

**LA POSICIÓN DE SCHOPENHAUER SOBRE EL
PROBLEMA DE LA *LIBERTAD DE LA VOLUNTAD* EN EL
ENSAYO DE 1839*†**

Julio César Vargas Bejarano

Universidad del Valle

RESUMEN

Este artículo presenta la manera como Schopenhauer concibe el problema de la libertad de la voluntad en el ensayo que presentó ante el concurso convocado por la Real Sociedad Noruega de las ciencias, en el año de 1839. El problema central que Schopenhauer trabaja allí es determinar si la voluntad está en capacidad de realizar actos libres o si, por el contrario, está sometida a una causalidad externa que determine sus decisiones. Schopenhauer examina a fondo las tesis a favor de la libertad de la voluntad, las cuales son esgrimidas especialmente por la sabiduría popular. La vía de solución a este problema consiste en retraer la libertad a una dimensión inteligible o trascendental, en la que si bien el carácter predetermina cada acto humano, de todos modos el sujeto está en condiciones de asumir responsablemente su carácter personal. El gran aporte de Schopenhauer en esta reflexión consiste en su concepción de la voluntad como la fuerza vital que atraviesa la conciencia. El papel protagónico de la voluntad incidirá especialmente en la formulación fenomenológica de la intencionalidad y en el psicoanálisis.

Palabras clave: Voluntad, libertad, causalidad, motivación, autoconciencia, conciencia objetiva.

ZUSAMMENFASSUNG

Schopenhauer hat im Jahr 1839 mit einem Essay an einem Wettbewerb erfolgreich teilgenommen, der von der “Königlichen Norwegischen Societät” ausgeschrieben wurde. Unsere Überlegungen beschäftigen sich mit der Art und Weise, wie Schopenhauer diese Frage bearbeitet hat, nämlich: “Läßt sich die Freiheit des menschlichen Willens sich aus dem Selbstbewusstsein beweisen?”. Hierzu hat Schopenhauer diese Frage folgendermaßen

* **Recibido** Noviembre de 2005; **aprobado** Diciembre de 2005.

† Para Jimena Buenahora.

umformuliert: Ist der Wille frei oder ist er durch irgendeine Kausalität bedingt? Da die populäre Weisheit die unbedingte Freiheit des Willens vertritt, hat Schopenhauer diese Position eingehend kritisiert. Der von Schopenhauer gezeigte Ausweg besteht darin, die Freiheit in einem transzendentalen Bereich zu konzipieren. Unsere Reflexion in diesem Aufsatz zielt darauf, die Leistungen und Grenzen der Schopenhauers Lösung aufzuzeigen. Unserer Meinung nach zeichnet sich seine philosophische Untersuchung durch ihre Konzeption des Willens aus; denn er wird als eine lebendige Kraft vorgestellt, die das ganze Bewusstseinslebens durchdrängt. Diese These hat sowohl den phänomenologischen Begriff der Intentionalität als auch den Begriff des Unbewussten bei der Psychoanalyse tiefgehend beeinflusst.

Schlüsselwörter: Wille, Freiheit, Kausalität, Motivation, Selbstbewusstsein, objektives Bewusstsein.

Schopenhauer participó en un concurso convocado por la Real Sociedad Noruega de las Ciencias, en el año de 1839 con un ensayo titulado *Sobre la libertad de la voluntad*, con el cual obtuvo el primer lugar.¹ Aquí nos proponemos reconstruir la manera como Schopenhauer aborda la pregunta formulada en dicho concurso, a saber: ¿puede demostrarse la libertad de la voluntad humana a partir de la autoconciencia? Schopenhauer responde esta pregunta a partir de la siguiente reformulación: ¿hasta qué punto la voluntad es libre o si, por el contrario, está sometida a una causalidad externa que determine sus decisiones? Para ello, combate la posición de la sabiduría popular, de acuerdo con la cual aceptar el principio de causalidad (y por extensión el de razón suficiente) llevaría a la pérdida de la libertad y, con ello, de la responsabilidad personal en la realización de las acciones. De este modo, Schopenhauer dirige sus reflexiones a examinar el presupuesto central de la pregunta de la Real Sociedad, esto es, que la voluntad humana es libre.

La manera como nuestro autor aborda el problema de la libertad de la voluntad es novedosa especialmente en dos aspectos: en primer lugar, en su ensayo señala el papel central que ejerce la voluntad (y con ella el carácter) en el surgimiento de los actos de la conciencia en general y en las acciones en particular. En segundo lugar, Schopenhauer presenta a la voluntad como fuerza vital, con una orientación predeterminada y, a la vez, arraigada en el

¹ Schopenhauer: *Preisschrift über die Freiheit des Willens*. En: *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, behandelt in zwei akademischen Preisschriften. Ludger Lütkehaus (Hrs.): Werke. Kleinere Schriften. Haffmans Verlag, Zürich, 1988. Versión española: *Los dos problemas fundamentales de la ética*. traducción e introducción de Pilar López de Santa María. Ed. Siglo XXI, Madrid, 2002. En adelante referenciaré en primer lugar la página de la versión española seguida de la versión alemana aquí señalada.

horizonte oscuro de la conciencia. La tarea de la educación, o de quien quiere asumir responsablemente su vida, consiste en conocerse a sí mismo, es decir, en aceptar su propio carácter y la manera como éste –con su horizonte oscuro– condiciona el curso de las acciones.

Nuestra exposición comienza con los conceptos de libertad física, moral y de autoconciencia (§1). Posteriormente examinamos el problema de si la autoconciencia puede identificar las variables que determinan sus reacciones. Para ello reconstruimos la manera como la sabiduría popular argumenta que la voluntad es libre. El principal argumento que ésta esgrime es que el sujeto tiene la posibilidad de llevar a cabo un acto o acción gracias a la disponibilidad del cuerpo para realizar los movimientos (§2). Posteriormente nos ocupamos de la relación entre la conciencia objetiva y los objetos trascendentes. Asimismo abordamos la pregunta por el ser de la autoconciencia y su función respecto a los objetos externos y la motivación en general. Esto nos conduce a presentar la naturaleza de los motivos y cómo ellos determinan el actuar humano (§3). Sobre esta base señalamos la manera como interactúan los motivos con la fuerza vital o voluntad y la reacción que ellos generan en la vida de la conciencia, esto es, en la ejecución de los actos (§4). El examen del esquema carácter-motivo-acto nos lleva a ocuparnos de dos problemas: a) cómo el principio de causalidad rige todos los actos de la conciencia y b) la invariabilidad del carácter en el curso de la vida humana (§5). Posteriormente, nos ocupamos de la solución que propone Schopenhauer a estos problemas, la cual tiene como punto de partida el sentimiento de responsabilidad y la distinción entre carácter empírico y carácter inteligible (§6). En las consideraciones finales hacemos un balance general de la manera como Schopenhauer concibe el libre arbitrio y de cómo su posición ha desplazado el problema –de un modo análogo a Kant– a un nivel *noumenico* o de la cosa en sí.

31

LA POSICIÓN DE SCHOPENHAUER SOBRE EL PROBLEMA DE LA ...

1. Los conceptos de libertad, voluntad y autoconciencia

1.1 Libertad física y libertad moral

Schopenhauer empieza sus reflexiones con la pregunta: *¿Qué significa Libertad?* La descripción de este concepto la realiza a partir de tres formas de la misma: libertad física, moral e intelectual; en la primera parte de su ensayo Schopenhauer se detiene en los dos primeros tipos de libertad, dejando la explicación de la libertad intelectual para un anejo que aparece después de finalizar el ensayo².

² En la última parte de este estudio presentaremos los rasgos básicos de lo que nuestro filósofo considera como la región trascendental, la cual sirve de base para entender la manera como interpreta la libertad intelectual. Ver abajo en los numerales 6 y 7.

- a) *Libertad física*: De acuerdo con la posición de la sabiduría popular la libertad consiste en la “ausencia de impedimentos materiales de cualquier especie”³; como ejemplos de este tipo de libertad tenemos las expresiones: cielo libre, libertad de perspectiva, campo libre, libertad de prensa. Esta primera concepción de la libertad es de carácter negativo o restrictivo, pues ella es definida como la ausencia de cualquier impedimento para gozar o disfrutar de las cosas o para el desarrollo de una capacidad. Este concepto popular de libertad designa especialmente una restricción del poder o de las capacidades (motrices), esto es, la ausencia de obstáculos físicos que impiden a un sujeto acceder a una meta que se ha propuesto. De este modo, el movimiento libre sería una expresión de la voluntad. Uno de los límites de esta primera aproximación al concepto de libertad es su carácter negativo, en cuanto no da cuenta de su ser propio; además, tiene el problema de atribuirle al movimiento corporal cierta voluntad, sin llegar a conocer la causas que lo determinan.
- b) *Libertad moral*: Schopenhauer sostiene que los impedimentos físicos no bastan para dar cuenta del concepto de libertad, pues los *motivos* juegan un papel importante en la decisión de realizar o abstenerse de realizar un acto; por ejemplo alguien puede negarse a actuar debido a amenazas, extorsión o al peligro que acarrea la acción etc. La ausencia de un condicionamiento físico no basta entonces, para una definición (negativa) de la libertad, pues los motivos también fungen como factor determinante. Respecto de la motivación es de tener presente que un impedimento físico puede ser superable o insuperable, así en el caso de los efectos fisiológicos que acarrea un daño neurológico en el cerebro, se puede afirmar que en algunos casos la persona afectada puede sobreponerse y en otros no, sin embargo lo que le permite salir adelante respecto del problema no son los impedimentos como tales, sino la motivación. Los motivos pertenecen a otra esfera que los impedimentos físicos, de ahí que uno de ellos tan sólo puede neutralizarse con un contramotivo. A lo anterior podemos añadir que un impedimento “físico” sólo es tal en relación a una intención o propósito personal. Los motivos pertenecen al campo de la vida subjetiva y se caracterizan por que en ellos un objeto entra en relación con una fuerza o pulsión propia de un

³ Cfr. *Op. cit.*, p. 31/362.

individuo, de ahí que aquello que es motivo para una persona puede no serlo para otra. Pero, aún no hemos precisado en qué consiste el problema de la libertad de la voluntad. El problema surge cuando relacionamos libertad y voluntad, no cuando relacionamos libertad y ‘capacidad’, esto es, cuando un obstáculo limita al sujeto para poder realizar algo (con esto tenemos la expresión negativa de la libertad). Para el hombre del común es una obviedad que la voluntad es libre, esto es, ella puede aspirar a todo lo que se propone y busca conseguirlo. Frente a ello surge la pregunta: ¿es la voluntad por sí misma libre o indeterminada? Schopenhauer presenta en este contexto un sentido *empírico* de libertad que se puede expresar del siguiente modo: “soy libre cuando puedo hacer lo que quiero, y mediante ‘lo que yo quiero’ está ya decidida la libertad”⁴. A primera vista se deja ver un límite de esta voluntad soberana, pues no es claro que la voluntad de cuenta de sí misma, esto es, que se pueda querer el querer. Sostener esta omnipotencia de la voluntad supondría un retroceso hasta una instancia anterior que determina el querer y así sucesivamente. Como es de esperarse Schopenhauer rechaza esta posición cuando afirma que “el concepto de libertad tomado del hacer originario y empírico se niega a establecer por lo tanto una relación con el concepto de voluntad.”⁵. Si se quiere aplicar de todos modos el concepto de libertad al de voluntad, habría que entender la primera desde una perspectiva abstracta, es decir, habría que pensar la libertad como espontaneidad pura o ausencia de toda necesidad⁶.

