

# Schopenhauer, el espejismo de los actos libres

---

Óscar González Escobar

Universidad La Salle  
Ciudad de México

## Resumen

Para Schopenhauer, las acciones individuales se presentan con la misma necesidad con la que la piedra, al ser soltada, irremediamente cae. No existe propiamente libertad en las acciones humanas. El siguiente artículo, a partir del análisis de los conceptos de libertad, autoconciencia, conciencia, carácter, y de su relación con el problema de la voluntad libre, sustenta la tesis de la necesidad en los actos humanos y de su consecuente ausencia de libertad.

## Abstract

Schopenhauer claimed that individual actions take place exactly with the same need of a stone when it is released, to irremediably fall down. Thus, it does not exist real freedom in human actions. This paper, based on an analysis of freedom, consciousness, self –consciousness and character concepts as well as their relation with free will, states the thesis of an inner necessity under every human act and consequently, its lack of freedom.

## Introducción

“¿Hay lugar para nuestro libre albedrío, o ata también la cadena del Destino a los movimientos mismos del espíritu humano?”<sup>1</sup> En

---

<sup>1</sup> Boecio, *La consolación de la filosofía*, Porrúa, México, 1991, II, 1.

un diálogo imposible, por la discordancia espacio-temporal, Schopenhauer contestaría tajantemente a Boecio: no, no hay lugar para nuestro libre albedrío. No existe propiamente un *liberum arbitrium indifferentiae*, pues esta expresión, nos remite a una libertad que no está condicionada, que actúa por sí misma y desde sí misma. Esto es, una libertad cuyas acciones se presentan sin causa alguna, sin ningún motivo. Con habilidad parabólica, continuando con el *u-tópico* diálogo, ilustraría el filósofo alemán: del mismo modo que es imposible que una bola de villar se mueva sin que reciba un golpe, así también es imposible que un hombre se levante de la silla sin un motivo que le empuje o lleve.<sup>2</sup> Se trata del sempiterno problema filosófico de la libertad frente al determinismo. Schopenhauer, sustentando sus argumentos en la metafísica de la voluntad, tomará partido por el segundo y no aceptará la libertad en el actuar humano. El hombre vive en la ilusión de comprender sus acciones como productos originales y exclusivos del intelecto. Se ha instalado en la ilusión de que ha sido el intelecto y nada ni nadie más quien ha decidido cada uno de sus actos. Pero quien ha decidido realmente es la voluntad sirviéndose del intelecto, y ello, con *razón suficiente*. En las siguientes páginas, teniendo como referencia principal *Sobre libertad de la voluntad (1837)*<sup>3</sup>, analizaremos los términos que Schopenhauer considera necesarios para negar este libre arbitrio. Dichos términos son: *libertad, autoconciencia, conciencia, y carácter*. Los cuatro términos, desde su adecuada comprensión, darán cumplimiento a nuestro objetivo al demostrar que las acciones humanas están determinadas por la voluntad y, que esa voluntad, es la que rige en realidad el curso del mundo y del hombre. La *autoconciencia*, por ejemplo, nos remitirá al sentimiento de ser dueños de nuestro

---

<sup>2</sup> Schopenhauer, A., *Sobre la libertad de la voluntad*, Alianza Editorial, Madrid, 2010, p. 50.

<sup>3</sup> Este escrito obtuvo el primer lugar en un certamen convocado por la Real Sociedad Noruega de las Ciencias, en Drontheim, el 26 de enero de 1839.

*querer*. Y aunque esto no pase de ser un mero sentimiento, una ilusión, la autoconciencia nos confirmará como agentes de una determinada voluntad; no como los dueños de esa voluntad, pero sí como los portadores de ella. La *conciencia*, por su parte, nos demostrará cómo todas las cosas, todos los objetos sin excepción, están sometidos a la ley de causalidad y esto de manera necesaria. Así, nos revelará que todos los actos de todos los seres, incluidos por supuesto los seres humanos, responden a una causa, a una motivación que tiene su origen en la voluntad primigenia. Cabe aquí recalcar la importancia que no sólo en la cuestión de la libertad, sino en la obra total de Schopenhauer tiene la *voluntad*. Es ésta el ser subyacente a todos los fenómenos.<sup>4</sup> Se trata de la esencia primordial y general de todos los fenómenos. Esencia que, como cosa en sí, no se encuentra, como todos los fenómenos, sometida al principio de razón. Tenemos entonces que la voluntad nunca es causa: su relación con el fenómeno no tiene en absoluto nada que ver con el principio de razón sino que, lo que en sí mismo es voluntad, existe por otra parte como representación, es decir, es fenómeno y como tal obedece a las leyes que constituyen la forma del fenómeno.<sup>5</sup> No se trata de dos voluntades, sino de dos maneras de ser de la misma voluntad; una, como cosa en sí, no sometida al principio de razón y otra, como fenómeno que se presenta a la conciencia igual que el resto de los fenómenos sometidos al principio de razón. En virtud de la validez absoluta de la ley de causalidad, el hacer u operar de todos los seres de este mundo está rigurosamente *necesitado*.<sup>6</sup> Y volvemos a la distinción: son los fenómenos los que se presentan con necesidad, pero la voluntad, como esencia de todos los fenómenos, es el fundamento de esa

---

<sup>4</sup> Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, Vol. II, FCE, México, 2003, p. 363.

<sup>5</sup> Cfr. Safranski, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Fábula Tusquets, México, 2008, p. 285.

<sup>6</sup> Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad...*p. 363.

necesidad. Y por último, el análisis del *carácter* nos permitirá corroborar que siempre respondemos a las distintas motivaciones de la voluntad de manera determinada. Todo lo que hace y piensa la persona depende de la voluntad y de su carácter.<sup>7</sup> En el pensamiento de Schopenhauer no hay un carácter que se va formando y por lo tanto transformando. El carácter es siempre el mismo y nos ha sido dado por la naturaleza. De tal forma que sólo respondemos a las motivaciones de acuerdo a lo que somos, no a lo que pensamos o deseamos ser. En *Sobre la libertad de la voluntad*, Schopenhauer utiliza el método que considera más apropiado para la filosofía: el *intuitivo-racional*;<sup>8</sup> sin embargo, por la naturaleza del presente artículo, nosotros nos apegaremos al método de *indagación*.<sup>9</sup>

## 1. Libertad

Si se entiende la libertad como ausencia, privación de lo que estorba, de lo que se presenta como obstáculo, habrá que afirmar entonces que estamos frente a un concepto negativo. Positivamente hablaríamos de la libertad como de la manifestación de una fuerza. Lutero por ejemplo menciona, con la belleza propia de su lenguaje teológico, que la libertad no es fruto de la acción sino del abandono. No se trata de un poder de hacer sino de un poder de soltar, de dejar, de tener la capacidad de despojarse de lo que amarra. Schopenhauer, va a mencionar tres tipos de libertad o tres formas generales de concebirla.

<sup>7</sup> Rosset, Clément., *Escritos sobre Schopenhauer*, Pre-Textos, Valencia, 2005, p. 110.

<sup>8</sup> Cfr. Schopenhauer, A., *Parerga y Paralipómena*, vol.II, Trotta, Madrid, 2009, pp.33-49.

