



**UASLP**  
Universidad Autónoma  
de San Luis Potosí



FACULTAD DE  
**CIENCIAS SOCIALES  
Y HUMANIDADES**

**Universidad Autónoma de San Luis Potosí**

**Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades**

**EL ENIGMA DEL MUNDO: EL ORIGEN DEL UNIVERSO DESDE LA  
FILOSOFÍA DE SCHOPENHAUER**

**Tesis para obtener el grado de Licenciado en Filosofía**

**Presenta:** Carlos Gustavo Mata Ortega

**Director de tesis:** Cecilia Guadalupe Sabido Sánchez Juárez

**Asesores:** Andrea Onofri, Stefano Santasilia

San Luis Potosí, S. L. P. 2025

*El enigma del mundo: el origen del universo desde la filosofía de Schopenhauer* tiene  
licencia [CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

*A mi mamá, Estela Mata.*

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	6
CAPÍTULO 1. EL PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE.....	12
1.1.    La importancia del principio y su revisión en la historia.....	13
1.1.1.    Principio de toda ciencia y conocimiento .....	13
1.1.2.    Presencia histórica del principio.....	14
1.2.    La cuádruple raíz.....	21
1.2.1.    Presencia en todos los tipos de representaciones.....	21
1.2.2.    Representaciones empíricas completas .....	23
1.2.3.    Representaciones abstractas .....	38
1.2.4.    Intuiciones puras del espacio y el tiempo .....	43
1.2.5.    Actos de voluntad .....	46
1.3.    Síntesis de la tesis doctoral.....	49
1.3.1.    Desarrollo del principio de razón.....	49
CAPÍTULO 2. EL MUNDO COMO VOLUNTAD Y REPRESENTACIÓN.....	54
2.1.    El mundo como representación.....	55
2.1.1.    La afirmación central .....	55
2.1.2.    Los elementos de la representación .....	56
2.2.    El mundo como voluntad .....	67
2.2.1.    El cuerpo como objeto inmediato .....	67
2.2.2.    Los niveles de objetivación de la voluntad .....	74

2.3. Síntesis de lo revisado en la obra capital .....	81
2.3.1. Síntesis del mundo como representación.....	81
2.3.2. Síntesis del mundo como voluntad .....	83
2.4. Primeras impresiones sobre la cuestión del origen del universo.....	85
2.4.1. Una aproximación al problema .....	85
CAPÍTULO 3. EL ORIGEN EN EL <i>MUNDO</i> .....	87
3.1. El origen del universo y los límites de la representación.....	88
3.1.1. La cuestión principal.....	88
3.1.2. La extensión infinita desde el sujeto cognoscente .....	99
3.1.3. El origen en la representación intuitiva y abstracta .....	121
3.2. El origen del universo y la incognoscibilidad de la voluntad.....	130
3.2.1. El sendero hacia la voluntad al margen del principio de razón.....	130
3.2.2. El enigma del mundo .....	135
3.2.3. Un problema entre muchos.....	139
3.2.4. Posibles aperturas: la estética.....	142
3.3. El enigma del mundo: el origen del universo .....	144
3.3.1. Síntesis de la cuestión .....	144
CONCLUSIÓN.....	155
BIBLIOGRAFÍA .....	162

## INTRODUCCIÓN

Es ampliamente aceptado que, para el análisis de cualquier fenómeno en el mundo, se recurre a una serie de supuestos teóricos con los que trabajan distintas disciplinas para la formulación de sus definiciones. Pero el trabajo no se detiene ahí, pues mediante ciertos métodos perfeccionados a lo largo del tiempo, los postulados teóricos se contrastan con lo que existe en el mundo real, evitando que el proceso se quede en lo meramente especulativo. Sin embargo, aún con la complejidad de los análisis más exhaustivos en los métodos de las ciencias, existen elementos en la conciencia del sujeto que parecen imposibles de evadir cuando se quiere analizar la naturaleza de cualquier fenómeno. En este sentido Kant, con su *Crítica de la razón pura*, marcó los límites del conocimiento humano que fundamentan el carácter de toda ciencia.

Las relaciones entre los fenómenos que señalan todas las ramas de la ciencia van desde las más simples hasta las más complejas, pero aún con todas las precisiones que eso conlleva, las *verdades trascendentales* se mantienen, al margen de lo que la experiencia pueda decir, siendo una de ellas que siempre existe un sujeto que contempla y un objeto que es contemplado. Pero aún con esto, y con el camino incierto sobre lo *que es* el mundo, por alguna razón el ser humano se cuestiona por problemas que llevan al límite y más allá sus propias capacidades, tales como buscar la causa eficiente de todo lo que existe o su principio mismo, y esto último refiere a la principal cuestión de este trabajo: el origen del universo.

La cuestión no resulta ajena para la filosofía ni para las ciencias modernas y atañe directamente a lo que hoy se conoce como cosmología, a lo largo del trabajo se desarrollará en qué sentido. Mientras tanto, se puede aseverar que no es un asunto exclusivo de ramas de

la ciencia como la astronomía, es complementario con la labor que promueve el ejercicio filosófico. Asimismo, es pertinente señalar que el tratamiento a la cuestión del origen del universo ha sido diverso, tanto en sus formulaciones como en su importancia; en algunos sistemas adquiere una relevancia significativa, como con los presocráticos y la propuesta del *big bang* de Lemaître, en otros casos la cuestión está presente, pero no de manera predominante.

En este trabajo me centraré en la filosofía de Arthur Schopenhauer, quien conserva gran parte de los postulados de su predecesor y, a su vez, aporta una nueva visión sobre aquello que desarrolló Kant como *cosa en sí*. Considero que la filosofía del autor alemán aporta los elementos necesarios, tanto en materia gnoseológica como en metafísica, para responder a la problemática principal del trabajo. Los límites y aperturas que ya se habían mencionado con Kant aquí son simplificados y adicionados con otras cuestiones que no se habían puesto anteriormente, además, con un método que resulta alternativo para conocer lo que se denomina como esencia del mundo, la filosofía del autor resulta de sobremanera importante para analizar si es que es posible responder a la cuestión principal.

La hipótesis principal del trabajo sostiene que el problema del origen del universo está íntimamente relacionado con lo que Schopenhauer denominó como el enigma del mundo. A partir de ahí se muestra que no es posible encontrar su origen o causa primera; únicamente es posible acceder a un conocimiento alternativo a través de la intuición vital, pero que no resuelve el problema *per se*. En este sentido, lo que el enigma del mundo refiere a las cualidades ocultas que se le escapan a la razón totalizadora, el origen del universo es una de tantas formas de formular ese enigma que realmente nunca termina por aprehenderse. El camino alternativo a la razón que menciona Schopenhauer, con la intuición del propio

cuerpo, y más adelante con la contemplación de la idea platónica, revela una apuesta diferente que aboga por la experiencia vital reproducida en conceptos con la disciplina filosófica.

La metodología de la que se hará uso en este trabajo será únicamente la del análisis argumentativo y comparativo de textos. Es importante mencionar que la cuestión del origen del universo no pretende ser respondida de manera directa en el trabajo, sino que tratará de mostrar, principalmente a partir de un análisis gnoseológico, las capacidades del sujeto cognoscente para responder al problema. Es decir, no hay una intención de mostrar a partir de una investigación empírica o lógica una respuesta al problema *per se*, más bien se trata de indagar si es posible que el sujeto puede responder al problema, y solo después de eso se pretende dar un dictamen en cuanto a sus posibilidades. Si es que la respuesta es positiva se referirá de qué manera, y si no, el análisis se queda meramente en lo ya planteado, señalando solamente las incoherencias y la posibilidad de diferentes aperturas a lo que la capacidad cognoscitiva exige.

