



La libertad herida: consideraciones ante la relación libertad, voluntad, causalidad y conocimiento en el pensamiento de Schopenhauer*

Alexander Aldana Piñeros**
Universidad Católica de Colombia
Bogotá, Colombia

Para citar este artículo: Aldana Piñeros, Alexander. «La libertad herida: consideraciones ante la relación libertad, voluntad, causalidad y conocimiento en el pensamiento de Schopenhauer». *Franciscanum* 172, Vol. LXI (2019): 1-17.

Resumen

Este escrito examina el particular enfoque dado por Arthur Schopenhauer a la cuestión de la libertad y su relación problemática con la voluntad humana, la causalidad y el conocimiento. Dicha interacción se enjuicia al no presentar la claridad y suficiencia teórica pretendida por el alemán para tal conjunto teórico. Para esto, se estudia el escrito *Sobre la libertad de la voluntad* premiado por la Real Sociedad Noruega de las Ciencias en 1839, recogido en el primer capítulo del texto *Los dos problemas fundamentales de la ética* en la edición española.

Palabras clave

Libertad, voluntad, causalidad, conocimiento, motivos.

The wounded freedom: considerations before the relation freedom, will, causality and knowledge in the thought of Schopenhauer

Abstract

This paper examines the particular approach given by Arthur Schopenhauer to the issue of freedom and its problematic relationship with the human will, causality and knowledge. Such interaction is judged by not presenting the theoretical clarity and sufficiency intended by the German for such a theoretical set. For this, it is studied the paper *About the freedom of the will* awarded by the Royal Norwegian Society of Sciences in 1839, collected in the first chapter of the text *The two fundamental problems of ethics* in the Spanish edition.

Key words

Freedom, will, causality, knowledge, motivation.

* Artículo producto del proyecto de investigación: libertad y persona en el diálogo entre teología y antropología filosófica. Grupo *Philosophia Personae* del Departamento de Humanidades de la Universidad Católica de Colombia, año 2017.

** Licenciado y magíster en filosofía. Docente e investigador del Grupo *Philosophia Personae* del Departamento de Humanidades, Universidad Católica de Colombia. Contacto: aaldana@ucatolica.edu.co.





Introducción

Al abordar la propuesta filosófica de Arthur Schopenhauer, particularmente recordada por su especial concepto de *voluntad*, no solo nos enfrentaríamos a una serie de problemáticas de talante existencial como el mal y el sufrimiento o la contemplación estética y el ascetismo, sino que también encontraríamos un tema capital para la reflexión filosófica y para la vida de cualquier ser humano, que se haya íntimamente ligado al concepto de voluntad –ya sea usado en términos clásicos o en la particular forma schopenhaueriana–. Este tema no es otro que el problema de la *libertad*.

Sin embargo, la consideración schopenhaueriana de la libertad lejos de seguir el curso de una definición de carácter positivo –como en la mayoría de propuestas de la modernidad– presentará un talante muy delimitado y restringido –cuando no estrictamente limitado– y de naturaleza claramente negativa. Nuestro autor entenderá tanto el concepto de libertad como su ejercicio en el actuar específico del ser humano como un movimiento supeditado a los dominios de la *necesidad causal*. Así vemos que Schopenhauer pretenderá establecer una relación, aparentemente contradictoria, entre términos y realidades considerados como dispares, asociando «como ya lo hiciera Schelling, la voluntad con la causalidad, la necesidad con la libertad, y si se decía “allí donde hay voluntad no hay causalidad y allí donde hay causalidad no hay libertad”, ahora Schopenhauer da la vuelta al aserto y afirma: “allí donde hay causalidad hay voluntad y donde hay voluntad hay causalidad”»¹. Con esto, perfilamos el espacio en el que han de expandirse nuestras consideraciones, ámbito que recoge los entrecruzamientos conceptuales y existenciales de la triada libertad-voluntad-necesidad, incluyendo, también, al conocimiento.

De cara a lo anterior resulta imperativo, desde ahora, establecer una aclaración fundamental que tiene que ver con la extensión del campo problemático a considerar, esto porque al plantear la cuestión de una relación entre la libertad, necesidad y –por supuesto– voluntad en la obra de Schopenhauer, aparece automáticamente la idea principal y totalizadora que abarca todos los pensamientos del alemán: la *voluntad metafísica*. Al abordar la relación problemática entre la libertad humana –y su real posibilidad de realización– y el dominio de aquella *voluntad* –agente metafísico de la realidad en cuanto impulsadora y generadora del mundo– que hace del ser humano un esclavo de sus «antojos» irracionales, llegamos simple y directamente a la *imposibilidad del ejercicio de la libertad humana*, que parece ser anulada definitivamente al enfrentarse con el determinismo absoluto impuesto por el poder titánico, aunque ciego e inconsciente de la *voluntad*. Sin embargo, aún habría salida para la libertad, si atendemos al libro cuarto de la obra capital: *El mundo como voluntad y representación*, en el que Schopenhauer presenta en sus dilucidaciones éticas los mecanismos clásicos de la negación de la voluntad de vivir: contemplación estética y ascesis, como formas de

¹ Fernando Pérez-Borbujo, *Veredas del espíritu: de Hume a Freud* (Barcelona: Herder, 2007), 180-181.





fortalecimiento de la voluntad humana y del conocimiento en el ejercicio de la liberación humana².

La salvedad esencial que se enunció establece que este trabajo no tomará este derrotero, se dejarán de lado estas clásicas formulaciones, pero no por considerarlas irrelevantes, más bien, por todo lo contrario, ya que su tratamiento ha sido extenso y dedicado, puesto que todo lector, comentarista y crítico de Schopenhauer de una u otra forma siempre trabaja la problemática enunciada en la forma presentada y con conclusiones afines. En consecuencia, es pertinente esclarecer que el espacio de problematización de libertad, voluntad y necesidad se establecerá en el universo de la *concepción de voluntad schopenhaueriana como agente de la acción humana*, noción que se plantea específicamente en la obra *Los dos problemas fundamentales de la ética*, texto que recoge dos escritos de concurso enviados por Schopenhauer a la Real Sociedad Noruega de las Ciencias en 1839 y 1840. Pero, solamente se trabajará el primero de ellos: *Sobre la libertad de la voluntad humana* (premiado), por obedecer directamente a la demostración de la libertad de la voluntad a partir de la autoconciencia; mientras que el segundo: *Sobre el fundamento de la moral*, que se consagra al problema del deber moral, se dejará de lado puesto que su asunto nos evade por el momento.