<sup>9</sup> Richard McKeon habla de *la indagación* y menciona que consiste en una pluralidad de métodos cuya finalidad es avanzar el conocimiento. Así, la actual investigación en los apartados: *Libertad*, *Libertad física*, *Libertad intelectual*, *Autoconciencia* y todos los referentes al *Carácter*, se sirve del método por *definición*. En el apartado sobre la *Conciencia de las demás cosas*, el método empleado es el *deductivo*. Por último en el apartado sobre la *Libertad como Liberum arbitrium indifferenatae* y *Carácter ingénito*, el método utilizado es el *dialéctico*.

## 1.1 La libertad física

Schopenhauer la define como la ausencia de obstáculos materiales de toda clase. Hace referencia a las acciones humanas cuando éstas no están condicionadas por ataduras, impedimentos, óbices; es decir, por ningún objeto físico. Este sentido, primero en la lista, es también el primero en una escala, el que está en la base, el más primitivo, el más ordinario y, por lo tanto, el que goza de mayor popularidad. Así, el concepto de libertad queda relacionado con el de *poder*. Poder de verse liberado de impedimentos físicos al momento de actuar. Significa la falta de oposición y puede aplicarse a criaturas irracionales e inanimadas, no menos que a las racionales.<sup>10</sup> Es la libertad que en el lenguaje ordinario se le atribuye a los animales: marinos, terrestres y aéreos; siempre y cuando, por supuesto, no se encuentren domesticados o dentro de un corral, ruedo, jaula o cualquier otro tipo de mazmorra.

## 1.2 La libertad intelectual

Según la definición aristotélica, se entiende como: “lo voluntario e involuntario según el pensamiento”.<sup>11</sup> En este punto considero que Schopenhauer, sin ser explícito, va minando el terreno para sus propios intereses filosóficos pues: ¿en qué sentido lo involuntario puede ser efecto del pensamiento?, ¿no denota ya la definición de Aristóteles que la voluntad está decidiendo con anterioridad al razonamiento? No hay que perder de vista que para el filósofo alemán el intelecto no tiene poder alguno sobre el querer mismo (voluntad). Creer que el conocimiento determina real y radicalmente a la voluntad es como

---

<sup>10</sup> Hobbes, T., *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, FCE, México, 1980, II, 20.

<sup>11</sup> Cfr. Schopenhauer, A., *Sobre la libertad...*, p. 47.

creer que la linterna que uno porta en la noche es el primer motor de sus pasos.<sup>12</sup> Retomando el concepto a definir, el intelecto es el medio que presenta a la voluntad los motivos para que ésta decida y consecuentemente actúe. El hombre se considera intelectualmente libre cuando actúa con base en los motivos que el intelecto le ha presentado a la voluntad. Muchos pensadores, de todos los tiempos, han instalado aquí la libertad del hombre, como es el caso de Marx, quien menciona que la actividad *consciente* es el carácter de la especie humana<sup>13</sup> o del mismo Kant que cuando se refiere a la libertad en sentido práctico, dice que es aquella que puede ser determinada a través de motivos sólo representables por la razón.<sup>14</sup> La libertad es una potencia de actuar o dejar de hacerlo, de acuerdo con los designios de la mente. El resultado de nuestro juicio es lo que en última instancia determina al hombre, el cuál no sería realmente libre si su voluntad estuviera determinada por una cosa distinta a su propio deseo que está guiado por su propio juicio.<sup>15</sup> En los casos de discapacidad intelectual o trastornos mentales esta libertad queda anulada, por ejemplo, en la demencia, el delirio, la psicopatía, la esquizofrenia, la paranoia, etc. Si el medio de los motivos (facultad cognoscitiva) no funciona regularmente y, por el contrario, se encuentra en un estado de perturbación persistente o transitoria, no se puede hablar de una libertad intelectual. La libertad intelectual queda también anulada cuando las circunstancias externas falsean en un caso determinado la comprensión del motivo.<sup>16</sup> La libertad intelectual puede estar debilitada o disminuida de manera parcial en estados desbordados de emoción o cuando se está bajo la influencia de psicotrópicos.

---

<sup>12</sup> Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, vol. II, FCE, México, 2003, p. 218.

<sup>13</sup> Fromm, Erich, *Marx y su concepto del hombre*, FCE, México, 1962.

<sup>14</sup> Kant, I., *Critica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1997, II, 21.

<sup>15</sup> Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, FCE, México, 1999.

<sup>16</sup> Schopenhauer, A., *Sobre la libertad...*, p. 160.

### 1.3 La libertad como *liberum arbitrium indifferentiae*

Es la libertad que propiamente nos interesa abordar en este trabajo. La libertad como *liberum arbitrium indifferentiae*, también podemos llamarla *libertad incausada* o libertad que es *causa de sí misma*. Si en la libertad anterior se consideraba al intelecto como el factor determinante de los actos, en la libertad moral no se considera en realidad algo distinto, sigue siendo el intelecto quien tiene la última palabra en relación al acto que está por realizarse o que se ha realizado; sin embargo, un nuevo factor entra en juego, la voluntad. Y es aquí donde verdaderamente la cuestión se vuelve compleja.

El concepto de libertad que hasta ahora se pensó en relación con el poder, se pone ahora en relación con el querer y con ello el problema de si la voluntad es libre. Según el concepto empírico de libertad, se dice: *Yo soy libre cuando puedo hacer lo que quiero*, y mediante ese *lo que quiero* se ha resuelto ya lo de la libertad. Pero ahora que preguntamos por la libertad del querer mismo, la cuestión tendría que rezar así: ¿Puedes querer lo que quieres? Y en caso de que contestáramos afirmativamente la pregunta, surgiría una segunda: ¿puedes también *querer lo que tú quieres querer*? Y de este modo iríamos desplazándola hasta el infinito, al suponer un querer que depende siempre de otro anterior o más recóndito, y empeñarnos vanamente en alcanzar por esta vía un querer último que pensaríamos y aceptaríamos como dependiendo de nada. El concepto primordial de la libertad, el empírico, derivado del hacer, se resiste a ser enlazado directamente con la voluntad. Pues poder hacer lo que se quiera no es lo mismo que poder querer lo que se quiere. Para poder aplicar el concepto de libertad a la voluntad, habría que modificarlo concibiéndolo más abstractamente. Esto se consiguió, afirma Schopenhauer, haciendo que con el concepto de libertad se pensara en la ausencia de toda necesidad. De este modo recibe el concepto el carácter negativo que le reconocíamos al principio.

Nos preguntamos, por tanto: ¿qué es necesidad? *Es necesario lo que es consecuencia de una razón suficiente dada*. Sólo en la medida en que concebimos algo como consecuencia de una razón dada, lo conocemos como necesario y, recíprocamente, en cuanto conocemos algo como consecuencia de una razón suficiente, comprendemos que es necesario porque todas las razones se imponen. En tanto lo libre lleva como característica la ausencia de toda necesidad, tendrá que ser lo que no depende en absoluto de ninguna causa, definiéndose, por tanto, como lo absolutamente casual. *Lo libre es lo que en ningún aspecto es necesario, lo que quiere decir que no depende de razón alguna*. Aplicado esto a la voluntad humana, una voluntad individual no estaría determinada en sus actos por causas o razones suficientes en general. Una voluntad libre sería aquella que, no siendo determinada por una razón, no sería determinada por nada. Ya en este punto podemos decir que al no ser posible afirmar que nuestras elecciones sean independientes de cualquier motivación,<sup>17</sup> tampoco es posible afirmar la libertad de los actos individuales pues de un *querer* determinado es imposible derivar acciones indeterminadas.