El trabajo se orienta hacia la vinculación del problema del origen del universo con la filosofía de Arthur Schopenhauer enfocado en su teoría gnoseología y metafísica. El objetivo principal es mostrar que la cuestión está íntimamente relacionada con lo que el autor llamó *el enigma del mundo* y, por lo tanto, refiere a una búsqueda por las cualidades ocultas más allá de las relaciones entre los fenómenos. Los alcances de esta investigación refieren a la interpretación de la filosofía de Schopenhauer con una problemática que tiene como punto de partida la gnoseología, además, la investigación aportará elementos para la discusión de los alcances epistemológicos del sujeto cognoscente y un enfoque crítico a la razón. Así mismo, se esbozará un elemento como alcance alternativo a la cognición humana que promueve los elementos propios de la teoría estética del autor.

Una vez expuesta la hipótesis del trabajo, junto con las consideraciones metodológicas, objetivos y alcances de la investigación, describiré la estructura y contenido que seguirán los tres capítulos del trabajo. En el primer capítulo abordaré el tratado *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. A partir de en una lectura directa con el texto del autor, se expondrán los conceptos y consideraciones más importantes que aportan a su teoría gnoseológica y que posteriormente se integrarán en su obra capital. La exposición de la obra en cuestión tratará siete de sus ocho capítulos, dejando el último para algunas consideraciones adicionales en la última parte del trabajo. De manera general, los ejes principales de análisis son los siguientes:

- a. La importancia del principio de razón suficiente.
- b. La interpretación del autor sobre los errores de sus predecesores.
- c. El desarrollo teórico de la cuádruple raíz.

En el segundo capítulo expondré lo contenido en los dos primeros libros del primer volumen de *El mundo como voluntad y representación*. Sin extenderme sobre todas las cuestiones que se abordan en todos los párrafos, continuaré mayormente por la línea de exposición de las ideas del autor para comprender adecuadamente su propuesta. Aquí se encontrarán las consideraciones esenciales sobre la teoría del conocimiento y metafísica del autor, las cuales suponen un seguimiento teórico de su tratado anterior. En el apartado final se expondrán algunas problemáticas y puntos clave de cara a la última parte del trabajo. Los objetivos y puntos clave de análisis del capítulo son los siguientes:

- a. El concepto de representación
- b. Revisión de algunos elementos trabajados en la tesis doctoral
- c. El concepto de voluntad

- d. El desarrollo de la metafísica de Schopenhauer
- e. Esbozo de la vinculación con el origen del universo

En el tercer y último capítulo se vincularán directamente las cuestiones relativas al problema del origen del universo con la filosofía de Schopenhauer. Así mismo, se pretende profundizar en los conceptos clave del problema principal que den cuenta del hilo histórico y argumentativo que ha supuesto su análisis. La adición de fuentes secundarias tiene un papel importante en esta parte del trabajo, tanto para caracterizar el problema, como para aclarar y contrastar ciertos postulados de la filosofía de Schopenhauer. El capítulo contendrá las aseveraciones más importantes sobre la postura ante el análisis del problema, así como un pequeño esbozo de la posible apertura de la investigación sobre el tema con la estética. Los objetivos del capítulo son los siguientes:

- a. Aclarar el problema del origen del universo
- b. Vincular la cuestión con las consideraciones sobre la voluntad y representación
- c. Desarrollar la postura crítica sobre el asunto del origen del universo
- d. Mostrar un esbozo del subsecuente desarrollo de la investigación

### **Abreviaturas y formato de citación**

Para las citas textuales de las obras de Arthur Schopenhauer se referirá a las iniciales del tratado según el formato de citación de Arthur Hübscher, ampliamente usado en la literatura del autor, seguido del número del párrafo y página original de la obra. Para la obra *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* le corresponden las siglas ZG. Para el primer volumen de *El mundo como voluntad y representación* le corresponden las

siglas WWV I. Ejemplos: (ZG, §16, 27), (WWV I, §1, 3). Considero que esta es la forma más adecuada de citar textualmente a Schopenhauer, pues al no consultarse en su idioma original, la referencia a los párrafos y páginas de la edición de Hübscher da pie a facilitar su búsqueda en una edición del idioma alemán. Para el resto de los autores citados textualmente se utilizará el formato APA, a excepción de unas pocas citas de Platón (Stephanus) y Aristóteles (Bekker), se citará en su forma considerada canónica.

## CAPÍTULO 1. EL PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE

En el presente capítulo expondré la propuesta gnoseológica de Schopenhauer contenida en una de sus obras: *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*.<sup>1</sup> Considero que en este escrito se encuentra una parte importante de la teoría del conocimiento de Schopenhauer, la base sobre la que se funda su obra capital. La revisión de la tesis doctoral del filósofo alemán resulta relevante para una parte de los fines del trabajo: exponer *el mundo como representación* para mostrar la insuficiencia del sujeto cognoscente para encontrar el origen del universo. Este segmento se adentra en la fuente original y pretende exponer los principales conceptos e ideas enunciadas hace más de dos siglos con el objetivo de elaborar una propuesta propia.

Me parece importante destacar que, si bien en *El mundo como voluntad y representación* se exponen de manera muy completa los postulados en teoría del conocimiento del autor, resulta indispensable conocer todo lo que se expuso en su primer escrito académico importante, ya que mucho de lo que se desarrolla en la obra capital supone que se leyó y comprendió en su anterior trabajo. Todo esto proporcionará, consecuentemente, una mejor comprensión de su sistema. Dicho esto, el primer y segundo apartado de este trabajo expondrá lo contenido en la tesis doctoral de Schopenhauer, mientras que el tercero contendrá las consideraciones finales de todo el capítulo, que no es más que una síntesis de

---

<sup>1</sup> Publicada originalmente en 1813 y editada en 1847. Para este trabajo se la edición de *Alianza Editorial*. Con traducción de Pilar López de Santa María.

todo lo dicho con anterioridad, además de las claves para el análisis que se trabajará en el último capítulo.

## **1.1. La importancia del principio y su revisión en la historia**

### **1.1.1. Principio de toda ciencia y conocimiento**

Al comenzar el tratado, <sup>2</sup> Schopenhauer hace unas breves consideraciones metodológicas y reflexiona sobre la importancia de su investigación. De acuerdo con él, tanto Platón como Kant establecieron dos leyes trascendentales concernientes al principio de todo conocimiento y el método propio del filosofar, la ley de *homogeneidad* y la de *especificación*.<sup>3</sup> La primera refiere a que, atendiendo a las semejanzas y concordancias entre las cosas se formen clases, después en especies, géneros y finalmente, al concepto que lo englobe todo. En cuanto a la segunda, se dice que se distingan correctamente las especies unificadas en un concepto de género de amplia extensión, así como distinguir las clases inferiores y superiores de estas especies, evitando cualquier salto que involucre subsumir las clases inferiores (ZG, §1).

Según el autor, no se ha cumplido la *ley de especificación* con el *principio de razón suficiente*, pues se han confundido sus diversas formas, a pesar de haber sido enunciado varias veces en la historia de la filosofía. También se subraya que un principio de tal magnitud tiene una relevancia crucial, pues avala el fundamento de toda ciencia y la labor que se propone no solo incluirá un tipo de conocimiento, sino varios, como se desarrollará en las

---

<sup>2</sup> Concerniente al primer capítulo, que abarca del §1 al §5.

<sup>3</sup> Aunque se podría profundizar y vincular de manera más extensa estos y otros términos mencionados por Schopenhauer a lo largo de su tratado, para los fines de este trabajo me concentraré solo en aquellos que tengan una injerencia importante en su propuesta principal, es decir, mantendré el enfoque en el argumento que se está desarrollando sin desviarme para analizar las fuentes originales citadas por el autor.

siguientes secciones. Schopenhauer comienza por plantear tal principio de una manera simplificada:

De ahora en adelante se ha de mostrar que el principio de razón suficiente es una expresión común de varios conocimientos dados *a priori*. Sin embargo, de momento hemos de presentarlo en alguna fórmula. Yo elijo la wolffiana por ser la más general: *Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit*. Nada es sin una razón por la que sea. (ZG, §5, 4-5).