El concepto de libertad moral se basa en la relación entre un acto libre y la voluntad. La voluntad libre determinaría la realización de una acción, pero en ausencia de toda necesidad o condicionamiento. La libertad equivaldría aquí a lo incondicionado, con lo cual no habríamos avanzado en la caracterización de la libertad, pues su descripción seguiría siendo por vía negativa.

⁴ Cfr. *Op. cit.*, p. 40/364.

⁵ Cfr. *Op. cit.*, p. 41/365.

⁶ Con respecto a la afirmación “Soy libre, cuando puedo hacer lo que quiero” cabe señalar que el complemento directo de la oración abre un campo demasiado amplio, de tal manera que nadie sostiene razonablemente esa tesis, pues ¿quién puede ufanarse de hacer (todo) lo que quiere? Esa afirmación es insostenible, pues los actos volitivos siempre están determinados.

Con el fin de examinar esta concepción abstracta de la libertad Schopenhauer acude a su interpretación del concepto de necesidad. El punto de partida es una reformulación de este concepto en su expresión clásica: lo que es así y no puede ser de otra forma, o no admite un contrario. Así, el principio de razón suficiente funge como criterio para dar cuenta del ser de la realidad y lo expresa sintéticamente del siguiente modo: “necesario es aquello que sigue a un fundamento suficiente dado”⁷ Más adelante Schopenhauer añade que ese principio es la “forma fundamental de nuestra capacidad de conocimiento general”⁸. La razón puede expresarse en distintos niveles de fundamentación, ya sea lógicos, matemáticos o físicos y uno de sus principios básicos dice que tan pronto como vemos un efecto, éste lo es necesariamente a partir de alguna causa. Dicho de otra forma: toda causa conlleva necesariamente un efecto. De ahí que lo contrario a la necesidad, a la razón, es lo casual o el producto del azar. Lo casual no está sujeto al orden, a las reglas. Ahora bien, si se plantea que la libertad se define por la ausencia de causas, entonces ella sería aquella esfera totalmente indeterminada. Estaríamos, entonces, según Schopenhauer ante lo absolutamente casual, lo cual resulta paradójico o problemático. La libertad sería lo independiente de cualquier fundamento o razón. Si aplicamos este principio a la voluntad, ella no estaría determinada por ninguna causa o fundamento. Según esta definición la voluntad libre o el libre arbitrio no estaría determinado por causa alguna, sino que ella es la facultad de un sujeto para iniciar cambios por sí mismo, esto es, sin determinación alguna, sin necesidad. A juicio de Schopenhauer afirmar la libertad en un sentido abstracto supondría una perplejidad, pues ello conlleva la ruptura del principio de razón suficiente, el cual es “la forma de nuestra capacidad cognoscitiva general”⁹. El término técnico para esta concepción moral de la libertad es: “*liberum arbitrium indifferentiae*”¹⁰: la libre decisión en la indiferencia, la cual permite que un individuo pueda decidirse, en idénticas circunstancias, por una de muchas posibilidades diametralmente opuestas.

⁷ Cfr. *Op. cit.*, p. 41/365.

⁸ Cfr. *Op. cit.*, p. 43/367.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

1.2 ¿Qué significa autoconciencia?

Para efectos del análisis del problema de la libertad Schopenhauer distingue dos modos de la conciencia: a) la “autoconciencia” y b) la “conciencia de otros objetos”, sin ocuparse en este trabajo de la conciencia moral kantiana. La conciencia de lo objetivo es la facultad del conocimiento, pues está referida a lo trascendente, es decir, “está con todas sus fuerzas dirigidas hacia el exterior y [es] el escenario [o la condición para la (re) presentación] del mundo real...”¹¹. Sobre la base de la intuición o presencia del objeto ante la conciencia, ella aprehende el objeto y construye conceptos, los cuales sirven de base para el despliegue del pensar. La referencia objetiva es posible gracias a su carácter trascendental, esto es, a las “formas de los acontecimientos, las cuales son las condiciones de posibilidad de su existencia objetiva.”¹² De ahí se sigue, que en la autoconciencia no hay conocimiento como tal, pues está conformada por el sentido interno, esto es, por una conciencia vacía de mundo y plena de sensibilidad. Esto nos lleva a plantear la pregunta por el ser de la conciencia. ¿Cómo es posible que haya un nivel de la conciencia en la que no haya referencia al mundo? Si la conciencia de sí posee una menor extensión que la conciencia objetiva, ¿significa ello que tiene un menor rango?

La autoconciencia permanece como la otra dimensión restante de la conciencia y equivale al tradicional “sentido interno”, según el cual ella se limita a proporcionar al sujeto los datos sensitivos, las afecciones que corresponden a una objetividad que se manifiesta. Ya que entre éstos y las vivencias del sujeto no hay distancia, ella se caracteriza por su inmediatez. Dicha inmediatez no permitiría la toma de distancia suficiente para el conocimiento objetivo, esto es, para la elaboración de los conceptos. Si esto es así, surge la pregunta: ¿cuál es el objeto de la autoconciencia? A esta pregunta responde categóricamente Schopenhauer: la voluntad. De lo cual se desprenden otras preguntas tales como: ¿está la conciencia misma atravesada por actos voluntarios, o es ella misma voluntad, tendencia pulsional volitiva? En caso afirmativo, ¿en qué consiste la voluntad? En las consideraciones introductorias Schopenhauer realiza una aproximación general a la voluntad. Ésta conforma la esfera básica de la conciencia que se debe diferenciar del conocimiento, y que se manifiesta mediante

¹¹ Cfr. *Op. cit.*, p. 44/368.

¹² Cfr. *Op. cit.*, p. 43/367.

afecciones y pasiones, las cuales comprenden tanto los deseos, tendencias o apetitos, así como el añorar, el alegrarse, amar etc.; pero también a ellas pertenecen los actos opuestos, como por ejemplo el no querer, rechazar, temer, odiar, lamentar etc.¹³ El cuerpo hace las veces del escenario en el que se realiza la vida de la conciencia, pues es el “órgano de la voluntad”¹⁴, cuya función no sólo consiste en recibir las impresiones sensibles agradables o desagradables, sino que también está dirigido a la exterioridad mediante el movimiento. De este modo, en una primera y muy general aproximación a la voluntad se puede decir que los cambios en el estado de ánimo, las sensaciones de placer o repudio y en general las vicisitudes de la voluntad conforman el objeto de la autoconciencia. Sin embargo, la voluntad está también dirigida al mundo exterior posibilitando el conocimiento, de lo contrario la vida de la autoconciencia se reduciría a una interioridad oscura y apartada del mundo. La voluntad no puede, entonces, estar encerrada en la autoconciencia, en el cuerpo, sino que está directamente relacionada con el mundo exterior, cuyos objetos le sirven de “materia y motivo” para sus movimientos.

2. La indeterminación de la voluntad y su relación con la autoconciencia

2.1 La posición del sentido común ante la libertad de la voluntad

Una vez presentado el sentido general de los conceptos de libertad y autoconciencia y de haber esbozado el concepto de voluntad, nuestro autor

¹³ Cfr. *Op. cit.*, p. 369. En este contexto surge la siguiente pregunta: ¿proviene las afecciones y pasiones de la exterioridad de la conciencia, o por el contrario se generan a partir de ella? A juicio de Schopenhauer las afecciones y pasiones son “movimientos” de la voluntad, cuyo intento de alcanzar un objeto o de huir de otro (en el querer y el no-querer) se realiza siempre con cierta intensidad (“con mayor o menor debilidad o fuerza” (Cfr. *Op. cit.*, p. 369). Las afecciones no se originan necesariamente fuera de la conciencia, sino que también son – en palabras de Agustín – “*affectionibus animi*” afecciones del alma. Schopenhauer define la afección como aquello que aparece en la autoconciencia, lo cual puede estar en concordancia con la voluntad o en contra de ella. Las afecciones pueden ser desiderativas o de repudio. Ellas están en conexión con la voluntad misma y, podríamos decir, que mediante ellas la voluntad empieza a ser consciente de sí misma (*Ibid.*). Las afecciones se distinguen de los datos sensitivos, porque mientras estos últimos provienen del exterior y son recibidos por el cuerpo, las primeras designan la reacción de la voluntad ante los datos sensitivos. Las afecciones pueden estar asociadas a diversos tipos de sentimiento, así por ejemplo el deseo o el repudio conllevan a los sentimientos de placer o de malestar.

¹⁴ Cfr. *Ibid.* Ver también *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Vol II., Ludger Lütkehaus (Hrsg.), Haffmans Verlag, Zürich, 1988, pp. 250-285.

dirige su atención a examinar el problema del determinismo de la voluntad y su relación con la autoconciencia. En otros términos, en qué medida le es posible a la autoconciencia identificar las variables que determinan por ejemplo el cambio de una toma de posición valorativa o volitiva. En contraposición a la creencia del sentido popular, según la cual la voluntad tiene un poder ilimitado –expresado en la frase “puedo hacer lo quiero”–, Schopenhauer sostiene que la autoconciencia no puede decidir qué tipo de relación existe entre los motivos y la voluntad, pues ella tan sólo puede presentar la relación entre la voluntad y el acto realizado por ella, pero no el móvil que determinó la ejecución del acto.

