

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.



Facultad de Filosofía y Letras.

**El concepto de destino en la metafísica de la voluntad de  
Arthur Schopenhauer.**

Tesis presentada para obtener el título de licenciatura en Filosofía.

Presenta: Ramón Alejandro Ortiz García.

Asesor: Dr. Víctor Gerardo Rivas López.

Puebla, 2015.

## **Agradecimientos**

Irónicamente, si es que se me permite utilizar este término, hoy que recuerdo todos los eventos que me llevaron a concluir este trabajo no puedo dejar de pensar qué camino tomar, cuál será mi destino. Cuando comencé la empresa de escribir una tesis acerca del concepto de destino mi propuesta distaba de lo que hoy presento; en parte porque deseaba devorarme el mundo con una explicación absolutamente pretenciosa, por otro lado, porque me contentaba con ver todo desde un punto de vista fenoménico, es decir, en un ámbito científico, por ello es que se me presentaba el destino simple y llanamente como el entrecruzamiento de causas. Poco a poco, las eventualidades en mi vida familiar me llevaron a contemplar otra forma de establecer mi propuesta; claro es que la lectura de Schopenhauer influyo en esto, pero fue más la corroboración de las lecturas hechas respecto a los sucesos que acontecían en mi núcleo, lo cual me llevo a hacer un análisis mano a mano con el de Danzig, revisando su pensamiento de acuerdo a un solo concepto.

A pesar de las vicisitudes, que han provocado el aplazamiento de este trabajo, estoy satisfecho por concluirlo exitosamente, agradeciendo primeramente a mi familia que siempre ha estado a mi lado: mi madre por sus cuidados y atenciones; mi padre por los constantes consejos; y a mis hermanos por hacerme sonreír. Amplio mi agradecimiento a mi novia, que sin quererlo, y quizá, sin saberlo, motiva constantemente mis ganas de seguir adelante; de la misma forma, extendo mi gratitud a cada persona que me ha acompañado en este camino: primos, tíos, sobrinos; a mis compañeros del colegio, por compartir la experiencia de este gran trabajo emprendido en la facultad. De la misma forma reconozco el trabajo de mi tutor, el Dr. Víctor Gerardo Rivas López, por su paciencia y enseñanzas.

## ÍNDICE

<b>LA NECESIDAD METAFÍSICA EN EL SER HUMANO: LA PREGUNTA ACERCA DEL DESTINO.....</b>	<b>4</b>
<b>EL DESTINO VISTO COMO PROVIDENCIA.....</b>	<b>8</b>
I.    1. LA VISIÓN PESIMISTA EN EL PENSAMIENTO CRISTIANO: UN EXAMEN DESDE LA POSTURA SCHOPENHAUERIANA.....	12
I.    2. DIVERGENCIAS EN EL CONCEPTO DE VOLUNTAD ENTRE SCHOPENHAUER Y EL CRISTIANISMO.....	15
<b>EL DESTINO COMO <i>FATUM</i>.....</b>	<b>22</b>
II.   1. LA DEMOSTRACIÓN DEL FATALISMO TRASCENDENTE CON BASE EN EL PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE.....	26
1.   1. <i>Las cuatro raíces del principio de razón suficiente</i> .....	27
1.   2. <i>El principio de razón de ser en el tiempo: la inevitabilidad del futuro</i> .....	33
1.   3. <i>El principio del devenir: el mundo sometido a la ley de causalidad</i> .....	36
1.   4. <i>El principio de razón del conocer: el concepto y la memoria</i> .....	41
1.   5. <i>El principio de razón del actuar: la voluntad individual</i> .....	44
<b>EL DESTINO COMO <i>DAIMON</i>.....</b>	<b>52</b>
III.  1. EL DESTINO CON BASE AL FATALISMO DEMOSTRABLE: LA CLARIVIDENCIA.....	62
III.  2. SOBRE LA LIBERTAD DE LA VOLUNTAD.....	75
<b>EL DESTINO.....</b>	<b>83</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>89</b>

# Introducción

## **La necesidad metafísica en el ser humano: la pregunta acerca del destino.**

En el gran teatro del mundo, el destino personifica la lucha sin principio ni fin de seres atormentados y angustiados que subsisten devorándose los unos a los otros.<sup>1</sup> “No conocemos ningún juego de dados más elevado que el que gira entorno a la vida y a la muerte -declara Schopenhauer-, esperamos cada decisión con la máxima tensión, interés o temor, pues vemos que nos jugamos el todo por el todo”.<sup>2</sup> No obstante, para la naturaleza es insignificante la vida o la muerte del individuo por lo que día con día ofrece infinidad de organismos al más terrible azar; sabe que si han de perecer es para retornar a su seno, de donde nunca tuvieron que salir. Pero cada ser se resiste enérgicamente a los designios de la naturaleza; tiene la certeza de que su conservación es la directriz del mundo, de que sin su presencia todo se destruye, a pesar de que la experiencia le demuestre lo contrario: el curso del mundo no detiene su andar, por el contrario, la vida y la muerte son los motores que lo impulsan.

La tragedia proporciona un símbolo significativo de la naturaleza del mundo y de la existencia<sup>3</sup>: muestra el conflicto de la voluntad individual con otras voluntades en cuyo verdadero significado se encuentra “la comprensión profunda de que lo que el héroe expía no son sus pecados particulares, sino el pecado original, es decir, la culpa de la existencia misma.”<sup>4</sup> La existencia se encuentra sometida a multitud de martirios, los cuales son producto de la diferencia entre aquello que se quiere y lo que el curso de las cosas ofrece, y es que mientras que la voluntad sea la que es, el mundo, cargado de penalidades, no cambiará. El individuo, determinado por su situación espacio-temporal, sometido a la más estricta necesidad, es un títere más en la gran obra trágica del mundo donde busca incansablemente afirmar su existencia a pesar de las complicaciones que eso conlleva, pero los esfuerzos no son suficientes y los beneficios distan mucho de cumplir lo que se espera. Cada una de las marionetas, además de ser animadas desde fuera (causalidad), contiene su

---

<sup>1</sup> Vol. II, cap. XLVI; pág. 1018.

<sup>2</sup> *El mundo como voluntad y representación*. Vol. II, cap. XL; pág. 913.

<sup>3</sup> Vol. I, §51; pág. 279.

<sup>4</sup> *Ibíd.* Pág. 280.

propia maquinaria (voluntad de vivir). La muerte rompe los lazos a los que cada individuo está sujeto; lo *libera* de los lazos que lo mueven, ya que es la gran ocasión para dejar de ser uno mismo.<sup>5</sup> Del mismo modo, el conocimiento purificado por el sufrimiento permite al sujeto comprender la verdadera existencia de las cosas con lo que se despoja de toda limitante espacio-temporal y dejar de ser títere para convertirse en espectador. Como espectador comprende la trama de la obra, su esencia, por lo que renuncian a los propósitos que hasta entonces perseguía con tanta fuerza<sup>6</sup> ya que los ve carentes de sentido.

Existe un único error, explica el de Danzig, creer que nacemos para ser felices. Al contrario de los sufrimientos, la felicidad es producto de la correspondencia entre aquello que se quiere y lo que el curso de las cosas brinda; sin embargo, las raras ocasiones que esto sucede bastan para que cada ser busque su conservación propia y la de su especie. La *afirmación de la voluntad de vivir* es el motor que impulsa al individuo desde dentro y se encuentra estrechamente vinculada con la determinación espacio-temporal que cada ser experimenta en relación con su cuerpo; el cuerpo para Schopenhauer es la voluntad objetivada, es decir, la visibilidad de lo en sí de la cosa que se conoce en la autoconsciencia como voluntad. Objetivamente, esto es: de acuerdo al conocimiento que la consciencia tiene acerca de las demás cosas, el cuerpo es la manifestación de lo que subjetivamente, a saber, respecto con el conocimiento que la consciencia tiene acerca de sí misma, se conoce como voluntad. El acto de la voluntad y la acción del cuerpo son idénticos y su aparente diferencia radica en el modo en que se aborda cada uno, subjetivamente u objetivamente. En este sentido, mientras que el individuo esté limitado por las fronteras de su corporeidad sufrirá incansablemente los embates del cruel destino, ya que su voluntad, guiada a conservar su propia existencia, se disputa las contadas ocasiones de felicidad con otras voluntades, sobrellevando infinidad de dolores que implican aquellos enfrentamientos. A su vez, y mayormente en el individuo humano, las feroces disputas por afirmar la voluntad le ofrecen a cada cual la certeza aterradora de su propia finitud, esto es, le ponen cara a cara con la implacable muerte.

---

<sup>5</sup> Vol. II; cap. XLI; pág. 947.

<sup>6</sup> Vol. I, §51; pág. 279.

La muerte así como las futilidades de la vida son los genios inspiradores de la filosofía<sup>7</sup>. El hombre es el único ser con consciencia cierta acerca de este hecho; los animales se encuentran determinados a una situación momentánea respecto con la intuición empírica, pero el ser humano proyecta su situación presente hacia atrás, en el pasado, o hacia adelante, al futuro, extendiendo del mismo modo el dolor o el gozo que las ocasiones en la intuición empírica pasada provocaron o anticipándose a las que en el futuro provocarán. Frente al sufrimiento la consciencia se cuestiona acerca del porqué de su existencia con lo que surge la pregunta acerca de su destino; a esta actitud Schopenhauer la denomina “*necesidad metafísica*” en la que

...*metafísica* –es- todo supuesto conocimiento que vaya más allá de la posibilidad de la experiencia, es decir, más allá de la naturaleza o del fenómeno dado de las cosas, para proporcionar una explicación sobre lo que hace que esa naturaleza esté, en un sentido o en otro, condicionada; o dicho de manera popular, para dar una explicación sobre lo que está detrás de la naturaleza y la hace posible.<sup>8</sup>

La búsqueda de consuelo, nos dice el de Danzig, se satisface con fabulas y cuentos hallados en la religión, los cuales “... si se le han inculcado al hombre desde muy pronto, serán para él explicaciones suficientes de su existencia y soporte de su moralidad”<sup>9</sup>, en caso contrario son ineficientes dada su naturaleza alegórica, por lo que el ser humano busca respuestas en la reflexión filosófica que le otorguen confirmación en sí mismas. En este sentido, Schopenhauer distingue dos tipos de metafísica: la metafísica propiamente dicha, expuesta en términos filosóficos, que tiene su confirmación *en sí misma*, hecho que la obliga a ser verdadera *sensu stricto et proprio* pues se dirige al pensamiento y a la convicción; y la metafísica como religión, cuya confirmación está *fuera de sí*, y por lo cual sólo tiene la obligación de ser verdadera *sensu allegórico*<sup>10</sup>.

El presente trabajo se encamina a esclarecer el concepto de destino a partir del vínculo existente entre tres figuras: providencia, *fatum* y *daimon*. Cada una tiene una carga filosófica acerca de la concepción del destino por lo que se analiza su significación en términos de la metafísica propiamente conforme con el sistema schopenhaueriano, de esta

---

<sup>7</sup> Vol. II, cap. XLI; pág. 903.

<sup>8</sup> *Ibidem*; pág. 605.

<sup>9</sup> *Ibidem*; pág. 603.

<sup>10</sup> *Ibidem*; pág. 607.

manera, el tema de la providencia ofrece la enunciación del problema central, a saber, la relación entre la necesidad y la libertad; el *fatum* presenta la exposición del mundo como representación y remite a la cuestión sobre la necesidad de todo cuanto acontece en el mundo; el *daimon* se centra en el mundo como voluntad y profundiza la cuestión acerca de la libertad.

En términos objetivos el destino tiene que ver con el desarrollo causal de las cosas que se presenta; en términos subjetivos, como la lucha incansable de la voluntad individual con el curso de las cosas –voluntades-. Así pues, Schopenhauer lo define como la directriz entre lo necesario y lo aleatorio, entre lo necesario y lo libre; la tarea es explicar amplia pero concisamente aquel lazo por lo que, tomando en cuenta las anteriores acotaciones y a fin de ser claros en cada tema, las tres figuras se exponen de manera independiente –dando a luz los tres capítulos siguientes- para elucidar las consideraciones que se derivan y así explicar el vínculo que une a cada cual.

# Capítulo I

## El destino visto como Providencia.

Según el dogma cristiano: “Providencia es Dios mismo considerado en aquel acto por el cual en su sabiduría ordena todos los eventos del universo de manera que se realice el fin por el cual fueron hechas las cosas”<sup>11</sup>. De acuerdo a esta postura existe un solo dios omnipotente que crea el universo y procura a los seres humanos, a los cuales crea a su imagen y semejanza, de la libertad para decidir el camino que los conduzca a su gloria pues después de la enfrenta del primer hombre y la primera mujer se encuentran condenados a vivir en la desgracia.

San Agustín de Hipona, padre de la iglesia católica, distingue la fe del cristianismo con respecto a la providencia divina de las creencias paganas, concretamente, frente a la postura estoica:

Nosotros confesamos sinceramente contra esta sacrílega e impía presunción, que Dios sabe todas las cosas antes que se hagan, y que nosotros ejecutamos voluntariamente todo lo que sentimos, y conocemos que lo hacemos queriéndolo así; pero no decimos que todas las cosas se hacen fatalmente, antes afirmamos que nada se hace fatalmente, porque el nombre de hado, donde le ponen los que comúnmente hablan, eso es, en la constitución de las estrellas, bajo cuyos auspicios fue concebido o nació cada uno (porque esto vanamente se asegura), probamos y demostramos que nada vale; y el orden de las causas, en cuya influencia puede mucho la voluntad divina, ni le negamos ni le llamamos con nombre de hado, sino que, acaso, entendamos que fatum se dijo de fando, esto es, de hablar; porque no podemos negar que dice la Sagrada Escritura: “Una vez habló Dios y oí estas dos, cosas: que hay en ti, mi Dios, potestad y misericordia, y que recompensarás a cada uno según sus obras.”<sup>12</sup>

Para el de Hipona los estoicos conciben la providencia como “la trabazón y el orden de todas las causas con que se hace todo lo que se hace”<sup>13</sup> que no comprende finalidad alguna más que la inscrita en dicha conexión. El cristianismo, por su parte, cree que el mundo se encuentra sujeto a un objetivo, el cual sólo Dios conoce y para el que el ser humano es un mero instrumento. San Agustín no niega la existencia de una yuxtaposición

---

<sup>11</sup> [http://ec.aciprensa.com/wiki/Divina\\_Providencia#.UzNrSah5NbE](http://ec.aciprensa.com/wiki/Divina_Providencia#.UzNrSah5NbE)

<sup>12</sup> San Agustín. *La ciudad de Dios*. Libro V cap. IX; pág. 149

<sup>13</sup> *Ibíd.* Cap. VII, pág. 147.

de causas, que sostiene el pensamiento estoico en la idea del *fatum*; sin embargo, concibe que dentro de los márgenes de este orden se encuentra inscrito los propósitos de Dios, los cuales fueron hechos aun antes de la creación, lo cual implica que cada uno de los eventos del mundo son la expresión de la voluntad divina. En ese sentido, el conocimiento de Dios en relación con su propia voluntad es idéntico al que tiene con respecto a su creación así como del fin que persigue, lo que supone que si Dios conoce el propósito de la existencia de las cosas también conoce cada una de ellas aún antes de su existencia. Los estoicos, por otro lado, admiten que no existe acción alguna sin que antes se preceda una causa eficiente, es decir: cada acontecimiento se relaciona con uno anterior, o causa, el cual supone, por su parte, el vínculo con otro previo y este con otro más; de la misma manera, todo evento futuro es consecuencia del encadenamiento causal que le antecede en el tiempo de acuerdo a estos términos, por lo que es absurdo afirmar que se conocen definitivamente los eventos futuros –no así la posibilidad- sin atender a la relación de causas y efectos, algo que los cristianos no aceptan.

La cuestión central de la disputa del cristianismo en contra de los estoicos gira en torno de la compatibilidad entre el determinismo, presente en la idea de que Dios conoce todo aún antes de su ejecución, y la libertad individual. Ante esta cuestión Cicerón sostiene dos posibilidades: o las acciones humanas son independientes, es decir, se encuentran sujetas a las decisiones de la voluntad de cada cual, o están determinadas por el destino, llámese *fatum*, *daimon*, etc.; sin embargo se inclina por la primera opción, así que combate la postura de la *mantica* recurrente en su tiempo, pues si los acontecimientos futuros se encuentra escritos de antemano, lo que implica que es posible saber las cosas aun antes de su ejecución, es imposible afirmar la libertad en las decisiones humanas. Este razonamiento es peligroso para el cristianismo dado que creen en la omnisciencia de Dios aunada a la libertad del individuo sin afectar por ello la responsabilidad moral que el individuo tiene frente a sus acciones. El padre de la iglesia cristiana de Hipona nos dice:

...cuando decimos que es necesario que cuanto queremos sea con libre albedrío sin duda, decimos verdad, y no por eso sujetamos el libre albedrío a la necesidad que quita la libertad. Así que las voluntades son nuestras, y ellas hacen todo lo que queriendo hacemos, lo que no se haría si no quisiésemos; y en todo aquello que cada uno padece, no queriendo, por voluntad de otros hombres, también vale la voluntad, aunque no es voluntad de aquel hombre, sino potestad de Dios;

porque si fuera sólo voluntad, y no pudiese lo que quisiese, quedaría impedida con otra voluntad más poderosa.<sup>14</sup>

San Agustín presenta el libre albedrío humano fuera de todo determinismo causal; a diferencia de los estoicos quienes no admiten libertad alguna dada la determinación de las decisiones humanas de acuerdo al curso causal de las cosas, identificándolo con el *deseo* de la voluntad individual en cuanto cabe la posibilidad de decisión –en el capítulo tercero se aborda el tema con mayor detalle-. Lo que hay que entender por ahora es que san Agustín supone en el hombre la libertad de hacer cualquier cosa en tanto desee hacerlo, sin dañar por eso los designios de la voluntad de Dios ya que, dada las circunstancias, si una voluntad ajena coacciona el querer propio lo hace de acuerdo a estos fines, es decir, conforme a la manifestación de la voluntad de Dios; en este sentido, el cristiano que se somete a la voluntad divina y acepta todas sus condiciones lo hace libremente.

El cristianismo se apropia del mito judío acerca de la creación del mundo y la caída del hombre en el pecado: Dios crea el mundo en siete días, en el sexto crea al hombre a su imagen y semejanza; en el séptimo, descansa. Después de haberlo creado, Dios le ofrece al hombre la potestad frente a todas las creaturas, con la única condición de no comer del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal; su compañera, la mujer, influenciada por la serpiente, le incita a probar del fruto prohibido; cuando Dios se da cuenta de la enfrenta echa del paraíso a los primeros hombres, condenándolos a una vida llena de sufrimientos y miseria. Justo antes de que se retire, Dios les promete un mesías, un salvador que los llevará nuevamente a su presencia. El cristianismo ve en Jesucristo el mesías bajado del cielo, la promesa de un mundo nuevo, redentor del pecado original. Por su parte, Cristo, autoproclamado el camino, la verdad y la vida, enseña que la única vía de salvación se encuentra en el arrepentimiento y la absolución de los pecados. Es así que, a partir del mito, la vida del individuo cristiano se somete a la guía de su salvador cuyo fin último es el retorno al reino de Dios. La determinación a la que está sujeto todo hombre, dada la caída, se piensa en términos de sufrimiento y dolor, el cual es inherente a la naturaleza del mundo; la redención, por otra parte, se sitúa como el desapego a las condiciones propiamente mundanas. Si se piensa desde estos términos, el pecado original, por una parte, y el arrepentimiento y la absolución de los pecados, por otra, se presentan como el estado de

---

<sup>14</sup> Óp. cit. *La ciudad de Dios*. Vol. V, cap. X; Pág. 151

culpa y determinación a la que está sujeto todo hombre y la inclinación a la libertad, respectivamente. El pensamiento cristiano concibe libertad tan sólo en el primer hombre, en Adán, antes de la caída, pero después se presenta la necesidad de pecado, tal como lo explica San Agustín en su escrito titulado *De libero arbitrio*;<sup>15</sup> a su vez, en Cristo existe la posibilidad de reconstituir el estado de libertad a través de la absolución del pecado que constituye *la buena nueva del reino de Dios*.

El cristianismo descubre la significación metafísica de la existencia: aprende a mirar más allá de la estrecha, pobre y efímera vida terrestre, a considerarla como un estado de culpa, prueba y purificación, donde los méritos morales, la dura renuncia y negación propia permiten elevarse a una existencia mejor<sup>16</sup>; si con Adán la humanidad está condenada a la vida llena de tormentos, con la muerte y resurrección de Cristo se presenta la oportunidad de redención, en ese sentido, el individuo participa en sí mismo de uno y otro rasgo: está determinado a sufrir a causa del pecado pero tiene la oportunidad de salvación y libertad.

---

<sup>15</sup> Óp. cit. *El mundo como...* vol. II, cap. XLVIII; pág. 1040.

<sup>16</sup> Óp. cit. *El mundo como...* cap. XLVIII; pág. 1063.

## I. 1. La visión pesimista en el pensamiento cristiano: un examen desde la postura Schopenhaueriana.

Para Schopenhauer hay tan sólo un error que es inherente a la naturaleza humana: creer que la existencia se encuentra encaminada a la felicidad, que es su único fin. Todo en el mundo se precipita a la existencia, nos dice el de Danzig, y en mayor grado hacia la existencia orgánica, es decir, a la vida; a tal tendencia la denomina *voluntad de vivir*. En los seres del reino animal es mayormente visible, pues se manifiesta ante la única intención que tiene todo ser orgánico que es la *conservación de la especie*<sup>17</sup>. La vida de los animales se encuentra inmersa en la lucha interminable por conservar la existencia de su especie en la que lo único que consiguen es “alimento y copula, es decir, sólo los medios para continuar el mismo curso triste y para que éste vuelva a comenzar en un individuo nuevo”<sup>18</sup>. Cada ser en el mundo tiene como motivo más fuerte el de la conservación de la especie, o la voluntad de vivir, amén a los sufrimientos que aquella empresa ocasione. Por otro lado, ya que los sufrimientos sobrepasan por mucho la satisfacción de las voliciones individuales tienen un origen positivo en el mundo; la felicidad, por el contrario, es producto de la satisfacción de la voluntad, por lo que tiene un origen negativo:

El dolor se revela con claridad suficiente en toda la existencia humana como el verdadero destino de la misma [...] el destino trastorna todos los proyectos del hombre en el mismo momento en que alcanza el fin supremo de sus deseos y esfuerzos, con lo que la vida toma una tendencia trágica apropiada para librarle del ansia de vivir [...] El sufrimiento es, en efecto, el único medio de purificación capaz, en la mayoría de los casos, de santificar al hombre, de apartarlo del errado camino de la voluntad de vivir.<sup>19</sup>

El éxito de la religión cristiana en sus dos milenios de existencia, por la que supera al judaísmo así como el paganismo griego, está inscrito en la idea de que el sufrimiento es inherente al mundo<sup>20</sup>; la cual, en términos schopenhauerianos, tiene que ver con la afirmación y la negación de la voluntad de vivir<sup>21</sup>. La cuestión central del cristianismo, como la del budismo y del brahmanismo, es la creencia de la culpa originaria en el género humano. De acuerdo a san Agustín, en Adán, antes de la caída, se encuentra el hombre

---

<sup>17</sup> *Ibíd.* Cap. XXVIII; pág. 790.

<sup>18</sup> *Ibíd.* Pág. 792.

<sup>19</sup> *Ibíd.* Cap. XLIX; pág. 1070.

<sup>20</sup> *Ibíd.* Cap. XVII; pág. 611.

<sup>21</sup> *Ibíd.* Cap. XLVIII; pág. 1063.

verdaderamente libre e inocente, mientras que después de desobedecer a Dios toda la humanidad se encuentra sujeta al pecado. San Pablo, por su parte, explica que sólo por el renacimiento en Jesucristo, en la gracia y la virtud, se suprime el pecado original a la que está sujeto todo hombre, trasportando al ser humano del estado pecaminoso al de la redención y la libertad. Schopenhauer declara que ambos momentos (el de la caída de Adán y la redención en Cristo) están presentes en la vida de cada ser humano y tienen que ver con la afirmación o negación de la voluntad de vivir, respectivamente<sup>22</sup>. La existencia misma, explica el de Danzig, es un extravío; que el cristianismo comprende como la vida en pecado, por lo que la redención consiste en hallar el buen camino hacia la libertad, pero “mientras nuestra voluntad sea la que es, nuestro mundo no puede ser otro”<sup>23</sup>, es decir, mientras que el individuo afirme la voluntad de vivir –viva en pecado- no puede romper las cadenas del sufrimiento y la muerte, algo que se consigue cuando se niega la voluntad de vivir, pues “los méritos morales, la dura renuncia y negación de nosotros mismos, nos permiten elevarnos a una existencia mejor e inconcebible para nosotros”<sup>24</sup>.