### 1.1.2. Presencia histórica del principio

En el segundo capítulo del tratado<sup>4</sup> se encarga de revisar las ideas de sus predecesores, centrándose en aquellas que involucran una mención o aproximación a su tesis principal. Se asevera que la idea del *principio de razón suficiente* ha tenido presencia dentro de la historia de la filosofía, desde Platón hasta Kant, la caracterización y mención de tal idea ha sido una constante para las explicaciones epistemológicas del mundo. Sin embargo, se afirma que lo que se ha dicho con anterioridad sobre el concepto ha tenido ciertas confusiones que han menguado su apreciación y eso causó errores importantes en diferentes sistemas filosóficos.

La principal confusión consistió en no definir y diferenciar el *conocimiento de causa* de la *razón de conocimiento*. Esta distinción fue propiamente enunciada por Aristóteles, pero ni siquiera él obtuvo una consciencia plena de tal idea en su sistema:<sup>5</sup>

Pero en lo que respecta a esta importante distinción entre razón del conocimiento y causa, obviamente Aristóteles delata tener una cierta idea del asunto por cuanto en los *Analyt. post.*

---

<sup>4</sup> Del §6 al §14.

<sup>5</sup> Un poco más adelante expondré las razones que Schopenhauer plantea sobre las deficiencias en el sistema de aristotélico.

I, 13, expone en detalle que saber y demostrar *que* algo es difiere en gran medida de saber y demostrar *por qué es*: esto último que expone es el conocimiento de la causa; lo primero, la razón del conocimiento. (ZG, §6, 7-8).

La *razón de conocimiento* difiere del *conocimiento de causa* en el sentido de que la primera refiere a cuestiones formales, dentro del campo de los *juicios*, y la segunda a una manifestación dentro del *espacio* y el *tiempo*.<sup>6</sup> Como se mencionó, el *principio de razón* resulta importante porque es el principio de todo conocimiento y ciencia,<sup>7</sup> la deficiencia con la confusión resultó en no haberlo formulado correctamente, teniendo un acercamiento incompleto hacia él.

A continuación, Schopenhauer aborda propiamente los problemas en las propuestas de sus predecesores. Los primeros filósofos en analizar son Platón y Aristóteles. Sobre el primer autor se abordan, de manera muy breve, algunas citas que dan cuenta de tal concepción presente en su sistema, siendo muy pertinente mencionar la que referencia con el *Timeo*: “Además, todo lo que deviene, deviene necesariamente por alguna causa; es imposible, por tanto, que algo devenga sin alguna causa” (*Timeo*, 28a). Según Schopenhauer, Platón refiere a un principio fundamental dentro de la realidad, donde cada cosa o evento tiene necesariamente una causa.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Considero que estas líneas presentan una síntesis adecuada de la confusión abordada en el capítulo.

<sup>7</sup> Se puede encontrar una definición de ciencia del autor bastante concisa en este mismo tratado: “En efecto, *ciencia* significa un *sistema* de conocimientos, es decir, una totalidad de conocimientos combinados, en oposición a un simple agregado de los mismos” (ZG, §4,4).

<sup>8</sup> Tomando en cuenta el sistema de Platón, esto se atribuye al mundo sensible, no para las ideas platónicas.

En lo referente al estagirita se hacen varias observaciones. Lo primero que se menciona es que Aristóteles hace una mención parcial al *principio de razón* en los *Analíticos segundos*:

Creemos que sabemos cada cosa sin más, pero no del modo sofisticado, accidental, cuando creemos conocer la causa por la que es la cosa, que es la causa de aquella cosa y que no cabe que sea de otra manera. (*An. post.* I, 2, 71b).

También se hace mención de la distinción entre las causas materiales, formales, eficientes y finales distinguidas dentro del mismo tratado de los *Analíticos segundos*.<sup>9</sup> Schopenhauer se limita a la mención de estos aspectos en la obra de Aristóteles para reconocer su aportación como filósofo antiguo dentro del *principio de razón*, pero lo que hace a continuación es hacer una crítica: la distinción entre *razón de conocimiento* y *conocimiento de causa* queda mal empleada en su obra.<sup>10</sup> Si bien se dice que existe un acercamiento correcto a la distinción en cuestión, no se utiliza correctamente en el resto de sus obras:

Sin embargo, él no llega a una conciencia totalmente clara de la diferencia [...] Además, siempre emplea la palabra αἰτίον (causa) sin excepción para todas las razones de cualquier clase, e incluso con gran frecuencia denomina la razón del conocer, y hasta las premisas de una conclusión, αἰτίας. (ZG, §6, 8).

Schopenhauer deja esto más claro con el ejemplo de un sofisma o falacia que da Aristóteles en el tratado de *Refutaciones sofisticas*, tomar por causa lo que no lo es, error que se extendió hasta la época moderna:

---

<sup>9</sup> ZG, §6, 7.

<sup>10</sup> Como se anticipó, ahora se expondrán las razones de Schopenhauer sobre la confusión de Aristóteles.

Por αἰτίον entiende él aquí únicamente la razón de la demostración, las premisas; es decir, una razón de conocimiento, por cuanto el sofisma consiste en que se demuestra correctamente algo como imposible sin que, no obstante, ello influya para nada en la proposición discutida, aunque con eso se aparente haberla invalidado. Así pues, ahí no se habla en absoluto de causas físicas. Pero entre los lógicos de la época moderna el uso de la palabra αἰτίον ha tenido tanto peso que, ateniéndose exclusivamente a ella, en sus exposiciones de las *fallaciae extra dictionem* explican siempre la *fallacia non causae ut causa* como consiste en indicar una causa física que no lo es... (ZG, §6, 8).

Para el filósofo alemán, dentro del conjunto de los filósofos antiguos, no se supo identificar correctamente la distinción enunciada por el mismo Aristóteles, pues usar el mismo término para hablar de causas como demostración dentro de un argumento, una *razón de conocimiento*, no es equivalente a algo que tenga injerencia dentro de un suceso en el mundo real, un *conocimiento de causa*.

Prosiguiendo con la exposición, la siguiente crítica importante es para Descartes. Con él se incurre nuevamente en la confusión entre *razón de conocimiento* y *conocimiento de causa*. Siguiendo el hilo del argumento, primero se cita al filósofo francés:

No hay ninguna cosa existente de la que no se pueda preguntar cuál sea la causa por la que existe. Porque esto mismo se puede preguntar de Dios; y no es que Él tenga necesidad de alguna causa para existir, sino que la inmensidad misma de su naturaleza es la causa o la razón por la que no tiene necesidad de ninguna causa para existir.<sup>11</sup> (Descartes, 2011, p. 122).

A lo que Schopenhauer objeta:

---

<sup>11</sup> Descartes en *Meditaciones metafísicas*, respuestas del autor a las segundas objeciones, axioma 1.

Tendría que haber dicho: la inmensidad de Dios es una razón de conocimiento de la que se sigue que Dios no necesita ninguna causa. Sin embargo, él mezcla ambas y vemos que no tiene clara conciencia de la gran diferencia existente entre causa y razón de conocimiento. Mas en realidad es la intención [*Absicht*] lo que en él falsea la comprensión [*Einsicht*]. En efecto, aquí donde la ley de la causalidad exige una causa, en su lugar introduce una razón de conocimiento porque esta no lleva tan lejos como aquella... (ZG, §7, 10).