Tal direccionamiento no se hace por capricho, obedece –por lo menos– a tres razones. Primera: el asunto de la posibilidad de la libertad y voluntad humanas dentro del sistema determinista de una voluntad demiúrgica omnipotente propuesto por Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación* se ha presentado si no en todos, sí en la mayoría de los manuales, historias, estudios críticos, ensayos, artículos y comentarios dedicados al alemán y siempre con similares interpretaciones y consecuencias, por lo que proponer otro estudio al respecto sería redundante, «un llover sobre mojado»; segunda: hay un dato sumamente curioso y dicente al mismo tiempo, y es que el propio Schopenhauer no hace referencia directa en su escrito *Sobre la libertad de la voluntad* a aquella piedra angular de su filosofía que constituye su *intuición de la voluntad demiúrgica omnipotente*, las alusiones

² Como es sabido, el pensamiento schopenhaueriano se constituye como una metafísica de la voluntad, esta asumida como el gestor del mundo fenoménico al cual toma como su «campo de juegos», para verterse en él, afirmarse mediante el acto de objetivación. Dicho de otra forma: toda la realidad es el desenvolvimiento de la voluntad, razón por la cual toda instancia del mundo que se pretenda estudiar mostrará indefectiblemente el rostro de esa voluntad omnipotente; trátese de ciencias experimentales, gnoseología, estética o el tema que nos compete: la ética. Así pues, el tratamiento de los temas éticos representan, en el pensamiento único de Schopenhauer, el abordaje del bastión metafísico de dicho sistema, pues como sugiere Pilar López de Santa María en el prólogo a *Los dos problemas fundamentales de la ética*: «cuando un sistema sostiene (...) que la única realidad originaria y en sí es la voluntad, que no hay nada más que ella y sus objetivaciones, y que toda existencia e inexistencia se traduce en términos de querer: entonces, esa filosofía está haciendo ética desde el momento en que pronuncia su primera palabra». Arthur Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética* (Madrid: Siglo XXI, 2002), 9. Así pues, la reflexión metafísica de Schopenhauer es a la vez ética y, por tanto, dota de un crisol temático bastante dantesco la reflexión sobre la moralidad de los actos humanos, pues vemos en el libro cuarto de *El mundo como voluntad y representación*, la aparición del mal, la injusticia, el egoísmo y por supuesto la libertad. Tanto así que un allegado a Schopenhauer, en el discurso pronunciado en el sepelio del filósofo, dijo: «Sí, si hemos de ser completamente justos con este hombre singular, tenemos que reconocer que él fue el primero que elevó la ética a la metafísica y la moral al absoluto». Wilhelm Gwinner, *Arthur Schopenhauer. Presentado desde el trato personal* (Madrid: Hermida, 2017), 214.





que pueden rastrearse apuntan a ella marginalmente, en tanto, sí acude a los textos *La voluntad en la naturaleza* y a *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, ante lo cual puede *especularse* que el pensador de Danzig omitió tales explicaciones y referencias por la «excentricidad» que suponía el fundamento metafísico, cosmológico y ontológico de la voluntad y no habría sido posible resultar premiado; y tercera: este escrito ha querido concentrarse en el texto *Sobre la libertad de la voluntad* porque resulta sumamente interesante observar que de esa relación contradictoria entre libertad, voluntad, causalidad y necesidad resulta, en primera instancia, una *honda herida* a las nociones comunes o académicas que asumen la libertad como forma vital sin restricción alguna en el obrar y, en segundo momento, la paradoja o contradicción implícita a la triada voluntad-libertad-necesidad también es profundizada por una especie de *herida de ensombrecimiento* infligida a su sistema por el propio Schopenhauer, cuando al intentar clarificar tal relación acude al *conocimiento*, causando –a mi parecer– el efecto contrario al esperado, a saber, lastimar la pretendida elucidación de tales elementos, pues al tratar de integrarlos todos bajo la tendencia voluntarista de su sistema genera nuevas sombras por el misterio e ininteligibilidad que suponen. Así pues, veamos algunas de estas heridas.

1. Primera herida: La paradoja de ser libre en la causalidad

El tema de la libertad es, sin duda, una de las cuestiones más prolijamente tratadas en la historia del pensamiento. Sin embargo, a pesar de haberse asumido como parte esencial de la conformación ontológica de la persona, esta no parece tener una clara concepción de lo que significa ser libre, por lo que la noción más inmediata y extendida de la libertad nos conduce en el sentido de la carencia de coacciones o fuerzas externas –e incluso internas– para que podamos actuar con libertad, es decir, guiados por nuestras decisiones personales sin nada que nos lo impida.

Es de este modo –como es conocido por el lector de Schopenhauer– que aparece el primer perfil de la libertad, que posee una caracterización *básica, física y negativa*, en la medida en que es presentada como una ausencia de obstáculos. Así lo expone el alemán cuando arguye: «¿Qué significa libertad? Este concepto es considerado con exactitud, negativo. Con él pensamos la mera ausencia de todo lo que impide y obstaculiza»³. Así, en la manera lata, común o popular de comprender la libertad, le concebidos como la ausencia de impedimentos de tipo material que no interfieren con la realización de nuestros actos particulares y que constituyen impedimentos a su disfrute. «Según esto, los hombres y los animales son llamados libres, en este significado *físico* del concepto de libertad, cuando ni lazos ni cárcel ni parálisis, esto es, en general ningún impedimento *físico, material*, obstaculiza sus acciones, sino que estas suceden de acuerdo con su voluntad»⁴.

Esta definición negativa de la libertad, como carente de impedimentos o coacciones que impidan la realización de nuestros deseos traducidos en movimientos o actos, se ve claramente validada por la experiencia y no supone mayor desgarramiento a nuestras ilusiones de

³ Arthur Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, 37.

⁴ Arthur Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, 38.



libertad, puesto que en último término se refiere, al *poder* de realización del acto en concreto e, incluso, no tanto a los influjos del acto como a su *potencia*: a su capacidad de ser posible en la consumación del acto en el tiempo. Sin embargo, el problema de la relación libertad y voluntad no consiste tanto en la capacidad operativa referida a la capacidad de poder hacer o no determinada cosa, sino en una cuestión planteada en los siguientes términos por el alemán: «cuando un ser animal actúa sólo por su *voluntad* es, en este significado, *libre*: aquí no se toma en consideración lo que acaso pueda ejercer influjo sobre la voluntad misma»⁵.

Precisamente es este el momento en que la reflexión debe pasar a examinar la libertad en un *sentido filosófico* y cuando empiezan las dificultades, pues para establecer *la naturaleza de lo que influye en la voluntad humana* Schopenhauer hablará de la libertad en sentido moral, es decir, del *liberum arbitrium*, aspecto que, de hecho, es el *quid* del escrito presentado ante la Real Academia Noruega, pues lo que se inquiere es si: *¿puede ser libre la voluntad humana y cómo?* En este punto Schopenhauer se estaría preguntando: «¿hasta qué punto la voluntad es libre o si, (...) 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»⁶. Estas preguntas nacen al referirse Schopenhauer a los impedimentos o tendencias que allende a las causas físicas coartan o impulsan las acciones de las personas, es decir, estudia plenamente el plano volitivo, se refiere directamente ya no al ejercicio del *poder hacer* sino del «poder querer, *querer*».

Este asunto nace, claramente, del famoso *poder hacer lo que se quiere* al no tener impedimentos externos, físicos, que es planteado por el alemán así: «Según el concepto empírico de libertad, se dice: “Yo soy libre si puedo *hacer lo que quiero*” (...) Pero ahora, (...) se plantearía la pregunta de este modo: “¿Puedes también *querer* lo que quieres?”»⁷. Esto significa, para muchas personas, la verdadera forma del *liberum arbitrium*, referido tanto a las acciones específicas como a la voluntad misma que las origina, especialmente cuando se atiende a la relación de los actos con el querer. Mas, el problema que subsiste a esta relación es determinar si hay libertad en ese querer, cuestión mostrada bajo las aparentemente sencillas preguntas: ¿puedo, también, querer lo que quiero? ¿Puedo querer lo que quiera?