La sabiduría popular da cuenta respecto del problema que aquí nos ocupa del siguiente modo: la autoconciencia dispone de una habilidad motriz o dominio corporal, mediante el cual puede acceder a los fines puestos por la voluntad. En otros términos, la voluntad es libre porque puede proponerse tareas que puede realizar gracias a sus movimientos corporales, de ahí que el sujeto puede afirmar: “puedo (hacer) lo que quiero”¹⁵. Esta actitud presupone el libre arbitrio o la disposición para realizar cualquier acción sin determinación alguna, salvo la presencia del querer o de la voluntad. Frente a esto Schopenhauer sostiene que esta vía lleva a afirmar tan solo a la autoconciencia, esto es, al campo de la voluntad, pero no la libertad, pues el hombre del sentido común tan sólo se limita a afirmar la posibilidad del hacer, y no considera la relación entre motivo y voluntad, que es el tema propio de nuestras reflexiones.

La sabiduría popular confunde la dependencia que tiene el *hacer* respecto de la voluntad, con la relación que hay entre la voluntad y aquello que la condiciona, es decir, los motivos. La vía que intenta establecer la relación entre la voluntad y los actos que se siguen de ella, por ejemplo las quinescias, no aportan nada al problema, pues la autoconciencia no alcanza a identificar los condicionamientos que la determinan; los efectos del mundo externo sobre ella permanecen fuera del alcance de su mirada. La conciencia de sí mismo, el sentido interno, no puede dar cuenta de la motivación, esto es, de los condicionamientos externos que determinan o condicionan los actos, más aún tampoco ella está en capacidad de realizar juicios de carácter reflexivo. El ámbito de la autoconciencia tan sólo es el “acto voluntario”, y su expresión en el dominio sobre el propio cuerpo. Schopenhauer denomina

¹⁵ Cfr. *Op. cit.*, p. 49/374.

al ejercicio de este control voluntario el “hacer” (*That*). En contraposición a esta conciencia de sí mismo tenemos, además, otra dimensión de la conciencia como capacidad para establecer relación con los objetos externos¹⁶.

Quien juzga a la ligera, valiéndose tan sólo del sentido común asegura que puede decidir entre dos motivos totalmente contrarios. Sin embargo, no se da cuenta –afirma Schopenhauer– que está confundiendo el deseo con la voluntad, pues esta última está determinada a realizar un solo motivo. El deseo está dirigido al campo de la fantasía, a lo que no tiene ninguna determinación, por ello puede desear dos objetos totalmente antagónicos. La voluntad está en cambio circunscrita a un menor ámbito, esto es, el de la posibilidad (práctica); ella está predeterminada a dirigirse a un objeto en el marco de una supuesta posibilidad de elección. Por eso, ella puede enterarse de dicha predeterminación necesaria tan sólo después de la realización del hecho, esto es, *a posteriori*.

Schopenhauer advierte que partir de la capacidad que tiene la voluntad para ejecutar movimientos corporales, o su reacción ante los motivos externos, no puede determinar la relación existente entre los motivos pertenecientes al mundo exterior y la autoconciencia. Ella tan sólo logra enterarse de los actos ya realizados, y de su potencialidad corporal. La descripción de la relación entre los motivos y la voluntad es tarea del entendimiento, quien logra realizar dichas descripciones mediante la reflexión. Lo anterior lleva a Schopenhauer a plantear que la autoconciencia tan sólo ofrece al sujeto una relación inmediata con su deseo y su voluntad. Sin embargo, ella no contiene los motivos, pues ellos provienen del exterior, y frente a la preguntas sobre cómo inciden éstos sobre la autoconciencia, nuestro autor afirma que este es un asunto que la autoconciencia no puede identificar, pues esta es la función propia del entendimiento.

El problema de la creencia popular radicaría en una falsa concepción de la libertad, según la cuál ésta queda restringida al plano de la voluntad

¹⁶ Schopenhauer no equipara el concepto de hacer (*That*) con el concepto de acción (*Handlung*), sino que lo explica a partir de la distinción entre voluntad y deseo. Mientras el deseo es un acto en estado de realización, de proceso, el acto voluntario debe estar ya consumado, por tanto la voluntad tiene conciencia de lo ya resuelto (*Entschluss*), lo cual no se puede confundir con una determinación o plan a realizar. Esta diferenciación no es con todo muy clara, pues lo resuelto puede interpretarse, ya sea como un acto llevado a cabo gracias a un propósito, ya sea como un actividad realizado, por ejemplo un movimiento corporal para alcanzar una taza de té, en el cual no interviene necesariamente una resolución.

indeterminada, de tal manera que el sujeto puede realizar arbitrariamente lo que quiera, sin ninguna otra justificación que su querer. Schopenhauer utiliza una metáfora para explicar los límites del acto voluntario: así como la piedra podría tener la ilusión de producir por sí misma chispas, sin embargo desconoce que ello se debe justamente al roce con un metal. Del mismo modo la autoconciencia tan sólo puede “informar” sobre los actos que produce, pero no tiene acceso a los motivos. Desde esta perspectiva, las posibilidades de elección en el caso del deseo son en último término ilusorias, pues aquello que se tornará en objeto de la decisión voluntaria, está de antemano determinado¹⁷.

2.2 La pregunta por el acto voluntario y la necesidad de su motivación

La realización de todo acto humano y en particular de los voluntarios está condicionada por los motivos, esto es, por la conciencia que tiene el sujeto de un objeto, de tal manera que su manifestación desencadena una respuesta. Allí reside la base del problema que quiere examinar Schopenhauer, a saber: ¿existe una relación de necesidad entre la presencia del estímulo y la reacción de la conciencia? O si por el contrario, la voluntad libre se puede abstener de reaccionar ante el objeto que la afecta o motiva. Schopenhauer acentúa el carácter de la disyuntiva, es decir, el motivo es eficaz o no, pero no existe vía media según la cual un sujeto primero puede ceder levemente a una afección y luego, en otras ocasiones donde la afección es de mayor magnitud, ser indiferente ante ésta. Frente a esto Schopenhauer afirma que la afección se da o no, con independencia de la magnitud del estímulo. Así, si alguien no se deja sobornar por 10 ducados, pero le queda sembrada la duda, el problema está en que allí hubo efectivamente una afección, pues si el interesado sube su oferta, por ejemplo a 100 ducados, puede lograr su propósito¹⁸.

¹⁷ Respecto de la pregunta de si somos capaces de hacer lo que queremos, cuando estamos frente a un disyuntiva, Schopenhauer adelanta una respuesta que desarrollará en sus reflexiones posteriores, a saber: “tu puedes hacer lo que quieras, pero tu puedes, en cada instante de tu vida, querer tan solo algo determinado y lamentablemente ninguna otra cosa que esto.” (Cfr. *Op. cit.*, 56/382) A partir de esta respuesta podríamos inferir que la elección ya está determinada de antemano, por un querer. Y la dimensión positiva de la libertad consistiría en el develamiento de aquello que nos lleva siempre a querer este algo determinado y particular. La tesis anunciada por Schopenhauer, nos lleva a concluir, que una toma de posición voluntaria está de antemano determinada por el querer, que siempre está en pos de lo mismo. La auténtica libertad consistiría en develar el sentido de este querer.

¹⁸ Cfr. *Op. cit.*, p. 373.

Como ya lo presentamos en el primer numeral el hombre común se pronuncia respecto al problema que estamos examinando del siguiente modo: la relación entre la voluntad y libertad se basa en la posibilidad de llevar a cabo un acto planeado o deseado. De acuerdo con esta posición, la libertad de la voluntad se puede probar mediante los actos que ella puede realizar, en especial a través del dominio del cuerpo. Schopenhauer critica que esta supuesta libertad tan solo dirige la atención a las consecuencias del acto voluntario, pero no a su determinación. A la esencia de la libertad no llegamos tan sólo mediante la determinación de poder realizar un hecho, sino a partir del examen de la dependencia o independencia entre los condicionamientos y el aparecer del acto voluntario. En este contexto surgen las siguientes preguntas: a) ¿Se puede hablar también de libertad referida al campo de posibilidades que tiene un sujeto para desplazarse, y ejercitar sus actos en general? b) Aún cuando esa posibilidad del ejercicio corporal, no contará como libertad, y se denominara tan solo como libertad física ¿no se llegaría por esta vía a negar definitivamente la libertad? En este mismo sentido: ¿quien afirmaría hoy que los actos humanos no están determinados de antemano por la historia personal, las pulsiones, los hábitos, las convicciones entre otros? El presupuesto de esta actitud es un sentimiento de “poder” de la autoconciencia¹⁹ y con él la creencia de que la libertad sería aquella facultad que le permitiría al sujeto realizar acciones según las exigencias de la voluntad, esto es, el *libre arbitrio* o la disposición para realizar algo sin determinación alguna. En este sentido, quien entiende así la libertad, juzga a la ligera y tiene la ilusión de que puede decidir incondicionalmente entre dos motivos totalmente contrarios y de realizar la elección más razonable. El límite de esta concepción radica en que el sentimiento de “poder” está fundado en el sentido interno y en el dominio de la voluntad sobre el cuerpo, el cual sirve de puente entre la esfera interna y la exterior, de lo que no es ella o le aparece como trascendente.

2.3 La autoconciencia y su relación con la voluntad

Respecto de la pregunta: ¿cuál es la relación entre autoconciencia y voluntad? Podemos afirmar que la autoconciencia nos da cuenta tan solo del sentido interno, pero tan solo como la capacidad para realizar una de varias alternativas. En contraposición el sentido común entiende por libertad

¹⁹ Cfr. *Op. cit.*, p. 51/376.

la posibilidad de hacer cualquiera cosa espontánea que se le ocurra a alguien, por contradictorias que sean las diversas posibilidades, o que una de éstas resulte más razonable que otra. Se trata, entonces, de la libertad entendida como la capacidad de optar entre posibilidades opuestas, sin que medie determinación previa. Lo que está en juego no es la posibilidad de desear dos motivos totalmente contrapuestos, sino que de hecho el sujeto sea capaz con igual probabilidad de *realizar* cualquiera de ellos. Ya que la voluntad está referida aquí a la posibilidad o capacidad de elección, esta determinación equivale a la denominada *a parte post*, es decir a lo que se sigue después de la toma de decisión voluntaria. Esta posibilidad se expresa en la sentencia: “lo que yo quiero, lo puedo realizar”. Con todo, ella se refiere exclusivamente a esta capacidad que tiene la voluntad de expresarse mediante actos quineséricos. La explicación de los mismos, es decir, la explicitación de la causa, tan solo es tarea del entendimiento, no de la autoconciencia. Esta última no puede determinar el carácter de la libertad, pues es ciega frente a los condicionamientos que rigen con anterioridad el acto, por ello esta pregunta es caracterizada por Schopenhauer como *a parte ante*.²⁰

La autoconciencia pertenece a un nivel más originario o primitivo de la conciencia, con el cual el sujeto tiene una relación o experiencia directa y por ello conforma una esfera previa a la atención del yo. Con ello, vemos como Schopenhauer introduce una dimensión de la vida subjetiva, la de la pasividad o preconciencia, cuyas estructuras tanto la fenomenología husserliana como el psicoanálisis desarrollarán.²¹ Ahora bien, desde el punto de vista de la actividad, el sujeto del sentido común puede inferir que los actos son ocasionados por la voluntad, pero no puede dar cuenta del origen de ésta; la base desde la cual argumenta se apoya tan solo en la autoconciencia

²⁰ Cfr. *Op. cit.*, p. 55/380.

