, sino que además, no tenemos consciencia de la libertad más que a través del sentimiento de responsabilidad, ya que se encuentran en el mismo lugar, a saber: en el ser del hombre. Schopenhauer afirma: "Sólo a través de la *responsabilidad* somos conscientes de la *libertad*, allá donde aquella se encuentra tiene que encontrarse también ésta: o sea en el *esse*."⁹ Entonces, se puede decir que para Schopenhauer, la responsabilidad es también una gran fuente de conocimiento. Ese sentimiento de responsabilidad me otorga la conciencia de mi libertad (cualquiera que ésta sea), pero no sólo eso, sino que me otorga la certeza de que esas acciones me pertenecen, y como tales, son la muestra de lo que yo soy.

Ya que la responsabilidad recae en lo que soy, es decir, en mi carácter, la mejor manera de ser responsable de mis acciones, dado que no las puedo cambiar, es conocer mi carácter lo mejor posible, tener lo que el autor llama carácter adquirido. Por medio del carácter adquirido me conozco a mi mismo empíricamente, es decir, a través de mis acciones y esto me ayuda a conducirme mejor por la vida o, en palabras del autor, a desempeñar mejor mi papel que ya está determinado por mi carácter inteligible. En otras palabras: "comprendo la necesidad de ser lo que soy"¹⁰. También me ayuda a ser más responsable pues, una vez que tengo carácter adquirido, conozco mis defectos

⁸ Gardiner. *Op. Cit.* pag. 392.

⁹ *PFE II* pag 205.

¹⁰ Philonenko, Alexis. *Schopenhauer, una filosofía de la tragedia* pag. 281.

y mis capacidades y entonces podré medir mejor las consecuencias de mis actos.

Conoceremos genéricamente nuestra voluntad y no nos dejaremos inducir por el estado de ánimo del momento o por un envite exterior, decantándonos puntualmente por algo que resulta contrario al conjunto de nuestro querer.¹¹

Aquí “nuestro querer” constituye el carácter inteligible que es inmodificable y constituye mi esencia. Por lo tanto, el arma que nos queda ante la inevitabilidad de las acciones, es conocer nuestro carácter, es decir, conocernos a nosotros mismos lo mejor posible para que no nos pese tanto la responsabilidad moral que de cualquier manera sentimos con ocasión de ese carácter. Sin embargo, debo conocerme con la conciencia de que éste conocimiento no me hará cambiar mi carácter, mi esencia: “Conocerse, reducir esta extrañeza, no consistirá nunca en transformar el impulso ciego y oscuro de la voluntad, sino en esclarecerla.”¹² Por este conocimiento de nuestro propio carácter o carácter adquirido se justifica que el conocimiento parta del *operari* para llegar al *esse*, es decir, que a través de lo que hacemos conocemos lo que somos.

Así queda de manifiesto que uno de los grandes aciertos de Schopenhauer, al colocar la responsabilidad de las acciones en el carácter, es la capacidad que se le da al individuo de conocerlo. Si bien no puede cambiarlo, puede conocerlo y hacerse totalmente consciente y responsable de él, midiendo mejor las consecuencias de las acciones que finalmente se le habrán de imputar y por las que tendrá que responder ante los demás

¹¹ *MC* pag. 47.

¹² Philonenko. *Op.Cit.* pag. 279.

BIBLIOGRAFÍA

I Fuentes.

1. Ediciones alemanas.

- Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung*. 2 tomos, Haffmans-Ausgabe, Zürich, 1988.
- *Parerga und Paralipomena*. 2 tomos, Haffmans-Ausgabe, Zürich, 1998.
 - *Kleinere Schriften*. Haffmans-Ausgabe, Zürich, 1998.