La crítica consiste en alegar que no se proporciona una explicación causal para la existencia de Dios, a pesar de que Descartes afirma que se puede preguntar, termina dando una razón que precisamente no requiere una explicación causal. Los predicados de existencia o inmensidad ya se encuentran dentro del concepto mismo de Dios, lo cual es lo mismo que pasa con el argumento ontológico de Anselmo, según se desarrolla un poco más adelante en el tratado, por lo cual no hay manera de refutar tal tesis si por defecto tiene esas características. Consecuentemente se asevera, parafraseando a Aristóteles en los *Analíticos segundos*, “la existencia no puede nunca pertenecer a la esencia de la cosa” (ZG, §7, 11).

El tratado prosigue con el análisis de los postulados de Spinoza,<sup>12</sup> de quien se dice que comete los mismos errores de su predecesor y los lleva un paso más allá con la realización de Dios en el mundo con su filosofía panteísta. En el §8 Schopenhauer expone brevemente la doctrina de Spinoza, así como los errores que heredó de su maestro:

En efecto, en un concepto están contenidos *implicite* todos estos predicados esenciales, por lo que estos pueden desplegarse *explicite* desde él mediante simples juicios analíticos: la suma de estos es su definición. De ahí que esta no difiera del concepto mismo en su contenido, sino

---

<sup>12</sup> Según la edición consultada, el apartado dedicado a Spinoza y a Hume fue ampliado con algunas citas en la edición de 1847.

solo en su forma; porque la definición está compuesta de juicios que están pensados todos en el concepto, y por eso tienen en él su razón de conocimiento en la medida en que exponen su esencia. Por consiguiente, esos juicios pueden considerarse las consecuencias de aquel concepto, que es su razón. Esta relación de un concepto con los juicios analíticos fundados en él y desde él desplegados es de todo punto la relación que tiene el denominado «Dios» de Spinoza con el mundo o, mejor, la sustancia única con sus innumerables accidentes. (ZG, §8, 12).

Spinoza afirma que Dios es la sustancia y causa del mundo, incurre en la confusión entre *causa* y *razón*; según Schopenhauer, se trata de una razón de conocimiento que pretende ser explicación causal, mientras que su predecesor había formulado la existencia de Dios en términos del conocimiento, Spinoza lo lleva al plano real para conseguir una relación auténtica con el mundo:

En Descartes la existencia [*Existenz*] se encuentra en el *concepto* de Dios y se convierte así en argumento de su ser [*Dasein*] real: en Spinoza Dios mismo se encuentra en el mundo. Por consiguiente, lo que en Descartes era simple razón del conocimiento lo convierte Spinoza en fundamento real: si aquel había enseñado en el argumento ontológico que de la *essentia* de Dios se sigue su *existentia*, este lo convierte en *causa sui* y abre su *Ética* diciendo atrevidamente: *per causam sui intelligo id, cujus essentia (concepto) involvit existentiam*;<sup>13</sup> - sordo a Aristóteles, que le grita: το δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί!.<sup>14</sup> Tenemos aquí la más palmaria confusión de la razón del conocimiento con la causa. (ZG, §8, 15).

---

<sup>13</sup> Nota de la edición, revisada por Pilar Lopez de Santa maría, N°41: [“Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia envuelve la existencia” *Ética* I, definición 1].

<sup>14</sup> Nota de la edición N° 32: [“La existencia no está en la esencia de ninguna cosa. Pues el ente no es un género”. *Analíticos Posteriores II*, 7, 92b].

La exposición de los últimos filósofos y corrientes que tuvieron una aproximación al *principio de razón suficiente* resultan muy breves: se menciona que “Leibniz fue el primero en asentar formalmente el principio de razón como un principio fundamental dentro de todo el conocimiento y la ciencia” (ZG, §9, 17); que Christian von Wolff discernió correctamente el *principio de razón*, aunque lo ubica en la ontología; el mérito de Hume por preguntarse la vigencia de una ley de la causalidad; se identifica también un pasaje en Kant donde enuncia el *principio de razón* en un tratado menor conocido como *La polémica sobre la Crítica de la razón pura*:<sup>15</sup>

...en el apartado primero, bajo el título A. Kant insiste allí en la diferencia entre el principio lógico (formal) del conocimiento: “Toda proposición ha de tener su razón” y el principio trascendental (material): “Toda cosa ha de tener su razón” ... (ZG, §13, 21).

Antes de terminar el capítulo, en el §14, se establece que no es posible una demostración del *principio de razón*. “Puesto que con este tratado espero demostrar las distintas leyes de nuestra capacidad cognoscitiva...” (ZG, §14, 23), Schopenhauer delimita ciertos principios que son inherentes a la cognición que no pueden ser demostrados por ella misma:

Buscar en particular una demostración del principio de razón suficiente es además un intento especialmente absurdo que evidencia una falta de reflexión. En efecto, toda demostración consiste en exponer la razón de un juicio expresado, que precisamente por ello recibe el predicado de ser *verdadero*. El principio de razón es justo la expresión de esa exigencia de

---

<sup>15</sup> En una versión traducida y editada al español del tratado originalmente llamado *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*. Kant, I. (2002). *La polémica sobre la Crítica de la razón pura: Respuesta a Eberhard* (M. Caimi, Trad.). Machado Libros.

una razón para cada juicio. Quien exige para él una demostración, es decir, la exposición de una razón, con ello lo está suponiendo ya como verdadero y de hecho apoya su exigencia justo en esa suposición. Así pues, cae en ese círculo consistente en exigir una demostración del derecho a exigir una demostración. (ZG, §14, 23-24).

## 1.2. La cuádruple raíz

### 1.2.1. Presencia en todos los tipos de representaciones

En el breve capítulo tercero,<sup>16</sup> Schopenhauer anticipa el camino a seguir para desarrollar el *principio de razón*, así como a distinguir lo dilucidado hasta ahora. Primero, se dice que la *causa* y *razón*, son dos cosas diferentes:

... aunque poco a poco y llamativamente tarde, y no sin caer a menudo en reiteradas confusiones y desaciertos, se han distinguido dos aplicaciones del principio de razón suficiente: una, a los juicios, que para ser verdaderos han de tener siempre una razón; la otra, a los cambios de objetos reales, que siempre han de poseer una causa. (ZG, §15, 25).

Sin embargo, este principio tendrá tal universalidad que aplicará todos los tipos de representaciones, por lo cual, no se puede limitar a la *razón* y la *causa*, forma parte del *principio de razón*, pero no en su totalidad. Existen casos que no se pueden reducir solo a estos dos términos, por ejemplo, el preguntarse por qué en un triángulo son todos los lados iguales; no son iguales por una relación causal que involucró un cambio, tampoco demostrar la propia igualdad de los lados es una razón para responder a la pregunta, la respuesta es porque los tres lados son iguales:

---

<sup>16</sup> §15 y §16.

La igualdad de los ángulos no es inmediatamente razón del conocimiento de la igualdad de los lados, sino solo mediatamente, en cuanto es razón del ser así de los lados, en este caso, de su ser iguales: porque los ángulos son iguales, los lados tienen que ser iguales. Aquí se encuentra una conexión necesaria entre ángulos y lados, y no inmediatamente una conexión necesaria de dos juicios. (ZG, §15, 26).

El *principio de razón* debe aplicar universalmente a todas nuestras representaciones, aplicando a más casos de los que son *razón* y *causa*, Schopenhauer es muy claro en esto:

Nuestra conciencia cognoscente, que se presenta como sensibilidad externa e interna (receptividad), entendimiento y razón, se descompone en sujeto y objeto, y no contiene nada fuera de eso. Ser objeto para el sujeto y ser nuestra representación son lo mismo. todas nuestras representaciones son objetos del sujeto y todos los objetos del sujeto son nuestras representaciones. Pero resulta que todas nuestras representaciones se hallan en una recíproca conexión regular y determinable a priori en su forma, en virtud de la cual nada que sea existente por sí mismo e independiente, como tampoco nada aislado y separado puede convertirse en objeto para nosotros. (ZG, §16, 27).