La respuesta schopenhaueriana a tales cuestiones es un rotundo: ¡No!, que va a lastimar la noción común de libertad indeterminada –*liberum arbitrium indifferentiae*– según la cual una persona puede incluso elegir entre opciones totalmente contrarias, esto por actuar con plena indeterminación. Así pues, en palabras de un comentarista, Schopenhauer: «dictaminará que sencillamente no existe semejante quimera, siempre que nos empecinemos en definirla como la capacidad para optar entre varias alternativas»⁸. Al tiempo, Schopenhauer al pensar cómo

⁵ Arthur Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, 38.

⁶ Julio César Vargas Bejarano, «La posición de Schopenhauer sobre el problema de la libertad de la voluntad en el ensayo de 1839», *Praxis Filosófica* 21 (2005): 30.

⁷ Arthur Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, 40.

⁸ Roberto Aramayo, *Para leer a Schopenhauer* (Madrid: Alianza, 2001), 69.

podría darse en la realidad tal *¿puedo querer lo que quiero?* –inclusive, solamente un *¿puedo querer?*– está considerando la *proveniencia* de ese querer, dado que si puedo determinarlo por mí mismo, se estaría suponiendo una cadena en el querer, pues lo consideraríamos «como dependiente de uno anterior o situado más hondo, y aspiraríamos en vano a terminar alcanzándolo»⁹. Derivado de esto, encontramos el hecho de tener que encontrar una *causa*, tanto externa como interna, de los deseos o tendencias que terminan en actos. Así, aparece incipientemente la idea de la *causalidad*, que consiste en la forma más general de nuestro conocimiento del mundo fenoménico «pues sólo por medio de ella tiene lugar la intuición del mundo real, ya que en ella concebimos las afecciones y cambios sentidos en nuestros órganos (...) como “*efectos*” »¹⁰. Ante los cuales y de forma inmediata buscamos sus *causas*. De forma casi idéntica a sus obras *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*¹¹ y *El mundo como voluntad y representación*¹², Schopenhauer presenta en el escrito *Sobre la libertad de la voluntad* la importancia que para la cuestión de los actos volitivos libres y la libertad del *sistema volitivo* mismo tiene la *tipología de las causas*¹³. Así pues, «de acuerdo con la triple diferencia entre cuerpos inorgánicos, plantas y animales, la causalidad que rige todos sus cambios se muestra igualmente en tres formas, a saber: como *causa* en el sentido más estricto de la palabra, como *estímulo* o como *motivación*»¹⁴.

Es importante establecer que esta inclusión no es para nada inocente puesto que supone la configuración del mundo representativo, pues la ley de causalidad advierte «que cuando el cambio anterior –*la causa*–, ha sucedido, el posterior así producido –*el efecto*– tiene que suceder ineludiblemente, con lo que se produce *necesariamente*»¹⁵. Así pues, aparece *la idea de necesidad* en esta búsqueda de la libertad de la voluntad, en los impulsos mismos del

⁹ Arthur Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, 40.

¹⁰ Arthur Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, 58-59.

¹¹ Cf. Arthur Schopenhauer, *De la cuádruple raíz del principio razón suficiente* (Madrid: Gredos, 1998), 84-89. Temática recogida en el § 20.

¹² Por ejemplo, aparece la siguiente enunciación de Schopenhauer en su obra capital, cuando se refiere al hombre consciente de la causalidad que le domina, pues: «vería que su obrar se sigue de los motivos que se le presentan, con la constancia de una ley natural, exactamente igual que acontecen los cambios de los demás objetos a partir de causas, estímulos y motivos». Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I* (Madrid: Trotta, 2009), 151-152.

¹³ Se considera importante por razones aclaratorias incluir los parámetros bajo los cuales Schopenhauer explica su determinación causal en la obra trabajada hasta ahora. De este tenemos que: «La *causa* en el más estricto sentido de la palabra es aquella en virtud de la cual se producen todos los cambios mecánicos, físicos y químicos de los objetos de experiencia. En todos los casos se caracteriza por dos rasgos: primero, que en ella encuentra su aplicación la tercera ley fundamental de Newton “acción y reacción son iguales”: es decir, el estado precedente, que se llama causa, experimenta un cambio igual al del siguiente, que se llama efecto. Segundo, que, de acuerdo con la segunda ley de Newton, el grado del efecto es siempre exactamente proporcional al de la causa». Arthur Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, 62. Y más adelante: «El segundo tipo de las causas es el *estímulo*, es decir, aquella causa que, en primer lugar, no sufre *ninguna* reacción relacionada con la acción; y, en segundo lugar, aquella entre cuya intensidad y la intensidad del efecto no se encuentra proporción alguna. (...) Este tipo de causas, o sea, los estímulos, son los que determinan todos los cambios de los organismos *como tales*. Todos los cambios y desarrollos de las plantas, así como todos los cambios meramente orgánicos y vegetativos o funciones de los cuerpos animales, se efectúan a partir de *estímulos*». Arthur Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, 62.

¹⁴ Arthur Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, 61.

¹⁵ Arthur Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, 59.



querer pero enfocada desde la forma del *principio de razón suficiente*, pues es caro al pensamiento schopenhaueriano admitir que para la representación todo el conjunto de acciones humanas –por importantes o anodinas que sean– corresponde a una realidad sometida a la *necesidad absoluta* por el desarrollo de la causalidad que une los hilos de la telaraña de la existencia. Es por esto que en el intento de afrontar el problema de la libertad en el plano del hacer y, luego, en el del querer –en la voluntad–, Schopenhauer nos pone de frente con la cuestión –no menos difícil– de los motivos como forma de causalidad irrestricta en la conciencia del sujeto que conoce y quiere, para desembocar en otra de las curiosas paradojas de su sistema, pues al *preguntarnos por la libertad de la voluntad hemos llegado a la consideración de su contrario, el concepto de necesidad*. Pero ¿cómo entiende Schopenhauer *la necesidad*? En términos generales podría decirse que, de una manera lógico-empírica, al tratarla desde el mundo fenoménico es presentada por el pensador de Danzig de la siguiente forma:

Eso se lograría entendiendo con el concepto de la *libertad* solo la ausencia de cualquier *necesidad* en general. En esto el concepto mantiene el carácter *negativo* que inmediatamente le atribuí al principio. En consecuencia, ante todo habría que dilucidar el concepto de *necesidad*, en cuanto concepto *positivo* que da significado a aquel concepto *negativo*. Así pues, preguntamos: ¿Qué significa *necesario*? (...): *necesario es lo que se sigue de una razón suficiente dada*¹⁶.

Integrando los dos principios que hasta ahora resienten las consideraciones habituales de libertad, diríamos que todo fenómeno de la realidad actúa bajo el influjo de la necesidad causal o que se rige bajo la causalidad del principio de razón suficiente, lo que ocurre de forma *irrestricta*, es decir, *necesaria*. Por lo que la única cosa verdaderamente libre, entendiendo libertad como actuar sin ningún tipo de coacción, sería la voluntad metafísica, –no comentada en el escrito trabajado aquí– ya que en el plano del actuar humano –y en el de su querer– no sería posible concebir una *ausencia de necesidad*. No obstante, tal caracterización impuesta en la teoría schopenhaueriana no es obstáculo para que aquellos que creen en el sentido habitual la libertad o en *liberum arbitrium* –siempre considerada con un carácter de negatividad– continúen considerándola como ausencia de obstrucciones o limitantes para satisfacer el deseo y llegar a la realización del acto, solo que ahora puede ser considerada como *ausencia de necesidad*. Lo que es imposible de acuerdo con la filosofía de Schopenhauer puesto que lo que no tiene necesidad no tendría, tampoco, razón de ser, sería lo puramente *casual*, en la medida de su indeterminación onto-lógica-fenoménica:

Pero enseguida, más allá de la ausencia de razón de la voluntad misma, se ha pasado por alto la necesidad a la que siempre está sometido su fenómeno; y se han considerado libres los hechos, cosa que no son, ya que toda acción individual se sigue con necesidad estricta de la acción del motivo sobre el carácter. Como ya se dijo, toda necesidad es una relación de la consecuencia a la razón y nada más que eso. El principio de razón es la forma general de todo fenómeno y el hombre en su obrar ha de estar sometido a él, igual que todos los demás fenómenos. Pero, dado que en la autoconciencia la voluntad es conocida inmediatamente y en sí, en esa conciencia se encuentra también la conciencia

¹⁶ Arthur Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, 41.





de la libertad. (...) De ahí procede el asombroso hecho de que cada uno se considere *a priori* totalmente libre incluso en sus acciones individuales, y piense que a cada instante podría comenzar una nueva vida, lo cual significaría convertirse en otro. Solo *a posteriori*, a través de la experiencia, descubre para asombro suyo que no es libre sino que está sometido a la necesidad¹⁷.

Como forma de ejemplificación: puedo inclinarme hacia mis gustos, deseos, tendencias, etc., –determinados previamente por alguna instancia difícil de inteligir– pero no estoy en libertad de elegir, precisamente, *qué es lo que me gusta*, no puedo, verbigracia, decidir de un día para otro que cambiaré mi inclinación sexual a causa de mis desventuradas relaciones con las mujeres o que desde ahora ha de gustarme un tipo particular de música que siempre he detestado. Así, las cosas que puedo elegir «me vienen dadas y hago mi elección *partiendo de esa base*. Puedo elegir qué es lo que quiero elegir, pero no puedo querer qué es lo que quiero elegir. Como se suele decir, puedo elegir lo que quiero pero no puedo querer lo que quiero»¹⁸. Somos «libres» de efectuar los deseos de nuestra voluntad personal, sin embargo, con Schopenhauer, no somos libres de desear a voluntad, es decir, al final solo podemos querer aquello que estamos predeterminados a querer por los motivos más fuertes, impuestos causal y necesariamente, que actúan en nosotros y nuestra libertad –área de actuación si no nula radicalmente restringida– actúa en consecuencia y conforme a ese crisol electivo.

Tal como se indica al final de la extensa cita anterior, haciendo referencia al comportamiento práctico y experiencial, cuando hablamos de un acto libre, este no puede partir de la indeterminación absoluta, por lo que el *liberum arbitrium indifferentiae*, que puede entenderse como actuar sin estar determinado por nada, no sería posible, esto en la medida en que implica actuar sin una razón suficiente, es decir, de manera completamente casual, e incluso –puede pensarse– azarosa, irracional, absurda¹⁹. En cierto sentido, se comprende la inclusión del concepto de necesidad causal dentro de la explicación de la libertad schopenhaueriana, especialmente cuando vemos a un Schopenhauer asombrado por el aparente orden del mundo representativo, aunque desconcertado por su existencia y finalidad, lo que imprime a la filosofía schopenhaueriana «una radical exigencia de necesidad: en el fondo, la necesidad se siente como la única condición de un mundo coherente. Faltando esta, el mundo se hunde en el absurdo»²⁰.

A pesar de la seguridad total expuesta por Schopenhauer en la determinación de la necesidad causal de los motivos de la voluntad y de ahí, de entender la libertad como sujeta a la necesidad, existe un manto de duda, pues se encuentran «vacilaciones en el autor de *El mundo* y una serie de modificaciones y de matices sucesivos. Una y otra vez aparecen paradojas y tensiones (...). El problema de la voluntad y de su percepción íntima es uno de

¹⁷ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, 166.

¹⁸ Bryan Magee, *Schopenhauer* (Madrid: Cátedra, 1991), 208.

¹⁹ Con esto, se percibe una preocupación de Schopenhauer, señalada por un comentarista español: «cuando la libertad es de verdad no puede consistir, como nos enseñó Schelling, en puro azar o arbitrariedad, sino en una necesidad mediada racionalmente. De este modo la libertad es para Schopenhauer necesidad». Fernando Pérez-Borbujo, *Veredas del espíritu: de Hume a Freud*, 190.

²⁰ Clément Rosset, *Escritos sobre Schopenhauer* (Valencia: Pre-textos, 2005), 65.



los puntos en que más se notan los retoques»²¹. Como un ejemplo de esto, vale recordar que todo aquello que *decidimos hacer* no es en realidad nada que *podamos elegir*, sino a lo que estamos lanzados, obligados, predispuestos por los motivos, proceso que –por mucho que pretenda ser explicado por Schopenhauer– sigue causando malestar vital en la medida en que sigue resultando nebuloso: ¿De dónde provienen los motivos? De la voluntad primigenia, se responderá; respuesta por demás vacía y que no está expresamente señalada en el escrito *Sobre el libre albedrío*. ¿Cómo se manifiestan en el fenómeno humano? por medio de las Ideas, de acuerdo a su grado de objetivación en la naturaleza; explicación de *El mundo como voluntad y representación* que sigue sin demostrar fehacientemente la comunicación de la voluntad y los motivos, como tampoco esclarece el oscuro funcionamiento interno de la psique humana²².

2. Segunda herida: La dificultad de la relación voluntad-libertad-conocimiento

Al iniciar este apartado, es perentorio establecer dos aclaraciones generales que guiarán el decurso de la relación del conocimiento con la diada voluntad-libertad, que se entrecruzarán continuamente. Primera, el conocimiento (entendimiento o conceptos afines en la tradición filosófica) como parte del mundo representativo se rige bajo el principio de razón suficiente y, por tanto, se liga a la causalidad y necesidad, a través de los motivos. Estos son, por tanto, *susceptibles de cognoscibilidad*. Segunda, si bien se reconoce el voluntarismo propio del pensamiento schopenhaueriano, se ve una *inclinación hacia el poder del entendimiento*, lo cual en vez de clarificar la postura de la libertad, ofrece nuevas relaciones²³ de limitación y paradoja.

Hemos iniciado este apartado recordando el tercer tipo de causalidad mencionado antes: la *motivación*, pues este aparece dado en la interioridad reflexiva del ser humano, con lo cual no habrá de ser diferenciado de la causalidad que rige todo el mundo fenoménico: su única distinción sería, de hecho, el reconocimiento que de ella se tiene en la autoconciencia del

²¹ Michel Piclin, *Schopenhauer o el trágico de la voluntad* (Madrid: EDAF, 1975), 41.

²² Esto podría responderse de una manera general al sostener que desde el punto de vista del obrar el ser humano no gozaría de libertad o de voluntad libre, puesto que el querer y los actos humanos están determinados en todo momento no solo por las tendencias irracionales de la voluntad rectora del mundo, sino por el principio de razón visto en la ley de motivación, pero desde el punto de vista metafísico su voluntad en tanto cosa en sí sería plenamente libre. Esta idea ya aparece en los escritos juveniles de Schopenhauer que alimentaron la escritura de *El mundo*: «Toda necesidad sólo es tal por medio del principio de razón, el cual es únicamente la forma del fenómeno. Todo es fenómeno salvo *voluntad de vivir*, cuya objetivación constituye todo fenómeno, siendo ella *misma cosa en sí*, con lo que la voluntad no se halla sometida al principio de razón ni por ello a necesidad alguna y, por consiguiente, es absolutamente *libre* (...) La persona nunca es libre, pero es la manifestación de una voluntad libre». Arthur Schopenhauer, *Escritos inéditos de juventud. 1808-1818. Sentencias y aforismos II* (Valencia: Pretextos, 1999), 101.