## 2. Autoconciencia

La autoconciencia queda definida en *Sobre la libertad de la voluntad* como la *conciencia de uno mismo*, en oposición a la *conciencia de las demás cosas* o, lo que es equivalente: facultad cognoscitiva. Schopenhauer afirma que esta conciencia del yo la adquiere el hombre inmediatamente, siempre como un algo *que quiere*. El yo percibido directamente por la conciencia que no se dirige hacia afuera es algo volente.<sup>18</sup> Esto significa que se es autoconsciente en la medida en que se *quiere*. Un querer

<sup>17</sup> Russell, B., *Ensayos filosóficos*, Altaya, Barcelona, 1993, p. 49.

<sup>18</sup> Safranski, R., *Schopenhauer y...*p. 416.

no como mediación que desemboca en la autoconciencia; sino una autoconciencia que es *querer*. La autoconciencia, el yo, se identifica entonces con la voluntad, pues el yo es lo mismo que *querer*. La sede de la voluntad es el hombre entero,<sup>19</sup> él es voluntad, y su autoconciencia, su yo, de manera inmediata le remite a ello. Y no se trata sólo de un querer como acto decidido de la voluntad que se convertirá, más temprano que tarde en acción, también se deben contar entre las manifestaciones de la voluntad los afectos y pasiones. Movimientos que, independientemente de la poca o mucha intensidad con que se presenten, pertenecen a la voluntad. La esencia de todas éstas afecciones consiste en que se presentan inmediatamente en la autoconciencia como algo a compás de la voluntad o contrario a ella.<sup>20</sup> En este sentido, el cuerpo juega el papel de órgano de la voluntad que actúa hacia afuera y es también el cuerpo el trono de todas las sensaciones agradables o desagradables.

Veamos ahora qué papel juega la autoconciencia en la libertad. ¿Qué datos nos proporciona la autoconciencia con respecto a la libertad? La autoconciencia es la que nos dice *puedo hacer lo que quiero*. Y fuera de esto, no puede decirnos nada más. Su testimonio está siempre en referencia al poder hacer conforme a la voluntad. Entonces, la autoconciencia únicamente nos remite al concepto empírico de la libertad expuesto más arriba: *puedo hacer lo que quiero*. Pero, ¿por qué la autoconciencia es incapaz de decirnos algo más sobre esta libertad del *querer*? Porque ella únicamente está referida a sí misma y por eso es incapaz de captar los motivos que son el material bajo el cual la voluntad *quiere* o *no quiere*. La autoconciencia es el yo que quiere, ¿qué es aquello que quiere?, deliberarlo es trabajo de la conciencia, la cual sí es capaz de captar los diversos

---

<sup>19</sup> Schopenhauer, A., *Senilia, Reflexiones de un anciano*, Herder, Barcelona, 2010, p. 147.

<sup>20</sup> Schopenhauer, A., *Sobre la libertad...*, p.55.

motivos. Estos motivos son siempre externos, pertenecen al mundo, por tanto, sólo pueden ser aprehendidos por la conciencia de las demás cosas.<sup>21</sup> Utilizando la etimología griega, podríamos afirmar que la autoconciencia es *idiotes*, es decir, es incapaz de captar más allá de lo propio.<sup>22</sup> Lo característico de la autoconciencia es, pues, sólo el acto de voluntad, junto con su señorío absoluto sobre los miembros del cuerpo, que es a lo que alude en realidad el *hacer lo que quiero*. El ejercicio de ese señorío, esto es, la acción, es lo que, aun para la misma autoconciencia, hace de ese acto un acto de voluntad.<sup>23</sup> Schopenhauer menciona que el sentimiento de *puedo hacer lo que quiero*, esa monstruosa ficción, esa locura<sup>24</sup> que habita en la autoconciencia, nos acompaña de continuo. Es de destacar que más de un filósofo ha hablado de la libertad como de un sentimiento, lo cual corrobora lo dicho por el filósofo alemán. La siguiente cita es precisamente de la obra de san Agustín *Del libre albedrío*:

*Siente* que el alma se mueve por sí misma aquel que *siente* en sí la voluntad.<sup>25</sup>

Si algunos pensadores han hablado en estos términos, ¡qué esperar del hombre ordinario!, del filosóficamente virgen.<sup>26</sup> Basado en el dato de su autoconciencia, afirmará que en un caso particular le fueron posibles actos de voluntad contrarios. En realidad está confundiendo su deseo con su querer. Es posible desear en abundancia, pero sólo se puede querer algo, un objeto singular. ¿Qué fue aquello que se quiso? Sólo la acción,

<sup>21</sup> El cerebro no es la sede de la voluntad, sino sólo el árbitro, es decir, el lugar de la deliberación, el taller de las decisiones, la palestra de los motivos. (Véase Schopenhauer, A., *Senilia...*p. 147.)

<sup>22</sup> Gómez de Silva, Guido, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, FCE, México, 2004.

<sup>23</sup> Schopenhauer, A., *Sobre la libertad...*, p 61.

<sup>24</sup> Spierling, Volker., *Arthur Schopenhauer*, Herder, España, 2010, p. 156.

<sup>25</sup> Abbagnano, N., *Diccionario de Filosofía*, FCE, México, 2004, p. 658.

<sup>26</sup> Schopenhauer, A., *Sobre la libertad...*, p. 61.

es decir, la resolución concretada en acto es lo que le revela a la autoconciencia que fue lo único que quiso. Es decir, la autoconciencia sabe únicamente después de experimentada la acción y no *a priori*. Como ya se había dicho, la autoconciencia solo alberga el *querer*, pero es la conciencia de las demás cosas la que sabe de los motivos que van a determinar a ese *querer* y lo van a traducir en acción.

Siendo la autoconciencia, una conciencia inmediata de los procesos de la propia voluntad, no puede ir más allá de tales procesos vivenciados desde dentro. La voluntad que se vivencia en la autoconciencia es algo originario y tiene que serlo, pues la conciencia de cosas exteriores que pudieran estimularla, motivándola o determinándola, está ausente en un primer momento.<sup>27</sup>

La autoconciencia, como vemos, no aporta nada a la cuestión sobre la libertad de la voluntad, sobre el *querer libre*, el *querer* no condicionado por los motivos. Lo que sí aporta, para consuelo de los antiguos, modernos y contemporáneos predicadores de la libertad, es la ilusión de que la voluntad del hombre sí es libre y en este sentido sus actos también lo son. Aquí se encuentra la razón del permanente debate entre la libertad y el determinismo: la autoconciencia es *volición* y sustentados en ese *querer* nos concebimos como seres libres cuando, en realidad, no está en nuestro arbitrio *querer* lo que queremos.

### 3. Conciencia

Conciencia es, en sí, *conciencia de las demás cosas*. Es una facultad orientada hacia afuera, hacia las otras voluntades que no son la mía, hacia los seres movidos por la voluntad. Por una parte, esta facultad cognoscitiva se ejerce de acuerdo a las condiciones de nuestro intelecto, las formas *a priori*. Y por otra,

---

<sup>27</sup> Safranski, R., *Schopenhauer y...*, p. 417.

de acuerdo a los hechos que nos ofrece la experiencia. El entendimiento pues, armado de todos los sentidos externos y de la capacidad de abstracción, comprenderá de manera objetiva el problema de la ausencia de libertad en las acciones individuales.