Esto representa la base de la teoría gnoseológica de Schopenhauer y se anticipan varios de los conceptos que se desarrollaran en este tratado y su obra capital: sensibilidad interna y externa, entendimiento y razón, sujeto y objeto. Además, se desarrolla su postura idealista trascendental, la cual se seguirá matizando en el resto de su obra. Bajo esta concepción heredada de Kant no existe el sujeto sin el objeto ni viceversa; la representación del mundo consiste precisamente en esto, en el dominio del *principio de razón* en la cognición.

### 1.2.2. Representaciones empíricas completas

Habrán distintos sentidos en los que se manifiesta el principio, como se indica en el nombre del tratado serán cuatro, lo que se hace a continuación es caracterizar uno de ellos en todo el capítulo:<sup>17</sup> las *representaciones empíricas completas*. Este primer sentido se caracteriza como representaciones *intuitivas, empíricas y completas*:

Son *intuitivas* en oposición a las meramente pensadas, es decir, a los conceptos abstractos; *completas*, en la medida en que, de acuerdo con la distinción kantiana, no contienen solo la parte formal de los fenómenos, sino también la material; *empíricas*, por un lado porque no nacen de un simple enlace de pensamientos, sino porque tienen su origen en una estimulación de la sensación de nuestro cuerpo sensitivo y a él remiten siempre para acreditar su realidad; y, por otro, porque de acuerdo con las leyes del espacio, el tiempo y la causalidad en unión, se hallan enlazadas en aquel complejo sin comienzo ni fin que conforma nuestra *realidad empírica*. No obstante, dado que, según el resultado de la enseñanza kantiana, esa realidad empírica no suprime su *idealidad trascendental*, aquí, donde se trata de los elementos formales del conocimiento, entran en consideración solamente en cuanto representaciones. (ZG, §17, 28).

En resumen, este tipo de representaciones se caracterizan en tres sentidos: son representaciones intuitivas (independientes del conocimiento abstracto), empíricas (estimulación externa en su origen y enlazadas en un complejo sin fin) y completas (parte formal y parte material).

---

<sup>17</sup> En el capítulo cuarto que abarca del §17 al §25.

Ma adelante, en el §18, Schopenhauer hace un *Esbozo de un análisis trascendental de la realidad empírica*.<sup>18</sup> Aquí se desarrollan nociones clave, como la del *espacio*, el *tiempo* y más adelante, la *causalidad*, todos elementos trascendentales de la realidad empírica.<sup>19</sup> Primero, se afirma que las formas de este tipo de representaciones son el *tiempo* (sentido interno) y el *espacio* (sentido externo): “Las formas de esas representaciones son las de los sentidos interno y externo: el *tiempo* y el *espacio*. Pero estos no son *perceptibles* más que como *lentos*. Su *perceptibilidad* es la *materia*...” (ZG, §18, 29). Las implicaciones y el desarrollo de estos conceptos se continúan desarrollando a lo largo del párrafo. Con todo esto en mente, Schopenhauer reflexiona con que sería lo que ocurriría si el tiempo fuera la única forma de las *representaciones empíricas completas*:

*Si el tiempo fuera la única forma de esas representaciones, no habría ninguna simultaneidad ni existiría, por tanto, nada permanente ni duración alguna. Pues el tiempo solo es percibido en la medida en que este está lleno, y su transcurso no se percibe más que por el cambio de aquello que lo llena. De ahí que la permanencia de un objeto solo se conozca por el contraste con el cambio de otros que son simultáneos con él. Mas la representación de la simultaneidad no es posible en el solo tiempo, sino que en su otra mitad está condicionada por la representación del espacio; porque en el mero tiempo todo es sucesivo, mientras que en el espacio todo está yuxtapuesto: así que dicha representación surge por la unión del tiempo y el espacio. (ZG, §18, 29).*

---

<sup>18</sup> En este tratado cada párrafo tiene un título que ayuda a tener una lectura más guiada, haré referencia a estos títulos cuando sea oportuno para comprender mejor su contenido.

<sup>19</sup> Schopenhauer utiliza los términos, heredados de Kant, de *espacio*, *tiempo* y *causalidad* para categorizar el ámbito de la experiencia. Pero cabe mencionar que el mismo Schopenhauer le hace algunas objeciones a Kant a lo largo de su obra, por ejemplo, el usar más categorías de las necesarias al entendimiento humano y no darle el papel que se merecía a la intelectualidad de la intuición, es decir, este papel unificador del entendimiento entre el espacio y el tiempo. Si bien Schopenhauer concede que la causalidad tiene un carácter *a priori* como lo hace Kant, se le recrimina la omisión de que la causalidad es una condición necesaria para que se dé una sucesión de eventos.

Del mismo modo, se señala la dificultad del *espacio* como única forma para estas representaciones y las implicaciones para estas condiciones necesarias para la realidad:

*Por otro lado, si el espacio fuera la única forma de esas representaciones de esa clase, no existiría ningún cambio: pues el cambio o la alteración es una sucesión de estados y la sucesión no es posible más que en el tiempo. Por eso también podemos definir el tiempo como la posibilidad de determinaciones opuestas en una misma cosa. Vemos pues, que las dos formas de las representaciones empíricas, aunque como es sabido tienen en común la divisibilidad y la extensión infinitas, difieren radicalmente en que lo que es esencial a una carece de toda significación en la otra: la yuxtaposición no tiene significado en el tiempo y la sucesión no lo tiene en el espacio. (ZG, §18, 29).*

La unión de *espacio* y *tiempo* es una condición necesaria para la realidad representada, pues aparecen al mismo tiempo, según se indica, si se *perciben* independientes lo hacen como *llenos*.<sup>20</sup> La *percepción* de esta unión es la *materia*, pero no se trata de un conocimiento inmediato, dada sin más por los sentidos, sino que está mediada por el *entendimiento*:

El que crea esa unión es el entendimiento, que, por medio de la función que le es peculiar, combina aquellas formas heterogéneas de la sensibilidad de modo que de su mutua compenetración surge, bien que solo para él mismo, la *realidad empírica* como una

---

<sup>20</sup> Schopenhauer no da muchas explicaciones sobre lo que consiste ser *percibidos* como *llenos*, pero casi en seguida se menciona: “Pues el *tiempo* solo es percibido en la medida en que está lleno, y su transcurso no se percibe más que por el *cambio* de aquello que lo llena” (ZG, §18, 29), lo cual aplicaría igualmente para el espacio; *intuitivamente* se percibe un *tiempo* determinado en cuanto está *lleno* en unión con el *espacio* y la forma de la *causalidad*, así como un *espacio* determinado en cuanto esta también *lleno* con esos atributos. Además, según lo que se dice al principio del §4 de *El mundo*, si hay una *representación intuitiva* del *espacio* y el *tiempo*, es decir, en el *mundo empíricamente dado*, aunado a que cuando se desarrollen las *intuiciones puras del espacio y el tiempo* en el presente tratado, se observará como estos dos elementos pueden representarse en sus formas puras, con la geometría y la aritmética.

representación total, la cual constituye un complejo que se conserva unido a través de las formas del principio de razón, aunque con límites problemáticos; todas las representaciones individuales pertenecientes a esa clase son partes de ese complejo y adoptan en él sus posiciones conforme a determinadas leyes conocidas *a priori*; por eso existen en él innumerables objetos *a la vez*, ya que en él, pese a los irresistibles del tiempo, permanece la sustancia, es decir, la materia, y los estados de esta cambian pese a la rígida inmovilidad del espacio. En una palabra, en aquel complejo existe para nosotros todo este mundo objetivo y real”.<sup>21</sup> (ZG, §18, 29-30).