2. Traducciones.

- Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*. Traducción de E. Ovejero y Mauri. Porrúa, México, 1992.
- *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Traducción de L. E. Palacios, Gredos, Madrid, 1989.
 - *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Parte I: *Sobre la libertad de la voluntad*; Parte II: *Sobre el fundamento de la moral*. Traducción de Pilar López de Santa María, Siglo XXI, Madrid 1993.
 - *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Traducción de M. de Unamuno. Alianza, Madrid, 1982.
 - *Metafísica de las costumbres*. Edición bilingüe con estudio introductorio, versión cast. y notas de R. Rodríguez Aramayo, Debate/CSIC, Madrid, 1993.
 - *Manuscritos berlineses*. Sentencias y aforismos (antología) Selección, estudio introductorio, versión castellana y notas de R. Rodríguez Aramayo, Pre-textos, Valencia, 1997.
 - *Los designios del destino* (dos opúsculos de Parerga y paralipomena), Est. preliminar, traducción y notas de R. Rodríguez Aramayo. Tecnós, Madrid, 1994.
 - *El arte del buen vivir*. Traducción de Eduardo Gomez Bauer, Introducción de Dolores Castrillo Mirat, Edaf, Madrid, 1983.
 - *Algunos opúsculos*. Traducción de Fulgencio Egea, Reus, Madrid, 1921.
 - *El amor, las mujeres y la muerte*. Traducción de A. López White, Edaf, Madrid, 1966.

II Otras fuentes.

- Hume, David, *Investigación sobre el entendimiento humano*. Traducción

- de Fernando Ramos Gonzales. Gernika, Madrid, 1996.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*. Traducción de E. Miñana y Villagrasa y M. García Morente, Sígueme, Salamanca, 1995.
- Nietzsche, Friedrich, Schopenhauer como educador, Edición, traducción y notas de Jacobo Muñoz, Editorial Biblioteca nueva, Madrid, 2000.
- Spinoza, B *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción y prólogo de Ángel Rodríguez Bachiller. Aguilar, Argentina, 1969.

III Bibliografía sobre Schopenhauer.

- Abendroth, Walter, *Schopenhauer*, Rowolht, Hamburg, 1967.
- Copleston, Frederick, *Arthur Schopenhauer: Philosopher of Pessimism*. Burns Oates & Washbourne Ltd., London, 1946.
- Fox, Michael, (Editor) *Schopenhauer: His Philosophical Achievement*. Penguin, New York, 1987
- Gardiner, Patrick, *Schopenhauer*, Traducción de A. Saiz Sáez, FCE, México, 1975.
- Hamlyn, D.W. *Schopenhauer*, Routledge & Kegan Paul, London, 1980.
- Hübscher, Arthu., *Denker gegen der Storm* Traducción de Joachim T. Baer y David E. Catwright. *The Philosophy of Schopenhauer in it's intellectual contex. Thinker against the tide*. Edwin Mellen Press, New York, 1989.
- Janaway, Christopher. *Self and world in Schopenhauer's philosophy*, Oxford University Press, London, 1989.
- *Schopenhauer*, Oxford Universisty Press, London, 1996.
- Magee, Brian, *The Philosophy of Schopenhauer*, Clarendon, Oxford/New York, 1983.
- Mann, Thomas, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Traducción de A. Sánchez Pascual, Plaza y János, México, 1991.
- Philonenko, Alexis, *Schopenhauer. Une philosophie de la tragédie*, J. Vrin, Paris, 1980. Traducción al español de G. Muñoz, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- Rabadé Obradó, Ana Isabel, *Conciencia y Dolor. Schopenhauer y la crisis de la modernidad*, Trotta, Madrid, 1995.
- Safranski, Rudiger, *Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie*, Carl Hanser, München-Wien, 1987. Traducción al español de J. Planells Puchades, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Alianza, Madrid, 1991.

- Sans, Edouard, Schopenhauer. Traducción de Jeanne Kibalchich CNCA/ Ediciones Cruz, México, 1996.
- Stepanenko, Pedro, (prólogo, introducción y notas) *Schopenhauer en sus páginas*, FCE, México, 1991.
- Suances Marcos, Manuel, *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la Voluntad*, Herder, Barcelona, 1989.
- Urdanibia, José (Coord), *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, Anthropos, Barcelona, 1990.

IV Artículos.

- Magee, Brian. "Misunderstanding Schopenhauer" University of London, Institute of German Studies, The Bithel Memorial Lecture, London 1990.
- Fornet, Rodrigo. "En favor de Schopenhauer": *Logos* (Escuela de filosofía de la Universidad La Salle de México) XI/33 (1983), pp 57-83.

V Otros.

- Anscombe, G.E.M. *Intention*, Traducción de Ana Isabel Stellino *Intención*. Paidós, Barcelona 1991.
- Maupassant, Guy. *Bola de sebo y 22 cuentos completos*, Trad de Editores mexicanos unidos, México, 1998.