²¹ Cabe señalar que el concepto de autoconciencia, tal y como lo presenta Schopenhauer puede interpretarse como análogo a la propuesta fenomenológica sobre la experiencia pasiva. La autoconciencia designa, entonces, el primer nivel de la conciencia, en el cual – visto en perspectiva genética – aún no hay una referencia o toma de posición sobre el ser del objeto trascendente. Si bien en este nivel la conciencia no intenciona el ser del objeto, ella logra establecer un nivel originario de relación con el objeto, en cuanto lo puede sentir y, además, anticipa el modo como éste se manifestará. La diferencia con la fenomenología consiste en que según Husserl el descubrimiento de la estructura y función de este nivel básico de la autoconciencia tan sólo se revela mediante un análisis reflexivo, esto es, mediante la mirada filosófica. Cfr. Husserl, E. *Experiencia y Juicio*. Traducción de Jas Reuter, UNAM, México, 1980.

y se puede formular del siguiente modo: “yo puedo hacer lo que quiero, y yo quiero (decido) lo que quiero hacer”²².

Sin embargo, no se puede subestimar la importancia de la autoconciencia, pues si bien ella no es la facultad del conocimiento, ella constituye el “auténtico núcleo” del sí mismo. Además, la pregunta por el origen de la voluntad o por la motivación de los actos volitivos apunta en último término a la “dimensión más profunda de la esencia del hombre”²³. La pregunta por la determinación de las tomas de posición volitivas quiere establecer en qué medida las decisiones humanas se rigen por el principio de razón suficiente, al igual que todos los seres naturales, o si –gracias a la libertad– constituyen una excepción al mismo.

3. Las relaciones entre conciencia objetiva y voluntad

3.1 El principio de causalidad y la voluntad

Una vez esbozadas las propiedades generales de la autoconciencia Schopenhauer vuelca la atención sobre la conciencia objetiva, para examinar cómo se puede describir mediante ella la motivación y el tipo de relación con la voluntad. La pregunta que debe ser examinada ahora es la siguiente: ¿cuál es la naturaleza de los motivos en general y cómo determinan éstos el actuar humano?

Como ya lo afirmamos arriba, Schopenhauer sostiene que la ley de causalidad es “la forma general del entendimiento”²⁴ gracias a la cual es posible identificar que las afecciones y las variaciones de la vida de la conciencia son efectos. Éstas remiten a una objetividad externa que funge como causa y de la cual depende su realización. Según este modelo causal y *a priori* la presencia de *X* origina o determina la manifestación de *Y*. Del mismo modo, la presencia de algo nuevo, es decir, una variación retrotrae a una causa que *necesariamente* la ha ocasionado. Este retroceso se puede continuar indefinidamente sin llegar a encontrar un principio o causa incausada. Desde esta perspectiva es el principio de causalidad una variación del principio de razón que rige tanto la esfera de la naturaleza, bajo la forma de causalidad y la esfera del pensamiento como ley lógica.

²² Cfr. *Op. cit.*, p. 55/379.

²³ Cfr. *Op. cit.*, p. 53/378. Cabe anotar que Schopenhauer también caracteriza a la autoconciencia como: “la profundidad oscura de nuestra [vida] interior.” Cfr. *Op. cit.*, p. 51/376.

²⁴ Cfr. *Op. cit.*, p. 58/384.

Si la ley de causalidad determina no sólo las relaciones entre todos los elementos de la naturaleza, sino también – en sentido extenso – es la forma de nuestra experiencia del mundo, surge la pregunta de si ella rige también la vida de la conciencia en calidad de motivación. Schopenhauer plantea aquí una pregunta retórica, esto es, la respuesta está implícita, pues de antemano sabemos que para él este principio es un presupuesto de trabajo que no conoce excepción. De manera que nos podemos adelantar afirmando que todo movimiento de la conciencia obedece necesariamente a una causa.

Para examinar cómo rige este principio de causalidad a los seres de la naturaleza sería necesario acudir a la clasificación general de los seres en plantas, animales y el hombre. La pregunta que guía sus reflexiones es ¿cómo rige la causalidad de un modo *a priori* en estos tres niveles de los seres reales? Frente a esta pregunta afirma que la causalidad funge en cada nivel bajo perspectivas distintas, esto es, ya sea como causa, estímulo o motivación.

- 1) Causa: se refiere a las variables que determinan el comportamiento de un objeto físico determinado. La relación de causalidad está referida primordialmente al ámbito físico-natural, esto es, a los procesos físicos o mecánicos y químicos y sus características más generales son las siguientes: a) en el marco de la física de Newton rige el principio de que el efecto y la reacción son iguales, esto es, de una causa se sigue una reacción con la misma intensidad. b) Existe una relación de proporcionalidad entre la causa y el efecto, de forma tal que a cualquier variación en la intensidad de la causa corresponde una variación igual en el efecto. Ello lleva a que conocido el valor del efecto, se puede inferir la intensidad de la causa.
- 2) Estímulo: Schopenhauer define el estímulo como aquella causa, que en orden a su influjo no tiene resistencia alguna. Otra característica del estímulo es que no existe relación de correspondencia entre el efecto y la causa; por ello se puede dar el caso de que un pequeño estímulo pueda provocar una reacción desproporcionada o pueda llegar a anular la causa esperada y producir otra contraria o adversa. El estímulo determina todas las reacciones de la vida orgánica vegetativa, por ejemplo el calor, la luz, los nutrientes etc. En el caso de las plantas los estímulos determinan su crecimiento, asimilación, reproducción entre otros. Todo organismo tiene un cierto marco general que determina su disposición para ser estimulado y sus reacciones mediante el movimiento.

- 3) Motivación: Schopenhauer describe la motivación como la causalidad determinada por el conocimiento y que opera en un nivel superior a los estímulos, esto es, en los organismos que en el rango biológico son considerados como superiores. Las necesidades de estos organismos son complejas y no se satisfacen, con la simple reacción a un estímulo, sino que ellos pueden encontrar los medios para un acceder a un fin y buscar el modo de reequilibrarse. Las especies animales se caracterizan porque disponen no sólo de la capacidad del movimiento y receptividad de estímulos sino ante todo tienen la facultad de representar los objetos mediante un intelecto. Este último tiene muy distintos niveles de complejidad según el grado de evolución biológica. La motricidad en los animales no se restringe tan sólo a los movimientos reflejos, o a las reacciones mecánicas ante los estímulos, sino que obedecen a motivos, los cuales designan la(s) representación(es) que tiene el organismo animal en el presente y que lo conducen a actuar de determinada manera. Como se verá más adelante, la respuesta orgánica no se debe tan solo a los motivos, sino que su presencia puede permitir o no el despliegue de una fuerza motora interna: la voluntad. El motivo es, entonces, un medio que da la ocasión para la expresión de la voluntad.

Schopenhauer establece una contraposición entre el modo como los estímulos excitan al organismo y el modo como los motivos lo afectan. Por una parte, podemos tener conciencia de los estímulos mediante contacto directo o por introspección, como sería el caso del calor, el frío, una reacción refleja, un dolor etc. De otra parte, el motivo ocasiona el movimiento del organismo o la ejecución de un acto, pero la diferencia fundamental está en que en éste media la representación del objeto, el conocimiento. El objeto no debe, entonces, estar necesariamente en la presencia o cercanía del sujeto, sino que puede ser un recuerdo, o una anticipación. Con todo basta la presencia del objeto, su percepción, para que se constituya en motivo. Pero ello sucede tan sólo cuando él funge como determinante para el despliegue de la voluntad; es decir, un objeto percibido o representado tan sólo nos motiva a actuar gracias a la fuerza de la voluntad que reacciona ante su presencia; por ejemplo, cuando existe una necesidad previa. El objeto percibido tan sólo se constituye en motivo en correlación con la voluntad, la cual le otorga la fuerza que conlleva el despliegue del movimiento, ya sea corporal, ya sea “ánimico”, es decir, del querer o no querer. La voluntad está de manera latente como a la espera de aquello que le permita su

despliegue en el movimiento. Schopenhauer le otorga a esta fuerza el nombre genérico de voluntad. Ella actúa en todas las esferas de la naturaleza; en los seres inorgánicos como fuerza de la naturaleza y en la esfera de los estímulos, como fuerza de vida. Asimismo, plantea que ella equivaldría al sentido propio que Kant intentó expresar con el “en-sí”, con la dimensión *noumenica* de la naturaleza. De ella tenemos noticia mediante sus efectos, pero no se manifiesta directamente en calidad de fenómeno. Cabe señalar que esta caracterización de la voluntad, no indica propiamente una definición de la misma, sino que es un primer paso para establecer cómo es su relación –de necesidad o contingencia– con el objeto motivante.

En lo que respecta a la génesis de las decisiones voluntarias Schopenhauer presenta un modelo decisivo para su explicación, se trata de la lucha entre motivos, en la cual están comprometidas tanto la *vida anímica* (*Gemüt*) como la *autoconciencia*. En el enfrentamiento entre los motivos se da el caso que cada uno de ellos tiene su propia fuerza. La deliberación consiste en la ponderación o deliberación de los motivos, de forma tal que el más fuerte de ellos se impone y esto equivale a la toma de una decisión. La imposición de un motivo sobre otro sucede con plena *necesidad*. Por consiguiente, los motivos no aparecen aislados sino tan sólo en concurso o concurrencia mutua. En todo caso, queda pendiente una descripción más detallada de la relación entre motivo y fuerza.