²³ Una de las correspondencias más inmediatas se vería en la obligatoriedad –necesidad– de que existan acciones susceptibles de ser catalogadas como racionales y libres, lo que empuja al pensamiento a considerar la libertad como sujeta al principio de razón suficiente, que en Schopenhauer se expresa en la sujeción a la necesidad causal. De ahí, que «la casualidad absoluta es tenida por algo absurdo y sin sentido. (...) Todo lo que se nos antoja como fortuito, aquello que nos parece contingente o azaroso, no deja de tener sus ancestros causales por muy remotos que puedan ser». Roberto Aramayo, *Para leer a Schopenhauer*, 70. Este olvido sustentaría nuestra fantasmal ilusión de sentirnos libres.



sujeto –tanto cognoscente como volente– en la medida en que, como reitera el alemán un motivo es «la causalidad que pasa por el conocer»²⁴.

En un pasaje de *El mundo como voluntad y representación*, aparece esta idea claramente señalada: «El entendimiento no tiene más que una función: el conocimiento inmediato de la relación de causa y efecto; y la intuición del mundo real»²⁵. Sin embargo, con la inclusión de los *motivos*, como las causas que empujan a los actos humanos, los defensores de las consideraciones populares de la libertad y del *liberum arbitrium* intentan establecer una diferenciación esencial con la causalidad proveniente del principio de razón, esto por pretender una especie de *liberación mediante el conocimiento* de la coacción puramente física que significaría actuar delimitado por las causas denominadas motivos. Pero esta es una falsa consideración, pues lleva a reconocer que «solo aparentemente hay “libre albedrío”, distancia fenoménica entre el estímulo y la respuesta que en el hombre adquiere el carácter de motivo abstracto, pensado, y la posterior decisión»²⁶. Al ver que en el proceder de la persona no hay una diferencia sino gradual con respecto a la supeditación en que se encuentra como todos los seres del mundo a la causalidad en sus respectivos actos (causas, estímulos, motivos) se continúa lesionando la concepción tradicional de la libertad que pretende verse como carente de determinación causal e independiente de las imposiciones fácticas.

No obstante, el peligro continúa pues, por el embrujo de los *motivos que pasan por el entendimiento*, el ser humano no solo puede pretender verles como causas independientes de las fuerzas físicas o de estímulos del ambiente –lo que replicó el autor en la cita anterior–, sino que, además, puede llegar a considerar, en tanto sujeto de conocimiento, que *es libre de hacer lo que quiera* en virtud de conocer perfectamente el de dónde y el por qué, el cómo y el para qué de sus acciones. Empero, Schopenhauer parece desconocer que tal relación entre la voluntad y el conocimiento en vez de dar un golpe definitivo a las nociones comunes de la libertad, parece darle un nuevo horizonte puesto que esto podría interpretarse como el *ejercicio de la deliberación*, en el que el intelecto al presentar a la voluntad los motivos o causas del actuar determinado permite la escogencia o selección de aquellos que resultan más beneficiosos o menos lesivos, algo parecido a la noción del *libre albedrío*.

Esta consideración se complejiza con el surgimiento de una nueva relación entre los hechos –motivos– y las consecuencias de la elección que el alemán denomina como *contramotivos* y que permiten que en su «buen juicio la voluntad» –curiosa alusión– se incline a los motivos que le han sido presentados y pueda elegir y exteriorizarse en un acto correctamente, sin dilación ni impedimento, por lo que «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»²⁷. Lo anterior muestra, al menos, dos cosas: a) que la función de los elementos intelectuales –entendimiento, razón, pensamiento– sería identificar y esclarecer los motivos y contramotivos para que el acto de la voluntad no se realice de forma vedada o ciega, y, b)

²⁴ Arthur Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, 63.

²⁵ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, 87.

²⁶ Fernando Pérez-Borbujo, *Veredas del espíritu: de Hume a Freud*, 190.

²⁷ Arthur Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, 129.



que podríamos caer en la confusión en torno a la real posibilidad de la libertad, especialmente cuando enfrentamos la posibilidad de una armonía entre las facultades voluntad-entendimiento-libertad en el texto en cuestión de Schopenhauer²⁸.

Con el tema del conocimiento de los motivos, la relación entre libertad, voluntad y causalidad adquiere mayor problematicidad, ya que encauzaría la discusión a la propuesta de una especie de integración entre entendimiento y motivos (causas de la voluntad vistas internamente por el ser humano). Esta especie de *razones de la voluntad* podría asumirse –en el sentido en que las entienden Aristóteles o Leibniz– no tanto como bridas inexpugnables que trazan un rumbo obligatorio, sino como una posibilidad racional de direccionamiento. Sin embargo, parece ser que Schopenhauer es más radical a este respecto, puesto que las formas del principio de razón suficiente –en este caso causas, estímulos y motivos– son inexorables en cuanto normas del mundo representativo.

Es conocido el constante intento de Schopenhauer por entronizar la voluntad –ya sea entendida como agente metafísico o como facultad humana– como instancia primera en la relación del obrar humano con el mundo, intención hallada desde sus escritos de juventud, donde señala: «Hasta ahora los filósofos se han esforzado mucho por mostrar la libertad de la voluntad; sin embargo, yo demostraré *la omnipotencia de la voluntad*»²⁹. Pero dicha hegemonía de un principio único parece ser continuamente problematizada por el papel fundamental de la inteligencia. Sin embargo, este pretendido encumbramiento de la voluntad no nos deja exentos de conflictos, más aún cuando el propio Schopenhauer repetidamente pone ante nuestros ojos el poder de la reflexión, de la racionalidad, del pensamiento, entendimiento o conocimiento como única forma de reconocernos como seres efectivamente libres. Es este conflicto el que bulle tras el intento de responder de una forma imprecisa³⁰ a

²⁸ Para los intérpretes y lectores de Schopenhauer el dominio de la voluntad –metafísica o humana– sobre las funciones cognitivas es absolutamente claro, puesto que, como muestra uno de ellos: «El intelecto se encuentra, respecto a esta poderosa disposición del carácter, en una relación de servidumbre, funcional y no autónoma. Este proporciona representaciones a la voluntad, que actúan como motivos y desencadenan las acciones individuales». Volker Spierling, *Arthur Schopenhauer* (Barcelona: Herder, 2010), 159. Toda facultad funcional –operativa– del entendimiento (razón, pensamiento, inteligencia, reflexión) como mecanismo biológico de la objetivación de la naturaleza que es el ser humano, actúa bajo la misma determinación causal de la necesidad fenoménica; también mi libertad dependerá del grado en que me asumo como agente racional que *conoce* sus motivos y los medios para expresarlos en actos. Sin embargo, con esta presumible síntesis, tal seguridad se tambalea.

²⁹ Arthur Schopenhauer, *Escritos inéditos de juventud. 1808-1818. Sentencias y aforismos II*, 109.