El sufrimiento resulta de la desproporción entre los deseos y el curso del mundo; la felicidad, de su correspondencia. Así pues, con cada racha de felicidad existen muchas más de sufrimiento. Pero la satisfacción de un deseo es breve por lo que el hombre busca un nuevo deseo para satisfacer y buscar nuevamente otro deseo más; la demora de satisfacción ocasiona *dolor*, y el retraso de un deseo, tedio, por lo que la existencia humana es el péndulo que oscila entre el dolor y el tedio. El de Danzig explica que la voluntad individual y los acontecimientos en el mundo, ya sean de voluntades individuales humanas o de la voluntad *objetivada* en cualquier otro ser, se enfrentan en una lucha por la afirmación de su propia voluntad, por lo que, quien con ayuda de la reflexión descubre en el juego del ciego destino la incongruencia entre los deseos individuales y el curso del mundo, tiene que optar por la renuncia de todos los placeres y preferir la negación de la voluntad de vivir, inscrita en la postura ascética que el cristianismo, brahmanismo y budismo proclaman como el camino a la salvación, ya que los deseos individuales escasamente se corresponden con el curso de las cosas.

---

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ibidem*. Pág. 1040.

<sup>24</sup> *Ibidem*. Pág. 1063.

Lo que recuperamos de la propuesta cristiana acerca del destino es: a) la visión pesimista del mundo; y b) el planteamiento acerca de la correspondencia entre necesidad y libertad y su connotación alegórica en términos de la vida en pecado y la redención en Jesucristo, que en términos schopenhauerianos se presenta como afirmación y negación de la voluntad de vivir.

## I. 2. Divergencias en el concepto de voluntad entre Schopenhauer y el cristianismo.

Schopenhauer no suprime del todo las interpretaciones religiosas acerca del mundo, más bien, entiende que aquéllas tienen el mismo origen que las interpretaciones metafísicas procedentes del pensamiento filosófico. A lo largo de la historia del cristianismo la filosofía juega el papel de bienhechor; la carga metafísica en sentido alegórico que el cristianismo tiene en sus fundamentos se cimienta sobre el pensamiento *sensu proprio* de la filosofía. La visión pesimista cristiana representa para Schopenhauer una verdad corroborable por sí misma en la experiencia; aunque declara la manera incongruente en que procede esta religión ya que sostiene un origen secundario del sufrimiento en el mito de la caída, colocándolo después de la desobediencia de Adán y no de manera inherente al mundo, tal como es el caso.

Para comprender bien los temas en los que la filosofía a servicio de la iglesia católica ha perpetuado, a partir de la creencia en la compatibilidad de la libertad humana y la necesidad de los eventos en el mundo de acuerdo a los designios divinos, sería necesario un trabajo exhaustivo; algo que sale por mucho de los planes aplicables al presente. Una de las principales tareas de esta primera perspectiva acerca del destino es hurgar en los cimientos de la religión cristiana para sacar a la luz la directriz del problema, misma que se explica anteriormente en torno a la compatibilidad entre determinismo y libertad. La estructura que el cristianismo muestra en relación con el tema del destino en el conflicto entre la voluntad individual y la voluntad divina en los siguientes capítulos se muestra en términos de la voluntad individual frente al curso de las cosas. Si bien la incursión de la voluntad como cosa en sí tiene un papel crucial en todo el sistema schopenhaueriano, difiere de la concepción cristiana, por eso para finalizar esta primera parte de la exposición es oportuno remitirse a las diferencias que existen entre el concepto de voluntad desde la postura schopenhaueriana de la cristiana ya que nos dan las herramientas para comprender el vínculo entre la necesidad y la libertad sin caer en las incongruencias con la que se han topado representantes de la postura cristiana, tales como santo Tomás de Aquino, Duns Scoto, Francisco Suarez o Luis de Molina.

Cuando Schopenhauer comienza su obra principal: *El mundo como voluntad y representación*, indica que es necesario un conocimiento de la obra kantiana así como de su tratado titulado *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, ya que sin estas lecturas no resultaría del todo claro la estructura de su obra principal. La explicación que puedo dar con respecto a tal advertencia, es que en *Sobre la cuádruple...* se encuentra el método explicativo con el que aborda los cuatro libros y cuatro complementos que constituyen la obra principal del de Danzig; mismo que se aborda a lo largo del trabajo. Si se comprende desde el principio que: “ser objeto para el sujeto y ser representación es lo mismo”; existen cuatro clase de objetos para la consciencia (diferenciando adecuadamente la forma del principio que le pertenece a cada raíz, así como su aplicación conveniente); además, si se tiene en cuenta que la representación es la manera de darse el mundo en su sentido fenoménico pero que existe un modo de darse que sustenta aquella, es decir, de manera nouménica, misma que Schopenhauer reconoce en la voluntad, entonces, se está en el punto de partida idóneo para arrancar con la comprensión del pensamiento schopenhaueriano. Por su parte, del sistema kantiano es necesario comprender la estética trascendental, la distinción entre fenómeno y noumeno, así como atender a la distinción entre carácter empírico e inteligible.

El mundo como representación se comprende en la división entre sujeto y objeto de conocimiento, en cuya vinculación se encuentran las formas *a priori* tiempo, espacio y causalidad: “ser objeto para un sujeto y ser representación es lo mismo”. La interdependencia entre sujeto y objeto de conocimiento es absoluta: el objeto de conocimiento siempre lo es para un sujeto que lo conoce, así como el sujeto conoce algo sin el cual no sería sujeto de conocimiento; la relación que existe entre el sujeto y el objeto de conocimiento es de correlación. Los sistemas filosóficos anteriores a Schopenhauer explican el mundo a partir ya sea del objeto o del sujeto, por lo cual, en relación con qué mitad ponderen los sistemas que se derivan son materialistas, si se basan en el objeto, o idealistas, si lo hacen en el sujeto. Respecto a los sistemas materialistas, y si se acepta que existen cuatro clases de objetos posibles para la consciencia, Schopenhauer los clasifica de la siguiente manera: 1) quienes toman las representaciones intuitivas fueron Tales y los jónicos, Demócrito, Epicuro, Gordano Bruno y los materialistas franceses; 2) las

representaciones abstractas, Spinoza y los eleáticos; 3) al tiempo, o propiamente dicho, los números, los pitagóricos y los chinos *I Ching*; 4) el sujeto de la voluntad, los escolásticos.<sup>25</sup>

La concepción de dios en términos cristianos, nos dice nuestro autor, es el resultado de tomar a la voluntad, una clase de objetos posibles para la consciencia, como fundamento del mundo. La raíz del principio de razón suficiente que se encarga de esta clase de objetos es la del actuar, expresada como *ley del querer*; más adelante se presenta en términos del destino como *daimon*; por ahora basta con aclarar que en la *autoconsciencia* el sujeto de conocimiento reconoce en su interior un *querer constante* el cual, por otro lado, en la *consciencia de las demás cosas* percibe como los movimientos del organismo completo, pero que Schopenhauer presenta como la voluntad como cosa en sí de los seres. El problema que los sistemas filosóficos enfrentan cuando toman ya sea al objeto o al sujeto de conocimiento como fundamento del mundo es el de explicar la totalidad del mundo intuitivo y su orden, pues en la relación intrínseca entre estos dos actores del mundo como representación no se comprende uno sin el otro, así que si la explicación del mundo aísla a uno, las propiedades del otro, así como el vínculo que los une, se pierden, por lo que la explicación misma es incongruente; de la misma manera, tanto objeto como sujeto pertenecen al ámbito fenoménico del mundo y no sobrepasan las fronteras del fenómeno por lo que la explicación que resulta no proporciona lo que las cosas son; en cambio, dentro de una explicación acerca de lo nouménico sí es posible fundamentar las cosas.<sup>26</sup> Schopenhauer sostiene que es la voluntad, tomada como cosa en sí, el fundamento del mundo; no obstante, existen diferencias con respecto a la postura cristiana acerca del tema.

Es mérito de Kant distinguir entre fenómeno y nouménico. Como tal, el objeto y el sujeto de conocimiento son partes del mundo fenoménico por lo que no son suficientes para explicar las cosas en sí mismas. Si la concepción cristiana acerca de la providencia o la voluntad de Dios se deriva de tomar a la voluntad individual, una clase de objeto posible para la consciencia, entonces, no es suficiente para explicar el mundo en su totalidad. Por otro lado, es mérito del cristianismo adoptar la representación de la voluntad para justificar

---

<sup>25</sup> *Ibidem*. Vol. I, §7; pág. 54.

<sup>26</sup> *Ibidem*; Pág. 55.

el ser y la existencia del mundo, aunque su explicación sea incongruente en algunos aspectos; el que nos interesa es la que refiere la compatibilidad entre libertad y necesidad.

Cada vez que un acto de la voluntad emerge de la oscura profundidad de nuestro interior y se manifiesta en la consciencia cognoscente, se efectúa un paso de la cosa en sí, situada fuera del tiempo, al fenómeno. Por consiguiente, el acto de la voluntad no es sino el fenómeno más cercano y más claro de la cosa en sí; de aquí se sigue que, si pudiéramos conocer todos los demás fenómenos de un modo tan inmediato e íntimo, tendríamos que considerarlos como lo que la voluntad es en nosotros. En este sentido enseño que el ser interior de cada cosa es voluntad, y llamo a la voluntad la cosa en sí.<sup>27</sup>

Es la voluntad una clase de objeto posible para la consciencia, pero, a su vez, la representación más cercana que se tiene de la cosa en sí. A diferencia de la voluntad divina, exterior al mundo, la voluntad como cosa en sí, propia de la postura schopenhaueriana, no pretende ser la explicación última de la existencia del mundo ya que el sistema del de Danzig “se detiene, al contrario, en los hechos de la experiencia externa e interna [y] se contenta así con concebir la esencia del mundo en su conexión interior consigo mismo”<sup>28</sup>. Hay que distinguir una postura de la otra sin, por ello, restar importancia a la interpretación metafísica-religiosa: mientras que la providencia tiene que ver con la *inteligencia* suprema que dirige todos los acontecimientos en el mundo, la voluntad schopenhaueriana se muestra simple y llanamente como la representación más cercana del noúmeno.

Kant explica que la *idea* de Dios, así como la de alma y mundo, son representaciones puras –no empíricas- de la razón, tomadas como principios *reguladores* de la unidad sistemática en la diversidad del conocimiento empírico en general y no como principios *constitutivos*.<sup>29</sup>

...la realidad objetiva de este concepto [Dios] no se ha de entender en el sentido de que se refiera directamente a un objeto (pues en tal sentido seríamos incapaces de justificar su validez objetiva), sino que se trata sólo de un esquema –ordenado de acuerdo con las condiciones de la suprema unidad de razón- del concepto de una cosa en general. Tal esquema no sirve más que para lograr la mayor unidad sistemática posible en el uso empírico de nuestra razón mediante el procedimiento de derivar, por así decirlo, el objeto de la experiencia del presunto objeto de esa idea entendida como fundamento o causa del primero. De esta forma,

---

<sup>27</sup> *Ibíd.* Vol. II, cap. XVIII; pág. 637.

<sup>28</sup> *Ibíd.* Cap. L; pág. 1075.

<sup>29</sup> Immanuel, Kant. *Critica de la razón pura*. A: 673; B: 701; pág. 549

la idea no es en realidad más que un concepto heurístico, no ostensivo; no indica qué es un objeto, sino cómo hay que buscar, bajo la dirección de ese concepto, qué son y cómo están enlazados los objetos de la experiencia en general.<sup>30</sup>

Schopenhauer, en la crítica que hace contra Kant, advierte que todo el trabajo expuesto en la *deducción trascendental* es insostenible pues la demostración de las supuestas tres ideas a las que según el de Königsberg la razón se dirige - independientemente de ser tres objetos de la filosofía escolástica<sup>31</sup>- se sustentan en el artificio de un sistema simétrico arquitectónico dado el amor que Kant profesa a esta forma de explicación. Schopenhauer sostiene que el trabajo expuesto por Kant se simplifica si se considera con mayor detenimiento la distinción entre representaciones intuitivas y abstractas -dotando de primacía a la intuición sobre el concepto, tal como él mismo demuestra- con ello el de Königsberg hubiese comprendido el valor de la razón como constructora de conceptos, a partir de intuiciones; así mismo, hubiese acertado al hallar y descifrar en las múltiples combinaciones de estos conceptos otros tantos, tales como dios, alma, mundo, absoluto, los cuales no tienen mayor sentido sino a partir del uso de la razón pero que no tienen corroboración empírica ni mucho menos son las últimas entidades conceptuales a las que la razón se dirige. De acuerdo a esta crítica, ya que el concepto es una *abstracción* del conocimiento intuitivo, tiene su corroboración en la intuición, el conocimiento por excelencia (*κατ' ἐξοχήν*); sin embargo, cabe la posibilidad de que la serie de las razones (*Gründe*) del conocimiento que existen en el ámbito de lo abstracto, es decir, en la razón (*Vernunft*), halle un término en algo que no se corrobora por medio de una intuición o en los límites del principio de razón, es decir, en la razón (*Grund*) del principio supremo de la cadena de silogismos, que es inmediatamente intuitiva *a priori* o *a posteriori*<sup>32</sup>, lo que explica que los conceptos Dios, alma y mundo figuren como términos indemostrables derivadas del abuso de la abstracción, por lo que no tienen corroboración intuitiva sino que existe en consonancia a lo que nuestro autor denomina “el ámbito de lo

---

<sup>30</sup> Óp. cit. *El mundo como...* apéndice; pág. 1152.

<sup>31</sup> Nos dice: “... en los tres incondicionados, con los que, según Kant, toda razón, siguiendo sus leyes esenciales, acaba topándose, encontramos los tres objetos principales alrededor de los cuales ha girado toda la filosofía sometida a la influencia del cristianismo, desde los escolásticos hasta Christian Wolff (*El mundo como...* vol. II, Apéndice; pág. 1152). Schopenhauer le pide a Kant, virtualmente, una revisión histórica sobre el asunto, advierte que no es posible afirmar las tres ideas propuestas como el límite al que es dirigido necesariamente la razón, pues en la historia universal no se presentan inevitablemente.

<sup>32</sup> *Ibidem*; pág. 1151.

abstracto”<sup>33</sup>. La crítica se extiende cuando Schopenhauer refiere las tres pruebas que Kant define como las únicas que afirman la existencia de Dios: la prueba ontológica, la cosmológica y la físico-teológica. Para el de Danzig, ninguna representa una prueba eficiente que afirme la existencia de Dios; así pues, critica que *la dialéctica de la razón* no tiene el interés general de la *Crítica de la razón pura* sino uno local propio de la Europa contemporánea a Kant. Las tres ideas de la razón, explica nuestro autor, son un artificio elaborado por Kant para resolver los viejos dilemas que corresponden únicamente a la filosofía escolástica y por ende al cristianismo; la grandeza del de Königsberg consiste en haber separado el pensamiento propiamente filosófico del teológico por lo que los supuestos inscritos en esa sección no son afines a los intereses generales de la *Crítica de...*<sup>34</sup>

La manera en la que Schopenhauer refuta las pruebas acerca de Dios se reduce a explicar la naturaleza secundaria del intelecto:

No tenemos que recurrir, a la manera de Anaxágoras, a una inteligencia que no nos es conocida sino a partir de la naturaleza animal y que sólo está organizada para sus propósitos, una inteligencia que, procediendo del exterior, habría utilizado con astucia las fuerzas naturales ya existentes, así como sus leyes, para llevar a cabo sus propósitos, que son realmente extraños a estas fuerzas y leyes. Nosotros reconocemos en aquellas fuerzas naturales primitivas esa voluntad única que tiene su primera manifestación en ellas...<sup>35</sup>

Si bien la crítica remite al pensamiento antiguo, concretamente al de Anaxágoras, se aplica perfectamente a la creencia cristiana de la providencia, que sostiene una identidad entre las funciones racionales y la voluntad divina; precisamente en este punto radica la diferencia del planteamiento schopenhaueriano acerca de la voluntad con respecto a otros sistemas, incluyendo el kantiano. Mientras Kant sostiene que la voluntad se deriva de la razón como una función más, para Schopenhauer la voluntad como cosa en sí es lo primario en relación con el intelecto, por lo que su origen no es intelectual; el intelecto, por su parte, se manifiesta por primera vez en los animales lo que indica que es conveniente tan sólo

---

<sup>33</sup> La crítica se extiende a las consideraciones metafísicas de sus tiempos, en particular al pensamiento hegeliano, como bien es sabido.

<sup>34</sup> *Ibidem*; pág. 1152.

<sup>35</sup> *Ibidem*. vol. II, cap. XXV; pág. 763.

para una porción de los seres, dejando de lado a todos los demás, al contrario de lo en sí, que se manifiesta de manera completa en cada ser en el mundo. El intelecto es derivado y por lo tanto secundario a la voluntad. El cristianismo, por su parte, es incongruente en su explicación acerca del orden del mundo ya que supone como fundamento una entidad intelectual, esto es, de naturaleza secundaria, por eso cuando pretende conciliar los designios de la voluntad divina los supone de acuerdo a la naturaleza humana, resueltos en términos racionales, por lo que se aleja de las propias del mundo nouménico. El de Danzig, por lo contrario, explica que lo en sí es algo carente de conocimiento, sin potestad de *decisiones premeditadas*; sin embargo, sostiene que es el ser humano el único con la capacidad de advertirlo como la propia voluntad.

## Capítulo II

### El destino como *fatum*.

Schopenhauer hace un pertinente análisis del pensamiento estoico dentro de su aspecto práctico; echamos mano de éste para comprender por qué el de Danzig recurre a la perspectiva estoica acerca del destino para configurar una concepción propia.

Después de un estudio cuidadoso, que efectúa en su obra principal, acerca de las consideraciones teóricas del uso de la razón como facultad intelectual, nuestro autor explica a la razón como guía de las acciones humanas<sup>36</sup>. En dicho estudio sobresale la idea del sabio estoico como “el desarrollo más perfecto de la *razón práctica*” ya que “la ética estoica es, en su origen y su esencia, no una doctrina de la virtud, sino una mera indicación para la vida racional, cuya meta y propósito es la felicidad por medio de la tranquilidad del espíritu”<sup>37</sup>. En términos generales, Schopenhauer considera que los estoicos descubren correctamente la esencia del mundo a partir de un pensamiento perfectamente racional; en el que el sufrimiento y el dolor constituyen lo propio del mundo. La concepción estoica acerca del destino no está inscrita sobre una base metafísica, es decir, no tiene un fin trascendente, sino uno inmanente y realizable en esta vida, por lo que la actitud estoica frente al destino es de *indiferencia* frente las cosas mundanas pues “si el hombre contempla durante un rato el juego caprichoso de la fortuna y luego emplea su razón, deberá conocer tanto la rápida alternancia de los dados como la falta de valor de las monedas que se ganan y, por eso, tendrá que permanecer a partir de entonces indiferente”<sup>38</sup>, es así que la imperturbabilidad (*ἀταραξία*) estoica se comprende como el endurecimiento e insensibilidad ante los golpes del destino<sup>39</sup>.

En general, el punto de vista de los estoicos puede expresarse también del siguiente modo: nuestro sufrimiento proviene siempre de la desproporción entre nuestros deseos y el curso del mundo. Por eso, uno de los dos debe modificarse y adaptarse al otro. Pero como el curso de las cosas no está en nuestro poder (*οὐκ ἐφ'*

---

<sup>36</sup> Óp. cit. *El mundo como...* vol. I, libro. I, §16; pág. 111.

<sup>37</sup> *Ibidem*; pág. 114.

<sup>38</sup> *Ibidem*. Vol. II, cap. XVI; pág. 598.

<sup>39</sup> *Ibidem*; pág. 599.

ἡμῖν), debemos orientar nuestra voluntad y deseos según el curso de las cosas, pues sólo la voluntad esta ἐφ' ἡμῖν –en nuestro poder-<sup>40</sup>

La perspectiva estoica tiene un presupuesto que a Schopenhauer le interesa e introduce en su propio pensamiento: la relación entre el curso del mundo con los deseos individuales. Nuestro autor considera que la felicidad consiste en la concordancia entre el querer de la voluntad respecto al curso de las cosas, su discrepancia causa sufrimiento; pero dado que el curso de las cosas en general no depende del poder humano, entonces, el sufrimiento constituye la esencia del mundo. El conocimiento adecuado de esta verdad, que se origina por los constantes embates de los acontecimientos en contra, provoca en el humano, en casos extremos, la indiferencia hacia la vida y a la conservación, misma que Schopenhauer denomina *negación de la voluntad de vivir*. A diferencia de la *ataraxia* estoica, que supone el equilibrio entre el curso de las cosas y la voluntad para obtener felicidad, la negación de la voluntad de vivir supone el alejamiento de toda consideración mundana, el desapego a la conservación en cualquiera de sus formas y el deseo a la no existencia; y es que, para Schopenhauer, hablando en términos míticos, la redención del pecado que condena a los seres a un sufrimiento constante, el cual es inherente al mismo hecho de la existencia, se expresa en la negación de la voluntad de vivir y consiste en la renuncia de cualquier indicio de apego a la vida así como de consideración mundana.

El mundo y el ser humano constituyen los combatientes en la lucha interminable que se despliegan en varios momentos, ya sea como aliados o como enemigos. El destino visto como *fatum* tiene que ver propiamente con el curso de las cosas que escapan del poder humano; esto es, con el entrecruzamiento de *situaciones* que no dependen de voluntad individual alguna sino del choque de varias voluntades que se objetiva en el encadenamiento casual; por otro lado, no admite personificación alguna, tal como lo describe Cicerón:

Llamo destino (*fatum*) a los que los griegos llaman *heimarmene*, es decir, el orden de la serie de causas, cuando una causa ligada a otra produce de ella misma un efecto. [...] Se comprende entonces que el destino no es entendido como superstición, sino lo que dice la ciencia, a saber, la causa eterna de las cosas, en

---

<sup>40</sup> Ibídem; pág. 598.

virtud de la cual llegaron a ser los hechos del pasado, son los hechos del presente y serán los del futuro.<sup>41</sup>

De acuerdo a Schopenhauer, todos los filósofos anteriores a Kant expresan en las leyes universales, por las cuales los fenómenos están vinculados entre sí –en las que se encuentra la concepción estoica de la relación causal como *fatum* y en general las leyes de la física-, leyes absolutas (*aeternae veritates*)<sup>42</sup> que no están condicionadas a ningún otro fenómeno por ser estas sostén de todo fenómeno, lo cual implica que el mundo existe como consecuencia suya. Kant, continúa el de Danzig, muestra que esta definición no es suficiente para explicar las cosas en cuanto son en sí mismas ya que está vinculada a la parte fenoménica del mundo, es decir, condicionada a las formas *a priori* localizadas en el intelecto humano y resuelta en términos subjetivos. Si bien las leyes universales son capaces de solucionar problemas referidos al orden existente en el mundo sólo lo son en relación con una explicación fenoménica que, en el fondo, tiene en la base algo que va más allá de lo meramente fenoménico.<sup>43</sup> Es precisamente este vínculo entre lo nouménico y lo fenoménico lo que se encuentra en juego en el concepto schopenhaueriano acerca del destino. Mientras que la perspectiva estoica el *fatum* como el fundamento de todas las cosas tal como son en sí mismas, una verdad eterna e incondicionada, Schopenhauer lo tiene en cuenta sólo desde el plano fenoménico, en relación con la forma en que la consciencia determina el mundo como representación.