### 3.1 Ley de causalidad y libertad

Al hablar del entendimiento, es preciso ahora destacar la forma más general y fundamental del mismo: la *ley de causalidad*.<sup>28</sup> Gracias a esta ley se capta el mundo real exterior y se capta como una serie de efectos y sus causas, sin necesidad de deducción, aprendizaje o experiencia. Como todas las formas *a priori*, no se deriva de manera empírica pero tampoco es una pura idea de la razón. Gracias a ésta condición del entendimiento las cosas se nos dan como objetos en el espacio. Nuestro conocimiento de la ley de causalidad es pues un conocimiento *a priori*, la conocemos como algo necesario para que sea posible cualquier experiencia en general. Todos los objetos reales del mundo, inorgánicos y orgánicos, se hallan sujetos a esta ley de manera inexorable. La ley de causalidad hace referencia a cambios y nos dice que cuando se produce un cambio, independientemente del tamaño e intensidad de este, necesariamente algo ha tenido que cambiar antes, y para que esto último cambiara, todavía ha tenido que existir un cambio previo y así *in infinitum*. Los cambios que se presentan en los objetos del mundo exterior, están sometidos a la ley de causalidad, y se presentan siempre como necesarios; pues una vez presentado el cambio antecedente, la consecuencia le sigue de manera necesaria.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Schopenhauer, A., *Sobre la libertad...*p. 72.

<sup>29</sup> A diferencia de otros filósofos, como Wolff, Schopenhauer no diferencia el binomio causa-efecto de antecedente-consecuente, aunque utilizará con mayor frecuencia el primero.

Relacionando ahora la ley de causalidad con los objetos reales, encontramos una diferencia básica en dichos objetos. Algunos de ellos son inanimados y otra parte animados. En terminología clásica nos encontramos con que todos los objetos reales del mundo son *inorgánicos* u *orgánicos*. Entre los orgánicos, cuyo denominador común es la vida, nos encontramos con una escala enorme de grados de perfección. Y en la cumbre de dicho escalafón, nos encontramos con el hombre, animal racional.<sup>30</sup> Para los seres inorgánicos, la ley de causalidad que les gobierna se presenta simplemente como *causa* en el sentido más restringido. Para los orgánicos no animales se presenta como *excitante* y para los animales como *motivo*.<sup>31</sup> En el fondo se trata de términos unívocos: *causa*, *excitante* y *motivo*, la distinción obedece únicamente a lo que cada uno de ellos afectan.

a) La causa, propia del mundo inorgánico, se refiere a aquella que gobierna todos los cambios mecánicos, físicos y químicos de los objetos de la experiencia. Schopenhauer menciona la Segunda y Tercera ley de Newton como notas características de este tipo de causa. La Segunda Ley afirma: “El cambio de movimiento es proporcional a la fuerza motriz impresa...”<sup>32</sup> es decir, que siempre el grado del efecto se corresponde exactamente con el grado de la causa, de tal forma que podríamos saber, medir y calcular por el grado de la causa el grado del efecto y viceversa. La tercera Ley dice: “Con toda acción ocurre siempre una reacción igual y contraria...”<sup>33</sup> esto significa que el estado precedente, experimenta el mismo cambio que el estado que le sigue. Los cuerpos inorgánicos están determinados de

<sup>30</sup> En Schopenhauer sería más atinado referirnos al “animal volitivo-racional” pues, como cualquier otro ser en la naturaleza, el hombre es primaria y preeminentemente voluntad.

<sup>31</sup> Schopenhauer emplea a menudo la antigua y expresiva palabra *Bewweggrund* (motivación).

<sup>32</sup> Tippens, P., *Física, Conceptos y aplicaciones*, McGraw Hill, México, 2001, p. 150

<sup>33</sup> Tippens, P., *Física...*p. 74.

manera exclusiva por éste tipo de causas. En las causas que son los motores de los seres inorgánicos encontramos que la relación causa-efecto es percibida de manera inmediata. La causa es proporcional al efecto que produce, dicha relación causa-efecto es observable, cuantificable y palpable. La causa y su efecto están en vinculación inmediata. Por ejemplo, siempre que una fuerza produce movimiento observamos trabajo: al estirar un resorte, el resorte ejerce una fuerza igual y en sentido opuesto. En general, casi en todos los fenómenos que estudia la Física observamos dicha relación causa-efecto de manera inmediata. En algunos casos, cuando la causa sensible tiene poca fuerza de adhesión, es decir, cuando en este objeto la separación entre átomos y moléculas es mucho mayor que en los sólidos y líquidos, parece que la causa se va dissociando del efecto, o que la causa tiene una presencia menos contundente que el efecto. Parece que el efecto es más fuerte que la causa. Pero esto no significa en ningún momento que haya dejado de existir tal causa, simplemente para nuestros sentidos se ha hecho menos perceptible. Como ejemplo podemos mencionar el flujo y la presión de gases que fungen como causas de diversos efectos. O el efecto dilatador que tiene el calor en los cuerpos.

b) *La causa excitante*, hace referencia a causas que determinan los cambios de los organismos. Dichas causas no guardan proporción entre la acción y la reacción. Entre la intensidad de la causa y la del efecto no existe simetría. Por lo anterior, medir y predeterminar el grado del efecto por el grado de la causa se torna ya imposible. Puede existir un excitante en grado mayúsculo que provoque efectos también mayores o, por el contrario, provocar un efecto menor y viceversa. No es inmediato por ejemplo el proceso mediante el cual las células vegetales transforman sustancias inorgánicas en orgánicas gracias a la transformación de la energía solar en energía química, dando lugar a la fotosíntesis. Tampoco es inmediato el efecto del *tropismo*, que consiste en que una planta se dirige en la misma dirección

o en dirección opuesta a un estímulo, por ejemplo, el de los rayos solares. Schopenhauer menciona un ejemplo que ilustra la distancia que puede haber entre la causa y su efecto en el mundo vegetativo, sin que esto mengue en nada la necesidad con que dicho efecto debe producirse:

Y la semilla, que preservada de toda humedad no mostró variación alguna a través de los siglos, tan pronto como se le coloca en suelo propicio y se le somete a la influencia del aire, de la luz, del calor, de la humedad, germina, crece y se convierte en una planta. La causa es más complicada; el efecto, más heterogéneo; pero la necesidad con que se produce no es un ápice menos rigurosa que en cualquier otro caso.<sup>34</sup>

Cambios efectuados por la luz, el calor, el frío, el agua, el alimento, sustancias químicas, etc. El desarrollo y los cambios meramente orgánicos proceden todos ellos de *excitantes*. La vida total de las plantas transcurre por mediación exclusiva de los excitantes. Su asimilación, su crecimiento, la tendencia a la luz de su parte superior y hacia el suelo de sus raíces, su fecundación, fructificación y más, son cambios ante el *excitante*.<sup>35</sup>

c) *Las causas motivas* son características en los animales. Esta causalidad, mueve a través del conocimiento; y por conocimiento habrá que entender desde el simple e inmediato “darse cuenta” hasta la racionalidad. Los seres cuyas causas son *motivos*, no son movidos meramente por las excitaciones recibidas sino por las representaciones. Por supuesto, tratándose de una ingente graduación de seres, ésta facultad de representación irá de lo más básico a lo más propiamente humano. Sabido es que los animales comparten funciones vegetativas con las plantas – es decir, responden también a *excitantes*- así como los animales no racionales comparten las facultades sensitivas con los humanos; sin embargo, los movimientos todos que el animal ejecuta

<sup>34</sup> Schopenhauer, A., *Sobre la libertad...*, p. 85.