³⁰ Dicha imprecisión radica en la paradoja varias veces señalada, que muestra en la filosofía de Schopenhauer –especialmente en el escrito *Sobre la libertad de la voluntad*– por una parte, el hecho de no poder acceder racionalmente –ni con la conciencia de los objetos externos ni con la propia autoconciencia– a los misterios de la voluntad humana –y metafísica, podría suponerse–, y por otra, la constante indicación del autor a la clarificación de los motivos a la conciencia del sujeto volente y cognoscente mediante el ejercicio del conocimiento, aquel elemento subyugado por la voluntad en tanto cosa en sí, pero integrado a la voluntad desiderativa. Esto plantea un grave conflicto, pues es difícil determinar de forma completamente clara si Schopenhauer responde de forma afirmativa o negativa a la pregunta de la academia. Como contrapartida, se presenta el análisis de un profesor colombiano: «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



la pregunta lanzada por la Real Academia Noruega de las ciencias: *¿puede demostrarse la libertad de la voluntad humana a partir de la autoconciencia?*

Esta *herida* profundizada por el problema de una libertad restringida entre la voluntad, la causalidad y el conocimiento, recuerda un bello pasaje de la obra *Werther*, en el cual el personaje de Alberto increpa las pasiones desbordadas del joven protagonista que le llevan por juicios descuidados y comportamientos beligerantes, crítica que es contestada por el joven pintor de forma certera: «¿Habéis profundizado en los resortes secretos de una acción? ¿Sabéis distinguir con seguridad las causas que la producen y que lógicamente debían conducirla? Si tal ocurriese no juzgaríais con tanta ligereza»³¹. Crítica que también es impuesta a Schopenhauer por nosotros. Por su parte, el pensador de Danzig –que era bastante sagaz– parece advertir este tipo de críticas, razón por la que arguye:

También las causas físicas y químicas, y asimismo los motivos, actúan sólo en la medida en que el cuerpo a afectar sea *receptivo* a ellos. Precisamente, he dicho «de la voluntad a excitar aquí»: pues, como ya se mencionó, lo que realmente confiere al motivo la fuerza de actuar, **el resorte oculto del movimiento** [el resalte es mío] que él suscita, se le manifiesta aquí interna e inmediatamente al ser mismo como aquello que la palabra *voluntad* designa³².

Se ha resaltado el término absolutamente sincero y coincidente con la nota de Goethe, de que lo que bulle en nosotros y nos impulsa al acto es, muchas veces, solamente eso: *un resorte oculto*, pero lejos de encontrar en el *gran pesimista* el reconocimiento de la plena inconciencia de la mayoría de los impulsos que nos lanzan a las acciones, pareciera que nos vemos empujados a seguir los intentos que desde Aristóteles hasta nuestros días pretenden atar los llamados actos de la voluntad al ejercicio del entendimiento³³. Proceder que resulta controvertible por la enorme dificultad anotada ante las insuficientes energías del entendimiento, la inteligencia o la razón al tratar de determinar claramente tales motivos y, en este caso, los orígenes de dichas motivaciones al igual que sus posibles consecuencias. Al parecer, se nos pide con la fuerza puesta en la voluntad o en el entendimiento que esclarezcamos lo que es en sí confuso, que alumbremos lo que aparece ensombrecido, cuando

ella tan solo puede presentar la relación entre la voluntad y el acto realizado por ella, pero no el móvil que determinó la ejecución del acto». Julio César Vargas Bejarano, «La posición de Schopenhauer sobre el problema de la libertad de la voluntad en el ensayo de 1839», *Praxis Filosófica* 21 (2005): 37. Tal postura aduce que Schopenhauer admite la imposibilidad de la autoconciencia para demostrar la libertad de la voluntad, pero otras lecturas podrían afirmar, precisamente, lo contrario. En nuestro caso, la desazón y la incertidumbre han de gobernar la reflexión.

³¹ Johann Wolfgang Goethe, *Werther* (Navarra: Salvat, 1969), 69.

³² Arthur Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, 64-65.

³³ Para proponer la función subordinada del intelecto –e incluso del entendimiento– con la voluntad, vale recordar que en el apéndice dedicado a la *libertad intelectual*, Schopenhauer retoma las circunstancias en las que el entendimiento puede ser velado y, en consecuencia, obrar de forma incorrecta, en tanto, medio de los motivos: por la locura, el delirio, el paroxismo y la somnolencia, los motivos –vistos en las circunstancias que genera– son falseados, dejando como resultado que la voluntad no decida correctamente con la mediación del intelecto. En este sentido, el alemán se refiere al intelecto en los términos siguientes: «El intelecto o la facultad de conocer es el *medio de los motivos* mediante el cual aquellos actúan sobre la voluntad, que es el núcleo propio del hombre». Arthur Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, 129.





no oculto³⁴. En palabras de un escritor colombiano: «La conciencia nunca nos hace puros: sólo nos estropea el disfrute pleno del pecado»³⁵. Concepto que aparece como la metáfora que encerraría todo el conjunto de nuestros oscuros y no razonados deseos, impulsos y motivos.

Si en *El mundo como voluntad y representación* se da entender que todas las funciones del entendimiento son incapaces de acceder a la esencia del mundo por ser parte, función y medida del mundo representativo, entonces resultaría muy sospechoso que se le diera otra connotación a las facultades intelectuales y cognoscitivas en el texto *Sobre la voluntad de la libertad*, pues no serían sino «una fuerza superficial que se detiene en la corteza de las cosas; por eso no hay cosa que por pequeña e insignificante que sea que podamos percibir a fondo: siempre queda un residuo inexplicable»³⁶. El mismo Schopenhauer reconoce en los *complementos a El mundo como voluntad y representación*, esta oscuridad, pero referida a los motivos que una vez clarificados por el entendimiento –¡o la casualidad!– nos demuestran, parcialmente, esa cuota de ininteligibilidad:

Con frecuencia no sabemos lo que deseamos o lo que tememos. Podemos abrigar durante años un deseo sin confesárnoslo o sin permitir que se nos haga claramente consciente; porque el intelecto no debe enterarse de nada, ya que con ello se resentiría la buena opinión que tenemos sobre nosotros mismos: pero si el deseo se cumple, en nuestra alegría reconocemos, no sin vergüenza, que hemos deseado eso: por ejemplo, la muerte de un familiar cercano del que somos herederos. Y a veces no sabemos lo que realmente tememos, ya que nos falta el valor de hacérselo claramente consciente. –Incluso con frecuencia estamos en un completo error acerca del auténtico motivo por el que hacemos u omitimos algo, hasta que acaso una casualidad nos revela el secreto y nos damos cuenta de que no era un motivo lo que considerábamos como tal, sino otra cosa que no habíamos querido confesar³⁷.

La objeción que siempre puede establecerse a tales argumentos en torno a la clarificación de nuestras motivaciones para actuar mediante el conocimiento –entendimiento, razón, inteligencia–, sería, paradójicamente, que no existe tal claridad gnoseológica ante la naturaleza y tránsito de nuestros motivos, esto debido a muchos factores, dentro de los que destaca uno: no puede un ser humano por inteligente, autoconsciente o sabio que sea, determinar racionalmente el obrar interno de sus deseos, pasiones, tendencias o motivos, ni su origen, naturaleza, desarrollo, finalidad o intensidad, como tampoco reconocer exactamente cuáles y de qué forma vienen a consistir las causas que determinan sus acciones.

³⁴ Esta sombra en la detección y esclarecimiento de los motivos no quiere decir que se perdonen las acciones malvadas y perversas por desconocer la raíz, desenvolvimiento y culminación de los impulsos o motivos de los actos. Schopenhauer no valida tal tipo de justificación aduciendo la importancia de la responsabilidad ante los actos realizados y sus consecuencias reales y hasta posibles, siempre con la interacción de la voluntad y la inteligencia.