Con base en lo expuesto hasta ahora podemos afirmar categóricamente que el principio de causalidad rige irrevocablemente en el ámbito del actuar humano: toda acción humana responde necesariamente a una motivación. No nos levantamos de la silla, si no somos impulsados por un motivo, por ejemplo la representación que tenemos de la tasa de café, o la representación de la conversación telefónica con una persona. Se trata de una causalidad particular, la cual guarda cierta analogía con la causalidad física. Con todo, la motivación es un modo de la causalidad, pues en ella rige el principio de que todo efecto (reacción de la vida anímica – voluntaria) obedece a una causa que lo ocasionó. El hombre está sujeto, entonces, a la ley de la causalidad, pues él es un ser espacio-temporal cuyas acciones pueden explicarse a partir de la motivación. Sin embargo, esto no excluye su respuesta al influjo de causas meramente físicas y de estímulos. Además, si bien el entendimiento puede tener la ilusión de que no hay una conexión necesaria y *a priori* entre actos y causas, esto sucede debido a la dificultad que hay en los niveles superiores de la acción para identificar las causas

que –necesariamente– la condicionan. El hombre cede a la apariencia de que los niveles superiores no pueden ser influidos por la causalidad física, ni por los estímulos o motivos.²⁵ Ello se puede comprender si tenemos presente que en los primeros niveles de la realidad resulta más sencillo establecer la relación entre causa y efecto, pero en la esfera superior daría la impresión que los actos se originan libremente, sin motivación alguna porque éstas no se manifiestan inmediatamente, pero el entendimiento está en condiciones tras una investigación de identificar las causas de los mismos. Sin la ayuda de la reflexión el hombre tan sólo estaría en capacidad de ver la lucha interna entre pensamientos vacíos, sin poder determinar los auténticos motivos, estímulos y causas que condicionan su actuar.

3.2 La ilusión de quien cree en el libre arbitrio

La presentación general que hemos realizado del principio de causalidad y de la manera como funge especialmente a nivel de la motivación nos ha proporcionado mayores elementos para examinar el problema de la libertad de la voluntad, sobre el cual volveremos en este numeral. Schopenhauer ilustra nuevamente este problema con base en un caso típico, a saber, el del hombre que en un determinado momento de su vida se considera libre porque

²⁵ Schopenhauer plantea la tesis de que la relación causa y efecto es más difícil de identificar, cuanto más compleja es la esfera natural en que ella funge. Es decir, la causa y el efecto parecen cada vez más distantes, de manera que su nexo parece ser cada vez menos evidente. A ello podemos añadir que entre más complejo el organismo, el número de variables aumenta. Así, en la causalidad de la mecánica natural resulta relativamente fácil determinar la relación causa-efecto pues de algún modo hay una cierta continuidad entre ellos, como en el caso de la explicación de la caída libre de un cuerpo. Con la complejización de la esfera natural resulta más difícil identificar la relación de causalidad, pues el efecto parece tener propiedades que la causa no estaría en condiciones de posibilitar, así por ejemplo la luz y los nutrientes estarían muy distantes de explicar el crecimiento de una planta, a pesar de que efectivamente entre ellos hay una relación de causalidad. En las esferas superiores, de los animales y el hombre, la distancia entre las causas y sus efectos aumenta a tal punto que ellas se vuelven totalmente heterogéneas e incommensurables. La plena separación no tiene lugar sino al nivel de los animales, pues en la esfera de la causalidad mecánica y a nivel de los estímulos que suceden por ejemplo en los vegetales, existe un vínculo “material” susceptible de ser identificado (e incluso cuantificado) entre la causa y el efecto. En los animales en cambio media la representación, cuyo estatuto inmaterial produce una homogenización plena entre la causa y el efecto. En el caso del hombre entran en juego el pensamiento y los conceptos, los cuales pueden motivar la acción y el despliegue de la voluntad; sin embargo, ellos como elementos motivantes también pueden permanecer ocultos al hombre. El efecto de las representaciones y de los pensamientos en general sobre la voluntad puede ser de carácter consciente o inconsciente, de manera que el hombre se puede resistir a aceptar sus motivaciones auténticas.

supuestamente puede determinar hacer lo que quiera sin más explicación que el capricho de su voluntad. Así, por ejemplo, él podría decidir después de salir de su jornada laboral desde ir al teatro, a jugar a las cartas con los amigos, hasta recorrer el mundo, en lugar de seguir su habitual trayecto de regreso a casa. Para acentuar lo absurdo de esta suposición Schopenhauer se vale de una comparación: así como el agua tiene la ilusión de que los diversos estados en que ella puede estar responden a su libre arbitrio, a su voluntad; del mismo modo el hombre se engaña creyendo que posee una voluntad libre pero no tiene en cuenta que: a) siempre está determinado en una situación concreta, de tal manera que si ésta varía su comportamiento se verá necesariamente influenciado y b) tan sólo se representa un motivo para su actuar sin tener presentes los contramotivos. En este caso, afirma Schopenhauer, confunde la imposición o necesidad del motivo que lo lleva a actuar con una determinación libre. De este modo, puede llegar a la confusión de que basta la presencia de un motivo, para que éste afecte a la voluntad, de modo que sea realizable. Esta reacción indiscriminada es denominada por Schopenhauer como *velleitas*, la cual designa la ilusión o engaño de la voluntad de considerarse libre. Esta supuesta voluntad libre cambiaría de sentido o de meta, en concordancia con cada sucesivo contramotivo que la imaginación le vaya presentando; así, el hombre de la calle puede suponer que podría efectivamente y sin problema alguno ir al teatro, al restaurante, a jugar las cartas etc. El reproche a esta posición es que el hombre se comportaría como una veleta que gira según la dirección del viento, es decir, según el motivo que se le vaya ocurriendo. Lo que en realidad hace aquí el sujeto es formularse distintas posibilidades en el campo de la imaginación, antes que regir su actuar bajo una determinación voluntaria. En lugar de afirmar “si yo quiero, puedo”, debería decir: “si yo quisiera esto otro, entonces...”²⁶.

Según el modelo de la lucha entre motivos, quienes afirman la libertad de la voluntad deben sostener que la opción o escogencia de uno éstos es de atribuir a una instancia totalmente indeterminada, así ellos sean contradictorios. Esto se expresaría en calidad de hipótesis del siguiente modo: ‘si yo quisiera podría atreverme a X (por ejemplo saltar desde la

²⁶ cfr. *Op. cit.*, p. 74/ 401. También existe la posibilidad de que este hombre supiera que está siendo refutado, lo cual lo llevaría a escoger una de las opciones que le represente menor costo, por ejemplo ir al teatro, antes que irse a recorrer a pie el mundo o apostar su dinero jugando a las cartas etc.

ventana), pero no lo hago pues ello me exigiría demasiado, sería exagerado e iría además contra mis intereses. Pero si yo quisiera lo hago...’ Schopenhauer completa esta argumentación introduciendo el concepto de *carácter*. El sujeto afirmaría: “Si yo tuviera otro carácter, si fuera noble o santo, en las mismas circunstancias podría querer realizar X.” Sin embargo, debería saber que estaría abocado a quererlo y ejecutarlo, que no puede actuar sino de un solo modo, esto es, tal y como su carácter (y con el las circunstancias o motivos) se lo imponen. Suponer que la voluntad es libre lleva, entonces, a formular hipótesis según las cuales el querer no es realizado, sino que en ellas tan sólo es expresado el deseo o una posibilidad pura es ponderada.

De lo anterior se desprende que el principio de causalidad (y por extensión el de razón) rige en todos los actos humanos y, por supuesto también, en la acción, pues ella responde necesariamente a una motivación.²⁷ Afirmar la libertad de la voluntad, el *liberum arbitrium indifferentiae* conllevaría entonces a asumir que cada acto sería la realización de un efecto sin la correspondiente causa, lo cual significaría a la vez una excepción al principio de razón suficiente o como dice Schopenhauer sería un milagro inexplicable. Un primer principio o causa puede llevar a que realicemos el acto A, pero también y sin criterio alguno pudimos haber realizado B, C, D u otros. En este caso no habría una relación de necesidad entre la causa y el acto que es efectuado, luego no podemos saber por qué ocurrió A y no B, etc. Se trataría de una relación basada en el azar absoluto, donde las probabilidades no están distribuidas en cada uno de los elementos. No tenemos, entonces, razón alguna para saber el tipo de conexión entre la ejecución de A y su causa. El entendimiento no fluye, pues él no puede explicar por qué se realizó un acto A, en lugar de un acto B, o C etc.

4. Los motivos, la voluntad y la reacción de la conciencia

Como se sabe, el principio de causalidad expresa una relación de necesidad, según la cual la presencia de una causa es condición *sine qua non* para la manifestación del correspondiente efecto. Schopenhauer

²⁷ Para rastrear un influjo de Schopenhauer en el pensamiento contemporáneo cabe señalar un pasaje de una obra de Freud, en la que él pone en evidencia que incluso los actos fallidos, aquellos que se realizan contrariamente a la intención original, están determinados incluso por un contramotivo o intención. Freud rechaza manifiestamente la posibilidad del azar o de una supuesta indeterminación en la realización de los actos psíquicos. Freud, S.: *Introducción al psicoanálisis*, traducción de Ballesteros, ed. Alianza, Madrid, p. 404.

complementa esta definición advirtiéndole que no es el caso de que la causa genere al efecto a partir de la nada. En el marco del problema que aquí nos ocupa, esto es, el análisis de la libertad de la voluntad, podemos afirmar que los motivos por sí mismos no dan cuenta del surgimiento de los actos de la conciencia, sino que hace falta identificar aquello que a su vez determina que un motivo sea tal para un sujeto determinado y no para otro. Un objeto sólo adquiere el rango de motivo cuando está en correlación con una fuerza vital o pulsión propia de la vida de la conciencia y que en sí misma es inexplicable. Aquí surge la pregunta sobre cuál es la constitución de esta fuerza y de qué manera ella establece relación con el objeto, de tal manera que éste posteriormente funja como ‘motivo’. En primer lugar llama la atención que Schopenhauer caracteriza a esta fuerza como la más originaria y como presupuesto de toda explicación causal. En segundo lugar ella constituye el reducto de lo inexplicable, esto es, de lo que no se deja retrotraer a otro ser que lo determine. La voluntad es, afirma Schopenhauer, “una fuerza natural [que] no está sometida a ninguna explicación, sino que es el principio de toda explicación (...). Ella es precisamente aquello que otorga a cada causa la causalidad, esto es su capacidad de afección.”²⁸ Como ya lo expusimos anteriormente, esta fuerza penetra todas las esferas de la realidad, desde la orgánica hasta la anímica, en la cual rige la motivación.