<sup>35</sup> Schopenhauer, A., *Sobre la libertad...*, p. 77.

como animal y que dependen de sus funciones esenciales son consecuencia de algo conocido, de un objeto que es un *motivo* o representación. Aún en los más ínfimos seres de la gradación se presenta un motivo capaz de provocar un movimiento.

Los motivos requieren solamente ser percibidos, no importa la ocasión, la lejanía o la proximidad, la duración o la claridad con que la percepción se presenta. Y ¿en qué se diferencia la motivación en la conciencia humana y en el resto de los animales? Teniendo como base siempre el mundo intuitivamente conocido, el hombre, a diferencia del animal, *abstrae* de este mundo representaciones no intuitivas, es decir, conceptos.<sup>36</sup> Conceptos que expresará en palabras. Los animales, al poseer únicamente representaciones sensibles –visiones directas e inmediatas de la realidad- sólo son capaces de responder a lo que el presente les da. El hecho de que actualmente se hable de *memoria* en ciertos animales, no derriba lo afirmado por Schopenhauer, pues esa facultad de percepciones pasadas en algunos animales, no implica la ausencia de estímulos objetiva y temporalmente presentes que han activado dicha memoria. El hombre, en cambio, más allá de las representaciones sensibles es capaz de razón y reflexión, lo que le permite ubicarse en el pasado, el futuro y aun en lo físicamente ausente. Casi siempre lo que determina las acciones humanas es lo intelectual: recuerdos, evocaciones, preceptos religiosos, normas civiles, paradigmas, creencias, ideologías, imaginaciones. Cuando se maneja por las puras impresiones del presente, es muy probable que sus

---

<sup>36</sup> Para Schopenhauer el conocimiento *intuitivo* es un conocimiento orientado hacia adentro, una razón que conoce inmediatamente; lo califica como “iluminación interior”, “conciencia superior”, “estado interno”, “fuente real e inagotable de toda comprensión”. Se trata además de un conocimiento incommunicable. Sin embargo, como la filosofía tiene que ser un conocimiento comunicable, el intelecto, a partir de los *conceptos* (representaciones no intuitivas), trata de revelar lo captado en la intuición. Y por supuesto, a partir de conceptos, da nombre también a todos los fenómenos. (Véase Schopenhauer, A., *Parerga y Paralipomena*, Vol. II...p. 39-41).

actos sean juzgados como irracionales. Son por lo general *motivos* compuestos por meras ideas los que mueven al hombre. Cabe mencionar que Schopenhauer no está cayendo en el extremo de los “intelectualistas” que consideran que lo que mueve al hombre es única y puramente sus ideas. La representación sensible también es un *motivo* que se transformará la mayor parte de las veces en *motivo* inteligible. Pero sobre todo, Schopenhauer es lo más distante a un filósofo intelectualista porque considera que la esencia del hombre es la voluntad, no la razón. La voluntad es el ser humano propiamente, el intelecto es una mera función de sus órganos.<sup>37</sup>

La voluntad nunca obedece al intelecto, sino que éste es el simple consejero ministerial de esa soberana. El intelecto presenta de todo a la voluntad, tras de lo cual ésta escoge conforme a su esencia, aunque determinándose con necesidad, porque ésta esencia es inmutable.<sup>38</sup>

Así pues, la idea, expresión inteligible de la voluntad, presenta los *motivos* y, como tal, la necesidad sigue estando allí, no queda de ningún modo eliminada. Por otra parte, no es posible hablar de dichos *motivos* como exclusivamente intramentales, son siempre *motivos* externos, pues han sido captados por la conciencia de las demás cosas, cosas que forman parte del mundo. Por lo tanto, el motivo abstracto es una causa como cualquier otra, y, como ellas, algo siempre real, material, ya que descansa, en último término, en una impresión exterior recibida alguna vez y en algún lugar.<sup>39</sup> Parece que las causas han desaparecido y en cierto sentido lo han hecho. Han dejado de ser causas que afectan directa y físicamente. Han dejado de ser causas materiales que actúan sensiblemente sobre el organismo para transformarse ahora en causas inmateriales, es decir, en

<sup>37</sup> Spierling, Volker., *Arthur Schopenhauer*, Herder, España, 2010, p. 157.

<sup>38</sup> Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad...*, vol. II, p. 218.

<sup>39</sup> Schopenhauer, A., *Sobre la libertad...*, p. 83.

puras representaciones. Claro, la representación no deja de ser sensible, lo que ha cambiado es el contacto inmediato de la causa sobre el organismo, lo que es propio de la vida vegetativa. En la vida animal más básica, es decir entre los zoofitos, los radiolarios, los pólipos y más, el *motivo* está todavía muy vinculado con el *excitante*. Schopenhauer habla de un “débil crepúsculo de conciencia” que les permite diferenciar su alimento o su presa o, si es necesario, moverse de un lugar a otro por supervivencia. Al hablar de animales superiores podemos percibir que la acción está más separada del *motivo* que la ha provocado. Si en los animales más ínfimos de la escala encontrábamos poca diferencia entre el *motivo* y el *excitante* y, por lo tanto, efectos más inmediatos, en los animales superiores encontramos un alejamiento de la acción con el *motivo*, los efectos son más mediatos; como si el motivo se fuera escondiendo a medida que ascendemos en la serie zoológica.

El perro vacila entre la llamada del amo y la presencia de la perra, y será el motivo más fuerte el que determine su movimiento que, cuando se resuelve, lo hace tan necesariamente como una acción mecánica.<sup>40</sup>

Del anterior ejemplo es importante destacar dos cosas; la primera ya la habíamos mencionado y es el hecho de que el *motivo*, aunque no está en contacto sensible-inmediato con el animal, sí está presente. En los *motivos* la temporalidad es siempre una y la misma: el presente. El hecho de que no haya inmediatez entre el motivo y el efecto que produce es muy distinto al hecho de que el motivo deje de ser sensible. El *motivo* sigue siendo sensible aunque no toque directamente al objeto que producirá la acción. El otro aspecto que hay que señalar en la afirmación es que se habla del *motivo* más fuerte. Nos encontramos entonces con una elección entre dos motivos distintos

---

<sup>40</sup> Schopenhauer, A., *Sobre la libertad...*, p. 87.

pero ante una sola resolución. Y esa resolución, esa acción de ir con la perra o con el amo, tiene lugar tan necesariamente como en los ejemplos de la Física mecánica. Vamos perdiendo de vista lo tangible de las causas, en este caso de los *motivos*, lo que no debemos perder de vista es que siguen siendo *motivos* que indefectiblemente provocan una acción, un movimiento. Nadie en sus cabales se atrevería a hablar de un libre arbitrio indiferente en los animales.