³⁵ German Espinosa, *Los cortejos del diablo* (Bogotá: El Tiempo, 2003), 182.

³⁶ Manuel Suances Marcos, *Arthur Schopenhauer: religión y metafísica de la voluntad* (Barcelona: Herder, 1989), 100.

³⁷ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II. Complementos* (Madrid: Trotta, 2013), 248.



Tal idea es afirmada en *El mundo como voluntad y representación*, cuando se habla de un conjunto de *fuerzas originarias*, que permanecerá siempre: «como un residuo insoluble, un contenido del fenómeno que no se puede reducir a su forma ni puede así ser explicado (...) Pues en cada cosa de la naturaleza hay algo de lo que no puede darse razón, de lo que no existe explicación posible ni se puede buscar una causa ulterior»³⁸. Puede, sin embargo, hacerse a Schopenhauer una concesión más, señalada por un profesor francés, cuando plantea que la teoría schopenhaueriana consistía en la *posibilidad de entender* las fuerzas internas e inconscientes del *alma humana* que escapan a todo determinismo, pues incluso, esas pulsiones concordarían : «perfectamente con el conjunto de su concepción, porque la ley de causalidad abarca todo el *mundo* fenomenal; pero las sensaciones brutas no constituyen un *mundo*, sino la aurora, o mejor, los cimientos aún tenebrosos de la conciencia»³⁹, que están aún por despuntar al pleno amanecer que significa la clarificación mediante el conocimiento, podría agregarse.

El saber cómo afectan los motivos a la autoconciencia, es función del entendimiento, de la reflexión, pero subsiste un problema, pues el «¿Cómo se desliza la voluntad hacia la inteligencia? Eso es lo que Schopenhauer no sólo no analiza en ninguna parte, sino que, más aún, él mismo confiesa ser incapaz de comprender»⁴⁰. Por esto, el problema de concebir a la libertad como fruto de una voluntad indeterminada –no determinada por nada, ergo, que puede elegir lo que quiera y hacer lo que se le antoje– dificulta todavía más la cuestión de la libertad, pues «en la *motivación* cobra cuerpo una apariencia de *libertad*, habida cuenta de que se verifica un tránsito del conocimiento al campo enteramente diverso de la volición (...) Sólo que claramente se trata de una mera *ilusión* de libertad; pues el conocimiento se limita a servir a la voluntad»⁴¹. Partiendo de esta idea, puede suponerse una doble ilusión, primera, creer que hay libertad y, segunda, asignar al conocimiento la función subordinada de hacer claros los motivos a la conciencia, quimera que en el texto *Los dos problemas fundamentales de la ética*, ofrece otra paradoja en las cuestiones relacionadas con el libre albedrío, una que corresponde a la persistente inclinación de Schopenhauer a que las acciones se realicen por una especie de «*motivación racional*».

Consideración final

Al aproximarse el final de estas consideraciones generales ante la conflictiva relación entre libertad, voluntad, causalidad, necesidad y conocimiento el pensamiento de Schopenhauer, debemos interponer dos últimas suspicacias: primera, una posibilidad de crítica al alemán por su uso del concepto de necesidad, y segunda, señalar una paradoja más, vista en el hecho de que la única opción de libertad sea irremediabilmente negativa.

En primer lugar, al recordar la insistencia de Schopenhauer por criticar el *liberum arbitrium* con su noción de necesidad causal, viene a la mente –inspirada en Rosset– una cuestión en

³⁸ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, 177.

³⁹ Michel Piclin, *Schopenhauer o el trágico de la voluntad*, 33.

⁴⁰ Clément Rosset, *Escritos sobre Schopenhauer*, 41.

⁴¹ Arthur Schopenhauer, *Escritos inéditos de juventud. 1808-1818. Sentencias y aforismos II*, 104.

torno a la significación del concepto mismo de necesidad, o mejor, referido a su uso y a la extensión de ese uso. Esta inquietud es planteada por el comentarista francés en los siguientes términos:

De ahí el primer ensayo de Schopenhauer, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (...), cuyo objetivo consiste en criticar esa extensión ilegítima de la noción de causalidad hasta la de necesidad. Más profundamente aún, en refutar toda interpretación filosófica de la experiencia física de la causalidad. Bajo la misma expresión de «necesidad», los filósofos tienden a mezclar cuatro ideas muy diferentes: *a*) la necesidad física (principio de *causalidad*, válido en el mundo físico); *b*) la necesidad lógica (relación de principio a consecuencia, empleada en el pensamiento matemático); *c*) la necesidad matemática (así llama Schopenhauer – herencia Kantiana– a la necesidad trascendental que afecta a toda percepción humana de las formas *a priori* del espacio y del tiempo); *d*) la necesidad moral (principio de *motivación*, en el origen de toda actividad humana). Aprovechando la confusión entre estos diferentes sentidos de la noción de necesidad, cualquier hábil dialéctico puede construir y pretender justificar un sistema teológico o teleológico que haga derivar la existencia de un principio de necesidad del que no sabemos muy bien a qué modalidad se refiere. Mensaje esencial de *La cuádruple raíz*, que anuncia la doctrina de *El mundo como voluntad y representación*: Schopenhauer niega cualquier relación entre el principio de *causalidad* («necesidad física») y el principio de *motivación* («necesidad moral») ⁴².

De acuerdo con lo anterior, pareciera que el Schopenhauer del texto *Sobre la libertad de la voluntad* contradice al Schopenhauer de *El mundo como voluntad y representación* pues, en primera medida, parece que el uso del concepto de necesidad que se presenta como inviolable para el mundo representativo pero no desplegable al plano de los motivos (psicológico-desiderativo) ni de las explicaciones metafísicas (voluntad en tanto cosa en sí), ha excedido sus propios alcances pues, al atender la última línea de la cita, se observa que la utilización de Schopenhauer de la identidad de la causalidad física y la motivacional iría en detrimento del sentido general de toda su propuesta filosófica, ya que hace –como hemos mostrado–, precisamente aquello que parecía denostar.

Podríamos preguntar a Schopenhauer: ¿por qué de la crítica del concepto de *necesidad metafísica* como sustento de todo pensamiento racionalista y teológico se pasa a la omnipotencia de la *necesidad* causal en sus consideraciones sobre la libertad de la voluntad humana? Y de ahí, ¿podemos entender varios usos del concepto necesidad: causal, lógica, matemática, ontológica, metafísica, teológica, existencial, para no contrariar el pensamiento único schopenhaueriano? Y finalmente, ¿cómo entender entonces la relación de Schopenhauer con la idea de necesidad: desde un Schopenhauer polémico que destruye toda noción de un mundo con sentido y, por tanto, necesario o como una forma meramente descriptiva del mundo material que está supeditado al principio de razón suficiente y que necesariamente debe seguir sus postulados?

⁴² Clément Rosset, *Escritos sobre Schopenhauer*, 37.