En lo que respecta a la motivación y en ella a la interacción existente entre la voluntad (‘fuerza natural’) y los motivos, cabe señalar que éstos tienen la función de determinar las circunstancias propicias (“cuando y dónde”) ésta debe manifestarse. El objeto conocido juega, entonces, un papel reactivo que despierta la fuerza volitiva y por ello ejerce una función motivante. Dado que cada individuo reacciona de un modo distinto ante la presencia de un mismo objeto motivante, y de que en el transcurso de su vida se puede establecer un estilo común, Schopenhauer denomina a esta fuerza como *carácter*; de él no podemos tener noticia a priori, sino tan sólo mediante el trato con el individuo, esto es, con la experiencia.²⁹ El carácter

²⁸ Cfr. *Op. cit.*, p. 78/405.

²⁹ En este sentido afirma Schopenhauer que el carácter es empírico, con lo cual quiere decir que el perfil del carácter de una persona tan sólo se conoce a partir de la observación sobre el modo como ella ha actuado o dejado de actuar. Desde ahí explica Schopenhauer por qué se suele otorgar crédito a la palabra de una persona tan sólo después de cerciorarse de la rectitud del comportamiento pasado de ella. Esta situación se evidenciaría por ejemplo en el caso del préstamo de dinero, o de un crédito financiero. Además, Schopenhauer afirma que

determina, en definitiva, el tipo –particular o de la especie – de respuesta o reacción ante los motivos que se manifiestan ante la conciencia. Schopenhauer presenta una analogía entre la causalidad y la motivación: así como las fuerzas naturales condicionan el curso de los hechos, del mismo modo el carácter depende del comportamiento del hombre en el transcurso de su vida. El carácter como una forma particular de la fuerza natural posee –a juicio de Schopenhauer– propiedades específicas, tales como: es originario, inalterable e inexplicable. A continuación señalaremos algunas de sus atributos propios:

- a. El carácter es *individual*, en cuanto determina de tal modo el comportamiento de un sujeto, que a él se debe que dos hombres reaccionen de distinta manera ante el mismo estímulo. Por ello, afirma Schopenhauer, el conocimiento de los motivos no basta para dar cuenta de la posible reacción ante el mismo. Respecto de este atributo surgen los siguientes interrogantes: 1) ¿Si bien el carácter es propio de un individuo, cómo diferenciar aquellas características personales de aquellas que son de la especie?, ¿cómo identificar el límite entre una reacción personal y otra humana? Schopenhauer no justifica en su descripción del carácter por qué las especies animales inferiores no tienen carácter, mientras que éste es propio de los individuos de la especie humana y las especies animales avanzadas. ¿Qué justifica la descripción del carácter, unas veces como propiedad exclusiva de una especie, y otras veces como propia de los individuos? Por último se presenta la siguiente dificultad: si concedemos que cada individuo tiene un modo personal de reaccionar, no queda claro en qué medida éste se puede atribuir exclusivamente al carácter, o de qué modo determina éste a la acción³⁰.

- b. El carácter *constante*: el hombre conserva el carácter que ha recibido de la naturaleza, durante toda su vida. A juicio de nuestro filósofo éste

una persona consolida su carácter después de un proceso exacto de autoconocimiento, gracias al cual puede saber qué puede esperar de sí y a qué se puede comprometer o no. El conocimiento del propio carácter exige “dominio (*kunstmäßig*) y método”. Cfr. *Op. cit.*, p. 81/408.

³⁰ Asimismo cabría plantear la pregunta por la posibilidad de un carácter comunitario o de una cultura. ¿Cómo resultaría posible, siguiendo las tesis de Schopenhauer, explicar que una comunidad humana posea una voluntad común, esto es, esté unificada por proyectos y una fuerza vivificante (*pathos*) que vincula a las personas entre sí. Schopenhauer no con-

no puede ser transformado en el transcurso de la vida humana. En este sentido asevera que “el hombre no se transforma nunca”³¹, lo único que cambia en el transcurso de la vida humana, desde la infancia hasta la vejez, es la dirección y los asuntos de los cuales se ocupa la persona.³² Según Schopenhauer una persona puede tener distintos modos de actuar, pero ello se debe simplemente a que ella en el transcurso del tiempo ha accedido al conocimiento, a los medios apropiados para alcanzar sus metas. Si bien mediante la educación no se puede cambiar el carácter, gracias a ella puede el sujeto conocer los objetos que se tornarían en motivos y que despertarían su voluntad para la acción. En otros contextos la educación equivale tan sólo a discursos moralistas que pretenden cambiar el sentido de la acción, pero que no tocan en absoluto a la voluntad. En consecuencia, no basta el conocimiento si éste no llega a ser factor reactivo para el despliegue de la voluntad, es decir, si no logra motivar al sujeto.

- c. El carácter es *empírico*: reconocemos el carácter propio y de los demás tan sólo en el curso de la experiencia y no *a priori*; es decir, tenemos una idea más exacta sobre el perfil del carácter personal o de otro tan sólo después de que nos hemos aventurado a la acción o negado a ella.

51

templa en este texto un espacio para este tipo de reflexión.

³¹ Cfr. *Op. cit.*, p. 81/409.

³² De los argumentos que utiliza Schopenhauer para sustentar esta tesis seleccionamos los siguientes:

- a) La consistencia del carácter se revela en el hecho de que basta que alguien tan sólo una vez cometa un hecho grave para quedar “marcado” para toda la vida o mejor para mostrar su carácter. De hecho, los estados tienden a deshacerse de los delatores que ya han sido recompensados, pues ellos saben que su carácter no cambia y por ello mismo pueden revelar nuevamente información valiosa.
- b) El reconocimiento de las faltas y los buenos propósitos no bastan para cambiar el estilo de las acciones, pues a pesar de ellos una persona vuelve a la misma senda que quería abandonar. En este sentido afirma Schopenhauer que el problema reside en un *inadecuado conocimiento* de los medios para lograr la meta que alguien se proponía alcanzar. Debido a que no es posible cambiar el ‘corazón’ o el carácter del hombre, de lo que se trataría es de mostrarle qué tipo de caminos lo pueden conducir a los fines que busca. De manera que él mismo, logre ver los motivos para lograr el despliegue de la acción; por este camino se alejaría de las dificultades que acarrearán una vida difícil y peligrosa. La auténtica vía para el progreso sería, entonces, el conocimiento, pues, él posibilita el mejoramiento y ennoblecimiento del ser humano. A juicio de Schopenhauer la educación consistiría en la transmisión del conocimiento para facilitar la comprensión, pues ella le permite al hombre identificar los motivos que orienten la voluntad; sin ellos la voluntad permanecería latente y no sabría cómo orientarse.

Lo mismo sucedería especialmente en el caso de los otros. No otorgamos crédito a las palabras o comportamiento de alguien, sino tan sólo después de cerciorarnos de su rectitud, ya sea mediante la experiencia o en el pasado. Esta situación se evidenciaría por ejemplo en el caso del préstamo de dinero, o de un crédito.

Sin embargo, a pesar de la “invariabilidad del carácter” podríamos atribuirle a éste una especie de desarrollo; se trata del nivel alcanzado por el sujeto cuando logra, mediante el “dominio (*kunstmäßig*) y método”³³, el conocimiento de sí. Esa persona llega entonces a tener claro qué puede esperar de sí y a qué se puede comprometer. En contraposición al carácter empírico o como lo adjetiva Schopenhauer “naturalizado”, éste sería un carácter “conquistado”.

Con base en lo anterior surgen los siguientes problemas:

- No es claro en qué medida el carácter puede ser inferido a través de la observación del comportamiento. Si nos atenemos a cómo se ha comportado alguien durante cierto tiempo, es posible que esa persona esté actuando de modo estratégico, a la espera de las condiciones propicias para lograr un beneficio personal mayor. En este contexto surge la pregunta: ¿Qué tipo de acciones nos permiten identificar el carácter? ¿Existe una especie de caracteriología común a ciertos individuos, o hay tantos tipos de carácter como individuos?
- La distinción entre carácter empírico y “conquistado” o ‘logrado’ daría pie a pensar en dos niveles, lo cual supondría al menos un desarrollo mínimo del mismo. El carácter “conquistado”, tal y como aquí ha sido presentado, no nos aportaría elementos para saber de antemano con certeza cuál motivo entre varios que están en pugna pesará más, de tal manera que llegase a provocar una decisión.

Schopenhauer sostiene, además, que el carácter es “el núcleo de todo el hombre, el germen de todas [las] virtudes y vicios”³⁴. Las virtudes y vicios como manifestaciones del carácter expresan inequívocamente el modo (típico) de ser de las fuerzas volitivas de un sujeto, el cual no es aprendido, sino que consiste en tendencias pulsionales hacia fines morales definidos tales como la rudeza, lo bello, lo burdo, la maldad, entre otros. Por último surge la pregunta: si el carácter expresa la voluntad y es, a la vez, invariable,

³³ Cfr. *Op. cit.*, p. 81/408.

³⁴ Cfr. *Op. cit.*, p. 85/413.

surge la pregunta: ¿cómo explicar que decisiones radicales conduzcan al cambio de convicciones, hábitos, etc. y, en definitiva, de la personalidad, por ejemplo una conversión religiosa?

5. El papel de la voluntad en la determinación del actuar humano

El examen del problema de la libertad de la voluntad nos permite identificar un esquema que da cuenta de la determinación del actuar humano, a saber: carácter-motivo-acto. Los motivos, como causas del actuar humano, presuponen la fuerza de la voluntad o el modo como ella se manifiesta en el individuo, es decir: el carácter. Los motivos y el carácter constituyen los dos elementos estructurales, desde los cuales se puede dar cuenta de la génesis del comportamiento humano. La diferencia entre uno y otro modo de actuar de un sujeto, radica en que han variado las circunstancias o los motivos, pues el carácter – a juicio de Schopenhauer permanece inalterado. Por nuestra parte vemos problemático sustentar la invariabilidad del carácter, pues ello supondría que se puede identificar con claridad en un sujeto un estilo definido de comportamiento invariable en el transcurso de su vida. Sin embargo, Schopenhauer sostiene que los cambios en el comportamiento, su impredecibilidad se debe más a la dificultad de identificar todas las variables externas (los cambios eventuales de las circunstancias, esto es, los motivos y los contramotivos) que determinan el comportamiento, que a una insuficiencia el principio de causalidad. A esto se suma el hecho de que los confines del carácter no se dejan delimitar plenamente, pues están fundados en “la profundidad oscura de nuestra [vida] interior”³⁵.