Así mismo, se menciona que, aunque la unión del sentido interno y externo es gracias al *entendimiento*, lo que el sujeto conoce *inmediatamente* es el *tiempo*, su sentido interno; aunque la representación empírica sea compuesta, el sentido interno condiciona a lo *inmediatamente presente*.<sup>22</sup>

Pero a pesar de esa unificación de las formas de los sentidos interno y externo que realiza el entendimiento para llegar a la representación de la materia, y con ella a la de un mundo externo permanente, el sujeto no conoce *inmediatamente* más que a través del *sentido interno*, ya que el sentido externo es a su vez objeto del interno y este percibe las representaciones de aquel; así que, con respecto a la *presencia inmediata* de las representaciones en su conciencia, el sujeto permanece sometido únicamente a las condiciones del tiempo en cuanto forma del sentido interno; por todo eso, él solamente puede tener presente *una* representación clara cada vez, si bien puede ser compuesta. Que las representaciones están *inmediatamente presentes* significa: no solo son conocidas en la unificación del tiempo y el espacio llevada a cabo por el entendimiento (que, como veremos en seguida, es una facultad intuitiva) para llegar a la

---

<sup>21</sup> El filósofo alemán recomienda leer el §4 del primer volumen de *El mundo como voluntad y representación* para ampliar su desarrollo de la realidad empírica.

<sup>22</sup> El propio presente en la filosofía de Schopenhauer.

completa representación de la realidad empírica, sino que también las conocemos en cuanto representaciones del sentido interno en el mero tiempo y, por cierto, en el punto de indiferencia entre las dos direcciones opuestas de este al que llamamos *presente*. (ZG, §19, 30-31).

Avanzando con el tratado, en el §20, se dice que en las *representaciones empíricas completas el principio de razón suficiente* se presenta aquí como *ley de la causalidad*.<sup>23</sup> Todo estado de un objeto dentro de la realidad tiene que haber sido precedido necesariamente por otro:

El principio es el siguiente: cuando aparece un nuevo estado de uno o varios objetos reales, tiene que haberle precedido otro al cual el nuevo sigue regularmente, es decir, siempre que se da el primero. Ese seguir [*Folgen*] se llama resultar [*Erfolgen*] y el primer estado se llama *causa*; el segundo, *efecto*. [...] Por eso la ley de la causalidad se refiere exclusivamente a los *cambios* y solamente con ellos tiene que ver. Todo efecto es, en el momento de su aparición, un *cambio*; y precisamente porque no se había presentado ya antes, ofrece una indicación infalible de otro cambio precedente que se llama *causa* en relación con él, y *efecto* respecto de un tercer cambio que a su vez le precede a él necesariamente. Esa es la cadena de causalidad: carece necesariamente de un comienzo. (ZG, §20, 34).

En efecto, la *ley de la causalidad* se presenta como una condición necesaria para la realidad empírica y atañe únicamente a los objetos en el mundo material. La crítica hacia los filósofos precedentes acerca de la falta de claridad sobre el *conocimiento de causa* es resuelta aquí, donde se observa como atañe a los objetos que tengan *cambios* dentro del *espacio* y el *tiempo*,

---

<sup>23</sup> Schopenhauer también lo menciona como *principio de razón suficiente del devenir* o *principium rationis sufficientis fiendi*.

no para cuestiones lógicas. A estas consideraciones se le añade que, aunque se tenga conciencia de un último cambio en un momento del presente, este no será definitivo y de ese le seguirán otros más, pero puede llamarse momentáneamente como causa por antonomasia o excelencia:

Si un estado contiene todas las determinaciones menos *una* para ser condición de la aplicación de otro, y si esa *una* aparece ahora, es decir, en último lugar, entonces es correcto que queramos llamarla la causa *κατ' ἐξοχήν*<sup>24</sup> en la medida en que nos atengamos al último cambio, que es, sin duda, el decisivo: pero aparte de eso, de cara a la constatación de la conexión causal de las cosas en general, la determinación de un estado causal como el último que aparece no tiene ninguna preferencia sobre las demás. [...] En cambio, en un examen más preciso encontramos que el *estado completo* es la causa del siguiente, siendo en esencia indiferente en que secuencia temporal han ocurrido sus determinaciones. (ZG, §20, 35).

En este sentido, la causa por antonomasia ocupa el último lugar en la infinita cadena de relaciones causales, un punto relativo a partir del cual se pueden medir otros cambios. Los cambios, para el autor, suponen estados de los objetos<sup>25</sup> y no a los objetos por sí mismos:

Mas las diversas determinaciones particulares que, tomadas en conjunto, completan y conforman la causa podemos denominarla momentos causales o también *condiciones*, y por lo tanto, descomponer la causa en ellas. Por el contrario, es totalmente falso llamar causa, no al estado, sino a los objetos: por ejemplo, en el caso citado algunos llamarían causa de la combustión al espejo ustorio; otros, a la nube; otros, al sol; otros, al oxígeno, y así a discreción y sin regla. Pero no tiene ningún sentido decir que un objeto es causa de otro; ante todo,

---

<sup>24</sup> Por antonomasia.

<sup>25</sup> Schopenhauer usa el ejemplo de un cuerpo que arde, al cual le preceden tres estados: afinidad con el oxígeno, contacto con el oxígeno y una temperatura determinada (ZG, §20, 34).

porque los objetos no contienen solo la forma y cualidad sino también la *materia*, mas esta ni nace ni perece; y después, porque la ley de la causalidad se refiere exclusivamente a cambios, es decir, a la aparición y desaparición de los estados en el tiempo, que es donde ella regula aquella relación respecto a la cual el primero se llama *causa*, el segundo, *efecto* y si conexión necesaria, el *resultar*. (ZG, §20, 35-36).

Continuando con el mismo párrafo, se dice que la *ley de causalidad* es trascendental, conocida *a priori*,<sup>26</sup> de ahí que Schopenhauer infiera dos corolarios, la *ley de la inercia* y la *ley de la permanencia*:

La primera dice que todo estado, y por ende tanto el reposo de un cuerpo como su movimiento de cualquier clase, ha de permanecer sin cambio, disminución ni incremento, e incluso tiene que perdurar durante el tiempo infinito, mientras no se presente una causa que lo modifique o suprima. La otra, que expresa el carácter sempiterno de la materia, se deriva de que la ley de causalidad se refiere solo a los *estados* de los cuerpos, es decir, a su reposo, movimiento, forma y cualidad, ya que dirige su nacer y perecer en el tiempo; pero en modo alguno se refiere a la existencia del *soporte* de esos estados, al que precisamente para expresar su exención de todo nacer y perecer, se le ha dado el nombre de *sustancia*. *La sustancia permanece*: es decir, no puede nacer ni perecer, por lo que el *quantum* de la misma que existe en el mundo nunca puede aumentar ni disminuir. [...] La certeza con que constatamos esto de antemano (*a priori*) se debe a que nuestro entendimiento carece por completo de una forma de pensar el nacer o perecer de la materia, ya que la ley de la causalidad, que es la única forma bajo la que podemos pensar los cambios en general, siempre afecta exclusivamente a los

---

<sup>26</sup> Esto se desarrollará en el §21.

*estados* de los cuerpos y de ningún modo a la existencia del *soporte* de todos los estados, la *materia*. (ZG, §20, 42-43).