La explicación acerca de la consistencia del mundo se relaciona con la explicación acerca de la representación general determinada por medio de las formas *a priori*, que en sumo grado es suficiente para expresar el curso del mundo desde su más profundo ser ya que advierte el movimiento de los seres respecto a su relación causal y no deja en claro lo que sustenta aquel vínculo; sin embargo, muestra los indicios que permiten explicar esto último. Hay que tomar en cuenta que el concepto general acerca del destino que Schopenhauer presenta se encuentra en la vinculación de tres formas distintas: la providencia, el *fatum* y el *daimon*. Anticipando a futuras conclusiones se tiene que tomar en cuenta que el destino visto como *fatum* se encuentra delineado en una perspectiva fenoménica; el *daimon*, en una nouménica; y la providencia en una que refiere a la

---

<sup>41</sup> Cicerón. *De la adivinación*.

<sup>42</sup> *Ibidem*. Apéndice; pág. 1088.

<sup>43</sup> Más adelante se explica el fatalismo encerrado en la perspectiva del mundo como voluntad.

metafísica en su manera alegórica. Que el curso de las cosas fluya con total independencia con respecto a las decisiones humanas constituye la cuestión principal cuando se retoma el destino como *fatum*, por lo que es necesario averiguar cómo es posible determinar el curso de las cosas de manera adecuada, sin por ello intervenir en dicha aprehensión, tergiversando su resultado. Lo que se busca es comprender el sentido que Schopenhauer advierte en su concepto acerca del destino visto como *fatum* y para lograrlo me apoyo de dos maneras de ver el *fatum* que, según Schopenhauer, constituyen dos pruebas que afirman el destino: el *fatalismo trascendente* y el *fatalismo demostrable*.

## II. 1. La demostración del fatalismo trascendente con base en el principio de razón suficiente.

Schopenhauer explica que el destino se afirma en lo que denomina como *fatalismo trascendente*: el cual consiste en la revisión de los recuerdos en la vida individual donde cada uno se presenta enlazado necesariamente tal como en una epopeya meticulosamente planeada<sup>44</sup>. En el fondo, el fatalismo trascendente presupone la idea de que cada suceso en el mundo se encuentra sometido a la más estricta necesidad, ya que: "...desde que el mundo existe, ni un átomo ha podido describir en su vuelo una curva diferente a la que ha descrito, ni un hombre ha podido obrar de manera distinta a como obró... no hay verdad más cierta que ésta: que todo lo que sucede, sea grande o pequeño, sucede *de modo necesario*."<sup>45</sup> Si las cosas se mueven de acuerdo a una inexorable necesidad, se puede suponer que las imágenes localizadas en la memoria, que refieren las cosas externas a la consciencia, tienen que conservar aquel orden, de otra forma, el orden tiene que ser impuesto por la facultad que permite tener representaciones de aquellas cosas; por ello la cuestión principal al tratar el fatalismo trascendente se resuelve al explicar la correspondencia entre la imagen localizada en el recuerdo y la realidad efectiva del mundo: si el orden de las representaciones es impuesto por el intelecto o éste se rige de acuerdo a el movimiento de las cosas fuera de la consciencia.

El fatalismo trascendente se encuentra sujeto a la perspectiva fenoménica, dado que en ésta se explica la consciencia de las demás cosas –tal como se prueba más tarde-; las siguientes consideraciones se encaminan a descifrar la relación entre el recuerdo con la realidad efectiva, es decir, la correspondencia entre la imagen, representación, en la cabeza del sujeto de conocimiento y las cosas fuera de ésta<sup>46</sup>; en este sentido, lo que se trata de averiguar son las condiciones que hacen posible formar un todo coherente mediante el recuerdo que se corresponda con la realidad efectiva de las cosas externas a la consciencia, para con ello se afirmar o negar el fatalismo trascendente.

---

<sup>44</sup> Ana Isabel Illanes. *Shopenhauer: entre la libertad y la necesidad*. Pág. 51

<sup>45</sup> Óp. Cit. *El mundo como voluntad...* Vol. II, cap. XXV; pág. 758.

<sup>46</sup> *Ibidem*. Cap. I; pág. 448.

## 1. 1. Las cuatro raíces del principio de razón suficiente

“¿Es posible que la vida vivida por un hombre determinado... pueda ser de otra manera ni en el más nimio detalle, acontecimiento o escena?”<sup>47</sup>, se pregunta nuestro autor, a lo cual responde negativamente; es una ilusión pensar que en una situación pasada se obraría de forma diferente a como se hizo pues si se excluyen las opiniones adquiridas posteriormente a tal momento y se queda tan solo con el mismo estado de entonces, así como con las opiniones sobre las cosas que en esa ocasión se tenía, no se podría obrar de manera distinta. Sin embargo, y sobre todo en situaciones desfavorables para quien hace aquel examen, existe la *ilusión* de que todo el proceso “pudo ser de otra manera”; aquí la inventiva humana logra tergiversar los hechos y manipular los resultados según sus apetencias<sup>48</sup>; la misma ilusión se encuentra en relación con los acontecimientos en el futuro de los cuales surge la esperanza:

... La *esperanza* hace que divisemos como probable y cercano lo que deseamos y lo mismo hace el *temor* con aquello que nos preocupa, y ambos magnifican su objeto. Platón (según Aeliano, *varia historia*, 13, 28) denominó muy bellamente a la *esperanza* el sueño del despierto. Esencialmente consiste en que la voluntad, cuando su siervo, el *intelecto*, no puede procurar lo deseado, lo obliga como mínimo a esbozarlo, a adoptar en general el papel de conformador, a consolar a su señor [...] pero el intelecto tiene que violentar su propia naturaleza, que está orientada a la verdad, al esforzarse, contras sus propias leyes a tener por verdaderas las cosas que no lo son...<sup>49</sup>

Es necesario tomar en cuenta que a pesar de que la voluntad desee tener a su favor el curso de las cosas, eso es algo que escapa de sus manos; sólo puede optar por crear imágenes de situaciones en las que las cosas estén en armonía con sus deseos. A pesar de que el individuo desee eliminar algunos sucesos de su vida y maquine historias sobre acontecimientos que lo conduzcan a un presente acorde a sus apetencias, se encuentra en una situación empíricamente corroborable, esto es, sujeta a la comprobación mediante los sentidos, resultado de hechos concretos, cuya modificación es posible tan sólo en la imaginación pero no en relación con el presente al que se vincula; en otras palabras, el

---

<sup>47</sup> Schopenhauer, Arthur. *Sobre la libertad de la voluntad*. Cap. III; Pág. 111

<sup>48</sup> En situaciones desfavorables el sufrimiento es tan intenso que las personas tienden a querer olvidarlas, en sumo caso, remplazarlos por otros, éste es el origen de la locura de acuerdo a nuestro autor a la cual denomina: “la rotura del hilo de los recuerdos”; véase en *El mundo como voluntad y representación*. Vol. II, cap. XXXII, pág. 839.

<sup>49</sup> Óp. cit. *El mundo como voluntad...* vol. II, cap. XIX; pág. 655.

momento presente en el que se sitúa cada individuo es el resultado de todos los hechos que le anteceden, y por ello no puede escapar de él sin antes modificarlos; esta verdad subyace en lo más profundo de la consciencia ya que es inherente a la forma en la que el intelecto capta el mundo y tiene que ver con lo que Schopenhauer denomina *el principio de razón suficiente*:

...el principio de razón suficiente en general es la expresión de la forma fundamental, situada en lo más íntimo de nuestra fuerza intuitiva, de un vínculo necesario entre los objetos, es decir, representaciones. Es la forma común de todas las representaciones y el único origen del *concepto de necesidad*, que como tal no tiene otro contenido verdadero y justificante que la entrada de la sucesión, una vez dada la razón.<sup>50</sup>

El principio de razón suficiente constituye la forma del vínculo existente entre los objetos de conocimiento dados a la consciencia, esto es, la relación entre representaciones; dicho vínculo se da entre representaciones de la misma clase y depende de la clase de objetos a la que cada representación pertenezca. El primer hecho de la consciencia se encuentra en la división entre objeto y sujeto de conocimiento; existe una relación intrínseca entre estos dos factores del mundo como representación, pues no existe objeto sin sujeto ni éste sin aquél.

*Ser objeto para el sujeto, y ser nuestra representación, es lo mismo. Todas nuestras representaciones son objetos del sujeto y todos los objetos del sujeto son nuestras representaciones. Pero he aquí que todas nuestras representaciones entre sí están en una relación regular y determinable a priori por la forma, en virtud de la cual nada de por sí existente e independiente, ni tampoco nada individual y sin ilación, puede convertirse en objeto para nosotros. Este nexo es el que expresa, en su generalidad, el principio de razón suficiente.*<sup>51</sup>

Ahora bien, Schopenhauer clasifica cuatro clases de objetos posibles para la consciencia, por lo cual, existen cuatro formas de relacionar el mismo número de representaciones posibles; cada clase guarda una relación entre los objetos que la constituye, lo que expresa una forma distinta de darse el principio de razón suficiente. De acuerdo a esto existen cuatro raíces del principio: la primera clase de objetos son las representaciones, intuitivas, completas y empíricas, donde la raíz del principio se presenta

---

<sup>50</sup> Schopenhauer, Arthur. *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Cap. IV, § 23; Pág. 155

<sup>51</sup> *Ibidem*. cap. III, § 15; Pág. 70.

como principio de razón suficiente del devenir en la ley de causalidad, y cuyo correlato es la facultad del entendimiento<sup>52</sup>; la segunda clase de objetos comprende las representaciones abstractas, y corresponde al principio de razón suficiente del conocer, cuyo correlato es la facultad de la razón, propia del ser humano<sup>53</sup>; la tercera clase de objetos posibles para la consciencia es la de las intuiciones dadas *a priori* de las formas interior y exterior, a saber, tiempo y espacio, considerada por el principio de razón suficiente del ser, cuyo correlato es la sensibilidad pura<sup>54</sup>; la cuarta clase de objetos posibles para la consciencia es el sujeto de la voluntad, a la que incumbe el principio de razón suficiente del actuar, expresado en la ley de motivación, cuyo correlato es el sentido interior o la conciencia de sí mismo en general<sup>55</sup>.

Hay que tener en cuenta que la determinación del mundo con base en el principio de razón no se da de modo arbitrario, por lo contrario, presenta conexión con la realidad efectiva. En el pensamiento kantiano existe la oposición entre algo que se da (*factum*) consistentemente y aquello que meramente se finge o se imagina (*fictum*). La realidad, efectiva, según Kant, nos muestra hechos consistentes e impuestos que no pueden ser meras ficciones, lo cual se confirma al plantear el problema de la *intersubjetividad*: dado que el *fictum* es producto de la inventiva individual no encuentra corroboración en la experiencia empírica, mucho menos existe una opinión colectiva que lo dote de certidumbre, es decir, no es verificable por los demás individuos; el *factum*, en cambio, proporciona la comprobación empírica así como el mutuo acuerdo entre individuos. Si el mundo es una ilusión construida sin una determinación comprobada empíricamente que afirme su existencia, la posibilidad de que cada representación individual acerca del mundo coincida con otra es nula; en este sentido, el mundo se encuentra sujeto a infinidad de representaciones, según el número de individuos. Kant explica que existe algo que posibilita toda construcción de la realidad empírica, lo cual denomina *factum transcendental*; la tarea de la *Crítica de la razón pura* es establecer los parámetros para el conocimiento de él, aunque dicha labor tenga la dificultad de carecer del camino hacia el cual dirigirse, ya que sólo se tienen fragmentos del todo que son ensamblados (sintetizados) como en un

---

<sup>52</sup> *Ibidem.* cap. IV, §17; pág. 72

<sup>53</sup> *Ibidem.* cap. V, § 26; pág. 162.

<sup>54</sup> *Ibidem.* cap. VI, § 35; pág. 204.

<sup>55</sup> *Ibidem.* cap. VII, § 40; pág. 218.

rompecabezas, por lo cual se dice que este método es un filosofar en escorzos; tal construcción no se da de forma arbitraria, por el contrario, el camino se descubre paulatinamente. Por su parte, Schopenhauer concuerda con el supuesto expresado en la idea del *factum* pues tiene que ver con el contenido empírico de las formas *a priori*; a pesar de ello, lamenta que Kant no ahonde en el tema apropiadamente, ya que se limita a presuponerlo como algo “dado”; de haber puesto atención en el contenido empírico de las formas *a priori* hubiese presentado oportunamente la diferencia entre intuición y concepto, con lo cual, no se hubiera empeñado buscar conceptos puros que expliquen el mundo<sup>56</sup>. La diferencia entre *factum* y *fictum*, en términos schopenhauerianos, se muestra como la diferencia entre dos clases de objetos posibles para la consciencia, a saber, entre representaciones intuitivas y abstractas: el *factum* tiene que ver con la intuición; el *fictum* con el concepto, sin embargo, a pesar de dicha diferencia, se encuentran determinadas, cada una según su clase, a la forma que constituye el principio de razón suficiente. Así pues, tal como se ve a continuación, el principio de razón en general se comprende a través de un proceso que vincula cada raíz, de acuerdo a la clase de objetos a la que pertenezca, y que manifiesta la coherencia entre la parte efectiva del mundo con la representación que se hace de aquélla, en cualquiera de sus formas. Dicho proceso se ha puesto en evidencia en la introducción a este trabajo, por lo cual remito a ella para no repetirme.

Se considera necesario, sostiene Schopenhauer, todo aquello que es consecuencia de una razón dada, por lo cual, lo que es necesario es relativo a la razón de la que se sigue<sup>57</sup>. Desde este punto de vista, cuando nuestro autor afirma que todo cuanto acontece en el mundo está sometido a la más estricta *necesidad* se tiene que entender, a su vez, que todo lo que acontece en el mundo es *consecuencia de una razón dada*; todo objeto en el mundo, sea de la clase que sea, guarda una relación de necesidad respecto a la razón de la que proviene; de *contingencia* respecto a todo lo demás,<sup>58</sup> así pues, a pesar de que la corroboración empírica favorezca el curso del mundo y no la construcción fabuladora que el individuo hace de aquél, es posible ordenar coherentemente ambas representaciones a partir de la misma forma, inscrita en el principio de razón suficiente. La relación de

---

<sup>56</sup> Óp. cit. *El mundo como voluntad...* apéndice; pág. 1098.

<sup>57</sup> *Ibidem*; pág. 1129.

<sup>58</sup> *Ibidem*. Pág. 1130.

necesidad permite vincular las partes de cada clase de objetos, por lo cual tiene, al igual que el principio que expresa dicha relación, una naturaleza cuádruple: 1) Necesidad física, de acuerdo a la ley de causalidad, la cual estipula que una vez dada una causa se sigue necesariamente un efecto; 2) necesidad lógica, derivada del principio de razón del conocer, la cual postula que dada la validez de las premisas tiene que darse necesariamente la conclusión; 3) necesidad matemática, entendida en los límites del principio de razón suficiente del ser, donde “toda relación anunciada por un axioma geométrico verdadero es como lo dice, y todo calculo correcto es irrefutable”; 4) necesidad moral, de acuerdo a la ley de motivación, en la cual se afirma que todo ser inteligente actúa de manera inexorable de acuerdo a motivos, adecuados al carácter propio<sup>59</sup>.

Hay una relación entre cada raíz del principio que comprende el principio de razón suficiente en general; nuestro autor, en su afán de explicar el mundo fenoménico en estos términos propone un método expositivo a fin de sacar a la luz el vínculo que une cada raíz.

En primer lugar habría de citarse el principio de razón de ser, y de éste primero su aplicación al *tiempo*, que en cuanto tal es el esquema sencillo, contenido solamente lo esencial, de todas las demás formaciones del principio de razón suficiente, sí, el prototipo de toda finitud. Luego, tras el establecimiento de la razón de ser también en el espacio, debería seguir la ley de causalidad, a ésta la de la motivación y el principio de razón suficiente de conocer al final...<sup>60</sup>

El orden sistemático para comprender bien el principio de razón permite diferenciar la aplicación de las raíces del principio en cuanto se hace lo propio entre las clases de objetos posibles para la consciencia, empleando adecuadamente los distintos tipos de necesidad. Para entender apropiadamente cómo es posible que el orden coherente de los sucesos en el mundo guarde una relación con el orden coherente de los recuerdos en la memoria, y así hacer válida la prueba acerca del destino con base en el fatalismo trascendente, es necesario comprender cada raíz del principio de razón, ya que de esta forma, y conforme al orden sistemático, es posible distinguir y vincular, según sea el caso, la aplicación de la necesidad en cada situación, para así llegar a vislumbrar la cuestión acerca de la existencia en el mundo de un orden establecido, que se identifica con lo que se denomina destino.

---

<sup>59</sup> *Ibíd.* cap. VIII, § 49, pág. 235

<sup>60</sup> *Óp. cit. Sobre el principio de razón...* cap. VIII, § 46; pág. 230.

Hay que comprender que: a) para cada clase de objetos existe una raíz diferente del principio de razón suficiente; b) cada raíz hace explícita una relación necesaria entre sus objetos de estudio, que sólo es válida para la clase a la que pertenezca, por lo cual no se tiene que confundir entre las reglas que desprende cada raíz, mucho menos colocar un objeto en una raíz diferente a la clase que le pertenece; y c) que entre las raíces del principio existe una relación misma que corresponde al principio en general.

## 1. 2. El principio de razón de ser en el tiempo: la inevitabilidad del futuro.

El principio de razón suficiente de ser, que se encarga de las formas del sentido interno y externo (tiempo y espacio) como una clase de objetos posibles para la consciencia, expresa el vínculo necesario entre las partes de cada una de estas formas.

El principio de razón de ser relacionada con la forma *a priori* tiempo muestra que el vínculo existente entre sus partes, a saber, pasado, presente y futuro, mantienen una relación necesaria en términos de sucesión, por ello, el tiempo es pura sucesión de las partes que lo conforman<sup>61</sup>: ningún momento puede escapar de la situación en la que se encuentra dada la relación necesaria que los vincula: si se piensa de manera uniforme la situación de los momentos a través del tiempo, recurriendo a un tipo de objetivación de los mismos por medio de piedras colocadas de manera lineal, cada una simulando ser un momento en el tiempo, situando cualquier piedra como el momento presente, puede notarse que dicho momento no escapa de la situación en la que se encuentra, es decir, se encuentra flanqueada por una piedra anterior que representa el momento pasado, así como una posterior que representa el momento futuro. Ahora bien, si en este ejercicio se intenta situar de manera absoluta el momento presente, es decir, identificar una sola piedra que represente aquel momento, y en el supuesto de que las piedras se encuentren ordenadas conforme a las manecillas del reloj, de manera circular, pronto se caerá en la cuenta de que cada una de estas piedras es apropiada para desempeñar aquel papel; que por sí misma cada una piedra es el momento presente pero que, sin embargo, de acuerdo a si la piedra que le antecede o le sucede se advierte como el presente, su papel se modifica; simbolizando el momento pasado si se sitúa antes aquella piedra o futuro si se sitúa después. La necesidad que relaciona cada momento en el tiempo y que expresa el principio de razón de ser en esta forma *a priori* ofrece a la consciencia la certeza de que todo momento guarda inexorablemente un vínculo con respecto a otro de su misma condición, lo cual implica que dicho momento se encuentra determinado es una situación específica en el flujo temporal, al cual se puede acceder tan sólo siguiendo el camino lineal que constituye el tiempo mismo<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> *Ibíd.* Vol. I, §3; pág. 35.

<sup>62</sup> *Óp. cit. El mundo como...* Apéndice; pág. 1130.

En el constante flujo que compone al tiempo, la existencia tanto del momento pasado como del futuro depende de la concreción dada en el paso de uno a otro, denominado *presente*. El único momento real es el presente, no obstante, es un presente incesante, que no deja de pasar, pues no sucede a su eliminación sino siempre pasa desde el presente a otro presente: “Lo que significa una eternidad actual, único instante en que todo existe, sincrónicamente —sincronía ésta que no describe la reunión de los tiempos, sino su pluralidad ficcional.”<sup>63</sup>. Para la consciencia el tiempo se presenta como forma de su sentido interno, por ello sólo es capaz de determinar representaciones de manera sucesiva; en este sentido, la representación que se encuentra en el presente inmediato de la consciencia es única y real<sup>64</sup>, aunque, en la sucesión de representaciones, siempre la sustituya otra, y ésta última una más. La consciencia se encuentra en un presente interminable que está constituido por el flujo de momentos que la atraviesan; todo en ella es actual. No obstante, sin que la consciencia pueda evitarlo, los acontecimientos suceden en el tiempo, todo fluye de acuerdo a la necesidad que se expresa en el principio de razón de ser en el tiempo. La consciencia puede traer a sí cada acontecimiento sucedido anterior o posterior momento respecto al presente intuitivo, en este caso, como una representación abstracta, pero de ninguna forma puede evitar que la situación del mismo se modifique con respecto a los demás acontecimientos ya que esto implicaría quebrantar el tipo de necesidad que vincula cada porción<sup>65</sup>. Al respecto nos dice Schopenhauer:

... el pasado es sencillamente irrecuperable, el futuro inevitable; entonces no puede exponerse esto de una forma puramente lógica, por medio de conceptos. Ni tampoco es asunto de la causalidad, puesto que ésta domina los *acontecimientos* en el tiempo, no el tiempo mismo [...] lo conocemos directa e intuitivamente igual que la diferencia entre izquierda y derecha, y lo que de ello depende como por ejemplo que el guante izquierdo no viene bien a la mano derecha.<sup>66</sup>

Cada momento en el tiempo mantiene una situación particular con respecto a otros de su misma especie; la consciencia, determinada por la forma propia del tiempo, además de que sólo es capaz de acceder al curso de las cosas en cuanto se le presentan, de manera intuitiva o abstracta, en términos de sucesión, y de que no puede modificar su realidad

---

<sup>63</sup> Javier Acosta. *Schopenhauer, Nietzsche, Borges y el eterno retorno*. Cap. II, § 8; pág. 84.

<sup>64</sup> Óp. cit. *Sobre la cuádruple...* cap. IV, §19; pág. 76.

<sup>65</sup> Óp. cit. *El mundo como...* vol. II, cap. XV; pág. 576.

<sup>66</sup> Óp. cit. *Sobre la cuádruple raíz...* cap. III, §15; pág. 69.

efectiva, está determinada a situar cada representación en un momento temporal determinado. Hay que notar la diferencia entre aquello que la consciencia trae a sí, en su presente inmediato, y lo que en el presente del curso de las cosas se efectúa.

La estructura propia del principio de ser en el tiempo explica la relación necesaria de los momentos de dos maneras distintas, siempre en un constante dialogo entre sujeto y objeto de conocimiento: recurriendo al lado objetivo del tiempo, éste se mueve y dilata sin que la voluntad lo impida, por lo cual los acontecimientos en el curso del mundo no dependen en su efectividad de la presencia del sujeto; de acuerdo al carácter subjetivo del tiempo, la consciencia está determinada a la sucesión, por eso, le es presente una representación a la vez con la condición de dejar atrás la anterior, así como, sustituirla por otra más. Es necesario dejar en claro que el principio de razón suficiente en el tiempo otorga la certidumbre acerca de la inevitabilidad del futuro y lo irrecuperable del pasado; de la misma forma, comprender la distinción entre el presente inmediato para la consciencia y el presente inmediato del curso de las cosas. Lo que otorga objetividad a la estructura que se advierte en la relación necesaria entre las partes del tiempo es el contenido que llena dichos momentos; no es sino hasta que los momentos contienen algo que se presenta de manera objetiva para la consciencia el flujo temporal. En esa perspectiva, el contenido que llena los momentos en el tiempo forma parte de una clase de objetos distinta a los *a priori*, por lo cual, es necesario remitirnos a la raíz del principio de razón adecuada para su explicación.

### 1. 3. El principio del devenir: el mundo sometido a la ley de causalidad.

La ley de causalidad expone el vínculo existente entre todos los objetos de la representación general de la realidad empírica en relación con el comienzo y terminación de sus estados; se aplica a la materia, o de manera específica, a la aparición y desaparición de los estados de la materia en el tiempo: el primer estado se denomina *causa*, el posterior *efecto* y el vínculo necesario entre aquellos, *suceso*<sup>67</sup>. De acuerdo a esto, los acontecimientos en el mundo están determinados por la misma estructura que expresa la necesidad vigente en el principio de razón de ser en el tiempo, es decir, en términos de sucesión, con lo cual se establece de manera complementaria el vínculo entre estas dos raíces; no obstante, somete su criterio bajo el ámbito material del mundo. El principio del devenir ordena sus explicaciones conforme a la clase de objetos posibles para la consciencia que constituyen las representaciones intuitivas completas y empíricas, cuya relación necesaria se expresa como ley de causalidad. Por ello es que si se habla del principio del devenir se refiere, por otro lado, a la ley de causalidad indistintamente.