La explicación del actuar humano se sostiene básicamente –a juicio de Schopenhauer– en la invariabilidad del carácter, lo cual como decíamos anteriormente genera varios tipos de preguntas, por ejemplo: ¿en qué consiste su núcleo invariable y cuando se puede dar por formado? Que el carácter está conformado por tendencias pulsionales, las cuales a su vez tienen cierto estilo definido, es una tesis que se puede sostener sin mayores dificultades. A nuestro juicio la invariabilidad se refiere no tanto al estilo del comportamiento, sino al sentido general de las tendencias, así por ejemplo, rasgos muy generales como la sociabilidad o la introversión. Schopenhauer le otorga tanta importancia a la fuerza de vida o a las tendencias volitivas que ve en ellas la *esencia* del ser humano³⁶; gracias a ella el actuar del

³⁵ Cfr. *Op. cit.*, p. 51/376.

³⁶ Cfr. *Op. cit.*, pp. 88-89/415-416.

hombre no es indeterminado, es decir, no posee un *liberum arbitrium indifferentiae* que le permitiera cambiar arbitrariamente su carácter.

La tesis de la invariabilidad del carácter le permitirá a Schopenhauer sostener el determinismo en cada acto de la conciencia. Para ello recuerda el famoso caso de Buridán, para quien si un asno hambriento se encuentra frente a dos manjares igualmente apetitosos, no sabría cuál escoger, de suerte que estaría irremediablemente condenado a morir de hambre. En este caso se niega la acción de las fuerzas pulsionales o volitivas (y, con ello, el principio de causalidad), pues ante la presencia de dos estímulos igualmente atractivos, no se sigue respuesta alguna por parte del asno. Aducir que el rechazo del alimento se debe a una acción ‘volitiva’, sería suponer el libre arbitrio y con él de nuevo la indeterminación del actuar. Asimismo se puede afirmar que la indecisión ante los estímulos es una moción de la vida interna, un tipo de respuesta en la que ninguno de los motivos logra suscitar el acto esperado. La afirmación del determinismo lleva a Schopenhauer a sostener que ante la presencia de dos o más motivos disímiles o que se excluyen mutuamente, la conciencia está abocada a elegir *tan sólo uno* de ellos.

- 54 Lo anterior traería como consecuencia que todas las acciones (y actos de la conciencia en general) son necesarias, esto es, no pudieron haber sido de otro modo; por ello, el arrepentimiento es inútil. Cuando alguien vuelve la mirada sobre su vida pasada y considera que pudo haber actuado de otro modo, estaría en el campo de la ilusión, pues cada acción está predeterminada por su carácter. De ahí, que mediante la acción no habría la posibilidad de inaugurar nada nuevo, ella no sería ningún comienzo, sino la constatación del ser propio, del carácter de cada individuo. Sobre esta base sostiene Schopenhauer que basta observar la acción de un sujeto, para determinar cómo es él, en otros términos: “*mediante lo que hacemos, podemos saber simplemente lo que nosotros somos.*”³⁷

Esta interpretación radical del determinismo está inspirada en el *fatum*, en el destino irrevocable, cuya creencia también es profesada por las culturas musulmana e hindú, a las que también conoció Schopenhauer. En este contexto el arrepentimiento o dolo ante una acción considerada moralmente como mala, es de atribuir antes que al deseo de cambio, al reconocimiento de la propia condición del sujeto y al descrédito que ella le puede acarrear. De ahí que Schopenhauer proponga el sentimiento de compasión para aquellos cuyo carácter y falta de educación no les permite llegar a realizar la vida plena que desean.

³⁷ Cfr. *Op. cit.*, p. 91/419.

La negación de la necesidad, esto es, de la cadena causal de los acontecimientos no nos permitiría tener una expectativa razonable del futuro, sino que éste estaría abierto al azar. Si las leyes de la causalidad no rigieran los procesos naturales, estaríamos pues ante el terreno de lo incierto. ¡El mundo sería un producto del azar! En este sentido, sería absurdo desear que lo ya ocurrido hubiese podido ser de otro modo, pues ello iría en contra de la causalidad, que determina hasta los más pequeños detalles del acontecer en la naturaleza y en la vida humana. Es una ilusión considerar que nuestros comportamientos pudieron haber sido realizados de otro modo. ¡Desear lo contrario sería tan absurdo como desear que el sol saliera en el occidente!

6. El sentimiento de responsabilidad y el lugar de la libertad absoluta

6.1 El sentimiento de responsabilidad y la conciencia moral

De acuerdo con la presentación que hemos realizado hasta el momento, podríamos afirmar que la respuesta a la pregunta de la Real Sociedad – “¿Puede comprobarse la libertad de la voluntad humana a partir de la autoconciencia?” – es negativa. El tratamiento de esta pregunta ha sido realizado hasta ahora descriptivamente, esto es, “directa y tácticamente, por lo tanto a posteriori”³⁸. Otro modo posible de abordar este problema es –según lo plantea Schopenhauer– preguntar por las condiciones de posibilidad de la libertad, con lo cual se vale de un método “mediato y *a priori*”; ya que la libertad no es un asunto que aparezca de un modo objetivo, es necesario retroceder a aquella dimensión que determina los actos, a saber: el carácter, y seguir preguntando por el modo como éste participa en la realización de los actos. Así, mediante un procedimiento típicamente cartesiano Schopenhauer se propone encontrar una verdad apodíctica que le sirva de apoyo para el acceso a otras verdades y por este medio descifrar el sentido general de la conciencia. Si bien en este caso no se trata del *cogito*, el punto de partida señalado por Schopenhauer es la evidencia ganada en el esquema: *carácter-motivo-acto*. A su parecer, esta base proporcionaría los elementos para resolver el problema de la libertad de la voluntad y el de las relaciones entre lo ideal y lo real (en el marco general del conocimiento)³⁹.

55

LA POSICIÓN DE SCHOPENHAUER SOBRE EL PROBLEMA DE LA ...

³⁸ Cfr. *Op. cit.*, p. 121/446.

³⁹ El entendimiento rudo o del hombre común no logra ver una vía de solución para tales problemas. Por una parte en lo referente al conocimiento se le tiende a prestar mayor aten-

Schopenhauer acude como punto de partida a un elemento que hasta ahora no había considerado en el transcurso de sus análisis, se trata del sentimiento de responsabilidad. Los sentimientos se habían presentado hasta ahora como una respuesta a los movimientos de la voluntad⁴⁰. Con todo un análisis meramente empírico de los mismos puede resultar engañoso, como sucede por ejemplo con el sentimiento de ‘poder’ que lleva al sujeto a afirmar “puedo hacer lo que quiero”⁴¹. Si nos detenemos a examinar este sentimiento, podemos ver que remite más a la ilusión que tiene el sujeto de poder realizar todo lo que quiere. El sentimiento de responsabilidad tiene como fundamento, en cambio, la certeza que tiene el sujeto de ser artífice de su propia acción. Si bien estamos condicionados por nuestros motivos, no puedo atribuirles a ellos, a la variabilidad de las circunstancias, el que el sujeto tome una decisión determinada.⁴² En la decisión o reacción influyen los motivos, pero no es ahí donde reside el núcleo de la acción. Gracias al carácter, esto es, a la voluntad, es que el sujeto reacciona de un modo determinado ante un estímulo. Schopenhauer sostiene que cada uno es responsable de su carácter. Bajo el presupuesto de que cada quien no escoge su carácter, ¿qué opción le queda si su modo de actuar está de antemano determinado? Como conciliar la responsabilidad con la determinación del carácter, pues él podría afirmar que actuó así porque su naturaleza o su carácter se lo exigía, tal y como sucede con el famoso caso del escorpión y la rana, en el que el primero no puede ir en contra de su pulsión que lo lleva a matar la rana y, en consecuencia a perecer con ella en las aguas del río.

La libertad debe ser interpretada en este contexto no como la capacidad de elección entre diversas alternativas, sino como la posibilidad de afirmar

ción al objeto que al sujeto, pues el hombre común no logra ver el papel que juegan las estructuras del entendimiento y la sensibilidad, en la construcción del objeto. En el caso de la voluntad sucede lo contrario, pues le atribuye a ésta un carácter libre, sin percatarse de todos los condicionamientos a que está sometida. Según Schopenhauer la inversión de tales perspectivas tan sólo es posible mediante la meditación filosófica de carácter especulativo, para la cual no está dispuesto el hombre de un modo natural.

⁴⁰ Cfr. *Op. cit.*, p. 55/380.

⁴¹ Cfr. *Op. cit.*, p. 51/376.

⁴² El sentimiento de la responsabilidad, que en cierto sentido es el mismo sentimiento de “poder”, mediante el cual el sujeto se atribuye la posibilidad de realizar “todo lo que quiera”, no es otra cosa que la conciencia del carácter personal. La identificación que hace Schopenhauer entre estos dos sentimientos, se refiere precisamente a la conciencia que acompaña al “sentimiento de poder” de que el sujeto puede realizar por sí mismo esta o aquella acción. El problema reside, como ya lo habíamos presentado aquí, en la confusión entre el deseo y la posibilidad real.

o no el carácter, es decir, la capacidad que tiene cada persona para verse a sí misma como artífice de sus actos. El sentimiento de responsabilidad o de ‘poder’ no es el fundamento de la libertad, sino más bien el sujeto, el ‘yo quiero’, como aquella instancia irreductible que no solo ejecuta sus actos, sino que se siente como autor inequívoco de los mismos. Cuando el sujeto considera que pudo haber actuado de otro modo y siente culpa está dejándose ilusionar, pues sus actos manifiestan de un modo evidente su carácter. La opción que le queda a cada persona es asumir (o no) responsablemente su propio carácter, esto es, la *fuerza vital* que determina el transcurso de su propia historia. La responsabilidad es entendida aquí como un sentimiento, que puede estar estrechamente asociado con la culpa, pero que sobretodo nos remite a la libertad moral, esto es, a la valoración que cada persona hace de sus actos reconociendo que ella misma los ha ejecutado. Esto quiere decir, que el sujeto sin los motivos no hubiera actuado, y que el carácter por sí mismo no está en capacidad de producir los motivos, para ello la voluntad requiere de la función cognoscitiva.