Puestos como *verdad trascendental*, los corolarios demuestran la injerencia de *la ley de causalidad* en las *representaciones empíricas completas*. La *sustancia* siempre *permanece*, no es afectada en grado último por los *cambios* del mundo empírico, y en los objetos, concebidos por el *entendimiento*, que no son acreedores a absolutamente ningún movimiento, deberán permanecer estáticos *ad infinitum*. Debido a la naturaleza de los corolarios, Schopenhauer reflexiona sobre como cualquier otra ley que derive de una mirada *a posteriori* es aproximativa, es decir, no vale universalmente como si lo harían las verdades *a priori*.<sup>27</sup>

Como última cuestión importante que se expondrá del párrafo veinte, el autor considera que la *ley de causalidad* aparece en la naturaleza de tres formas: como *causa* (cuerpos inorgánicos), *estímulo* (plantas) y *motivo* (animales). Los cambios están en estrecha relación con cada tipo de objetos, para Schopenhauer es una distinción esencial que no se basa en determinados rasgos anatómicos o químicos. Sobre la *causa* en sentido más estricto, la que atañe principalmente a los cambios en lo inorgánico, se dice:

La *causalidad* [*Ursache*] en el sentido más estricto es aquella según la cual ocurren todos los cambios en el reino *inorgánico*, es decir, aquellos efectos que constituyen el tema de la mecánica, de la física y de la química. Solo de ella vale la tercera ley de Newton: «Acción [*Wirkung*] y reacción son equivalentes», la cual afirma que el estado precedente (la causa)

---

<sup>27</sup> Incluso se menciona como los físicos de su época no están seguros si la ley de gravitación atañe universalmente o solo dentro del sistema solar, pues se trata de una ley científica con apoyo empírico, no trascendental.

sufre un cambio de magnitud equivalente a la del que ha provocado (el efecto). (ZG, §20, 46-47).

Los objetos inanimados son los protagonistas en esta forma de actuar de la *ley de causalidad*, aunque se puede inferir que no es excluyente y también puede aplicar sobre seres animados, como los animales o plantas, pues después de todo son cuerpos sujetos a las mismas leyes.

Sobre el *estímulo* se asevera:

La segunda forma de la causalidad es el *estímulo*: ella domina la vida orgánica en cuanto tal, es decir, la de las plantas, la parte vegetativa, y por lo tanto inconsciente, de la vida animal, que de hecho es una vida vegetal. Se caracteriza por la ausencia de los rasgos de la primera forma. Así pues, aquí la acción y la reacción no son equivalentes y la intensidad del efecto no sigue en absoluto a la intensidad de la causa a lo largo de todos los grados: antes bien la intensificación de la causa puede incluso convertir el efecto en su contrario. (ZG, §20, 47).

Aquí la acción y la reacción no son equivalentes, bien puede ser mayor o menor. El acto volitivo individual está presente en todos los seres orgánicos de manera inconsciente, la *voluntad* que es una y la misma siempre. De ahí que incluso si los seres humanos ejercen su razón están igualmente sujetos a fuerzas más allá de su comprensión. Sin embargo, los *motivos* atañen solo a los seres conscientes:

La tercera forma de la causalidad es el *motivo*: bajo esa forma rige la vida propiamente animal, es decir, el obrar o las acciones exteriores y producidas de forma consciente en todos los seres animales. El medio de los motivos es el *conocimiento*: por consiguiente, la receptividad para ellos requiere un intelecto. De ahí que el rasgo característico del animal sea el conocer, el representar. El animal se mueve como animal siempre tras un fin y un objetivo, por lo que tiene que haberlo *conocido*: es decir, el fin se le ha de presentar como algo diferente de él mismo y de lo que, sin embargo, es consciente. Por consiguiente, el animal se ha de

definir como «lo que conoce»: ninguna otra definición alcanza lo esencial; y quizá ninguna otra sea tampoco fundada. (ZG, §20, 47).

Los seres cognoscentes poseen una representación, como se desarrollará al principio de *El mundo como voluntad y representación*, es una *verdad trascendental* que no necesita demostración, y en el mundo representado el sujeto actúa y se desenvuelve según él lo quiera, aunque con no menores matices a tomar en cuenta, como estas fuerzas inconscientes presentes en él.<sup>28</sup>

En el inicio del §21, se presentan algunas consideraciones generales sobre la omisión de los profesores o catedráticos de filosofía de la época al no hablar de la intelectualidad de la intuición en relación con el mundo sensible.<sup>29</sup> Según el autor, estas personas afirmaban que el mundo de la experiencia se limitaba exclusivamente a los sentidos, sin considerar el hecho fundamental de que es el *entendimiento* el que crea el mundo objetivo; a partir de la materia bruta que captan los sentidos, el *entendimiento* crea el mundo externo tal y como lo conocen los seres cognoscentes. Esta facultad que pasó tan desapercibida para los maestros de la época se aloja en el *cuerpo*, concepto muy importante para la filosofía de Schopenhauer y que se retomará cuando se hable del mundo como *voluntad*. Tal facultad se aloja específicamente en el cerebro:

Solo cuando el *entendimiento* –una función, no de las delicadas terminaciones nerviosas aisladas, sino del cerebro, tan artística y enigmáticamente formado, que pesa tres y, excepcionalmente, hasta cinco libras–; como digo, solo cuando el entendimiento entra en

---

<sup>28</sup> De aquí se adelanta el determinismo de Schopenhauer.

<sup>29</sup> También se hace una objeción al argumento cosmológico, pero aquel lo retomaré en el capítulo tercero cuando se hable del problema principal de la tesis.

acción y aplica su forma única y exclusiva, la *ley de la causalidad*, se produce una poderosa transformación, ya que de la sensación subjetiva resulta la intuición objetiva. (ZG, §21, 52).

El *entendimiento* es una facultad del cerebro que procesa lo captado por los sentidos para darle forma al mundo empírico. Él aplica la *ley de la causalidad*, donde cada efecto ha de tener necesariamente una causa; pero para hacerlo no necesita la experiencia misma, su forma es *a priori*, de ahí el anuncio de la aprioridad del concepto de *causalidad* en el párrafo anterior; antes de toda experiencia el *entendimiento* actúa, después aplica todas sus condiciones que le son propias al *principio de razón* en este tipo de representaciones:

En efecto, el entendimiento, en virtud de su forma peculiar, es decir, *a priori*, antes de toda experiencia (pues esta no es posible hasta ese momento), concibe la sensación dada del cuerpo como un *efecto* (una palabra esta que solo él entiende) que, en cuanto tal, ha de tener necesariamente una *causa*. Al mismo tiempo, recurre al *espacio*, forma del sentido externo que se halla también predispuesta en el intelecto, es decir, en el cerebro, a fin de colocar aquella causa *fuera* del organismo: pues solo así surge para él la exterioridad, cuya posibilidad es precisamente el espacio; de modo que la intuición pura *a priori* ha de proporcionar el fundamento de la empírica. (ZG, §21, 53).

Para reforzar todo lo que se ha estado trabajando Schopenhauer explica de manera clara y concisa que es el *entendimiento*:

Por consiguiente, el entendimiento mismo ha de producir el mundo objetivo: no es que el mundo simplemente se introduzca en la mente, ya dispuesto de antemano, a través de los sentidos y las aberturas de sus órganos. Los sentidos, en efecto, no proporcionan más que la materia bruta que el entendimiento, por medio de las formas simples antes indicadas—espacio, tiempo y causalidad—, transforma en la concepción objetiva de un mundo corpóreo regulado legalmente. (ZG, §21, 53).