Existen dos formas en las que la consciencia comprende el principio de razón del devenir:

En primer lugar, la ley de causalidad manifiesta la relación entre el propio cuerpo y la determinación empírica que hace posible la representación de los demás cuerpos<sup>68</sup>. En el párrafo veintiuno de *Sobre la cuádruple raíz...* Schopenhauer demuestra que entre las meras sensaciones de los sentidos y la intuición del mundo existe un abismo, mismo que la ley de causalidad supera<sup>69</sup>; los sentidos refieren una multiplicidad informe de sensaciones incapaz de dar cuenta por sí mismas de una intuición que refiera la causa de aquellas, y el *entendimiento*, de acuerdo a su forma *a priori*, la causalidad, percibe las sensaciones como efecto de algo independiente de la consciencia<sup>70</sup>; así mismo y conforme a la forma espacio,

---

<sup>67</sup> Ibídem. cap. IV, § 20; pág. 80.

<sup>68</sup> Óp. cit. *El mundo como...* vol. II, cap. I; pág. 449.

<sup>69</sup> Ibídem. Cap. IV; pág. 475.

<sup>70</sup> El de Danzig señala que la intuición objetiva se sirve sólo del tacto y de la vista, los cuales suministran al entendimiento los *datos* para que éste construya la realidad objetiva, los otros tres sentidos son principalmente subjetivos. En *sobre la cuádruple raíz...* cap. IV, §21, pág. 107 dice: "... Si presiono la mesa con mi mano, la sensación que recibo no encierra la representación de la firme conexión de las partes de esta masa, ni nada parecido; sino que al pasar mi entendimiento de la sensación a la causa es cuando se construye un cuerpo que tiene las propiedades de la solidez, opacidad y dureza." y más adelante aclara: "...

comprende que la causa de aquella sensación existe *fuera* del cuerpo mismo llenando el espacio<sup>71</sup>. La función del entendimiento radica en aplicar la ley de causalidad a las sensaciones, que dan los sentidos, para determinar, en el intelecto, la representación general que constituye el plexo de la realidad empírica<sup>72</sup>: el contenido empírico extraído de las sensaciones proporciona certeza de que la intuición no se encuentra determinada por aspectos meramente subjetivos, ya que si bien la causalidad es una forma a *priori* propia del entendimiento, no se tiene que pensar como meramente subjetiva; por lo contrario, se presenta como el puente entre lo objetivo y lo subjetivo, en términos trascendentales, por ello Schopenhauer subraya que:

El mundo objetivo conserva la realidad *empírica* a pesar de toda idealidad *trascendental*; el objeto no es, ciertamente, cosa en sí, pero como objeto es real. Sin duda, el espacio existe en mi cabeza, pero empíricamente mi cabeza existe en el espacio. En efecto, la ley de la causalidad jamás puede servir para suprimir el idealismo, dado que ella ha construido un puente entre las cosas en sí y nuestro conocimiento de ellas, y, por consiguiente, ha asegurado la realidad absoluta del mundo que se manifiesta como consecuencia de su aplicación.<sup>73</sup>

La representación general del mundo objetivo conserva su realidad empírica; es decir, “no brotan de una mera ilación de pensamientos, sino que tienen origen en la excitación de la sensibilidad de nuestro cuerpo sensitivo, a la que siempre se remonta para dar fe de su realidad”<sup>74</sup>. El de Danzig describe la intuición como la fuente de todo conocimiento “el conocimiento *κατ' ἐξοχήν*<sup>75</sup>, el único conocimiento incondicionalmente verdadero, el único genuino, el único que es totalmente digno de su nombre, pues sólo ella ofrece una verdadera *comprensión*, sólo ella es asimilada por el hombre...”<sup>76</sup>, ya que llena la consciencia en un solo momento, el presente, de manera tal que se contiene *virtualiter* lo

---

lo que en la vista suministra la *sensación* no es otra cosa que la múltiple afección de la retina, igual que una paleta con toda clase de pinturas policromas. Y no es mucho más lo que quedaría en la conciencia si, de repente, quitásemos por entero el entendimiento a uno que se halla ante una amplia y rica panorámica, pudiéndole dejar sin embargo la sensación: pues ésta fue la materia prima de la que el entendimiento elaboró aquella intuición” (*Sobre la cuádruple raíz...* cap. IV, §21, pág. 110)

<sup>71</sup> *Ibíd.* Cap. IV; pág. 476/ *Sobre la cuádruple...* cap. IV, §21; pág. 104.

<sup>72</sup> *Ibíd.* Cap. III; pág. 465.

<sup>73</sup> *Ibíd.* cap. II; Pág. 457

<sup>74</sup> *Óp. cit. Sobre la cuádruple...* cap. IV, § 17; pág. 72.

<sup>75</sup> Por excelencia.

<sup>76</sup> *Óp. cit. El mundo como...* vol. II, cap. VII; pág. 515.

esencial de todas las cosas en general.<sup>77</sup> El eterno presente, que se muestra como repercusión de la cara formal del mundo, hace su aparición nuevamente, sin embargo, ahora está suscrito a los lineamientos de la intuición completa; la representación intuitiva es completa ya que contiene, además de lo formal (tiempo y espacio) lo material de los fenómenos<sup>78</sup>; de este modo se encuentra sujeta a la constante captación de sensaciones, mismas que sirven como material para el entendimiento en la determinación del mundo objetivo. Schopenhauer explica que todo el mundo material, con sus cuerpos físicos en el espacio, que se extienden en el tiempo de acuerdo a la relación causal, brota a partir de la función cerebral denominada intelecto: “el intelecto crea ese orden y existe sólo para las cosas, pero también éstas existen sólo para él”<sup>79</sup>, en esta línea, la idea del *factum* kantiano cobra sentido.

La segunda manera en la que la consciencia comprende la ley de causalidad tiene que ver con la relación entre cuerpos ajenos al suyo. La relación causal sólo se aplica a los estados de la materia, y dado que ésta se presenta en el mundo como materia inorgánica y orgánica; misma que, a su vez, se halla en los seres del reino vegetal y del reino animal, entonces, la causalidad se presenta de tres modos distintos: como causa en sentido estricto, como estímulo y como motivo.

La diferencia entre causa, estímulo y motivo no es evidente sino la consciencia del grado de *sensibilidad* del ser: cuanto mayor sea ésta, tanto más fácil puede ser el tipo de la influencia<sup>80</sup>

La forma expositiva de estas tres formas de la causalidad responde al grado de sensibilidad que cada ser presenta: la materia inorgánica es el primer paso, le sigue el reino vegetal y después el animal; en este último existe distintos matices en cuya última instancia se encuentra el ser humano<sup>81</sup>. La causalidad gobierna todos los seres en el mundo de distinta forma: en los seres del reino inorgánico la causalidad se presenta de manera estricta; en el vegetal se presenta como estímulo; en el animal como motivo. La diferencia radica en el grado de sensibilidad que manifiesta la materia en sus distintas escalas; cada

---

<sup>77</sup> *Ibidem*. Cap. VII; pág. 512.

<sup>78</sup> *Óp. cit. Sobre la cuádruple... Ibidem*.

<sup>79</sup> *Óp. cit. El mundo como... vol. II, cap. I; pág. 447.*

<sup>80</sup> *Óp. cit. Sobre la cuádruple... cap. IV, §20; pág. 97*

<sup>81</sup> Schopenhauer, Arthur. *Sobre la libertad de la voluntad*. Cap. III; pág. 74.

ser de una escala mayor mantiene el tipo de causalidad de la escala inferior inmediata, es decir, el ser con mayor grado de sensibilidad mantiene el modo de causalidad que le pertenece a la escala anterior contigua, por eso, la planta responde al estímulo pero también a la causalidad en sentido estricto, por ser la causa propia de su antecesor inmediato, a saber, los seres inorgánicos; el animal, que tiene por causa más propia al motivo, también responde al estímulo y a la causalidad en sentido estricto; finalmente el humano, además de adoptar estas tres formas de causalidad, tiene una manera distintiva de responder al motivo. Es así que, conforme avanzamos en esta marcha ascendente a la perfeccionamiento de la sensibilidad en los seres, hasta llegar al ser humano, cada una de las formas de causalidad se adecua con la de los seres posteriores: en el vegetal se presenta además del estímulo, la causa en sentido estricto; en el animal, además del motivo, el estímulo y la causa en sentido estricto; en el hombre, como veremos, además de las tres formas de causalidad, encontramos una variación de la causa como motivo.

La causa en sentido estricto obedece a todos los cambios mecánicos, físicos y químicos de los objetos de la experiencia. Lo característico en la ejecución de esta causa es que en ella encuentra su aplicación tanto la tercera como la segunda ley de Newton<sup>82</sup>. Además, sólo en este tipo de causa el grado del efecto es al grado de la causa por lo cual se puede calcular aquél por medio de este y viceversa<sup>83</sup>. La causa como estímulo domina la totalidad de la vida orgánica, particularmente la vida vegetal, pero se extiende en la parte vegetativa de los animales. A diferencia de la primera forma, la intensidad del estímulo, como causa, no es proporcional al del efecto, por lo cual es imposible determinar el grado del efecto por la causa y viceversa; puede darse que del aumento de intensidad del estímulo se derive el aumento en el efecto, pero también que este aumento lo anule, hasta llegar a provocar el efecto contrario -ejemplo de lo cual, expone Schopenhauer, es que puede darse un crecimiento extraordinario de las plantas con el incremento de calor o de cal mezclada con tierra, pero el exceso de alguno de estos dos factores puede producir la muerte de la planta<sup>84</sup>. La causa como motivo está vinculada con el conocimiento y es propio del reino animal. *El medio de los motivos es el conocimiento*, que a su vez se encuentra regido por la

---

<sup>82</sup> *Ibíd.* cap. III; pág. 77.

<sup>83</sup> *Óp. cit. Sobre la cuádruple...* cap. IV, §20; pág. 96.

<sup>84</sup> *Óp. cit. Sobre la libertad...* *Ibíd.*; pág. 76.

aparición del intelecto o cerebro. El intelecto permite al ser animal *representar* su entorno; traer a la consciencia la representación general del plexo que constituye la realidad empírica, gracias a que existe el conocimiento de la causalidad de forma *a priori*, por eso los animales se mueven con familiaridad en su entorno, además de que resuelven problemas con suma precisión. Las representaciones intuitivas, pues, fungen como motivos, es decir, causas de las acciones en cada ser animal; las representaciones abstractas hacen lo propio en el ser humano. Cada ser del reino animal está dotado de un intelecto, el cual, a su vez, tiene distintas facultades, a saber, sensibilidad pura, sensibilidad y entendimiento; el humano es el único ser de esta especie en el que se halla la razón, por ello es que todos los seres en el reino animal tienen representaciones intuitivas, en tanto están dotados de entendimiento; sin embargo, el ser humano es el único que, al poseer la facultad de la razón, tiene representaciones abstractas.

El objeto que actúa como motivo no requiere más que ser *percibido*, *conocido*; siendo indiferente, en la ocasión, la lejanía o la proximidad, la duración, la claridad con que se presenta a la percepción. Todas estas diferencias nada cambian el grado del efecto, sino que, en cuanto es percibido, actúa instantáneamente de igual manera suponiendo, es claro, que se trate de un motivo de determinación de la voluntad que se trata de provocar.<sup>85</sup>

Todos los seres, desde los del reino inorgánico hasta el animal, se encuentran determinados por la más estricta necesidad expresada en el principio del devenir; el ser humano no escapa a aquella determinación, pues además de hallarla en la representación intuitiva le concede credenciales a la representación abstracta. Hasta este momento se ha explicado el vínculo entre la realidad efectiva del mundo con la representación en la consciencia, el fatalismo trascendente exige verificar la cohesión entre las representaciones en la memoria misma que comprende la siguiente raíz del principio.

---

<sup>85</sup> *Ibíd.*; pág. 79.

#### **1. 4. El principio de razón del conocer: el concepto y la memoria.**

El destino con base en el fatalismo trascendente encuentra justificación partiendo de las consideraciones acerca de la representación abstracta y su vinculación a la intuición, sobre todo, en la cuestión referente al uso de la memoria.

Los animales se encuentran determinados por el presente intuitivo por lo cual mantienen una relación inmediata con las demás cosas; el ser humana, además de aquella, se relaciona de manera mediata gracias al uso de la razón. La razón substrahe de la representación intuitiva las cosas no esenciales, conservando lo propio de aquella que posteriormente conecta de manera racional en un concepto<sup>86</sup>; despoja toda determinación temporal y espacial inmediata del presente intuitivo, misma que se encuentra vinculada con la receptividad del cuerpo hacia la cosa por medio de la sensación. El concepto se libra de toda determinación inmediata vinculada a la sensación, y por ello es que la validez del conocimiento abstracto se extiende a todo momento y situación posible, que contiene lo esencial de la intuición; sin embargo, la corroboración de todo conocimiento de este tipo se encuentra en función del conocimiento intuitivo ya que es su único origen.

Tanto la intuición como el concepto se muestran a la consciencia en su presente inmediato: la representación intuitiva muestra la determinación inmediata que las sensaciones presentan al cuerpo y el entendimiento ordena para construir la realidad empírica, en ese sentido, se encuentra sujeta a las sensaciones causadas por las cosas en el cuerpo. Los animales en general están vinculados con el momento presente inmediato que se derivan de la intuición; Schopenhauer explica que en algunos animales existen indicios de un entendimiento relativamente más desarrollado que permite alejarse de aquella determinación y avanzar algunos eslabones de la cadena causal. Con el concepto, el ser humano se aleja por mucho de aquella sujeción al momento presente; puede abarcar situaciones hacia el pasado o hacia el futuro. El de Danzig explica que la perfecta reflexión descansa en la concreta consciencia del pasado y del futuro, para la cual es necesaria la memoria, misma que, de la misma forma, requiere de los conceptos y se muestra como una reminiscencia ordenada, coherente e inteligible<sup>87</sup>; sin embargo:

---

<sup>86</sup> Óp. cit. *Sobre la cuádruple...* cap. V, §34; pág. 186.

<sup>87</sup> Óp. Cit. *El mundo como...* Vol. II, Cap. V; pág. 497.

La memoria... no es un depósito, sino una mera capacidad que se despliega en el ejercicio de producir arbitrariamente representaciones; éstas, por eso, siempre tienen que mantenerse mediante la repetición... incluso el saber de la mente más erudita existe solo *virtualiter*, como una práctica adquirida en la producción de ciertas representaciones; *actualiter*, en cambio, dicha mente está limitada a una única representación, y en cada momento es consciente de ella.<sup>88</sup>

Para que el ser humano pueda traer a sí los sucesos pasados, así como especular acerca de los acontecimientos futuros, es necesario que su memoria también extienda sus alcances, que vaya de la representación inmediata en la intuición a la proyección de aquella intuición hacia el pasado o el futuro; sin, por otro lado, sobrepasar la determinación a la que la consciencia está sujeta. Schopenhauer explica que el alcance de la memoria depende del desarrollo del intelecto; es menor en los animales y encuentra su máximo desarrollo en el humano; incluso entre los humanos existe una nota diferencia de esta capacidad, desde el que sólo abarca la mera percepción del presente hasta el que abarca la siguiente hora e incluso el día siguiente “o, en fin, la consciencia que tiene la perspectiva de lo infinito”<sup>89</sup>; la consecuencia es que los animales sufren menos ya que sus sufrimientos son momentáneos, en comparación a los seres humanos, quienes están obligados a prolongar su sufrimiento tanto como el motivo de éste se presente a la consciencia: “el presente carece de extensión –dice nuestro autor–: en cambio, el futuro y el pasado, que contienen la mayor parte de las causas de nuestro sufrimiento, son extensos, y a su contenido real se une todavía el meramente posible, por lo que se abre un campo enorme al deseo y al miedo”.<sup>90</sup>

El animal sólo puede representarse el momento presente, no puede abarcar más allá de éste, ni en el pasado, mucho menos en el futuro, pues el entendimiento sólo capta el presente inmediato, ya que está sujeto a la receptividad de sensaciones; en cambio los seres humanos pueden ser conscientes *in abstracto* del tiempo transcurrido desde la ejecución de eventos pasados, mediante conceptos de cosas y números, los cuales representan días y años de acuerdo al contenido<sup>91</sup>, siempre como una representación dirigida a resolver el presente. El ser humano es capaz de encontrar la armonía ante la mezcla heterogénea de fragmentos de representaciones y pensamientos, que, según el de Danzig, no puede ser

---

<sup>88</sup> *Ibidem.* Cap. XV; pág. 579.

<sup>89</sup> *Ibidem.*; pág. 582.

<sup>90</sup> *Ibidem.* Cap. V; pág. 498.

<sup>91</sup> *Ibidem.*

producto del intelecto, pues éste se encuentra determinado por la forma tiempo como forma de su sentido interno, mucho menos fruto del *yo lógico* o *la unidad sintética trascendental de la apercepción*; ya que, en dado caso que Schopenhauer aceptara su existencia, estaría determinada a los meros fenómenos:

Lo que da unidad y cohesión a la consciencia, lo que, atravesando todos sus representaciones, viene a ser su base y su soporte permanente, no puede estar condicionado por la consciencia... se trata más bien del *prius* de la consciencia y la raíz del árbol cuyo fruto es la consciencia. Hablo de la *voluntad*.<sup>92</sup>

La próxima raíz del principio de razón suficiente explica la relación entre intelecto y voluntad, así mismo, sostiene cómo y por qué Schopenhauer explica que el orden de los recuerdos es atributo de la voluntad como cosa en sí.

---

<sup>92</sup> *Ibíd.* Cap. XV; pág. 579.

## 1. 5. El principio de razón del actuar: la voluntad individual.

La relación existente entre el ser humano y los motivos que se representa se encuentra sujeta por la misma necesidad causal que la que expresa el choque de dos cuerpos; a diferencia de ésta, en dicha relación es indiferente la cercanía de la razón o causa: los actos humanos están determinados por representaciones, ya sean intuitivas o abstractas. Según esto, todos los seres en el mundo están determinados por la causalidad pero de tres maneras distintas, dependiendo el grado de sensibilidad que cada ser ha desarrollado: causa, estímulo y motivo son los tres tipos de causalidad.

El paso ascendente en la escala de seres expresa un camino hacia la consciencia, nos dice nuestro autor<sup>93</sup>: en el mundo inorgánico existen los gérmenes de la consciencia en tanto cada ser se mueve y reacciona a una acción externa; en el reino vegetal, las plantas, aunque no tienen una consciencia del mundo exterior, tienen una relación entre ellas y sus movimientos, con lo cual puede deducirse una analogía entre aquella y la consciencia de las demás cosas; en los animales aparece por primera vez la consciencia de las demás cosas; no obstante, hay una diferencia entre los seres de este reino marcada por el grado de inteligencia en cuya cumbre se encuentra el ser humano; así pues, en éste se da por vez primera la consciencia de sí mismo. En la marcha se puede notar dos polos: la causalidad y la autoconsciencia, mediados por la consciencia de las demás cosas. Hay que notar que la causalidad se presenta en los seres de la escala inferior, en el reino inorgánico, con mayor énfasis, conforme cada ser es consciente, por así decirlo, del mundo que lo rodea la causalidad va siendo menos evidente, no obstante sólo en apariencia pues la forma se mantiene incorruptible; en la vida vegetal tal nexos se difumina conforme los seres son más susceptibles a su entorno; en los animales el nexos causal es casi imperceptible pues la consciencia de las demás cosas hace su aparición; finalmente el ser humano experimenta un desapego *aparente* del nexos causal ya que es el único ser que es consciente de sí mismo, sin embargo:

La piedra tiene que ser arrojada; el hombre obedece a una mirada. Pero ambos son movidos por una causa suficiente, esto es, con la misma necesidad. Pues la motivación no es sino la causalidad pasada por el conocimiento. El intelecto es el

---

<sup>93</sup> Schopenhauer, Arthur. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Cap. III; pág. 129.

medio de los motivos, porque es la cima de la sensibilidad. El motivo es una causa, y actúa con la necesidad que todas las causas implican.<sup>94</sup>

Los animales son conscientes de la distinción de su cuerpo con respecto a las demás cosas, por ello es que se mueven con familiaridad en su entorno; al respecto existe gradaciones en el reino animal, nos dice nuestro autor; no obstante todos los seres de este reino son capaces de ello gracias a que poseen entendimiento. Schopenhauer explica que en las plantas se manifiesta propiamente la causa como estímulo; pueden notarse los gérmenes de la consciencia de las demás cosas en tanto distinguen –por sugerir un término- las cosas externas a ella y por otro lado, dice que gracias al espacio el entendimiento puede localizar las cosas como externas a ella, desde este punto de vista se puede deducir que la planta, carente de cerebro, sólo se encuentra determinada por la forma espacio. Con la aparición del intelecto, o cerebro, en los animales es posible la determinación causal del cuerpo propio con respecto a las demás cosas, es decir, la consciencia de las demás cosas; la representación intuitiva sirve como causa –motivo- del movimiento de los animales, más conserva los otros tipos de darse la causalidad ya que, de la misma manera, mantiene las formas que se relacionan con aquéllas. Al ser humano le es asequible no sólo la relación causal que existe entre su cuerpo y los demás, sino que va más allá y la abstrae, la saca de la inmediatez de la intuición para hacerla objeto de diversas preguntas, con las que crea un conocimiento completo de la relación de los cuerpos; sin embargo, no conforme con ello, ve que las explicaciones científicas han descubierto las leyes de la producción de los efectos, sin justificar el proceso interior de dicha relación; toman las, así llamadas, cualidades de los cuerpos, fuerzas naturales, fuerza vital, etc., como fundamentos del mundo, pero aquellas *cualidades ocultas*<sup>95</sup> sólo justifican la relación causal externa, de la cual ellas son el fundamento sin explicación, más no revelan concretamente el funcionamiento interno del mismo. La vía por la cual Schopenhauer intenta llegar al conocimiento de aquel proceso interior la encuentra en el autoconocimiento.

De todos los seres que conocen, el humano es el único con capacidad de deducir, por medio de un ejercicio de comprensión, las leyes universales que gobiernan la naturaleza. En el conocimiento acerca de las demás cosas sobrepasa la determinación del

---

<sup>94</sup> Óp. Cit. *Sobre la cuádruple...* cap. IV, §20; pág. 97.

<sup>95</sup> Óp. Cit. *Sobre la voluntad en...* cap. IV; pág. 148.

presente inmediato, proveniente de la intuición, para dar paso a un conocimiento para todo momento en el tiempo y en toda situación; la razón se encarga de abstraer lo esencial de la intuición, despojándola de las determinaciones espaciales y temporales para por fin elaborar *conceptos universales* fuera de aquéllas. Más adelante se aborda con detalle las implicaciones que se derivan de aquella consideración cuando al hablar del principio de razón del conocer, por el momento es necesario hacer unas aclaraciones que corresponden a la ley de motivación. Tanto la intuición como el concepto se derivan de los procesos localizados en el intelecto por lo que tienen una naturaleza subjetiva<sup>96</sup>; el vínculo que existe entre uno y otro, tal como se expone más adelante, dota a la intuición de primacía sobre el concepto al ser este último derivado de aquélla, y se encuentra en función de meros fenómenos, por lo cual es insuficiente para abarcar las cosas tal como son en sí mismas. Schopenhauer nos dice al respecto:

Pues si ya nuestra intuición [...] está determinada esencial y principalmente por nuestra capacidad de conocimiento, y condicionada por sus formas y funciones, no puede ocurrir sino que las cosas se presenten de una manera enteramente diferente de su propia esencia [...] por ello da señales como un misterio insondable, y la naturaleza de una cosa cualquiera nunca puede ser cognoscible completamente y sin reserva, mucho menos puede construirse *a priori* algo real, como si fuera algo matemático.<sup>97</sup>

La relación causal no escapa a aquella determinación subjetiva, que, sin embargo, no suprime, como se ha visto, la objetividad del mundo empírico. El conocimiento científico que emplea en última instancia la relación causal como base, es válido exclusivamente para el mundo fenoménico y no puede abarcar más allá de éste ya que “permanecerá en el lado externo de las cosas, sin poder penetrar y explorar su interior, lo que son en sí mismas, o sea, para sí mismas”<sup>98</sup>. El de Danzig reitera constantemente la insuficiencia de la ciencia para describir el movimiento de los cuerpos hasta sus últimas consecuencias: “... Lo único que han logrado descubrir son las *leyes* nada más del modo de producirse los efectos [...] pero el proceso mismo queda desconocido, una *x*”<sup>99</sup>. Schopenhauer encuentra una vía de acceso para la comprensión de la esencia de las cosas, y

---

<sup>96</sup> Óp. Cit. *El mundo como...* cap. XVIII; pág. 631.