La aceptación de la propia responsabilidad y, lo que ello implica, el conocimiento del carácter personal designan lo que entendemos por “conciencia moral” (*Gewissen*). Schopenhauer añade que ella surge directamente después de la acción, e indirectamente mediante la reflexión y análisis de eventos pasados. La acción que un sujeto ha realizado por ejemplo el atreverse a realizar X, es atribuible menos a la presencia del motivo, que a la interacción de éste con el carácter; sin embargo, no fue el motivo sólo el causante de la acción, sino que es el yo personal, quien en último término realizó el acto y no se dejó empujar por él mecánicamente.

57

6.2. El carácter empírico y el carácter inteligible

Según lo planteado hasta ahora el problema de la libertad de la voluntad puede ser analizado desde dos perceptivas: a) desde el punto de vista del condicionamiento empírico de la acción, lo cual nos retrotrae a los motivos y al carácter y, con ello, a la negación del libre arbitrio. b) La libertad como fundamento del sentimiento de responsabilidad, esto es, como la capacidad que tiene cada sujeto de identificar en el transcurso de su vida su carácter personal y de asumir que a pesar de que éste condiciona su actuar, él debe dar cuenta de los mismos. Schopenhauer acoge esta última opción para explicar la naturaleza de la libertad; para intentar resolver el problema que ella conlleva acude a los análisis kantianos de la libertad trascendental.

Schopenhauer retoma la diferencia entre el 1) el carácter *empírico* o condicionado, el cual está sometido a la necesidad o causalidad natural y 2) el carácter *inteligible*, en cuanto pertenece a la esfera de la cosa en-sí o *noumenica*. Este último *no es de ubicar en categorías espacio-temporales*, pues pertenece a la esfera de la conciencia y por tanto no aparece al modo de los objetos físicos. El carácter inteligible tiene ciertas propiedades que tan sólo son accesibles por su manifestación en el carácter empírico, es decir, en las reacciones observables de la voluntad. Asimismo, en este carácter radica lo más *originario y propio del hombre*, a saber: su libertad. Gracias a ella los sujetos son capaces de actuar, y por consiguiente, de asumirse como artífices de sus actos. Tan sólo en este nivel resulta posible hablar de voluntad libre, con todo, no se trata de una voluntad que se manifiesta objetivamente. Así como en la filosofía kantiana hay una correspondencia y armonía entre estas la esfera de lo en-sí o noumenica y la fenoménica, lo mismo sucede – según Schopenhauer – entre la dimensión del condicionamiento empírico de la acción y la libertad como una región trascendental e indeterminada. Visto desde una perspectiva objetiva o exterior, el actuar humano tan sólo responde a un condicionamiento físico, o a los respectivos motivos (carácter empírico). Pero si consideramos la dimensión interna o subjetiva, el hombre hace tan sólo lo que quiere, y esto es posible gracias a la configuración de su voluntad, de sus pulsiones y tendencias, las cuales al momento de exteriorizarse ya están predeterminadas en su dirección o finalidad.

Para sostener esta tesis Schopenhauer debe responder la pregunta: ¿cómo es posible afirmar una libertad, frente a un carácter que de antemano está determinado, cuyos fines están ya fijos? En otros términos: ¿Si estos fines están determinados por tendencias y pulsiones, cómo explicar su carácter *a priori* o trascendental? A nuestro juicio no es claro establecer cómo funge la libertad del sujeto en el campo de una esfera irreducible e indeterminable. Así mismo, tampoco resulta comprensible la tesis de que la voluntad debe ubicarse en una dimensión no temporal, si ella es una fuerza vital y a la vez está conformada por tendencias, apetitos y pulsiones. Estas últimas por estar dirigidas a fines, por su búsqueda de plenificación suponen la temporalidad, más aún ella misma – en una perspectiva formal – es la temporalidad.

7. Consideración final

7.1 El aporte decisivo de Schopenhauer en el ensayo de 1839 fue controvertir la tesis de la sabiduría popular, según la cual la libertad está

circunscrita al libre arbitrio o a la capacidad de elección entre diversas alternativas sin condicionamiento alguno. Desde un punto de vista empírico se puede afirmar que la libertad está determinada, de una parte, por los motivos o circunstancias generales de la acción y, de otra parte, por la orientación general de sus tendencias pulsionales, las cuales conforman el carácter, la *esencia* de lo humano.

Si se suscribe la tesis de que en primer lugar, el carácter empírico está condicionado por los motivos y, por tanto, no es el espacio de la libertad, y en segundo lugar, que el sujeto posee un carácter inteligible, gracias al cual es libre y responsable de sus acciones, entonces el problema de la determinación de la acción tan sólo ha quedado desplazado a esta dimensión trascendental. En efecto, el problema de la determinación de la acción no queda resuelto si se sostiene la tesis fuerte de que el carácter es invariable y de que cada acción está de antemano determinada. Para encontrar una salida a este problema Schopenhauer parte del sentimiento de responsabilidad o de “poder” como indicio inequívoco de que el sujeto realiza sus actos en general; este sentimiento remite al modo de un signo a la conciencia de sí, que está co-aprehendida en cada acto y de la cual se desprenden con necesidad todos los actos personales. De todos modos, Schopenhauer desplaza el problema de la libertad a la esfera inteligible e indeterminada, en la que rige la voluntad. Sin embargo, allí sigue operando el libre arbitrio, así sea para decidir si se asume el propio carácter o no⁴³.

En la filosofía de Schopenhauer la voluntad, como fuerza vital, ejerce un primado sobre el entendimiento. Esta tesis influirá decisivamente en algunas tendencias filosóficas posteriores como es el caso de la fenomenología de Husserl y el psicoanálisis. Schopenhauer presenta la voluntad como absoluta en cuanto su existencia no tiene otro fundamento que la oscura vida de la conciencia, esto es, lo infundado; de ahí que sea una fuerza ciega y en último término irracional, pues en ella no opera el principio de causalidad. De cara a esta posición habría que preguntarse hasta qué punto la voluntad, como fuerza vital pertenece en su totalidad a la esfera de lo en-sí, de lo oscuro e indeterminado. Al adscribir a la voluntad un carácter trascendental e indeterminado Schopenhauer quiso mostrar que el curso de la voluntad con sus tendencias y pulsiones, así como la orientación

⁴³ Véase también la introducción de Pilar López de Santa María. Cfr. *Op. cit.*, pp. XXV-XXVI.

que sigue, no dependen en absoluto de la racionalidad, sino que antes bien condicionan cada toda toma de posición racional y en general todas los actos de la vida de la conciencia. Sin embargo, a nuestro juicio esta esfera trascendental no debería interpretarse como una región que se escapa a la experiencia vivida, sino que antes bien, se ofrece en la autoconciencia y, desde allí atraviesa toda la vida de la conciencia, incluyendo sus referencias objetivas. De ahí que la esfera trascendental debe ubicarse en el marco de la vida de conciencia, cuyo aparecer no es igual al de los objetos físicos, sino que se ofrece originariamente como sentido interno, esto es, mediante las tendencias pulsionales que determinan el curso de todos los actos.

7.2. En un anejo Schopenhauer señala los modos en que la libertad intelectual puede perderse debido a una falsa información por parte del entendimiento: por una parte mediante el deterioro pasajero o constante de la capacidad cognoscitiva, como es el caso de la demencia, el delirio y la somnolencia⁴⁴; de otra parte mediante una falsa aprehensión de las circunstancias externas y, por ello, de los motivos, así por ejemplo en una ilusión, la cual lleva al sujeto a confundir los objetos entre sí. En ambos casos los motivos son presentados por el entendimiento ante la voluntad de un modo falseado, de manera que ella reacciona de un modo “inauténtico”, esto es, su acción no es imputable, pues la voluntad no tiene en tal caso los elementos adecuados para desplegarse. Lo mismo sucede cuando ella está sometida totalmente a los motivos, a las circunstancias externas, tal y como es el caso de la coacción o las amenazas.

La imputabilidad de una acción y con ello la responsabilidad por los actos depende de que el entendimiento esté en condiciones de identificar los contramotivos, esto es, aquellas consecuencias negativas que podrían acarrear sus acciones; de lo contrario se puede aducir que la voluntad actúa ciegamente. Este sería el caso de una minoría absoluta de edad, en el que la persona no tiene “conciencia” o uso de razón. Schopenhauer reitera la tesis de que el auténtico ser del hombre es la voluntad y no la razón. En este sentido, las leyes están dirigidas a la voluntad, a que ella se controle ante diversos motivos, que la pueden llevar a actuar en términos inmorales, por ejemplo, ejecutando el mal. El entendimiento ocupa en este contexto tan

⁴⁴ Cfr. *Op. cit.*, p. 129/454.

sólo un papel secundario; él sirve de medio o de “antena”, para presentarle a la voluntad motivos, de tal manera que ella reaccione en orden al cumplimiento de sus fines o satisfacción de sus necesidades.

El análisis de la función de las leyes o normas en general lleva a reconsiderar el papel fundamental que tiene el conocimiento para la acción y para entender el problema de la libertad en perspectiva trascendental. La ley es sancionada con el fin de mostrar suficientes contramotivos, mediante los cuales se le advierte a una persona las consecuencias negativas de sus acciones. Esto lleva a pensar que de todos modos existe un cierto margen de libertad, de elección o de indeterminación. Pues si bien alguien puede tener la tendencia a delinquir, si considera las consecuencias negativas que le acarrearán su acción, tenderá a neutralizarlas y a abstenerse de realizarlas. Ello lo realizará gracias a que se trata de una persona con un carácter “conquistado”, alguien que se conoce a sí mismo. De ahí podríamos inferir que si el carácter no se puede cambiar, mediante la educación o una adecuada formación, si resultaría posible por lo menos conocerlo, de tal manera que frente a las consecuencias negativas de la acción el pueda ser neutralizado o controlado. ¡Dicho control supone ya una cierta maleabilidad del carácter!

61

Desde esta perspectiva cabe añadir que si bien toda acción está predeterminada por el carácter, ello no quiere decir que toda acción –gracias a la esfera trascendental– esté de antemano rigurosamente prescrita al modo de un determinismo ciego. Se trataría de una teleología en el sentido de ciertas tendencias propias del carácter que pueden ser conocidas y a su vez controladas, gracias a la espontaneidad del sujeto, a la responsabilidad, cuyo fundamento es la libertad moral.