Cuando hablamos del *homo sapiens sapiens*, vemos que los *motivos* se han hecho imperceptibles a los sentidos, se han desincorporado, y dichos *motivos* se transforman ahora en meras ideas, recuerdos, imaginación, fantasías, normas morales y más entes intelectuales. El origen de éstos entes intelectuales, que constituyen ahora los motivos, tienen un origen en el pasado próximo o remoto pero ese origen es siempre verdadero y objetivo. Lo anterior queda patentado en las observaciones cotidianas; desconocemos los motivos que impulsan la acción de los hombres, pero no ignoramos, en ningún momento, que esas acciones tienen una razón, un motivo que las ha actualizado. El hombre actúa del mismo modo que cae la piedra o reacciona la planta, responde ante los motivos con necesidad forzosa.<sup>41</sup> Viendo a los otros, esto nos queda claro: sus actos siempre responden a una causa, a un *motivo*. Pero cuando trasladamos la observación al propio cuerpo, cuando somos nosotros los que actuamos, ésta certeza se va diluyendo u olvidando; es un hecho que no nos ponemos a reflexionar durante cada segundo de nuestra existencia acerca de lo que estamos haciendo y lo que estamos por hacer y acerca del *motivo* exacto que da lugar a tal acción. Sin embargo, aun sin una comprensión filosófica, cualquiera que reflexionara sobre lo anterior, podría concluir también sin ningún problema, que todos nuestros actos tienen alguna causa, seamos o no conscientes de las causas que están provocándonos a actuar.

---

<sup>41</sup> Safranski, R., *Schopenhauer y...*, p. 418.

### 3.2 Necesidad de las acciones humanas por los motivos

El verdadero escollo para la mayoría de la gente, para aquellos que Schopenhauer llamaba “productos manufacturados de fábrica”,<sup>42</sup> está en darse cuenta y consecuentemente aceptar la necesidad de las acciones. El hecho de que los *motivos* sean ahora meramente abstractos, el hecho de que puedan ser varios, de que hayan tenido un origen en el pasado, de que algunos de ellos se presenten como motivos contrarios y el hecho de que se nos presenten como nuestros motivos, crea en la autoconciencia la ilusión de que los actos se producen sin una im placable necesidad. Schopenhauer hace una analogía brillante entre esa falsa conciencia del hombre que cree que puede elegir entre varios *motivos* y las variadas formas en que podemos encontrar el agua.

Es como si el agua dijera: “¡Puedo formar olas inmensas; puedo deslizarme con rapidez; o precipitarme espumosa; saltar libre; puedo hervir y evaporarme; pero, en fin, prefiero quedarme tranquila y clara en este arroyo espejeante!”. Del mismo modo a como el agua puede hacer 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. Le es imposible mientras no se presenten las causas; pero tendrá que hacerlo en cuanto se halle colocado en las circunstancias correspondientes tal como le ocurre al agua.<sup>43</sup>

El individuo al responder entre varios a uno solo de los motivos siente que está gobernando sobre su voluntad, piensa efectivamente: *puedo hacer lo que quiero*; pero esto no pasa de ser una mera suposición, puesto que si prefiere otra acción, estará eliminando ese querer al que hacía referencia y, la acción

---

<sup>42</sup> En su juventud, Schopenhauer solía referirse así de la gente ordinaria, los que no sobresalían ni intelectual ni moralmente.

<sup>43</sup> Schopenhauer, A., *Sobre la libertad...*, p. 91.

finalmente ejecutada, será lo único que en realidad quería. Los motivos más poderosos son los que determinan nuestro querer y esto no es opcional para nadie. Ni las obras ni los hechos de nuestra vida son obra nuestra.<sup>44</sup> El santo sólo pudo *querer* alejarse al desierto y permanecer en soledad de la misma forma que el asesino sólo pudo *querer* perforar el cráneo de su víctima con un zapapico.

Entonces, ¿por qué el hombre tendría que estar exento a la ley de causalidad? ¿Bajo qué esotérica lógica? ¿En qué momento el hombre se ha liberado del espacio y el tiempo? ¿En qué medida el hombre no es un fenómeno más entre todos los fenómenos? La materia viva, en tanto materia, está sometida a las leyes de la física.<sup>45</sup> El hombre, fenómeno que se desarrolla en el espacio y el tiempo, como cualquier otro objeto de la experiencia, está sometido a la ley de causalidad. El filósofo de Danzig define la causalidad como: el cambio antecedente que produce el consecuente necesariamente.<sup>46</sup> Al hablar de la causa como cambio, es evidente que no es de la nada que la causa logra producir un efecto, como si la causa fuese incausada, primigenia. Es necesario suponer una fuerza originaria al hablar de la causalidad. Sin embargo, esta fuerza natural no es explicable, aunque ella es el principio de toda explicación. Schopenhauer no concibe un punto de partida en la serie de cambios, un punto inicial: no es posible pensar en una causa primera como no es posible pensar en un comienzo del tiempo o en un límite del espacio.<sup>47</sup> Por supuesto, esa fuerza es lo que Schopenhauer denomina voluntad. Lo anterior aplica también cuando hablamos de los *motivos* en las acciones humanas. Motivos que nos presenta el conocimiento, como ya se ha dicho. La causa en el

---

<sup>44</sup> Spierling, Volker, *Arthur...*, p. 157.

<sup>45</sup> Meyer, P., *Genómica, el acertijo de lo humano*, Ensayo Tusquets, México, 2015, p. 123.

<sup>46</sup> Schopenhauer, A., *Sobre la libertad...*, p. 95.

<sup>47</sup> Schopenhauer, A., *Sobre la libertad...*, p.73.

hombre que ya no puede ser reducida a causas y que, por lo tanto, no puede ser explicada, es la misma que actúa en los fenómenos de la naturaleza: la voluntad. Y ésta voluntad, no la conocemos sólo de manera racional como en los objetos que se nos presentan, sino que la experimentamos desde dentro. Es la autoconciencia la que de manera inmediata nos la da a conocer. O, mejor, en virtud de la autoconciencia experimentamos esta voluntad. Es importante concluir que la autoconciencia y la conciencia de las demás cosas, cada una a su manera, nos revelan la realidad de esa voluntad que es el fundamento de todas las causas. La ley de causalidad enfatiza la ausencia de libertad en las acciones individuales al mostrar como la voluntad quiere lo que quiere *necesariamente* en respuesta a diversos motivos. Sólo con este supuesto, de que exista semejante voluntad y que, en el caso concreto, posea una naturaleza determinada, actúan las causas que a ella se enderezan, y que ahora llamamos motivos.<sup>48</sup> Todo pues sucede necesariamente, incluso las acciones que consideramos voluntarias, conforme a la ley de causalidad.<sup>49</sup>

#### 4. Carácter

La voluntad experimentada de manera individual, opera de manera distinta en cada hombre, incluso cuando puedan presentarse los mismos *motivos*. Esta constitución especial determinada en el individuo es lo que denominamos carácter. Más específicamente se trata del carácter empírico, pues lo conocemos por experiencia y no como una forma *a priori* del entendimiento. Es el *carácter* el que condiciona primeramente la clase de acciones que el hombre realizará de acuerdo a un *motivo* o a

---

<sup>48</sup> Schopenhauer, A., *Sobre la libertad*..., p. 96.

<sup>49</sup> Suances, Marcos., *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*, Herder, Barcelona, 1989, p. 134.

una serie de *motivos*. En los animales el carácter es distinto en cada especie, en el hombre, es distinto en cada individuo. Schopenhauer enlista cuatro cualidades del carácter en el hombre, a saber: es individual, empírico, constante e ingénito.