<sup>97</sup> *Ibidem*; pág. 635.

<sup>98</sup> *Ibidem*.

<sup>99</sup> Óp. Cit. *Sobre la voluntad en...* cap. IV; pág. 142.

con esta, del movimiento de los cuerpos desde su careta interna: explica que el ser humano se encuentra no sólo como sujeto cognoscente sino entre los seres cognoscibles, es decir, entre las cosas en sí; es el único ser que, además de ser consciente de las demás cosas, es consciente de sí mismo, por lo cual, puede ser consciente de la cosa en sí haciéndose consciente de sí mismo. En la autoconsciencia el sujeto de conocimiento no puede ser a la vez objeto de sí, es decir, no puede conocer y conocerse al mismo tiempo, pero está convencido de que puede conocer algo en su interior. Schopenhauer dice que aquello que conoce el sujeto de conocimiento en su interior es el sujeto de la voluntad<sup>100</sup>; por ello es que la voluntad es una clase de objetos posible para la consciencia y se remite a los deseos, apetencias, miedos etc., que todo individuo experimenta, que, a su vez, expresan el querer o no querer de aquella voluntad. La raíz del principio de razón que se encarga de esta clase de objetos es el principio del actuar, que se presenta como ley de motivación. En un primer momento, ante el título que adopta aquella ley, se puede suponer que es exclusiva de los seres del reino animal, por ser propia de estos la causa como motivo; aún más si se considera que ni los seres del reino vegetal, ni, mucho menos los del inorgánico, participan de la motivación, tal como los animales lo hacen de la causa estricta y el estímulo, no obstante, el principio encuentra aplicación para todos los seres en el mundo. La ley de la motivación refiere el *querer* de la voluntad como la razón, o causa interna, por la cual todo movimiento se efectúa necesariamente; aunque, estrictamente hablando, sólo el ser humano es capaz de acceder a una representación de lo en sí por medio de la autorreflexión y considerarlo como su propia voluntad, puede trasladar aquella consideración a las demás cosas deduciendo que la cosa en sí de éstas es lo que en él encuentra y denomina como voluntad. En este sentido, el querer que manifiesta toda voluntad, es decir, toda cosa vista en sí misma, es la razón por medio de la cual se explica el movimiento interno de los cuerpos: “*la motivación es la causa vista por dentro*”<sup>101</sup>. Schopenhauer explica: “El antiguo error dice: donde hay voluntad no hay ya causalidad alguna; y donde hay causalidad no hay voluntad. Mas nosotros decimos: donde quiera que haya causalidad hay voluntad, sin que ésta obre jamás sin aquélla”<sup>102</sup>. La cosa por una parte es fenómeno y por otro lado noúmeno; existe una correspondencia entre estas dos formas de percibirla, así como es

---

<sup>100</sup> Op. Cit. *Sobre la cuádruple...* cap. VII, § 41, pág. 219

<sup>101</sup> *Ibidem*. Cap. VI, §42; pág. 224.

<sup>102</sup> Op. Cit. *Sobre la voluntad en...* *Ibidem*; pág. 148.

comprensible hablar de un mundo visto como representación y, a su vez, del mismo visto como voluntad, de la misma forma la necesidad de todo acontecimiento determinado por la relación causal procedente, a su vez, de la perspectiva fenoménica acerca del mundo, no suprime la necesidad derivada de la consideración nouménica acerca de éste. La relación necesaria entre todas las cosas se muestra de dos modos distintos: de acuerdo a una cara fenoménica o externa presente en la relación causal y una nouménica, es decir, interna, expuesta por la ley de motivación. Si bien la motivación se cuenta como un modo de darse la causalidad, también muestra el lado interno de todo movimiento ya que se interpreta como el fenómeno más cercano a la cosa en sí por lo cual se retoma como el puente entre una y otra forma de darse las cosas.

Anteriormente se explicó que el destino visto como *fatum* tiene dos factores principales: la voluntad individual y el curso de las cosas. En el fondo aquello no tiene sino el tono fundamental del pensamiento schopenhaueriano; mismo que expresa la doble forma de ver el mundo, en el aspecto nouménico y el fenoménico. Se expuso también que la discordancia entre los deseos individuales con el curso de las cosas causa sufrimiento; la conformidad, felicidad. Así pues, que todas las cosas están sometidas a la más estricta necesidad no significa más que se encuentran determinadas por la razón de la cual se deriva y, por lo cual, son relativas a aquella razón; en ese sentido, las cosas son contingentes entre sí de acuerdo a todo lo demás que no es su razón, por ello es que no existe ni una necesidad ni una contingencia absoluta, es decir, una determinación absoluta de todos los fenómenos entre sí, ni mucho menos una disociación de aquellas, lo cual explica por qué Schopenhauer define el destino como “la necesidad que implica todas las eventualidades para la cual el azar mismo constituye un mero instrumento”<sup>103</sup>, pues, si se entiende lo azaroso como aquello que es contingente, es decir sin causa aparente, aunque lo contingente, a su vez, lo es en relación con aquello que no es su razón, no obstante es necesario de acuerdo a la razón del que procede, entonces, no existe una contradicción entre lo necesario y lo azaroso, ya que, desde este punto de vista, todo es necesario y contingente a la vez. Si se entiende ampliamente las raíces del principio de razón suficiente hasta aquí abordadas, y por ende el tipo de necesidad que se derivan de estas, entonces, no existe duda de que el

---

<sup>103</sup> Óp. Cit. *Designios del...* pág. 12.

curso de las cosas se sujeta a la razón de la que procede de manera necesaria; así mismo, que aquel orden de las cosas no es más que un producto de la función cerebral y de las formas localizadas *a priori* en el intelecto, lo cual no suprime la realidad empírica; por otro lado, el ser humano puede acceder en su interioridad a las cosas tal como son en sí mismas, dado que éste, además de ser sujeto cognoscente, se encuentra entre los objetos de conocimiento y por lo tanto es cosa en sí, por eso se puede denominar de la misma forma lo que encuentra en su interior y lo que existe en el interior de las demás cosas, a saber, como voluntad. Ya que la consciencia está determinada por la sucesión, pues es el tiempo la forma de su sentido interno, entonces, la voluntad que conoce en su interioridad, se le presenta de esta misma manera, a saber, como el curso de una vida; desde esta perspectiva, y tomando en cuenta que Schopenhauer sostiene que el destino no puede aplicarse a los pueblos, dado que estos tienen una existencia abstracta, sino solamente a los individuos, por ser los únicos reales, entonces el concepto de destino se aplica al curso de la vida individual donde la voluntad se muestra a la consciencia de manera paulatina. Los acontecimientos que suceden en la vida de cada individuo están sujetos a la más estricta necesidad; por ello es que se puede ordenar cada acontecimiento de manera coherente –amén a que aún falta explicar cómo aquello es posible-; por otro lado, son contingentes de acuerdo a las cosas que no son su razón, aunque puede serlo en algún momento de aquella vida. Las cosas suceden sin que la voluntad individual pueda evitarlo; los cursos vitales fluyen, vinculándose o desvinculándose entre sí. El destino de cada individuo se encuentra conectado al constante flujo de los acontecimientos en el mundo; no obstante, conserva un mismo tema fundamental y no se muestra tan caótico como podría suponerse; tal como la música depende de la diversidad de tonos y ritmos para conseguir armonía, la vida individual se muestra con los altibajos pasionales sin perder aquella coherencia que denota en el fondo el fatalismo trascendente. El de Danzig explica que

... en lo secreto de nuestro interior, la voluntad, que incita a su criado, el intelecto, según la mediad de sus fuerzas, a hilvanar unas ideas con otras, a advertir lo semejante, lo simultáneo, a reconocer causa y efecto; pues el interés de la voluntad es que pensemos para orientarnos lo mejor posible ante cualquier eventualidad que surja. Por eso, la forma del principio de razón que domina y

mantiene activa toda la asociación de ideas es, en el fondo, la ley de la motivación.<sup>104</sup>

La ley de motivación expone que el querer de la voluntad guía, en última instancia, la conducta humana; estimula al intelecto de acuerdo a su interés a producir representaciones que lógicas o analógicamente, mediante vecindad en el espacio y en el tiempo, estén hermanadas con sus representaciones presentes<sup>105</sup>, mismas que están sujetas, a su vez, a los deseos de aquella voluntad, por lo que aquellas representaciones se convierten en motivo o causa de sus acciones. La única función del intelecto, explica Schopenhauer, es dotar a la voluntad de representaciones, mismas que ésta retoma, o no, como motivos de su actuar; de la misma forma, la voluntad como lo en sí de la cosa permanece inalterable, manifiesta un indiviso ya que lo único que cambia es el objeto que lo satisface, es decir, el motivo, a lo cual añade:

Si se pregunta a un hombre de sana razón, [...] -si- en un caso dado puede querer lo mismo una cosa que su contraria, y de primeras, diría que sí, pero a medida que empieza a comprender el sentido de la pregunta empezará también a cavilar [...] La respuesta adecuada, como pienso evidenciarlo en la sección siguiente, rezaría <<Puedes *hacer* lo que *quieres*, pero en cada momento de tu vida no puede tener más que un *querer* determinado y no otro>>.<sup>106</sup>

El motivo dota a la voluntad individual de la *ocasión* para que éste ejecute una acción. Así como un cuerpo inorgánico responde al choque con otro cuerpo para efectuar un movimiento, o la planta a un estímulo<sup>107</sup>, el ser humano se mueve de acuerdo al motivo, que capta el intelecto y presenta a la voluntad para satisfacer sus apetencias. Así pues, la consciencia sólo puede captar un motivo a la vez; ya que los motivos son representaciones que se adecuan a las apetencias de la voluntad y la consciencia sólo puede representarse las cosas de manera sucesiva, por lo cual una representación se convierte en motivo y dirige sus movimientos a la vez. Por ello el querer se encuentra determinado por el objeto que lo satisface, por lo cual, por otro lado, puede suponerse que el de Danzig niega la libertad de toda voluntad; sin embargo modifica la concepción de esta, tal como se ve más adelante<sup>108</sup>,

---

<sup>104</sup> Óp. Cit. *El mundo como...* Cap. XIV; pág. 575.

<sup>105</sup> Óp. Cit. *Sobre la cuádruple...* cap. VI, § 44; pág. 226.

<sup>106</sup> Óp. Cit. *Sobre la libertad...* cap. II; pág. 69.

<sup>107</sup> Óp. Cit. *Sobre la voluntad en...* cap. IV; pág. 147.

<sup>108</sup> En su tratado *Sobre la libertad de la voluntad* Schopenhauer propone tres tipos de libertad: física, intelectual y moral. El siguiente capítulo es la ocasión apropiada para exponer cada una de ellas, por lo cual me limito a señalar aquella división.

dado que deja una puerta abierta para rescatar el concepto de libertad, y con ella, la idea de la responsabilidad en los actos humanos.

... el mundo se convierte en un teatro de marionetas movidas con cables (motivos) [...] Si la obra tiene un plan, el director es un *fatum*, y, si no lo tiene, el director es la ciega necesidad. Lo único que puede salvarnos de este absurdo es saber, que el *ser* y la *esencia* de todas las cosas son la manifestación de una *voluntad verdaderamente libre* que precisamente allí se conoce a sí misma; pues su acción y su obrar no pueden salvarse de la necesidad. Para poner a la libertad a salvo del destino o del azar, hay que trasladar de la acción a la existencia.<sup>109</sup>

Schopenhauer no acepta la perspectiva del destino como un ente racional de cuya voluntad depende todo cuanto acontece, por ello niega la probabilidad del *fatum* visto desde este punto de vista; tampoco la idea del azar visto como la contingencia absoluta de todas las cosas pues, como se ha visto, el mundo se encuentra determinado por la más estricta necesidad. Tanto la contingencia y la necesidad se encuentran inmersas en la concepción del destino por no ser contradictorias entre sí; el destino visto como *fatum*, tal como se presenta en este trabajo, admite la necesidad y el azar dentro de los límites de éste y no como fundamentos del mismo, que es precisamente lo que el de Danzig hace notar. Por otro lado, en la concepción del destino propuesta por Schopenhauer el único fundamento posible se encuentra en la voluntad como cosa en sí; que, a su vez, en las consideraciones schopenhauerianas es la única incondicionada y por lo tanto libre, la necesidad de los acontecimientos se encuentra sujeta a la consideración fenoménica del mundo y es lo secundario. La concepción del destino dentro del pensamiento schopenhaueriano se encuentra en función de la unión entre la relación necesaria de todos los actos de una voluntad individual en el transcurso de su vida y la libertad de aquella. Por el momento se ha dejado en claro cómo entiende nuestro autor la necesidad inherente a los acontecimientos en el mundo, visto desde una perspectiva fenoménica, en términos del destino como *fatum*; queda, pues, abierta la consideración acerca de la perspectiva nouménica en términos del destino como *daimon*.

---

<sup>109</sup> Óp. Cit. *El mundo como...* cap. XXV; pág. 760.

## Capítulo III

### El destino como *daimon*.

A cada hombre se le agrega un genio al nacer,  
una buena guía para los misterios de la vida<sup>110</sup>

Todo ser dotado de un intelecto y, a su vez, de las cuatro facultades que implican el autoconocimiento, es consciente de lo que conlleva el movimiento de su propio cuerpo en relación con los demás cuerpos a tal grado de poder diferenciar entre su ocasión interna de la externa. El capítulo anterior expuso la ocasión externa de todos los sucesos como resultado del complejo proceso de que se deriva la representación general del mundo en tiempo y espacio; el método expositivo encontró en la explicación acerca del fatalismo trascendente el hilo conductor que permitió dilucidar una forma en la que se aborda el tema acerca del destino, como *fatum*. Ahora bien, el presente capítulo muestra una exposición referente a la ocasión interna de todo movimiento que, como se ha venido anticipando, tiene que ver con lo que Schopenhauer denomina *voluntad* así como con la última forma en la que se aborda el tema de destino, es decir, como *daimon*.

Schopenhauer explica que en la autoconsciencia el conocimiento de la voluntad no se da como una intuición sino como “un percatare absolutamente inmediato de sus sucesivos deseos”<sup>111</sup>. No hay que perder de vista la distinción tajante que hace Schopenhauer entre lo que denomina *querer de la voluntad* y *el deseo* de la misma: en pocas palabras, el querer de la voluntad se presenta de forma uniforme en todo ser de una misma especie, se encuentra determinada por la figura de la especie en la que se le encuentre, pero al carecer de conocimiento, pues tiene que ver propiamente con lo que las cosas son en sí mismas y no con los seres del reino animal, donde se presenta por primera vez el intelecto como guía de las acciones, no se dirige hacia objetos en específico sino hacia su propia conservación; el deseo, por su parte, está íntimamente relacionado con los seres que conocen y tiene que ver con la representación concreta, o motivo, que funge como causa de sus acciones. El deseo se encuentra en función del querer de la voluntad

---

<sup>110</sup> Plutarco. *de tranquil. animi*. Cap. 15; 474b.

<sup>111</sup> Óp. Cit. *El mundo como voluntad...* cap. XX; Pág. 686.

pero éste no se da en función de aquel. Desde esta perspectiva, cuando el de Danzig asegura que el *conocimiento* de la voluntad consiste en advertir la sucesión de deseos, se tiene que asociar el deseo con el proceso neuronal que ocasiona representar un objeto concreto como motivo o causa de la acción, que tienen como base a algo que va más allá de la pura representación y que se encuentra suscrito en lo que se denomina el *querer* de la voluntad. La concepción del *daimon* propuesta por el de Danzig se encuentra sustentada en la perspectiva acerca del querer de la voluntad que a su vez, tal como se ve adelante, encuentra sentido en la idea kantiana acerca del carácter inteligible.

En el dialogo platónico *El banquete* el demonio es un intermediario entre los mortales y los dioses, cuya función consiste en comunicar a los mortales lo propiamente divino y así ayudarlos con sus decisiones. Los argumentos ahí expuestos se dirigen a descifrar la parte racional como un vínculo con lo divino; el *daimon* socrático recurre a la razón como único medio en el que se puede comunicar lo divino a los mortales. Sócrates sostiene que el hombre se encuentra en un punto medio entre lo propiamente animal y lo divino; no es absolutamente un animal pero tampoco un dios, ahora bien, dado que aquello que hace al hombre superior a los animales es la razón, entonces, mediante esta facultad es posible acercarse a lo propiamente divino.

A diferencia de la propuesta socrático-platónica, la postura schopenhaueriana respecto al *daimon* no está relacionada con el aspecto racional humano. El demonio schopenhaueriano al estar íntimamente relacionado con la ocasión interna de todo los sucesos en el mundo supone el uso de la razón sólo de manera indirecta -vinculado únicamente al movimiento humano con base en conceptos-; el movimiento de todo los seres en el mundo se encuentra sostenida, desde su cara interna, por algo que en la autoconsciencia se denomina voluntad. Al hablar acerca de la voluntad, tal como sucede en la historia de la filosofía, el origen de semejante fuerza interna se atribuye sin más a alguna de las facultades intelectuales, específicamente a la facultad de la razón, por ser la que permite inmiscuirse en el autoconocimiento e identificarla como causa de todos sus movimientos; además, considerando que es por mucho lo que diferencia a los humanos de los demás seres, se considera que la voluntad es algo propiamente humano, por lo que es imposible "...pensar en la acción de una voluntad de otro modo que no sea dirigida por el

conocer”<sup>112</sup> ya que se sostiene como una creación intelectual al servicio de la adecuada manera de pensar. Schopenhauer amplía el concepto de voluntad supuesto en términos propiamente racionales ya que expresa tan sólo en el *concepto de voluntad* un origen racional, no así lo que *refiere* aquel concepto. Con la facultad de la razón en el ser humano existe la posibilidad de la autorreflexión, es decir, un modo de representación que evoca la parte interior de los movimientos del ser humano; a dicha representación Schopenhauer la denomina voluntad y es el referente inmediato que se tiene acerca de lo en sí. Lo que se encuentra sobre la base de la voluntad hallada en la autoconsciencia es una aproximación a la parte nouménica en el ser humano; el estrecho más cercano en el abismo existente entre el fenómeno y el noumeno.

El pensamiento socrático-platónico presupone que el *daimon* guía de la conducta del hombre en términos racionales, actúa siempre de acuerdo con miramientos sociales-políticos. El hombre es el único animal dotado de un pensamiento racional que hace posible sobrellevar, de manera colectiva, las carencias físicas por las cuales está en desventaja ante los demás animales; la política es un regalo divino que está vinculado estrechamente con el uso de la razón, que lo diferencia de los demás seres vivos, por ello es deber del hombre hacer valer dicho obsequio en su modo de actuar. De acuerdo a esta postura, el *daimon* comunica a los hombres lo propiamente divino en relación con lo *mejor* en términos político-morales sostenido siempre en el adecuado uso de la razón. Sin embargo, explica Schopenhauer, ni el perfecto uso de la facultad racional dirige la conducta humana hacia la perfección moral o política<sup>113</sup> ya que si bien la moral y la política se sustentan con base en conceptos o representaciones de representaciones, tales como: bien, mal, justicia, injusticia etc., que dirigen el actuar humano, el concepto por sí mismo no determina la acción del hombre sino en relación con la afinidad de la voluntad ante tal o cual concepto siempre con vista de su conservación (más adelante se reconoce ese impulso de conservación como voluntad de vivir); por ello mismo el conocimiento exhaustivo en términos racionales no libra al humano de actos que se encuentran valorados de forma negativa moral o políticamente, por lo contrario, existen casos en los que el más perfecto empleo de las funciones racionales da lugar a los crímenes más atroces jamás conocidos.

---

<sup>112</sup> Óp. Cit. *Sobre la voluntad en...* cap. II; pág. 83.

<sup>113</sup> Óp. Cit. *El mundo como...* cap. XIX; pág. 665-676.

Existe en la concepción platónica acerca del *daimon* un capítulo que encuentra gran similitud con las consideraciones schopenhauerianas: A final de la *República* Sócrates relata un mito, presuntamente de origen órfico, el cual describe cómo antes de los incontables renacimientos las almas se encuentran con las parcas, hijas de la Necesidad: Laquesis, Cloto y Átropo para escoger su próximo genero de vida. Antes de que cada alma haga su elección Láquesis (relacionada con las cosas pasadas) advierte que dicha vida no es responsabilidad sino de quien escoge, en este caso de cada alma; aclarado esto se realiza un sorteo para designar el orden en el que cada alma hará su elección, lo cual advierte la influencia del azar ante las decisiones; después de haber escogido su destino, Laquesis delega el demonio escogido a cada participante, el cual dirige a su poseedor hacia Cloto (relacionada con las cosas presentes), la cual une cada alma con su demonio, para, por último, llegar con Átropo (dispuesta con lo futuro), quien hace irreversible aquella unión.

<sup>114</sup> La semejanza entre los argumentos schopenhauerianos y el mito platónico-socrático radica en la idea de que todos los seres son lo que quieren aun antes de su nacimiento. Es claro que la propuesta socrática reconoce un *deseo* que afirma la elección del nuevo género de vida por parte del alma, misma que se establece como el destino objetivada en el *daimon*; la postura schopenhaueriana acepta la idea sostenida en la imagen del alma unida a un demonio que guía permanentemente su vida ya que se asemeja con la concepción acerca del querer de la voluntad sometido de una vez por todas a una sola forma de vida; no obstante, en la concepción acerca del demonio schopenhaueriano no se advierte una decisión consciente previa al nacimiento de los seres, es decir, una decisión en cuanto deseo: no hay manera de comprobar que se decide de manera consciente, es decir, racionalmente, cuál será nuestro destino antes de nacer. Lo que sí se logra percibir es que

Aunque la voluntad sólo alcance la autoconsciencia en el individuo, es decir, aunque no se conozca directamente más que como individuo, existe la consciencia profunda de que es en la especie donde su ser objetiva realmente, y que esta consciencia se manifiesta en el hecho de que los asuntos de la especie como tal, esto es, las relaciones sexuales, la procreación y la alimentación de las crías, son para el individuo de una importancia y un interés superiores a todas las demás.<sup>115</sup>

---

<sup>114</sup> Platón. *República*. Libro X, 620 d; pág. 495.

<sup>115</sup> Óp. Cit. *El mundo como...* cap. XVII; pág. 948.