Probablemente, seamos injustos con Schopenhauer, pero estamos de cara a tres posibilidades: a) Rosset se equivoca en su interpretación del pensamiento de Schopenhauer y lo hace negar cosas que el alemán afirma, b) esta aparente paradoja en el pensamiento de Schopenhauer es falsa y las ideas de la necesidad de los motivos que determinan el actuar humano, análogamente, a las causas y estímulos de la naturaleza fenoménica son claramente la expresión, tantas veces explicada por el alemán, de la voluntad metafísica que se vierte en los fenómenos mediante los grados de objetivación, las diversas clases de carácter y todas las pulsiones contenidas dentro de la voluntad humana, y c) que, efectivamente, esta paradoja sea un punto débil del pensamiento único schopenhaueriano precisamente por lo problemático que resulta tratar de explicar la libertad humana desde la paradoja que significa atarla al determinismo de la necesidad causal de los motivos o de la contradicción que resulta de asociar la decisión racional a los desiderata de una voluntad que ignora por qué, cómo y para qué actúa al derivarse de una voluntad cósmica irracional y ciega que oscuramente se comunica con la voluntad humana y alimenta sus deseos, impulsos, tendencias, deseos, en fin, un querer indeterminado y todavía más brumoso.

En definitiva, todos esos «movimientos internos del alma humana», que nos atrevemos a denominar con el nombre de libertad, solo serían diferentes de las fuerzas que animan las fuerzas de la naturaleza, las plantas y demás animales por ser percibidos –reconocidos– como motivaciones de nuestros actos gracias al entendimiento. No habría libertad posible estando determinados absolutamente, y esto en sentido doble, primero por la voluntad demiúrgica y omnipotente que nos mueve como el cruel pero inconsciente titiritero de la existencia, y luego, bajo los dominios del mundo representativo, mostrado bajo el concepto de necesidad: controlador de las relaciones fenoménicas.

Ahora, con esta problematización de la libertad en el marco de un difícil y contradictorio uso de la necesidad, puede aparecer alentadora la respuesta del mismo autor que nos ha introducido en tal atolladero: «El absurdo es la servidumbre inexorable a la voluntad, más aún cuando ésta, a pesar de la necesidad que representa, escapa por sí misma al más mínimo fundamento en la causalidad o en la necesidad. La necesidad que fija al hombre a través de la ilusión de su libertad no es, a fin de cuentas, más que un azar disfrazado»⁴³. Así, veríamos –con cierta desilusión– que al hablar del pensamiento de Schopenhauer solo podríamos responder a una paradoja con otra contradicción todavía más irresistible: la de una necesidad procedimental usada por un principio no necesario, arbitrario, azaroso y absurdo, que le usa para dominar y masacar el mundo material sin tener motivo ni razón, aspecto que supone un último interrogante: ¿cómo de tal principio irracional pudo derivarse un mundo plenamente ordenado en la causalidad física, donde las relaciones fenoménicas son necesarias; cómo pensar el desenvolvimiento ordenado de un absurdo?

En segunda instancia, al lacerar las consideraciones comunes de libertad hemos reconocido que no puedo aspirar a predeterminar lo que quiero, luego quererlo y así disponer la fuerza de mis motivos –*per se* influida por mi querer autoimpuesto– para finalmente ver todo este proceso realizado en la acción concreta. Herida que muestra que uno de los elementos

⁴³ Clément Rosset, *Escritos sobre Schopenhauer*, 110.





constitutivos de la libertad es, precisamente, su concepción netamente negativa, es decir, que solo puede explicarse por lo que niega, por lo que no es, por lo que le falta o por obrar en virtud de aquello que la niega.

Sin embargo, de esta idea resultaría una serie de complejidades y contradicciones tales como: la concepción tautológica de la libertad moral como una conformidad de la voluntad consigo misma o un «querer lo que se quiere», o, por otra parte, si tendemos a considerar la libertad física referida a la relación de las acciones con la voluntad –del hacer con el querer– la cuestión de la libertad moral dependería de la relación del querer con los motivos y de la compleja y oscura relación que, a su vez, estos tienen con el conocimiento. Además, siempre vale recordar que no puedes querer o decidir qué es lo vas a querer, pues esto está determinado por los motivos, que están necesariamente dados, y tal prefiguración es lo que resulta difícil de establecer, comprender y aceptar, por lo que el concepto de libertad podría ser «en último término algo inexpresable, algo impensable, algo que escapa a cualquier objetivación. Schopenhauer limita una y otra vez sus afirmaciones epistemológicas»⁴⁴.

Finalmente, sería válido afirmar que para Schopenhauer la libertad moral podría existir en tanto categoría trascendental alejada del mundo fenoménico, pero solo relacionándola directamente con aquello que constituye y fundamenta el mundo representativo, es decir, con *la voluntad como cosa en sí*. Pues es evidente que cuando el ser humano se halla herido en su libertad de poder determinar su querer, de escoger los motivos que le impulsan a su querer, de saber por qué, para qué y cómo quiere, solo le puede quedar *negar definitivamente* ese querer representado en toda forma posible de la voluntad; estamos de nuevo –aunque hallamos centrado la atención en el escrito *Sobre la libertad de la voluntad*– situados al final de la obra capital de Schopenhauer, donde la liberación, la libertad, en la recurrente tendencia del pensamiento del alemán a la paradoja, acaso podrá concebirse como una negación absoluta. Así pues: «lo que queda tras la total supresión de la voluntad es, para todos aquellos que están aún llenos de ella, nada. Pero también, a la inversa, para aquellos en los que la voluntad se ha convertido y negado todo este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y galaxias, es nada»⁴⁵. Al parecer, el ámbito único de posibilidad de la libertad humana sería un *movimiento de nihilidad* frente a la *plena vacuidad del mundo*, proceso no expuesto aquí por la renuencia de Schopenhauer a expresarle abiertamente en su trabajo *Sobre la libertad de la voluntad*; ausencia que desde el inicio de este texto ha sido señalada y sentida.

Bibliografía

- Aramayo, Roberto. *Para leer a Schopenhauer*. Madrid: Alianza, 2001.
Espinosa, German. *Los cortejos del diablo*. Bogotá: El Tiempo, 2003.
Goethe, Johann Wolfgang. *Werther*. Navarra: Salvat, 1969.
Gwinner, Wilhelm. *Arthur Schopenhauer. Presentado desde el trato personal*. Madrid: Hermida, 2017.
Magee, Bryan. *Schopenhauer*. Madrid: Cátedra, 1991.

⁴⁴ Volker Spierling, *Arthur Schopenhauer*, 160.

⁴⁵ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, 475.





- Piclin, Michel. *Schopenhauer o el trágico de la voluntad*. Madrid: EDAF, 1975.
- Pérez-Borbujo, Fernando. *Veredas del espíritu: de Hume a Freud*. Barcelona: Herder, 2007.
- Rosset, Clément. *Escritos sobre Schopenhauer*. Valencia: Pre-textos, 2005.
- Schopenhauer, Arthur. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Madrid: Gredos, 1998.
- Schopenhauer, Arthur. *Escritos inéditos de juventud. 1808-1818. Sentencias y aforismos II*. Valencia: Pretextos, 1999.
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Madrid: Trotta, 2009.
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación II. Complementos*. Madrid: Trotta, 2013.
- Schopenhauer, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid: Siglo XXI, 2002.
- Spierling, Volker. *Arthur Schopenhauer*. Barcelona: Herder, 2010.
- Suances Marcos, Manuel. *Arthur Schopenhauer: religión y metafísica de la voluntad*. Barcelona: Herder, 1989.
- Vargas Bejarano, Julio César. «La posición de Schopenhauer sobre el problema de la libertad de la voluntad en el ensayo de 1839». *Praxis Filosófica*. 21 (2005): 29-63.

Enviado: 23 de julio de 2018
Aceptado: 28 de noviembre de 2018



Φ