#### 4.1 El Carácter es individual

Es indudable que, así como en los organismos vivos existe lo que la filogenia denomina estados del carácter; es decir, rasgos similares y cualidades compartidas entre distintos seres, también en el hombre existe un carácter de la especie. Es por eso que compartimos un modo de ser esencial, es decir, unas cualidades principales. Sin embargo, la realidad cotidiana nos dice que los hombres reaccionan de maneras distintas ante motivos iguales; ello obedece a que ése carácter de la especie se encuentra en cada individuo de manera más o menos patente. En algunos individuos en mayor grado, en otros en menor. En un individuo, estas cualidades están combinadas de manera distinta que en otro y en los otros. En un individuo parecen estar restringidas ciertas cualidades que en otro son constantemente expuestas. Esto da lugar a una diferencia intelectual y moral que puede ser mínima o que puede ser colosal de un individuo a otro. Es esto lo que constituye el carácter individual. Así pues, el carácter individual es el carácter de la especie que, por variar en su graduación de una persona a otra, es distinto también de uno a otro individuo. Me parece oportuno mencionar aquí a Clark Hull, psicólogo estadounidense del siglo pasado, que consideraba que todo lo que existe en el hombre existe en una cierta cantidad. Dicha tesis reafirmaría que el carácter de la especie, presente en cada individuo, no se encuentra en cada individuo en la misma medida.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> Wolman, Benjamin, *Teorías y sistemas contemporáneos en psicología*, Planeta, México 1999.

No debemos tomar a ninguno otro como modelo de nuestra conducta; porque la situación, circunstancias y relaciones nunca son las mismas, y porque la diversidad del carácter da al comportamiento un diferente matiz.<sup>51</sup>

## 4.2 El carácter es empírico

Sólo a partir de la experiencia conocemos el carácter propio y el de los demás. El carácter es empírico, porque no es conocido *a priori*, sólo a través de la experiencia.<sup>52</sup> Cómo es cada uno, cómo se desenvuelve uno ante determinados escenarios y situaciones, se le va revelando a la conciencia sólo a partir de lo experimentado, de lo vivido. La experiencia, como una obstinada pedagoga nos muestra una y otra vez de qué somos capaces y de qué no, por más que nuestros deseos vayan en distintas direcciones. Por eso uno se siente desilusionado de sí mismo y de los demás cuando descubre, a la vista de ciertas acciones, que no posee el grado de justicia, amor o virtud que suponía.<sup>53</sup> Sólo podemos alcanzar una parte infinitamente pequeña de todo lo deseable.<sup>54</sup> La diversidad de motivos que el conocimiento pone a nuestra mesa nos dan la ilusión de que podemos tomar A, B, C..., porque simplemente lo deseamos, cuando en realidad sólo pudimos tomar B y eso nos lo mostró la experiencia. El olmo no da peras ni cualquier otro fruto, así como un individuo determinado sólo puede elegir B aunque se le presente el alfabeto completo como motivo de su elección. Aquello que el hombre es, lo que siempre ha sido, se le revela sucesivamente a lo largo de su vida.<sup>55</sup>

---

<sup>51</sup> Schopenhauer, A., *Parerga y paralipómena*, vol. I, Trotta, Madrid, 2006, p. 478.

<sup>52</sup> Suances Marcos, Manuel., *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*, Herder, Barcelona, 1989, p. 127.

<sup>53</sup> Suances Marcos, Manuel., *Arthur Schopenhauer. Religión...*, p. 127.

<sup>54</sup> Schopenhauer, A., *Parerga y...*, p. 454.

<sup>55</sup> Spierling, Volker., *Arthur...*, p. 158.

### 4.3 El carácter es constante

Séneca afirmaba que nadie puede llevar mucho tiempo una máscara fingida: lo fingido vuelve pronto a su naturaleza. “El hombre no cambia nunca” sentencia Schopenhauer. Pues el destino puede cambiar, pero la propia índole nunca.<sup>56</sup> El carácter del hombre se mantiene sin cambios reales durante toda su vida. En esto se apoya el que un hombre que ha actuado mal en un momento, por ejemplo, que haya robado, se le considere toda su vida ladrón; en él queda la mancha de una acción reprochable.<sup>57</sup> Los cambios aparentes, -pues éstos son en las acciones, no en el carácter-, tienen lugar como consecuencia del conocimiento. El carácter persigue siempre los mismos fines, pero el conocimiento le permite situarse ante motivos que durante la niñez o la adolescencia permanecían ocultos a la conciencia. El carácter es invariable, los motivos actúan necesariamente, pero tienen que atravesar el conocimiento que, como tal, constituye el medio de los motivos.

### 4.4 El carácter es ingénito

Antes de desarrollar el punto, alguien podría por principio objetar: ¿no es posible que el carácter sea empírico y a la vez ingénito! La respuesta es la siguiente; definimos al carácter individual como empírico no porque se vaya formando con la experiencia, sino solamente porque por medio de la experiencia lo conocemos. Así que no existe contradicción entre afirmar lo empírico del carácter y su cualidad de ingénito.

El carácter individual, afirma Schopenhauer, es obra de la Naturaleza y cita, para ilustrar el capítulo de *Herencia de cualidades*, a Catulo: “Cada quien sigue las semillas de su

---

<sup>56</sup> Schopenhauer, A., *Parerga y...*, p. 342.

<sup>57</sup> Suances Marcos, Manuel., *Arthur Schopenhauer. Religión...*, p. 128.

naturaleza”,<sup>58</sup> a Horacio: “Los fuertes son engendrados por los fuertes y buenos” y a Shakespeare: “Los cobardes engendran cobardes y las cosas despreciables generan desprecio”.<sup>59</sup> Por tanto, el carácter no depende de las circunstancias, de los deseos, de la formación axiológica o religiosa. Tanto las virtudes como los vicios humanos forman parte del carácter congénito del hombre. El carácter antecede moralmente al hombre.<sup>60</sup> Los defensores de la voluntad libre y de las consecuentes acciones libres no aceptan que tanto virtudes como vicios son congénitos y que nos han sido dados por la Naturaleza. Sin embargo, su explicación de que virtudes y vicios provienen de una elección racional, queda desmantelada ante la realidad cotidiana de hechos abyectos. También tienen lugar cotidianamente acciones nobles pero, lo que se quiere destacar, es que si las virtudes dependieran del uso de la razón, el mundo ya habría mejorado por lo menos un ápice y veríamos que caminamos en la ruta de una evolución ética y no sólo biológica o tecnológica. Alguien, aprisionado por la idea de que el hombre debe ser como quisiéramos todos que fuera, dirá: “bueno, es que precisamente el hombre ha hecho uso de su libertad desde que es hombre”. Alguien más, con una visión clara que le permite reconocer lo que el hombre ha sido, es y seguirá siendo, no tendrá mejor respuesta que la de aceptar un carácter ingénito y constante en el hombre. Cada hombre ha sido, lo que ha podido ser. La aspereza de la siguiente cita, aunque parece extraída de la más pura doctrina eugenésica, refleja la convicción que sobre el particular guardaba Schopenhauer:

Si se pudiera castrar a todos los canallas y enclaustrar a todos los tontos, proporcionar todo un harén a la gente de carácter noble y procurar varones de una pieza a las muchachas ingeniosas

---

<sup>58</sup> Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad...*, p. 500.