Se ha de entender desde el punto de vista schopenhaueriano, tomando en cuenta el mito platónico-socrático, que el género de vida que adopta cada alma no se vincula en términos individuales sino se encuentra determinado de acuerdo a la especie. El de Danzig sostiene que si bien la pluralidad que constituye la diversidad de los seres en el mundo se encuentra condicionada a las formas *a priori*, es decir, en tiempo y espacio, lo en sí permanece indivisible e inherente en todo ser. Nuestro autor ofrece una explicación en la imagen de la esfera:

La voluntad como cosa en sí está entera e indivisa en cada ser, igual que el centro es parte integrante de cada uno de los radios. Mientras que la extremidad periférica en que ese radio se une con la superficie (que representa el tiempo y su contenido) experimenta el cambio más vertiginoso, la otra extremidad, en el centro, que representa la eternidad, permanece en la calma más profunda, pues el centro es el punto cuya mitad ascendente no difiere de la descendente.<sup>116</sup>

Esta propuesta se vierte en el lenguaje de la metafísica alegórica; no obstante, también está en los límites explicativos válidos para nuestro pensador, que se presenta como un recurso más para acercarse al adecuado conocimiento de lo en sí. Tomando en cuenta dicha imagen, y siguiendo los argumentos del de Danzig, se revela la pluralidad de seres conforme al grado de objetivación de la voluntad siguiendo un camino ascendente del centro, a la superficie de la esfera; el hombre, quien representa el grado de objetivación máximo, se encuentra en la superficie, vinculándose tanto con esta así como con el centro por lo cual le es posible atravesar los demás grados de objetivación, pues de alguna manera participa de ellos. Propiamente hablando el centro por sí mismo es una esfera, con superficie y centro independiente, lo que hace imaginar que como tal aquella se encuentra dentro de otra esfera, no obstante, ambas son una misma. Dentro de la imagen schopenhaueriana hay que situar esta otra: una esfera o centro que se cubre constantemente por diversas capas de manera uniforme hasta constituir una esfera de mayor tamaño, donde cada superficie que conforma cada capa se presenta como una esfera acabada. En esta nueva imagen se muestra los distintos niveles de objetivación de la voluntad que van desde las fuerzas más universales como lo son la gravedad, la impenetrabilidad etc., hasta la individualidad del carácter humano. Estas capas constituyen la esfera entera que representa el mundo en relación con la pluralidad sustentada en un mismo fundamento: si se toma la

---

<sup>116</sup> *Ibíd.* Cap. XXV; pág. 764.

esfera de manera completa, lo cual se relaciona con el noumeno, se reconoce como una e indivisa; más si se toma de acuerdo a sus capas, imagen condicionada a lo fenoménico, se advierten la distinción en grado de la diversidad existente. Hay que aprovechar aquella imagen para situar el pensamiento schopenhaueriano acerca del único principio de movimiento presente en función con dos tipos de ocasiones: interna y externa; en este sentido, cada una de las capas, del centro a la superficie, representa los distintos niveles de seres respecto a su grado de sensibilidad; el grado de objetividad de la voluntad es mayor en la planta que en la roca, y en el animal que en la planta, del mismo modo que el grado de sensibilidad se encuentra sujeta a esta relación. Claro es que la comprensión de ambas perspectivas pertenece al ámbito propiamente humano ya que únicamente en éste es posible la reflexión acerca de las demás cosas así como de sí mismo, o, para decirlo de otra forma, debido a su situación puede atravesar los distintos grados de objetivación: tomando en cuenta lo primero es posible descifrar los modos de causalidad de acuerdo a los diferentes grados de seres; en relación con lo segundo, el vínculo entre todo los seres sin distinción alguna.

Los diversos grados de objetivación de la voluntad representan “niveles que son respecto a las cosas singulares como sus formas eternas o sus imágenes-modelos.”<sup>117</sup> Schopenhauer los denomina *ideas* refiriéndolos de la misma forma como lo hace Platón. La idea en relación con la situación temporal se presenta a la consciencia de manera intuitiva como la *especie*; físicamente el individuo es producto de la especie, pero metafísicamente es una imagen imperfecta de la idea<sup>118</sup>. El demonio schopenhaueriano bien puede adoptarse en términos de la idea en tanto lo permanente y esencial, donde la voluntad de vivir tiene su objetividad más perfecta, a la que, por otra parte, no le importa la multiplicidad y la singularidad de los seres pues si uno reflexiona acerca de las incontables historias

... Al final, descubrirá que en el mundo sucede lo que en los dramas de Gozzi, en los que siempre salen los mismos personajes con las mismas intenciones y con el mismo destino. Sin duda, los motivos y acontecimientos son en cada obra diferentes, pero el espíritu de los acontecimientos es el mismo.<sup>119</sup>

---

<sup>117</sup> *Ibidem*. Vol. I, §25; pág. 158.

<sup>118</sup> *Ibidem*. Vol. II, cap. XLII; pág. 948.

<sup>119</sup> *Ibidem*. Vol. I, §35; pág. 211.

Sin embargo, Schopenhauer advierte que la adecuada forma de concebir el demonio es identificándolo con lo que Kant designa “*carácter inteligible*”<sup>120</sup>. Ciertamente la concepción kantiana acerca del carácter inteligible tiene que ver con lo que las cosas son en sí mismas<sup>121</sup>; a diferencia del *carácter empírico* que está ligado con la concreción en la experiencia por medio del cual se conoce el primero; sin embargo, se relaciona con el uso de la razón en tanto esta última se define como “la condición permanente de todos los actos voluntarios en que se manifiesta el hombre”<sup>122</sup>. Kant entiende el carácter inteligible fuera de toda determinación espacio-temporal expresado en la *estética trascendental*, pero situado, por otro lado, en la determinación de la razón pura por sí misma<sup>123</sup> en relación con dos modos de darse la causalidad: por libertad y por naturaleza, algo que Schopenhauer rechaza categóricamente. Tal como se advierte arriba, nuestro autor desliga de toda determinación racional el origen de la voluntad como cosa en sí, y de la misma forma, afirma que el carácter inteligible no se encuentra condicionado por ninguna forma *a priori*, mucho menos por el uso de la razón que, en relación a la intuición, tiene un papel secundario; le critica a Kant no hacer una oportuna diferencia entre la intuición y el concepto; en el mismo sentido, advierte que no existe ningún tipo de causalidad por libertad ya que como tal la causalidad se encuentra sujeta a la más estricta necesidad, algo por entero diferente a la libertad. Schopenhauer al adoptar la concepción tanto del carácter inteligible como el carácter empírico lo hace con miramientos a sus propias consideraciones: por una parte define el carácter como “la disposición determinada de la voluntad”<sup>124</sup> fuera de toda determinación causal; lo cual, a su vez, no señala más que el *modo de ser* de determinados seres en relación con la especie o la idea; así pues, sostiene que el carácter inteligible tiene que ver con la voluntad individual en su conjunto cuyo fenómeno en el tiempo es el carácter empírico<sup>125</sup>.

A diferencia de las explicaciones evolucionistas, las cuales proponen el *cambio* y *adaptación* de la estructura de cada ser de acuerdo a las necesidades a las que se enfrenta

---

<sup>120</sup> *Ibidem*. §53; pág. 297.

<sup>121</sup> Kant, Immanuel. *Critica de la razón pura*. B 567; pág. 467.

<sup>122</sup> *Ibidem*. B 581; pág. 476.

<sup>123</sup> Mateu Alonso, Juan D. *La filosofía política y su trasfondo ontológico en la obra de Arthur Schopenhauer*. Cap. I, §3; pág. 28.

<sup>124</sup> *Op. cit.* *El mundo como...* vol. II, cap. XXVII; pág. 781.

<sup>125</sup> *Ibidem*. Vol. I, §20; pág. 136.

cada especie a través del tiempo, Schopenhauer sostiene que eso explica superficialmente el organismo animal ya que pondera las circunstancias espacio-temporales que sitúan aquellas explicaciones en términos fenoménicos, el carácter de la especie se encuentra por encima de toda explicación delineada en estos términos por ser lo más cercano a lo noumeno. La esencia de cada figura animal, y en general de cada ser en el mundo, es un acto volitivo fuera de la representación comprendida en una unidad indivisible.<sup>126</sup> Así como el *acto de la voluntad* es visible en los movimientos del cuerpo, el *querer* de esa misma voluntad en relación con su *carácter inteligible* se objetiva en la estructura entera que constituye el cuerpo de acuerdo a la especie.<sup>127</sup> El de Danzig sostiene que entre el acto de voluntad y la acción del cuerpo no hay diferencia algo más, ni siquiera una conexión causal, sino que son *idénticos* y su aparente diversidad proviene del modo en que se percibe, ya sea de manera externa o interna<sup>128</sup>; conforme a lo segundo, el carácter total, es decir, el género de vida de cada ser quiere, determina la forma y organización de su cuerpo.<sup>129</sup>

El principio de razón del actuar expresa la relación existente entre el carácter de la voluntad individual respecto al motivo que funge como causa de las acciones humanas; de la misma forma, dicho principio sostiene que el motivo es una representación, intuitiva o abstracta, que se adecua al querer de la voluntad individual según su carácter. El de Danzig ataca por los dos flancos para negar en todo caso un tipo de libertad en las acciones humanas; por un lado, el motivo las condiciona desde la parte externa, y por otro, el carácter de la voluntad se expresa por sí misma como condición de los actos en su cara interna. No existe en las acciones humanas libertad alguna, dice el de Danzig. En el pensamiento kantiano la solución que se propone se encuentra en la división entre el carácter inteligible del carácter empírico: el primero dota de responsabilidad moral al individuo ya que es libre de toda determinación sujeta a las consideraciones de la *estética trascendental* en cuanto supone el perfecto uso de la razón, esto es, de una decisión racional sujeta de juicio moral. Schopenhauer indica que el carácter inteligible se encuentra fuera de toda determinación tempo-espacial en cuanto se acerca a lo que las cosas son en sí mismas pero sin vinculación alguna con la razón; es decir, sin funciones como la premeditación o la

---

<sup>126</sup> Óp. Cit. *Sobre la voluntad en...* cap. II; pág. 105.

<sup>127</sup> *Ibidem*; pág. 79.

<sup>128</sup> Óp. Cit. *El mundo como...* vol. II, cap. XX; pág. 687.

<sup>129</sup> Óp. Cit. *Sobre la voluntad en...*; pág. 88.

reflexión, en cambio, supone en el carácter inteligible una inclinación determinada de la voluntad hacia la conservación. De manera alegórica, apoyado por la imagen socrático-platónico, atribuye responsabilidad moral al alma que elige la forma de vida, a pesar de la situación en la que se encuentra referente al turno de la elección; en cambio, en la postura schopenhaueriana el demonio es responsable de todos los actos individuales en tanto guía las decisiones del humano sin que éste lo haya elegido previamente. Situados en el principio de razón del actuar bien se podría negar la libertad del individuo en tanto se encuentra condicionado a las representaciones, abstractas o intuitivas, que ocasionan sus acciones de manera externa; por otro lado se advierte a la voluntad individual como la que *elige* la representación adecuada para convertirse en motivo de sus acciones, sin embargo, lo hace conforme a su *querer* que, a su vez, está condicionado al carácter inteligible, lo cual reduce al humano a un mero espectador de sus acciones.

La perspectiva schopenhaueriana acerca del destino tiene en este punto gran significación: por una parte, en la cara fenoménica del mundo, la determinación de las acciones humanas respecto al principio de razón suficiente en general, expresado en la idea del *fatum*, sostiene que todo cuanto sucede en el mundo lo hace de manera necesaria, de lo cual no se escapa el humano, con lo que se afirma la existencia del destino en su cara externa; por otro, en los límites del conocimiento nouménico, la determinación que indica el carácter inteligible, que sostiene el concepto del *daimon*, de acuerdo al carácter de la especie reitera el sometimiento de toda acción humana y, aún más, de todo movimiento en el mundo de acuerdo a la más estricta necesidad, afirmando el destino en su sentido interno. Ahora bien, Schopenhauer afirma un determinismo absoluto respecto a lo que acontece en el mundo, lo que supone, tal como lo hace Kant, calcular la conducta humana en el futuro dado el perfecto conocimiento de las ocasiones internas y externas, tal como se lo hace con los eclipses, pero, sin embargo, sostener que el ser humano es libre a pesar de ello.<sup>130</sup> La primera consideración, es decir, respecto a calcular los acontecimientos futuros, se encuentra inmerso en una prueba acerca del destino, que Schopenhauer denomina *fatalismo demostrable*, la cual se muestra como la evidencia empírica de la existencia del destino; a continuación se atiende a esta cuestión para ir cerrando el trabajo presente. De la misma forma, es importante situar nuestra atención en la cuestión acerca de la libertad de la

---

<sup>130</sup> Kant. *Crítica de la razón práctica*. A 177-78.

voluntad, que aparentemente se muestra como la negación del concepto de destino, pero que, por otro lado, dado su compatibilidad con dicho concepto, le otorga certeza y estabilidad.

### III. 1. El destino con base al fatalismo demostrable: la clarividencia.

Schopenhauer sostiene que se afirma la existencia del destino con base en lo que él denomina *fatalismo demostrable*, el cual, a su vez, se sustenta en la clarividencia como prueba empírica. En su escrito titulado *Los designios del destino* nos dice:

La más chocante confirmación empírica de mi teoría de la necesidad estricta de todo cuanto sucede tiene lugar en el fenómeno de la *clarividencia*. Puesto que, gracias a ella, vemos verificarse ulteriormente pronósticos anunciados con gran antelación y cómo dichos pronósticos se cumplen con toda exactitud hasta en sus más mínimos detalles, aun cuando uno se haya esforzado deliberadamente de todas las formas posibles por hacer fracasar el acontecimiento verificado, cuando menos en uno de sus pormenores, a fin de apartarse de la visión que nos fue anticipada.<sup>131</sup>

Ya que el conocimiento en general está estrechamente relacionado con los fenómenos y no con que lo cosas son en sí mismas, argumenta Schopenhauer, es muy precipitado echar abajo las consideraciones respecto a la presencia del futuro, visión de fantasmas o lo correspondiente a la magia, dado que lo que se encuentra relacionado con el fenómeno se limita al uso de los *a priori* en un aspecto subjetivo dejando abierto un mundo de posibilidad vinculado a la cosa en sí<sup>132</sup>. Tomando en cuenta los argumentos desplegados en la postura del mundo como representación no se puede sustentar tal supuesto, Schopenhauer apoya la explicación de aquella aseveración en la postura que toma a la voluntad como cosa en sí. Si bien, como tal, nuestro autor presenta la clarividencia como una prueba empírica de la existencia del destino, la explicación que sustenta aquella prueba no tiene por base ninguna connotación de esa índole.

Es posible explicar la anticipación de eventos en el futuro desde la perspectiva fenoménica del mundo inscrita en la mediación con los *a priori*; es decir, en la perspectiva limitada al ámbito espacio-temporal que revela tan sólo las cosas en su aparición en cuanto fenómeno y no en cuanto son en sí mismas. La clarividencia, por su parte, de acuerdo a la argumentación schopenhaueriana, rompe toda determinación espacio-temporal presente en la representación general del mundo empírico, misma se denomina *principio de individuación*. El principal argumento que utiliza el de Danzig para afirmar la clarividencia

---

<sup>131</sup> Óp. Cit. *Los designios...*; pág. 7.

<sup>132</sup> Óp. Cit. *Sobre la voluntad...* cap. VI; pág. 165.

como prueba contundente de la existencia del destino expresa la transgresión del principio de individuación:

... vemos achicado al punto el *principium individuationis* (espacio y tiempo) perteneciente a la fenomenalidad; rómpense los límites que separan a los individuos; [...] el estado de clarividencia suplanta al que concierne a la mera fenomenalidad, a las relaciones condicionadas por espacio y tiempo, que son cercanía y lontananza, presente y futuro.<sup>133</sup>

El de Danzig presupone que la cosa en sí, a diferencia del fenómeno, es una totalidad en la cual todo está por sí mismo acabado, sin embargo, dada la facultad intelectual humana, determinada por el tiempo y espacio, aquello no se presenta a la consciencia de manera entera sino por *lapsos*; son contados los casos en que pueden derrumbarse las barreras impuestas por el principio de individuación; tal es el caso de los clarividentes. Los clarividentes superan la frontera impuesta por la forma tiempo constituido en la relación de sucesión que guardan sus partes (pasado, presente y futuro).

El momento presente es el único que existe ya que en éste se encuentra el único contenido corroborable empíricamente; el contenido que llena el momento pasado no existe sino solamente en el recuerdo así como el del momento futuro en la especulación. Es facultad propiamente humana remitir a la consciencia tanto los sucesos en el pasado como en el futuro dado que tiene en su poder conceptos que trascienden las fronteras del aquí y el ahora. Si bien tanto el contenido que llena los momentos en el pasado al igual que que llena los momentos en el futuro no tiene una corroboración empírica en la intuición presente, a la consciencia humana toda representación contenida en cualquier momento en el tiempo se le muestra como inmediatamente presente; los conceptos permiten que la consciencia traiga a sí –en su presente inmediato– los acontecimientos que han sucedido ya que se muestran sin la complejidad de la intuición inmediata, es decir, sin los vastos datos de los sentidos que dificultarían la apropiación de dichos acontecimientos en el recuerdo; de la misma forma permiten a la razón especular acerca de los acontecimientos que sucederán, no de manera integral, tal como se presentan en la intuición, más bien limitada en detalles.

Gracias a la imperiosa necesidad de los acontecimientos en el mundo es posible determinar los acontecimientos en el pasado o el futuro; la aplicación de la ley de

---

<sup>133</sup> *Ibidem*; pág. 160.

causalidad permite descifrar el movimiento de las cosas antes de su ejecución, ejemplo de lo cual se encuentra en el lanzamiento de un proyectil, y de la misma forma es posible la reminiscencia de los acontecimientos pasados de forma ordenada gracias a la aplicación de dicha ley. Mas, como se ha explicado, la ley de causalidad no se da de manera arbitraria, es decir, no es un mero constructo de la imaginación sino que se encuentra estrechamente ligada con la experiencia empírica que, por su parte, mantiene una relación con lo que las cosas son en sí mismas; es decir, la complejidad con la que las cosas se presentan en cuanto representación tienen un origen que trasciende toda fenomenalidad en cuya relación se encuentra el santo grial de las explicaciones acerca del mundo. Es precisamente en esta perspectiva que la anticipación de eventos futuros encuentra sentido.

En analogía con la prueba con base en el fatalismo trascendente, la anticipación de los eventos en el futuro, que presupone a su vez a la clarividencia, encuentra su afirmación en el principio de razón suficiente; no obstante, Schopenhauer conduce sus argumentos más allá de los límites del mundo como representación. A diferencia de los acontecimientos en el pasado, cuestión central en el fatalismo trascendente, los acontecimientos en el futuro dependen por entero de los sucesos que se den en el presente; la relación que guarda cada evento futuro es de consecuencia respecto a la situación presente; en cambio, los hechos pasados son causantes de dicha situación, por lo cual, la seguridad con la que se afirma la reminiscencia de los acontecimientos como prueba del destino con base al fatalismo trascendente no se encuentra del todo en la clarividencia. A pesar de que los hechos pasados no sean objeto de corroboración intuitiva se encuentran en la memoria como situaciones derivadas de la intuición presente efectuadas en un momento anterior, además de explicar en términos causales la situación del presente intuitivo actual; por lo contrario, los eventos futuros se sustentan en especulaciones derivadas del uso de la causalidad y encuentra corroboración únicamente al efectuarse en el momento del presente intuitivo; sin aquella confirmación el evento futuro es incierto, por lo cual la certeza con la que se puede afirmar que un evento se efectuara en el futuro depende de la adecuada comprensión de las situaciones presentes, así como del conocimiento de casos similares en hechos pasados, siempre en función de la comprensión adecuada de la ley de causalidad.

Schopenhauer admite que entre los seres que conocen existen gradaciones en relación con la comprensión del desenvolvimiento causal, desde el que comprende tan sólo la situación presente hasta los que abarcan días, semanas o años. Es claro que el humano es el único ser que muestra su tendencia al futuro de forma explícita; las acciones de los animales, a pesar de que se encuentran dirigidas hacia la conservación de la especie en lo que Schopenhauer denomina la voluntad de vivir, no denotan una tendencia intencional acerca del futuro sino por el contrario son descritas como ciegas por no suponer una premeditación. El de Danzig comprende que en la naturaleza no existen saltos que dejen sin explicación a los fenómenos entre sí: existe necesariamente una relación entre cada fenómeno en el mundo, razón por la cual es que entre los seres del reino animal no puede darse una distinción tajante en el grado de inteligencia; en este sentido, existen animales que comprenden en mayor grado la relación causal respecto a otros animales y que se desenvuelven, por aquella razón, de acuerdo a lo que se podría comparar con la reflexión humana, sin embargo dista mucho de ser tal, de la misma manera en los seres humanos existe un comportamiento irreflexivo que se cuenta como propiamente animal.

Situándose en la perspectiva fenoménica la clarividencia se muestra como una facultad de seres dotados de una excelsa comprensión de la relación causal en el mundo; sin embargo, el de Danzig insiste en atribuirle a algo que traspasa toda determinación fenoménica en tiempo y espacio. Pero para comprender en qué sentido el clarividente trasgrede los límites del principio de individuación es necesario comprender cómo funciona dicho principio.

De acuerdo al principio de razón de ser, lo propio del tiempo es la *sucesión* de sus partes por lo que se dice que el tiempo es pura sucesión de las partes que lo constituyen. Si, de acuerdo a esta característica, el mundo como representación se determina exclusivamente por medio de esta forma no existe la posibilidad de una yuxtaposición, y con ella de la *simultaneidad* en relación con los estados de la materia; el mundo como representación se entendería en términos de una sucesión permanente, algo por entero efímero. Desde esta perspectiva, la representación general que constituye el mundo empírico sería un constante fluir de imágenes sin consistencia alguna cuya única conexión se encuentra en la relación de sucesión marcada como esencia de la forma tiempo. Por otro

lado, el principio de razón de ser sostiene que existe una relación entre las partes del espacio que se define como *situación*, de esta manera, el espacio es pura situación de las partes que lo comprenden. Así pues, si el mundo como representación se determina tan sólo tomando en cuenta la situación, propia del espacio, la representación general del mundo empírico sería rígida e inmóvil. En la unión de las propiedades de tiempo y espacio es posible determinar el plexo entero de la realidad empírica de acuerdo a la permanencia de la substancia ante los cambios de los estados de la materia. Por medio de la causalidad, una forma *a priori* propia del entendimiento, es posible dicha unión, lo cual implica la determinación propia del mundo empírico. Existen dos maneras de comprender la causalidad en cuanto función del entendimiento: por una parte, permite advertir las sensaciones dotadas por los sentidos como *efecto* de algo más que se localiza fuera del cuerpo y que funge como *causa* de dichas sensaciones<sup>134</sup>; por otra parte, permite comprender la relación existente entre el movimiento de los cuerpos externos a la consciencia. He aquí a grandes rasgos lo que Schopenhauer denomina principio de individuación.

La relación que guardan todos los objetos derivados de este proceso y que dan origen al mundo empírico se entiende en términos causales. La causalidad como una forma *a priori* se encuentra sujeta al mundo empírico; tal como el espacio existe en la cabeza de los seres que conocen pero aquella cabeza existe en el espacio, y el tiempo se corre y se demora contra la voluntad, lo cual los dota de objetividad<sup>135</sup>, la causalidad se encuentra enraizada en la constitución del mundo, sin perder su grado de objetividad, al ser correlato de la materia. Si se entienden a la perfección las dos maneras de darse la causalidad, se puede advertir que no tiene del todo la causalidad un origen subjetivo, sino más bien que al corroborarse de forma empírica, su origen es en un grado objetivo; más en este sentido, el grado de objetividad que supone la relación de los *a priori* con respecto al mundo empírico permite suponer el vínculo entre la parte formal del mundo como representación y la material del mismo. El genio de Schopenhauer le permitió comprender que el mundo en su cara fenoménica se constituye de dos factores principales, el objeto y el sujeto de conocimiento, que al ser diametralmente opuestos se encuentran vinculados por medio de

---

<sup>134</sup> Óp. Cit. *Sobe la cuádruple...* cap. IV, §21; pág. 136.