<sup>59</sup> Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad...*, p. 502.

<sup>60</sup> Spierling, Volker., *Arthur...*, p. 157.

e inteligentes, pronto resurgiría una generación que dejaría muy atrás a la del siglo de Pericles.<sup>61</sup>

Con el supuesto de un libre arbitrio indeterminado, no es posible que la razón de la diversidad de las maneras de obrar, de diversos hombres, resida en lo *subjetivo*, pero mucho menos en lo *objetivo*, pues entonces serían los objetos los que determinarían el obrar y la supuesta libertad quedaría anulada.<sup>62</sup> Incluso es absurdo pensar en la posibilidad de lo anterior. Pues ¿frente a cuáles objetos el hombre es más o menos libre? Ya que, de acuerdo a dicha creencia, de los objetos pende la libertad. Y algo semejante ocurre cuando se quiere justificar la diversidad de caracteres como consecuencia de la “experiencia de vida” de cada individuo. Es decir, que el carácter se va forjando a lo largo de los años a partir de las circunstancias, las enseñanzas, la formación, la religión, etc. Los defensores de este punto estiman que el carácter es algo no hecho sino hasta determinada edad. Aquí cabrían varias preguntas como contrarréplica: ¿a qué edad está formado plenamente el carácter? ¿Quién puede determinar que en cada individuo la edad precisa en que se origina su carácter es una y no otra? Si el carácter es algo que se va constituyendo a lo largo de los años: ¿hay hombres que mueren sin un carácter? No es posible entonces hablar de variedades de carácter como productos de la historia personal de los individuos. Más justo para el entendimiento -aunque menos conveniente para los custodios de la libertad en las acciones humanas-, será hablar de un carácter ingénito. Ya desde el nacimiento del hombre toda su vida está indefectiblemente determinada hasta el menor detalle.<sup>63</sup> El carácter pues, es el lugar permanente e invariable de la voluntad. La voluntad trabaja

---

<sup>61</sup> Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Vol. II, FCE, México, 2003, p. 510-511.

<sup>62</sup> Schopenhauer, Arthur, *Sobre la libertad de la voluntad*, Filosofía, Alianza Editorial, México, 2010, p. 105.

<sup>63</sup> Spierling, Volker., *Arthur...*, p. 159.

desde el carácter y, de acuerdo a lo que el carácter es, responde a los motivos que se le van presentando. Éste carácter constituye un factor tan necesario para cada acción como el motivo. Carácter y motivos entonces dan lugar necesariamente a las acciones humanas.

## Conclusiones

Nuestro objetivo general de demostrar que las acciones humanas están determinadas por la voluntad y, que esa voluntad, es la que rige en realidad el curso del mundo y del hombre ha sido suficientemente logrado. A partir de la indagación hemos confirmado que el hombre vive en la ilusión de comprender sus acciones como productos originales y exclusivos del intelecto. Se ha instalado en esa ilusión. Pero quien ha decidido realmente es la voluntad sirviéndose del intelecto, y ello, con *razón suficiente*. Cada uno de los términos puestos en juego nos han revelado, a su manera, la imposibilidad de acciones individuales *in-causadas*. Cualquiera que sea el concepto que de la *libertad* de la voluntad se posea en el terreno metafísico, las manifestaciones de la misma, las acciones humanas, se encuentran, lo mismo que cualquier suceso, determinado por leyes naturales universales. No existe propiamente libertad en las acciones humanas. Así como la voluntad obra en las inconscientes y ciegas fuerzas primitivas de la naturaleza, así también se plasma luego en seres vivos e inteligentes dirigiendo en lo más íntimo tanto los procesos orgánicos como los actos humanos.<sup>64</sup> Si consideramos el ser del hombre objetivamente, esto es, desde fuera, cobraremos el conocimiento apodíctico de que se halla sometido, al igual que la acción de todo ser natural, a la ley de causalidad en todo su rigor. Entonces, así como en la naturaleza inorgánica existe una base o fundamento desde donde es posible que la

---

<sup>64</sup> Suances Marcos, Manuel., *Arthur...*, p. 124.

causa actúe produciendo un efecto, así también en el hombre. Por lo tanto, todo ser, de cualquier clase que sea, reaccionará con arreglo a su propia naturaleza con ocasión de las *causas* actuantes.<sup>65</sup> Lo que el hombre llama libertad de acción sólo difiere de los reinos vegetal, mineral y animal por la capacidad que tiene de darse cuenta de sus propias motivaciones, así como por la relativa complejidad de esas motivaciones. Nada pues escapa al carácter coactivo de la voluntad, que es la coacción misma, dado que es el origen, el *substratum* que anima toda fuerza desde el interior, tanto mecánica como biológica. El conocimiento seguro, demostrado *a priori* y *a posteriori*, demuestra la rigurosa necesidad con que las acciones se siguen tras un *carácter* y unos *motivos* dados.<sup>66</sup> La acción da cumplida entrada a los dos, apoyándose por igual, en todo lo posible, sobre ambos, de modo que el motivo eficaz acierta con ese carácter y ese carácter es determinable mediante aquel motivo. Nada en el mundo fenoménico al cual pertenece el hombre puede escapar de la cadena causal. Los acontecimientos están predeterminados en el sentido de que son ellos consecuencia de las causas precedentes. Así pues, ha quedado demostrado que es imposible hablar de actos individuales regidos por el libre arbitrio. En el mundo del fenómeno, domina la necesidad.<sup>67</sup> Luego, las acciones humanas están determinadas por la voluntad. El hecho de que nuestro autor no aceptara la libertad en las acciones individuales no significa que no aceptara la existencia de la libertad. Sin embargo, eso sería el tema de un posterior artículo que complementa al actual.

---

<sup>65</sup> Schopenhauer, A., *Sobre la libertad...*, p. 108.

<sup>66</sup> Schopenhauer, A., *Sobre la libertad...*, p. 150.

<sup>67</sup> Spierling, Volker., Arthur..., p. 158.

## Bibliografía

- Boecio, *La consolación de la filosofía*, Porrúa, México, 1991.
- Fromm, Erich, *Marx y su concepto del hombre*, FCE, México, 1962.
- Gómez de Silva, Guido, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, FCE, México, 2004.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, FCE, México, 1980.
- Kant, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*, Edición bilingüe alemán-español, FCE, UNAM, UAM, México, 2014.
- \_\_\_\_\_, *Critica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1997.
- Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, FCE, México, 1999.
- Meyer, Pablo, *Genómica, el acertijo de lo humano*, Ensayo Tusquets, México, 2015.
- Rosset, Clément, *Escritos sobre Schopenhauer*, Pre-Textos, Valencia, 2005.
- Russell, Bertrand, *Ensayos filosóficos*, Altaya, Barcelona, 1993.
- Safranski, Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Fábula Tusquets, México, 2008.
- Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, II, FCE, México, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Parerga y paralipómena*, vol. I, Trotta, Madrid, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Parerga y paralipómena*, vol. II, Trotta, Madrid, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Senilia, Reflexiones de un anciano*, Herder, Barcelona, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Sobre la libertad de la voluntad*, Filosofía, Alianza Editorial, México, 2010.
- Spierling, Volker, *Arthur Schopenhauer*, Herder, Barcelona, 2010.
- Suances Marcos, Manuel, *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*, Herder, Barcelona, 1989.