<sup>135</sup> Óp. Cit. *El mundo como voluntad...* cap. IV; pág. 473.

los *a priori* tiempo y espacio; dichas formas del entendimiento no tienen del todo un origen subjetivo, es decir, no se originan como una determinación arbitraria y sin referencia al objeto, mucho menos un origen objetivo –entendiendo por objeto lo que la perspectiva realista-materialista refiere y que no es otra cosa que el noúmeno kantiano–, sino que se hallan en relación con uno y otro actor. De la misma forma, la representación general que constituye el mundo empírico solo es posible en la unión de espacio y tiempo, en la causalidad, que por lo tanto también se encuentra vinculando a los dos factores del mundo como representación. Existe para Schopenhauer una relación trascendental entre materia y causalidad:

... la materia, como tal, no es objeto de la *intuición*, sino únicamente del *pensamiento*, y por ello propiamente una abstracción: en la intuición se nos presenta unida a la forma y a la cualidad, como cuerpo, es decir, como un modo perfectamente *determinado* de acción. Sólo haciendo abstracción de esta determinación particular podemos pensar la *materia* como tal, es decir, aparte de la forma y de la cualidad; por tanto, entendemos por materia la *acción* en sentido absoluto en general, o sea, la *eficacia* en abstracto. Concebimos el actuar *determinado* de forma más precisa como el *accidente* de la materia; pero sólo en virtud de este accidente se vuelve *intuible*, es decir, se presenta como cuerpo y objeto de la experiencia. La pura *materia* [...] es la *causalidad* misma, concebida objetivamente, es decir, en el espacio y llenando el espacio. Toda la esencia de la materia consiste en la *acción*; sólo en virtud de la acción llena el espacio y persiste en el tiempo; es toda ella pura causalidad.<sup>136</sup>

La causalidad/materia se presenta como una condición más de la experiencia, tal como espacio y tiempo, es decir, como una función más del entendimiento; el substrato permanente de todos los fenómenos pasajeros, de todas las manifestaciones de las fuerzas naturales y de todos los seres vivientes<sup>137</sup>. Sin embargo, a diferencia de tiempo y espacio, es posible hacer abstracción de la materia lo cual indica que no pertenece a la parte meramente formal del conocimiento más bien es el punto de encuentro entre aquello formal y lo empírico. Schopenhauer indica que la materia es la *visibilidad* de la voluntad, el lazo que une el mundo como voluntad y el mundo como representación.<sup>138</sup>

Si pudieramos despojar a una materia dada de todas las propiedades que le corresponden *a priori*, es decir, de todas las formas de nuestra intuición y

---

<sup>136</sup> Ibídem. Cap. XXIV; pág. 743.

<sup>137</sup> Ibídem. Pág. 744.

<sup>138</sup> Ibídem. Pág. 745.

aprehension, nos quedaríamos únicamente con la cosa en sí, esto es, con lo que, por medio de esas formas, aparece como lo puramente empirico en la materia; pero ésta ya no se manifestaría como algo extenso y actuante, es decir, que ya no tendríamos ante nosotros la materia, sino la voluntad.<sup>139</sup>

De manera abstracta es posible romper con los límites marcados por el principio de individuación para remontarse a la cosa en sí. No obstante, la abstracción sólo permite referir el problema acerca del noúmeno como algo distinto de la determinación espacio-temporal en la que se encuentra el principio de individuación. Schopenhauer no se refiere en absoluto a esta forma de trasgredir el principio de individuación cuando expone la cuestión acerca de la clarividencia. En cambio, existe la posibilidad de acceder a lo noúmenico desde otro flanco, que al igual que éste, tiene que ver con el uso de la razón y que en el fondo es el que Schopenhauer utiliza recurrentemente.

\*\*\*

Hay que recordar que la parte abstracta también toma un papel importante en el conocimiento de lo en sí como voluntad; es por medio de la autorreflexión que la consciencia puede hacerse consciente de sí misma e identificar aquello que encuentra en su intimidad como la voluntad. Sólo cuando la consciencia se hace consciente de sí misma es que se accede a aquello incognoscible del fenómeno. Es gracias a la facultad de la razón que al ser humano le es posible reflexionar acerca de sí mismo, y es precisamente en la autorreflexión que el sujeto de conocimiento se hace consciente de sí mismo ya no como un sujeto de conocimiento sino como sujeto volente, sin embargo, aquel conocimiento no se encuentra condicionado por los *a priori*, tiempo, espacio y causalidad, que se encuentra fuera de toda determinación propiamente intuitiva. En la explicación de Schopenhauer acerca del principio de razón de conocer, se aclara que la razón tiene como función única la de hacer abstracción de las intuiciones, derivando de aquel proceso conceptos, o como también refiere, representaciones de representaciones; dichos conceptos siempre se encuentran en función de las intuiciones tal como las intuiciones encuentran confirmación empírica en los datos de los sentidos. En esta línea, por medio de la autorreflexión no existe una confirmación propiamente intuitiva acerca de lo en sí dado que para que exista una tal es necesario que esté determinada por los *a priori* y sustentada por una corroboración

---

<sup>139</sup> *Ibíd.*

empírica; no obstante, aclara nuestro autor que: “... lo que se manifiesta a la percepción *interior* (a la autoconsciencia) como *acto de voluntad* real es lo mismo que se muestra en la intuición *externa*, en la que se presenta el cuerpo de manera *objetiva*, inmediata, como *acción* del mismo.”<sup>140</sup> Con ello se ve claramente que la interpretación de lo en sí como voluntad no llega a transgredir los límites del conocimiento intuitivo, sino que a partir de que se abren nuevas fronteras por medio del conocimiento abstracto es que se llega a concebir una forma de comprender aquella cuestión; sin hablar primeramente de formular dicha cuestión.

Es únicamente el *concepto* de voluntad el que encuentra un origen racional, como cualquier otro concepto, la intuición que corrobora dicho concepto hace notar algo que supera lo propiamente intelectual y que es el fundamento de todo fenómeno. Schopenhauer explica que en el proceso de abstracción la intuición se despoja de lo concreto e inmediato relacionado con el aquí y ahora, es decir, se aparta de la determinación espacio y temporal, para trasladarlas a todo tiempo y espacio posible, resultado de lo cual es el concepto. Schopenhauer limita la función de la razón a este proceso; así como la función del entendimiento se limita a aplicar la ley de causalidad para determinar el mundo empírico en colaboración con las formas tiempo y espacio, la función de la razón se apoya de la intuición en lo que parece un paso ascendente a algo más. Tal como Kant estipula, Schopenhauer apela a la corroboración intuitiva de los conceptos, en tanto “pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas”<sup>141</sup>, pero a diferencia de su maestro, el de Danzig no admite el uso de conceptos puros, es decir, vacíos de contenido pues hasta la causalidad, que en el sistema kantiano forma parte de las categorías, encuentra corroboración en la intuición del cuerpo que está vinculada, a su vez, con la materia. El concepto de voluntad encuentra su corroboración en la intuición del cuerpo por lo cual no es vacío; ahora bien, lo que lo acerca a lo en sí de las cosas es su íntima relación con la explicación de los movimientos del ser humano.

Schopenhauer es un acérrimo crítico de los sistemas filosóficos que pretenden sostener sus argumentos fuera de la corroboración empírica, y que en lugar de ello, construyen un edificio con base en conceptos vacíos. Los conceptos encuentran sustento en

---

<sup>140</sup> *Ibíd.* Cap. IV; pág. 474.

<sup>141</sup> *Óp. Cit. Crítica de la razón pura*. A51; pág. 93.

la intuición y ésta en los datos de los sentidos; de la misma forma, el concepto de voluntad encuentra corroboración en la intuición que proporciona el cuerpo mismo del cual no se extrae ninguna corroboración con base en los sentidos externos sino en la consciencia que se tiene de sí mismo. Es relevante el papel de la voluntad como una clase de objeto posible para la consciencia que la separa de las demás clases de objetos, entre ellas de las representaciones intuitivas y abstractas. El conocimiento de lo en sí como voluntad se encuentra sustentado en la experiencia que se tiene acerca del movimiento del cuerpo mismo y se conoce de manera *a posteriori*, a diferencia del conocimiento condicionado a las formas tiempo y espacio; esto es suficiente para que el de Danzig sostenga que la voluntad como lo en sí es incondicionada. Schopenhauer distingue aquello que es *condicionado* por las formas *a priori* de lo que es *incondicionado*, en términos de lo fenoménico y lo nouménico, respectivamente; de la misma manera halla un punto de enlace entre una y otra parte. Aunque la distinción es evidente en términos humanos, ya que a partir de la facultad propiamente humana de la razón es posible determinar lo en sí como voluntad así como percibir la relación causal en sus distintas modalidades, se aplica a cada ser existente en el mundo. La única vía de acceso a lo incondicionado, es decir, a la cosa en sí, es el conocimiento de sí mismo que en última instancia se sustenta en el conocimiento fenoménico del cuerpo y sus acciones. Es por ello que el de Danzig en su interpretación de lo en sí como voluntad sustenta una gran variedad de presupuestos corroborados en la experiencia ya no con relación en la determinación causal, en ningunas de sus dos aserciones, sino sustentados en el comportamiento que trasgrede todo vínculo fenoménico y que tiene por supuesto a la voluntad como cosa en sí. Es así que Schopenhauer opta por designar como una manifestación de la voluntad a todas aquellas fuerzas ocultas de la naturaleza que se designan con la “x” misteriosa ya que en términos fenoménicos sólo sirve para recurrir como fuente de explicación siendo aquellas inexplicables en el fondo. Sólo en estos términos es aceptable la interpretación schopenhaueriana acerca de lo en sí como voluntad. El conocimiento de lo en sí, propiamente dicho, es imposible ya que éste requiere de la mediación de las formas *a priori*; en general, y he aquí la importancia de la presente consideración, la abstracción que se hace de la materia permite separarla de toda determinación formal, lo cual implica sacarla del mundo propiamente de los fenómenos (pues como se ha reiterado en varias ocasiones esto sólo es posible en la mediación de los *a*

*priori*) para instalarla en el mundo noúmenico fuera de toda determinación espacio-temporal.

El de Danzig sostiene que el fenómeno de la clarividencia es perfectamente explicable ya que al acceder de alguna manera a lo noúmenico el clarividente supera las fronteras temporales siendo para él asequible los eventos que se darán en el futuro. La cuestión consiste en saber (en el supuesto de que el clarividente accede a lo noúmenico-incondicionado) cómo le es posible remitir a acontecimientos situados en un tiempo (en el futuro en este caso) y espacio concreto, es decir, suponiendo nuevamente los límites del principio de individuación. Si bien los acontecimientos en el futuro pueden presentarse a la consciencia sin corroboración empírica alguna (de acuerdo al principio de razón de conocer) sólo lo hacen de manera abstracta, tal como también lo hacen los acontecimientos en el pasado; sin embargo, a diferencia de estos últimos, los eventos futuros carecen de toda corroboración empírica (los hechos pasados se sustentan en intuiciones pasadas halladas en el recuerdo). La causalidad juega en esta forma un papel importante.

Con la causalidad existe la posibilidad de determinar el movimiento de los cuerpos de acuerdo a la relación causa-efecto, y de esta forma se catalogan tres tipos distintos de causalidad, cada uno de los cuales manifiesta distintas formas en la que los seres se someten al respectivo tipo de causalidad. Siguiendo con la marcha ascendente en la escala de seres, la posibilidad de determinar el movimiento de los cuerpos es mayor en los seres pertenecientes a la materia inorgánica; la razón a la que alude Schopenhauer que son aquellos seres los que participan mayormente de la causalidad en su sentido estricto, es decir, sus movimientos se encuentran sujetos con mayor eficacia a los comprendidos en la unión de tiempo con espacio. Conforme se asciende en la escala de seres, la determinación de aquel sentido de la causalidad se pierde para abrir paso a la propia de la voluntad; hay que recordar que nuestro autor sostiene que existe un único principio de todo movimiento cuya condición externa es causalidad e interna voluntad, conforme a la escala de seres, que va de los seres inorgánicos hasta el ser humano, cada condición, ya sea la externa o la interna, es más evidente en el polo opuesto, con lo cual en los seres inanimados se nota la presencia de la causalidad como condición de movimiento en su forma externa y en los seres del reino animal la voluntad se muestra mayormente la condición interna, lo cual no

implica que en tanto se asciende se pierde del todo una y aparece la otra sino más bien que ambas coexisten en la naturaleza de la misma forma siendo más visible en un extremo u otro de la escala.

Hay que tener en cuenta que Schopenhauer advierte sólo teóricamente un proceso ascendente de acuerdo a los grados de sensibilidad en la escala de seres. Estrictamente hablando no puede atribuírsele una teoría evolucionista en lo que respecta a la escala de seres según su grado de sensibilidad pues él se encuentra explícitamente en contra de dicha teoría; no obstante, sus argumentos, dejando de lado la vasta explicación acerca de lo en sí como voluntad, apuntan a sustentar aquel tipo de pensamiento. La teoría evolucionista llega a comprender el origen de la vida en el planeta de acuerdo a un esquema temporal; sostiene que las distintas especies actuales han sobrevivido adaptándose a su ambiente mediante un proceso generacional, en dicho proceso la forma del cuerpo de cada especie se modifica en función a las distintas vicisitudes del medio en el que se desarrolla por lo cual es posible explicar la forma del cuerpo de acuerdo a las circunstancias externas. Schopenhauer no acepta que la forma que adopta el cuerpo de cada ser esté en función de las circunstancias externas; el cuerpo entero de cada ser es la manifestación del querer de la voluntad, y dado que ésta como cosa en sí es única e inalterable, la constitución del cuerpo se presenta en estos mismos lineamientos. Si el movimiento del cuerpo de cada ser expresa, por una parte, una relación externa vinculada con la ley de causalidad, por otra también lo hace de acuerdo a algo fuera de toda relación causal, cuya corroboración se encuentra en la consciencia que se tiene de sí mismo y que se identifica con la voluntad; entonces, aquello da pie a suponer que la forma que adopta dicho cuerpo tiene un origen que deja atrás toda relación causal externa. Nos dice nuestro autor: “La verdadera esencia de cada figura animal es un acto volitivo fuera de la representación, y, por consiguiente, fuera de sus formas el tiempo y el espacio, un acto volitivo que no conoce, por lo tanto, ni sucesión ni coexistencia, sino que tiene unidad indivisible”<sup>142</sup>. En términos schopenhauerianos, y tomando en cuenta lo en sí como voluntad, la forma de cada individuo está determinada *de una vez y por todas* en relación con el querer de la especie. En el mundo fenoménico el movimiento del cuerpo se halla íntimamente relacionado con la ley de causalidad, ya sea en la determinación del mundo empírico o en la relación de los cuerpos entre sí, en el mundo,

---

<sup>142</sup> Óp. Cit. *Sobre la voluntad...*; pág. 105.

lo que Schopenhauer denomina acto volitivo (que sustenta el movimiento del cuerpo) sobrepasa toda determinación causal; es en este sentido el acto de la voluntad es un acto libre -algo de lo que se habla más adelante- que no tiene otra significación más que la de no estar condicionado por ningún tipo de determinación en el espacio ni en el tiempo, y menos aun en la unión de aquellas. El camino de acceso al conocimiento de lo en sí se halla adentrándose en el interior de la consciencia; de dicha autorreflexión se presenta lo noúmeno como voluntad, el conocimiento de aquella voluntad no es sino efectivo en relación con el conocimiento del propio cuerpo; es el cuerpo mismo la voluntad *objetivada* materialmente. En este sentido, los movimientos del cuerpo se encuentran en vínculo con lo que Schopenhauer denomina *actos de la voluntad*; éstos están determinados tanto por los motivos, estímulos o causas de manera externa así como por el *querer* que constituye en sentido propio la voluntad misma, lo cual implica, a su vez, que es posible conocer el querer de la voluntad individual en tanto se conocen las acciones del cuerpo.

La clarividencia sólo puede encontrar una afirmación en el supuesto de que existan seres que posean un intelecto superior al ordinario en los seres humanos, de forma tal que sean conscientes en mayor grado de la relación causal, en cualquiera de sus formas, presente en la intuición, así como que accedan de forma adecuada a la parte noúmeno ya que si se reflexiona, nos dice Schopenhauer, acerca de la vasta y maravillosa creación de la naturaleza, así como la estructura de cada organismo que por sí misma pareciese elaborada tan meticulosamente pero cuyo modelo se ve repetido en cada individuo de distintas especies, además si se especula acerca de la *finalidad* de cada parte del organismo, entonces se llega a la conclusión de que:

...la fuerza primordial actuante, la *natura naturans*, *está presente de modo total e indivisiblemente inmediato* en cada una de sus innumerables obras, tanto en la menor como en la mayor, tanto en la última como en la primera, de lo que se sigue que, como tal y en sí, no sabe del espacio ni del tiempo.<sup>143</sup>

El clarividente, quizá no de forma teórica, comprende el acaecer del mundo dentro de estos términos; no sólo desde la perspectiva fenoménica donde la relación causal es evidente, mucho menos exclusivamente de acuerdo a los seres inanimados donde la causalidad se muestra de forma perfecta, sino que vincula todos los eventos en relación con

---

<sup>143</sup> Óp. Cit. *El mundo como...* cap. XXV; pág. 761.

un mismo principio. En este sentido, Schopenhauer tiene las bases teóricas para creer en la existencia de seres con la facultad de predecir el futuro, más si en el mundo no existiese ninguna prueba que constatare la existencia de estos seres no es motivo para demeritar la prueba del destino con base en el fatalismo demostrable en la anticipación de los eventos en el futuro ya que es consistente con las consideraciones acerca de la prueba con base en el fatalismo trascendente.

### III. 2. Sobre la libertad de la voluntad.

Si, así como la piedra que se arroja también el hombre obedece a los distintos modos de darse la causalidad de manera necesaria<sup>144</sup>, entonces, cabe preguntarse de dónde proviene el concepto de libertad que ha formulado el ser humano a lo largo de la historia. Schopenhauer explica que el concepto de libertad tiene su origen en la intuición que refiere la ausencia de algún impedimento, en ese sentido cataloga tres formas de la libertad: física, moral e intelectual. En un primer momento, se es libre intelectualmente hablando si se cuenta con una salud cerebral, lo que implica que cada una de las facultades intelectuales cumple con su función de manera adecuada; en este sentido, un daño cerebral que imposibilita aplicar la ley de la causalidad de manera adecuada, o formular juicios, impide la aplicación de este tipo de la libertad.<sup>145</sup> La libertad física tiene que ver propiamente con la ausencia de impedimentos materiales que imposibiliten el tránsito respecto a deseos, de lo que se deduce que tanto los animales como los humanos gozan de esta libertad “cuando sus acciones no están impedidas por ligaduras, prisiones, incapacidades, esto es, por ningún obstáculo *físico, material*, sino que esas acciones discurren a tenor de su voluntad.”<sup>146</sup> La libertad moral, por último, se encuentra (en el tenor de las consideraciones precedentes) relativas a la determinación de las acciones humanas respecto a su ocasión interna y externa, y se suscribe en el supuesto de que el ser humano se mueve de acuerdo con sus propias apetencias, lo cual lo dota de responsabilidad ante sus actos; es claro, tal como se explicó arriba, que Schopenhauer niega de alguna forma la responsabilidad moral en los actos humanos.

Cada una de estas formas se encuentra inscritas en la manera de aprehensión del mundo y representan el modo en que la consciencia se desarrolla de manera cotidiana: el de Danzig sostiene que la impresión de la existencia de libertad se desprende del hecho de que el humano se desenvuelve en relación con la consciencia de las demás cosas, por lo cual percibe que sus movimientos respecto a las cosas externas son independientes de la relación causal y guiados de manera voluntaria; pero no advierte que se encuentra sujeto a un modo de causalidad especial tan eficiente como la causalidad en su sentido estricto, además de

---

<sup>144</sup> Óp. Cit. *Sobre la cuádruple...* cap. IV, §20; pág. 97.

<sup>145</sup> Óp. Cit. *Sobre la libertad...* cap. I; pág. 47.

<sup>146</sup> *Ibíd.* Pág. 46.

que tampoco se da cuenta que su querer se encuentra condicionado por algo que subyace en lo más profundo de su ser. Las tres maneras de darse la libertad se deben a la ilusión de que el querer de la voluntad es incondicionado, esto es, se encuentra fuera de toda determinación ya sea de manera externa, expresada por el principio de razón suficiente, o interna, comprendida en el carácter de la voluntad individual; tal ilusión se deduce de la sentencia << puedo hacer lo que quiero >>.

... imaginémonos un hombre, en medio de la calle, que se dice para su capote: << Son las seis de la tarde; ha terminado la jornada. Puedo dar un paseo; o puedo ir al club [...] todo esto puedo hacer, en plena libertad: sin embargo, no hago nada de eso, sino que me marchó a mi casa, porque me da la gana, adonde mi mujer >>. Es como si el agua dijera: << Puedo formar olas inmensas (¡ya lo creo!, en el mar embravecido); ¡puedo deslizarme con rapidez (en el lecho de la corriente) [...] pero, en fin, prefiero quedarme tranquila y clara en este arroyo espejeante >>. Del mismo modo a como el agua puede cada una de esas cosas únicamente cuando concurren las causas determinantes de cada una de ellas, así el hombre referido no puede hacer nada de lo propuesto sino con la misma condición.<sup>147</sup>

Ahora bien, Schopenhauer sostiene que el concepto de necesidad se contrapone al concepto de libertad en tanto: “... lo libre lleva como característica la ausencia de toda necesidad... no depende de razón alguna”<sup>148</sup>; con lo cual se diferencia a sus antecesores quienes sostienen que lo opuesto a lo necesario es lo imposible. Lo imposible y lo posible son conceptos que se encuentran relacionados con el modo abstracto en el que se desarrolla el mundo de acuerdo a la cadena causal; tal como se explica en el capítulo anterior, desde un punto de vista intuitivo con base en el principio del devenir, la necesidad imperante en el mundo no niega la contingencia y, con ella, el azar con el que las cosas se desenvuelven, ya que si bien cada suceso mantiene una relación de necesidad de acuerdo a la razón de la cual se deriva, es contingente respecto a aquello que no es su razón, entonces, en una perspectiva abstracta derivada plenamente de una intuitiva, lo imposible es aquello que se concibe fuera de la relación de necesidad marcada por la ley de causalidad en un hecho dado, pero no por ello escapa de algún encadenamiento causal ya que es posible en situaciones específicas. En este sentido, lo que es posible para una determinada situación dado un determinado encadenamiento causal es imposible en otra situación, por lo cual

---

<sup>147</sup> *Ibíd.* Cap. III; pág. 90.

<sup>148</sup> *Ibíd.* Cap. I; Pág. 5.

dicha situación es posible o imposible a la vez, sin por esto desligarse de la necesidad, por el contrario, se sitúa dentro de los márgenes del principio de razón suficiente. La libertad, por su parte, se sostiene como aquello que está fuera de toda determinación necesaria impuesta por el principio de razón suficiente; hay que tener en cuenta que dicha determinación está inscrita en los márgenes del mundo como representación, es decir, en su cara fenoménica lo que implica que la libertad se encuentra en el aspecto nouménico de las cosas.

Tal como se aclaró en el tema acerca de la materia, además de la autorreflexión existe otra manera de acceder a lo en sí de manera abstracta: despojando a la materia de sus formas y cualidades. Se supone en este proceso la eliminación de la determinación espacio-temporal, así como de la captación sensible del mundo, que en el fondo no tiene más sentido que la emancipación de la relación necesaria inscrita en el principio de razón suficiente, con lo cual se afirma la libertad. En primer lugar, sin las formas tiempo y espacio como vínculos entre el sujeto y el objeto de conocimiento, no existe de ninguna manera el mundo como representación; ahora bien, si se contrapone a la necesidad que vincula las partes de cada una de estas formas algo que la niegue, entonces pierde todo sentido la determinación relacionada con el principio de razón suficiente, pues, como se ha explicado ampliamente, la primera condición de dicha determinación son ellas. Schopenhauer piensa la libertad dentro de los márgenes de la incondicionalidad que implica situarse fuera de toda determinación espacio-temporal; sin embargo, por esto mismo, no se encuentra sujeta a ninguna repercusión que concierna al principio de razón suficiente, incluyendo, de manera particular, lo que acontece en el mundo. Esto es evidente si se considera la relación necesaria marcada en la constitución de los juicios, que representa el modo de la necesidad establecida por el principio del conocer, inscrita de acuerdo a las pautas supuestas por la razón, (sostenidas como una forma inherente al intelecto y dependientes de la adecuada aprehensión intuitiva del mundo), ya que el tipo de libertad que se contrapone a este tipo de necesidad refiere de la misma manera al que niega la necesidad inscrita en el ámbito de la intuición, es decir, en los márgenes del principio del devenir; en este sentido, dado que la determinación de la representación intuitiva depende en gran medida de las formas *a priori* tiempo y espacio, la libertad que se contrapone a la relacionada directamente con las formas de aprehensión sensible así como la de los *a*

*priori*, tiempo y espacio, es la misma que niega toda determinación intuitiva así como abstracta.

La libertad de la voluntad no refiere al carácter individual que representa una forma de objetividad de la misma; precisamente todo lo contrario, pues como tal el carácter de la voluntad individual está condicionado al querer reflejado en la constitución de su cuerpo, que lo determina a ciertos motivos y se encuentra sujeto a las repercusiones contenidas en el principio de razón suficiente; no obstante, nos dice el de Danzig, en la muerte se rompen los lazos que condicionan al carácter individual a dichas determinaciones: “la libertad verdadera y originaria reaparece en ese momento que, en sentido indicado, puede ser considerado como de una *restitutio in integrum*”<sup>149</sup>.<sup>150</sup> La muerte muestra la única libertad a la que cada ser puede aspirar, que no se encuentra sometido a la cadena causal, mucho menos a ninguna implicación referente al principio de razón, y donde la individualidad pierde todo sentido ya que con la muerte cesa la consciencia, lo que es un indicativo del papel secundario del intelecto ante la voluntad como cosa en sí; en este sentido, se afirma que la libertad no se concibe como un hecho particular.

El egoísmo se presenta como el móvil principal y fundamental en todo ser animal, incluido el ser humano, que consiste en el deseo de vivir y de bienestar<sup>151</sup>, y tiene como causa principal...

... que cada uno se conoce *directamente*, y a los otros *indirectamente*, mediante la representación de ellos en su cerebro: y el conocimiento inmediato afirma su derecho. A consecuencia de la subjetividad esencial a toda conciencia, cada cual es el mundo entero para sí mismo: pues todo lo objetivo existe sólo indirectamente, como simple representación del sujeto; de tal suerte, que todo depende de la conciencia de sí mismo. El único mundo que cada cual conoce, realmente, y del que sabe, lo lleva en sí como representación suya, y es por eso el centro del mismo. De ahí, precisamente, que cada uno sea el todo en todo: se encuentra como propietario de toda realidad y no puede haber para él nada más importante que él mismo.<sup>152</sup>

---

<sup>149</sup> <<Restablecimiento del estado anterior>> Término del derecho Romano (Nota de Díaz Fernández, Rafael-José)

<sup>150</sup> Óp. cit. *El mundo como...* cap. XLI; pág. 946.

<sup>151</sup> Schopenhauer, Arthur. *Problemas fundamentales de la ética*. Cap. II, §14; pág. 127.

<sup>152</sup> *Ibídem*; pág. 129.

La muerte se muestra como el gran desengaño, en la cual se rompe el nudo, fruto de la procreación, que alimentaba hasta entonces el egoísmo: la conducta egoísta, por su parte, se guía hacia la conservación de la existencia y el desapego a toda clase de sufrimientos, por lo que es la causante del miedo que se tiene hacia la muerte; sin embargo, a pesar que la actitud egoísta lleve al individuo a actuar con tal tensión que se juegue en cada movimiento el todo por el todo, la *naturaleza*, explica nuestro autor, expone la existencia de cada individuo al más ciego azar, con lo cual afirma su indiferencia ante la aniquilación de los seres, pues: "...sabe que, si caen, es para volver a caer en su seno, donde están a salvo, por lo que su caída es una broma."<sup>153</sup>; así mismo lo es la certeza que indica cierta libertad en las acciones humanas ya que se origina a partir del mismo proceso que ocasiona el egoísmo.

Que toda cosa actúe de acuerdo con lo que es (en términos escolásticos: *operari sequitur esse*) se presenta como la apropiada concepción del destino visto como *daimon*. De acuerdo a la perspectiva fenoménica, la constitución entera del cuerpo se resuelve como la objetividad de la voluntad; hay que hacer hincapié que en el ser humano se desarrolla el mayor grado de individuación, por lo cual se hace evidente el egoísmo a un nivel superior, lo cual implica que la constitución de cada individuo humano es diferente entre sí; así pues, las acciones sometidas al carácter de la voluntad presente en la constitución del cuerpo humano son diferentes entre uno y otro individuo lo cual explica por qué cada uno reacciona de distinta forma a un mismo motivo. Si se toma en cuenta la escala de seres en conformidad con los grados de objetivación de la voluntad, se nota que la individuación es mayor en las escalas superiores y menor en las inferiores: en este sentido se evidencia que los seres del reino inorgánico no reaccionan de manera diversa a la misma ocasión externa, o causa en sentido estricto de su movimiento, dado que el *carácter* es uniforme en cada uno de los seres de este orden; en las plantas se nota un grado superior de individuación respecto a los seres inorgánicos, por lo cual se advierten diversas respuestas a un mismo estímulo dependiendo de la clase de planta; en los animales se da la pluralidad de reacciones de acuerdo al carácter, que se objetiva en la constitución de cada organismo y determina la reacción hacía ciertos motivos. Lo que se encuentra de manera fenoménica en la constitución de cada cuerpo, desde los seres inanimados hasta el ser humano, es lo que Schopenhauer denomina *carácter empírico*, y refiere precisamente a la disposición de cada

---

<sup>153</sup> Óp. cit. *El mundo como...* cap. XLI; pág. 913.

individuo a cierto modo de responder a ocasiones externas, por lo cual, a su vez, no es libre. La libertad por su parte, nos dice el de Danzig, no puede encontrarse de ninguna forma en el actuar (*operari*) dada la determinación interna y externa de cada suceso en el mundo fenoménico, sino que se halla en lo que la cosa es (*esse*) y tiene que ver con el *carácter inteligible*.

La *necesidad* más estricta, ejecutada con rectitud y con sus rígidas consecuencias, y la *libertad* más perfecta, elevada hasta la omnipotencia, deberían ser aceptadas juntas y al mismo tiempo por la filosofía. Pero esto sólo es realizable sin prejuicio de la verdad cuando toda la *necesidad* se pone en el *actuar y el hacer (operari)* y en cambio toda la *libertad* en el *ser y la esencia (esse)* [...] afirmo que todo ser sin excepción *actúa* con estricta necesidad, pero *existe* y es lo que es en virtud de su *libertad*.<sup>154</sup>

Encuentra nuevamente sentido el mito platónico acerca del *daimon*; no obstante, causa conflictos su comprensión si se plantea la libertad en términos de ausencia de impedimentos y en función del deseo: la propuesta platónica-socrática se sitúa en el ámbito fenoménico (esto, en términos schopenhauerianos) ya que supone la elección hecha por el alma ante los innumerables renacimientos de la forma determinada forma de vida, que se personifica en el *daimon* o guía de sus acciones; para Schopenhauer la elección supone la presencia de diversos motivos a la consciencia de los cuales sólo se elige los que mejor se adecúan al carácter de la voluntad individual, pero con la limitante de que lo haga tan sólo uno a la vez, por lo cual, la elección de un demonio supondría la determinación hacia un género de vida específico, es decir, que antes de la elección del demonio que guiara sus acciones futuras ya se encuentra determinado, por así decirlo, por otro demonio que lo lleva a elegir aquel otro. Por eso mismo planteaba arriba que la decisión consciente, dadas las posibilidades, no se adecua en la concepción del demonio schopenhaueriano, pues la elección respecto al deseo, que en el fondo plantea el mito platónico, se encuentra sujeto a determinaciones concernientes al principio de razón suficiente; por otro lado, el de Danzig llega a la cuestión central de la libertad por esta misma vía explicativa.

... es difícil hacer comprender al hombre sin preparación filosófica el sentido propio de nuestro problema y lograr que se dé cuenta de que lo que ahora interesa no son las *consecuencias*, sino el motivo de sus

---

<sup>154</sup>Ibídem. cap. XXV; pág. 759.

voliciones; su *hacer* depende exclusivamente de su querer, y lo que se pregunta ahora es de qué depende su *querer mismo*, de nada o si de algo.<sup>155</sup>

La autoconsciencia se descubre incapaz de averiguar el origen mismo de sus actos de voluntad, ya que sólo indica la cuestión pero al momento de resolverlo se encuentra con que la voluntad humana constituye el núcleo verdadero del ser humano, localizado en el fondo de la consciencia como algo simplemente dado y presente, por lo que es algo que no está en sus facultades rebasar<sup>156</sup>; del mismo modo, como la consciencia de las demás cosas sólo advierte la relación de sus movimientos respecto al motivo y al carácter de la voluntad, la autoconsciencia señala que “es como quiere, y quiere como es”<sup>157</sup> sin ir más lejos del problema: “De aquí que preguntarle si también podría querer de otra manera a como quiere vale tanto como preguntarle si podría ser otro del que es; y esto sí que no lo sabe”<sup>158</sup>. La libertad originaria se encuentra asienta para Schopenhauer en los límites del ser y la existencia; único lugar donde es posible arrancarse los lazos que los sujetan a la determinación del carácter empírico, es decir, de la constitución del cuerpo, pues pertenece propiamente al ámbito de lo en sí, y es por eso que la muerte se presenta como una vía hacia aquella libertad. Situados en este punto de vista, es claro que el carácter empírico no sirve para resolverse como el demonio schopenhaueriano; en términos platónico-socráticos tendría algún sentido pero no se adecua convincentemente, por otro lado, el carácter inteligible es el apropiado para desempeñar aquel papel pues se presenta como *la esencia misma de la cosa*<sup>159</sup> que sirve como base del carácter empírico, el cual, por su parte, es simplemente la manifestación fenoménica del primero. El carácter inteligible refiere lo que puede ser cada individuo, de acuerdo a su esencia en sí misma<sup>160</sup>, encontrando aquí sentido el concepto de libertad: “Él pudiera haber sido otro: y en lo que es, está su culpa y su mérito.”<sup>161</sup> Por ello encuentra pertinente el pensamiento cristiano, budista y brahmanista en

---

<sup>155</sup> Óp. cit. *Sobre la libertad...* cap. II; pág. 65.

<sup>156</sup> *Ibidem*. Pág. 66.

<sup>157</sup> *Ibidem*.

<sup>158</sup> *Ibidem*.

<sup>159</sup> Óp. Cit. *Los fundamentos...* cap. II, §10; pág. 102.

<sup>160</sup> *Ibidem*. Pág. 103.

<sup>161</sup> *Ibidem*.

tanto “enseñan que el género humano está cargado con una pesada culpa por el mero hecho de su existencia”<sup>162</sup>.

---

<sup>162</sup> Óp. Cit. *El mundo como...* cap. XLVIII; pág. 1040.

# Conclusión

## El destino

Schopenhauer sostiene que la unidad de lo necesario y lo libre es un abismo para la reflexión, sobre el que la filosofía puede arrojar un tenue resplandor.<sup>163</sup> El presente trabajo ha tenido como objetivo proyectar sobre aquel abismo la luz que el mismo Schopenhauer generó en su pensamiento. El concepto de destino nos ha permitido descifrar aquella unidad, ya que se presenta como la directriz entre lo necesario y lo aleatorio; es la representación del punto de encuentro entre el mundo como representación y el mundo como voluntad; entre el fenómeno y el noúmeno.

El objetivo de este trabajo es dar cuenta del concepto de destino de acuerdo a la postura schopenhaueriana, lo cual es posible en la unión de las tres figuras: *fatum*, *daimon* y providencia. En un primer momento se propone que el destino es la directriz entre lo aleatorio y lo necesario; pero un examen posterior permite admitirlo como el punto de encuentro entre la libertad y la necesidad de todo lo que acontece en el mundo. La cuestión principal se enfoca en el tema acerca de la compatibilidad entre necesidad y libertad por lo que se enfatiza, ante la posibilidad de retomar cada cuestión de manera individual en las tres figuras del destino, la cuestión referente al *fatum*, con la que se explica la cuestión de la necesidad de los acontecimientos en el mundo, así como la del destino como *daimon*, que da cuenta de la cuestión acerca de la libertad, para hallar en el proceso el punto de encuentro entre ambas perspectivas y así determinar el concepto de destino en términos generales. La tarea toma sentido en los lineamientos de la postura schopenhaueriana cuando se trasladan cada una de estas dos figuras, tomando en cuenta la cuestión que le compete de manera individual, a los dos modos en el que el de Danzig explica el mundo, como representación y como voluntad, y que refieren las maneras en las que se aborda el mundo, es por eso que: el *fatum* presenta el problema acerca de la necesidad de todo cuanto acontece y se resuelve en los márgenes del mundo como representación; el *daimon* da cuenta del problema de la libertad que retoma la perspectiva nouménica acerca del mundo y refiere el mundo como voluntad. Por otro lado, la cuestión acerca de la figura del destino

---

<sup>163</sup> *El mundo como...* vol. II, cap. XXV; pág. 763.

como providencia; aunque tiene una fuerte carga filosófica y contiene en su seno la cuestión central del problema acerca del destino, se aborda aisladamente ya que refiere una explicación alegórica del tema.

Para comprender a detalle la figura del *fatum* desde el punto de vista schopenhaueriano se echó mano de la prueba para afirmar el destino con base al fatalismo trascendente, el cual, por otra parte, se sustenta en el principio de razón suficiente. En esta parte de la exposición se consiguió demostrar que, desde una perspectiva fenoménica, todos los acontecimientos en el mundo están determinados a una inexorable necesidad, la cual se explica en términos causales y está relacionado con la configuración básica que se expone en el principio de razón suficiente. Con el fatalismo trascendente, por su parte, se presentó la correspondencia trascendental entre la parte efectiva del mundo y la determinación intuitiva de la misma; así pues, se explicó la relación entre la ilación de los recuerdos presentes en la memoria con los sucesos que se representan de manera intuitiva en el sujeto de conocimiento. El examen demostró que el destino tiene su confirmación en la configuración básica de todo conocimiento de acuerdo al principio de razón suficiente; a pesar de que en cada una de las raíces el concepto de destino se conforma, encuentra mayor significación en el principio de razón del devenir y del actuar. La importancia de cada una de estas formas del principio se encuentra en que no es posible entender el punto de encuentro entre la libertad y la necesidad, tema central en el trabajo, sin entender la relación entre estas raíces, pero, por otro lado, esto no es posible sin atender primero las demás formas del principio, por eso es que se profundizó tanto para su adecuada comprensión. La figura del destino como *fatum* muestra la relación de necesidad entre todo lo que acontece; es el entramado causal que rige cada movimiento de los seres en el mundo.

Es importante tener en cuenta la relación existente entre el principio de razón suficiente del actuar con el principio del devenir pues ambas presentan las dos ocasiones, interna y externa, respectivamente, del principio único de movimiento. A lo largo del trabajo se prestó mucha atención en distinguir convenientemente las dos perspectivas con las que Schopenhauer aborda el mundo; ambas refieren a un mismo mundo de dos maneras distintas, como voluntad y como representación, por lo que no fue difícil comprender que existe un principio único de todo movimiento que comprende dos ocasiones distintas; así

pues, también ayudó la atención oportuna al principio de razón del devenir, específicamente lo que refiere a los tipos de causalidad. La herramienta de la que nos servimos para exponer la relación entre cada una de las ocasiones del principio único se encuentra en la explicación acerca de la escala de seres de acuerdo al grado de sensibilidad; que refieren, a su vez, a los distintos tipos de causalidad. La importancia de este tema se encuentra en el modo en que Schopenhauer sostiene la explicación de que lo en sí se encuentra uniformemente en todo ser a pesar de la individualidad; por otro lado, también da congruencia a la suposición de que todo ser en el mundo actúa de manera necesaria aunque en algunos, específicamente en los animales, y entre estos, en el ser humano, exista la idea de que sus acciones son libres. Con la oportuna aclaración de estos temas se comprende adecuadamente la intromisión del destino como *daimon* así como la cuestión de la libertad.

La cuestión principal del trabajo hasta este momento se resuelve en la siguiente pregunta: si todo lo que acontece está determinado de manera necesaria a una razón ¿cómo comprender la libertad? De acuerdo a la figura del destino como *daimon* la respuesta no tiene que referirse a la parte fenoménica del mundo sino a la nouménica. En ese sentido Schopenhauer es muy claro al afirmar que la necesidad es exclusiva del actuar y el hacer (*operari*) y la libertad del ser y la esencia (*esse*), por lo que el *daimon* personifica la esencia y el ser de todo cuanto existe, que en última instancia supone la rotura de la relación causal. Con esta explicación se resuelve la cuestión central de la tesis, a saber, la compatibilidad entre libertad y necesidad: la voluntad como cosa en sí es libre; el individuo, por su parte, está determinado por la situación espacio-temporal (principio de individuación), o en propias palabras de Schopenhauer:

... *Operari sequitur esse*; es decir, toda cosa en el mundo actúa de acuerdo con lo que es, conforme a su constitución, en la que por eso se contienen ya todas sus manifestaciones *en potencia*, pero no se producen *en acto* más que cuando las provocan causas externas; mediante lo cual se da a conocer precisamente esa constitución. Este es el *carácter empírico*, por oposición a otro más íntimo, inaccesible a la experiencia, y que sirve de principio último al precedente: el *carácter intiligible*, es decir la *esencia misma* de la cosa.<sup>164</sup>

---

<sup>164</sup> Schopenhauer, Arthur. *El fundamento de la moral*. §10; pág. 102.

Sin embargo, aún no queda claro el concepto de destino como mediador entre el mundo como voluntad y el mundo como representación. Como se explicó a lo largo del trabajo, las acciones en cada individuo se dirigen hacia la conservación o, en los grados superiores, el apego a la vida, en las que la preocupación por el individuo y la especie, egoísmo y falta de consideración hacia todos los demás<sup>165</sup> crean una disputa con las demás voluntades. *Subjetivamente*, cada acción individual es importante para la conservación del mundo propio; *objetivamente*, constituye una entre un millón por lo que es insignificante. En la representación que el individuo tiene de sí mismo se contiene la totalidad del mundo por lo que con su eliminación todo pierde sentido; por otro lado, la naturaleza se muestra indiferente ante la pérdida de algún individuo, no escatima en vidas individuales, ya que sabe que si alguno cae es para retornar a su seno del cual nunca tuvo que haber salido. El destino se comprende como la condición necesaria/azarosa que confronta cada una de las partes presentes en la lucha entre voluntades. En el segundo capítulo del presente trabajo se explica la reciprocidad entre lo necesario y lo contingente: algo es necesario en relación con la razón de la que se sigue; contingente respecto a todo lo demás que no es su razón. El destino como *fatum* admite tanto la necesidad como la contingencia en el mismo plano. Lo azaroso; que se vincula con lo contingente en tanto ambos encierran la posibilidad o la imposibilidad de que algún evento suceda, no encuentra contradicción alguna con lo necesario ya que la misma situación es necesaria en relación con la razón que le antecede pero contingente-azarosa respecto a todo lo demás. La significación del destino se complica en cuanto se toma en cuenta la lucha de la voluntad individual con el resto del mundo, esto es, cuando se revela el sentido del destino como *daimon*, en una perspectiva subjetiva.

La voluntad individual, un eslabón de la gran cadena causal que representa el destino como *fatum*, se encuentra determinada necesariamente por la situación espacio-temporal presente contenida en la intuición empírica; lo contingente no existe más que en el mundo abstracto, lo único real es la situación momentánea que le afecta; sólo en el ser humano se muestra lo futuro, lo pasado y lo contingente en el presente de su consciencia<sup>166</sup>. En el conflicto entre la voluntad individual y las demás cosas, todo ser quiere afirmar su

---

<sup>165</sup> Óp. Cit. *El mundo como...* pág. 645.

<sup>166</sup> Ver el tema: *sobre el principio de razón de ser* así como *sobre el principio de razón del conocer* correspondiente al segundo capítulo del presente trabajo. Ahí se aborda la cuestión con mayor detalle.

voluntad de vivir, aun acosta de la afirmación de los demás, por lo que se despliega una lucha entre voluntades que, en última instancia, revela el conflicto de la voluntad consigo misma. Si bien en la autoconsciencia, es decir, subjetivamente, la voluntad se presenta como un percatarse absolutamente inmediato de sucesivos deseos, en la consciencia de las demás cosas, objetivamente, se presenta como el organismo entero<sup>167</sup>, lo cual implica que tanto acto de voluntad como la acción del cuerpo son una y la misma cosa y su aparente diversidad consiste en el modo en que cada uno se percibe, subjetivamente u objetivamente; por eso es que el conocimiento objetivo de la lucha entre voluntades se percibe de acuerdo a la relación causal que las confronta y de la que el *fatum* es la personificación, del mismo modo, de manera subjetiva se reconoce el querer de la voluntad que revela los indicios de una cierta libertad trascendente cuya noción apropiamos en la figura del destino como *daimon*.

El destino manifiesta el arreglo de todo cuanto existe a una inexorable necesidad; sin embargo, la necesidad es estricta sólo en términos fenoménicos, en cuanto se somete al principio de razón suficiente, pero su significación se pierde en el aspecto nouménico, en la rotura del principio de individuación. Partiendo desde este punto de vista, la necesidad en el actuar y la libertad de ser -misma que se presenta en la autoconsciencia como el querer de la voluntad- son compatibles en tanto cada movimiento se revela como un indicio de la totalidad que constituye el ser del individuo, ya que obedece al carácter inalterable de la voluntad, lo que implica que la totalidad de manifestaciones que se desenvuelven en la lucha entre voluntades, objetivada en la relación necesaria de acuerdo al principio de razón suficiente y se personifica en el *fatum*, tienen como primer motor el impulso ciego que representa el querer de la voluntad.

La voluntad individual es libre de ser lo que es y en la constitución de su cuerpo, es decir, su objetivación (principio de individuación) se encuentra determinada a las repercusiones del mundo fenoménico en un espacio y un tiempo concreto. El trascurso de la vida individual es la manifestación del querer libre en tanto se revela el carácter inteligible de la voluntad, a pesar de que las limitantes objetivas-subjetivas propias del mundo como representación impiden que se muestre totalmente, en cambio, sólo manifiestan escorzos de

---

<sup>167</sup> *El mundo como...* vol. II, cap. XX; pág. 684.

un ser completo. Si, como se expresa en el capítulo tercero del presente trabajo, se admite que la materia es el punto de contacto entre la parte empírica y la parte pura y apriorística de nuestro conocimiento, así como, si se entiende que al despojar a una materia dada de todas las propiedades que le corresponden *a priori*, quedaría la cosa en sí,<sup>168</sup> entonces, se comprende con claridad que el *querer* de la voluntad que constituye la manifestación más próxima del carácter libre de las cosas es visible en cada uno de los movimientos determinados de por el principio de razón y con ello se admite la compatibilidad entre libertad y necesidad. Desde este punto de vista se precisa que *El destino es el conflicto existente entre todos los seres en el mundo, el cual se objetiva, es decir, es visible a la consciencia como el entramado causal y que subjetivamente se presenta como la lucha entre voluntades libres por afirmar su existencia.*

---

<sup>168</sup> *El mundo como...* vol. II, cap. XXIV; pág. 745.

## BIBLIOGRAFÍA

- Acosta Escareño, J. (2007). *Schopenhauer, Nietzsche, Borges y el eterno retorno*. Tesis doctoral en filosofía. Universidad Complutense de Madrid: Madrid.
- Cicerón. (44 a. C). *Sobre la adivinación. Sobre el destino. Tímeo*. (Á. Escobar, Trad.) Madrid, España: Gredos.
- de Hipona, A. (412-426). *La ciudad de Dios* (Vol. I). (M. Sáez, Trad.) Madrid, España: Gredos.
- Illanes, A. I. (2006). Schopenhauer: entre la libertad y la necesidad. *Estudios*(78), 49-78.
- Janaway, C. (1999/2006). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1781/1787). *Crítica de la razón pura* (1a ed.). (P. Ribas, Trad.) México: Taurus.
- Mateu Alonso, J. D. (2012). *La filosofía política y su trasfondo ontológico en la obra de Arthur Schopenhauer*. Tesis doctoral en filosofía. Universidad de Valencia: Valencia.
- Schopenhauer, A. (1819/1844). *El mundo como voluntad y representación*. (J. R. Díaz Fernández, & M. M. Armas Concepción, Trads.) Madrid, España: Akal.
- Schopenhauer, A. (1836). *Sobre la voluntad en la naturaleza*. (M. de Unamuno, Trad.) Madrid, España: Alianza.
- Schopenhauer, A. (1839). *Sobre la libertad de la voluntad*. (E. Ímaz, Trad.) Madrid, España: Alianza.
- Schopenhauer, A. (1840). *Los dos fundamentos de la ética*. (V. Romano García, Trad.) Buenos Aires, Argentina: Aguilar.
- Schopenhauer, A. (1847). *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. (V. Romano García, Trad.) Buenos Aires, Argentina: Aguilar.
- Schopenhauer, A. (1851/1862). *Los designios del destino* (2a ed.). (R. Rodríguez Amayo, Trad.) Madrid, España: Tecnos.