El párrafo veintiuno sigue con más consideraciones, siendo uno de los más extensos junto con el anterior, pero en general todas son sobre el papel del *entendimiento* y algunos matices agregados como la *razón* y la *materia*. Siguiendo el hilo del tratado, primero se hacen algunas reflexiones sobre los procesos que el *entendimiento* realiza mediado por los sentidos, donde concibe cada *cambio* como un *efecto* que tiene necesariamente una *causa*,<sup>30</sup> aunado a ciertas demostraciones empíricas que corroboran los postulados. También se afirma que el *entendimiento* tendrá una categoría de *primario*<sup>31</sup> sobre el *pensamiento* o la *razón*, es decir, aquella que crea conceptos abstractos a partir de la *representación empírica completa*, que tendrá el carácter de *secundario*:

Y, por cierto, lleva a cabo esa operación exclusivamente por su propia forma, que es la ley de causalidad; lo hace, por tanto, de manera totalmente inmediata e intuitiva, sin ayuda de la reflexión, es decir del conocimiento abstracto mediado por conceptos y palabras, que son el material del conocimiento *secundario*, es decir, del *pensamiento*, o sea, de la *razón*. Esa independencia del conocimiento del entendimiento respecto de la razón y su ayuda se infiere también de lo siguiente: que, cuando en alguna ocasión el entendimiento atribuye a unos efectos dados una causa incorrecta y la intuye directamente, con lo que surge la *falsa apariencia*, por mucho que la razón tenga un correcto conocimiento *in abstracto* del verdadero estado de las cosas, no podrá ayudarle sino que a pesar del mejor conocimiento que tiene ella, la falsa apariencia permanecerá inamovible. [...] Lo conocido correctamente por el *entendimiento* es la *realidad*; lo conocido correctamente por la *razón*, la *verdad*, es

---

<sup>30</sup> La *ley de causalidad*.

<sup>31</sup> En el breve §22 Schopenhauer agrega que, aunque el *entendimiento* capta las relaciones causales dadas por los sentidos, el *objeto inmediato* son estas mismas afecciones sensoriales, es solo hasta después que se aplica la facultad primaria, el *entendimiento*. Como se mencionó, el concepto de *cuerpo* toma un papel importante en el sistema de Schopenhauer y se analizará con más detalle en su obra capital, pero por lo pronto aquí se menciona que el *cuerpo* es el *objeto inmediato*, la *ley de causalidad* no solo captará las relaciones entre los fenómenos, sino que vinculará al cuerpo con el resto de objetos externos.

decir, un juicio que posee una razón: aquella que se opone a la *apariencia* (lo intuido falsamente), y esta, al *error* (lo pensado falsamente). (ZG, §21, 71-72).

Seguido de eso se añade que, aunque esté presente la parte formal de la *representación empírica*, su aplicación en lo empírico no ocurre al mismo tiempo, es solo con el ejercicio y la experiencia que se conoce el mundo real, es decir, el *entendimiento* va poco a poco aplicando sus categorías inherentes con el pasar del tiempo.<sup>32</sup> Mas adelante en el texto, se señala que el papel del *entendimiento*, como parte de la intuición empírica, ya había sido enunciado por algunos filósofos antiguos, por ejemplo, la de Epicarmo, así como algunas objeciones contra la filosofía kantiana<sup>33</sup> y se menciona como las ciencias se fundan sobre los tres tipos de causas sobre las cuales el *entendimiento* capta los *cambios* en la naturaleza: *causa, estímulo y motivo*.

Al final del párrafo se menciona que, si los elementos de la intuición empírica ya están *a priori* en los seres cognoscentes, ¿Qué es aquello que se intuye? Lo que se intuye es la materia, en parte, algo distinto a estos seres. La materia bruta no se puede intuir en el mundo real, solo se puede “pensar por añadidura”, fuera de todas sus formas y cualidades, queda solamente *la mera actividad en general*:

Pero aún más: bajo el concepto de *materia* pensamos aquello que queda de los cuerpos una vez que los hemos despojado de su forma y de todas sus cualidades específicas, y que por eso mismo tiene que ser exactamente igual, idéntico en todos los cuerpos. Pero aquellas formas y cualidades que suprimimos no son sino la particular y especialmente determinada *forma de*

---

<sup>32</sup> Se menciona el ejemplo de un recién nacido: cuando este recibe la luz y ve los colores no los aprehende verdaderamente hasta que pasa la poderosa impresión del momento, cuando procesa los datos y conexiones de los sentidos el mundo real aparece en su conciencia.

<sup>33</sup> Sobre todo, con respecto a la omisión del papel del *entendimiento* y la *ley de causalidad*. Todo por supuesto ampliado en el apéndice de su obra capital.

*acción* de los cuerpos, que constituye precisamente la diversidad de los mismos. Por eso, cuando prescindimos de ellas lo que queda es, objetivamente pensado, *la mera actividad en general*, el punto actuar en cuanto tal, la causalidad misma, es decir, el reflejo de nuestro propio entendimiento, la imagen de su única función proyectada hacia fuera; y la materia es en todo pura causalidad: su ser es el obrar en general. (ZG, §21, 82).

Tampoco se puede encontrar una causa primera para ella, pues siempre involucrará cambio, tal y como el *entendimiento* con su *ley de causalidad* lo exige. Schopenhauer deja claro que se entiende por *materia* y sus implicaciones:

La materia no es, pues, sino el correlato objetivo del entendimiento puro es causalidad en general y nada aparte de eso, al igual que el entendimiento es el conocimiento inmediato de la causa y el efecto en general, y nada aparte de eso. Es por eso por lo que la ley de la causalidad no puede a su vez encontrar aplicación a la materia misma: es decir, esta no puede nacer ni perecer, sino que es y permanece. Pues, dado que todo cambio de los accidentes (formas y cualidades), es decir, todo nacer y perecer acontece únicamente en virtud de la causalidad, pero la materia es ella misma la pura causalidad en cuanto tal, concebida objetivamente, su poder no se puede ejercer sobre ella misma, del mismo modo que el ojo puede verlo todo excepto a sí mismo. Y puesto que además «sustancia» es idéntico a materia, podemos decir: la *sustancia* es el *actuar* concebido *in abstracto*; el accidente, la forma especial de actuar, la acción *in concreto*. Estos son, pues, los resultados a los que conduce el idealismo verdadero, es decir, trascendental. (ZG, §21, 82-83).

El *actuar* es la mayor abstracción que se puede hacer si se le priva a la *materia* de todas sus cualidades, es lo que el *principio de razón* permite. Lo que se menciona al final de la cita, con el recordatorio del idealismo trascendental se refiere a que el sujeto y el objeto son inseparables; bajo los ojos del autor, las doctrinas que hacen explicaciones unilaterales

de la realidad, como pueden ser los materialismos o realismos que conciben como una sola sustancia la totalidad o la permanencia del mundo objetivo sin el sujeto resultan, para el autor, insuficientes, carentes de elementos y llenas de confusiones. El tema aparece reiteradas veces en la obra de Schopenhauer, incluso señalando las fallas en otras variantes de doctrinas idealistas de su época, como pueden ser las de Fichte o Hegel.

Para concluir con este primer tipo de *representaciones*, en los dos últimos párrafos del capítulo, el veinticuatro y el veinticinco, tratan de manera concisa dos cuestiones: el exceso de usar la *ley de causalidad* como explicación única y la infinitud del *tiempo*, respectivamente. Sobre el primer asunto se dice que no hay que incurrir en un abuso de la *ley de causalidad*, pues ella solo atañe a los cambios en el *mundo empíricamente dado*,<sup>34</sup> no se debería de tomar como si fuera todo lo que existe.<sup>35</sup> La segunda cuestión es resultado de una reflexión sobre un planteamiento general que se hicieron los filósofos antiguos, ¿En qué tiempo sucede el tiempo? Según Schopenhauer, fue Aristóteles quien puso en orden esta difícil incógnita,<sup>36</sup> pero la manera en que lo hace resulta, para el autor alemán, muy sutil, pues logra discernir la intuición pura del *espacio* y el *tiempo*,<sup>37</sup> conceptos que se analizarán en la tercera forma en la que el *principio de razón* actúa.

---

<sup>34</sup> Término general para referirme a esta parte del sistema del autor, perfectamente se puede sustituir como se maneja en el §18, *realidad empírica*, según la traducción consultada.

<sup>35</sup> Como bien se puede anticipar, Schopenhauer anuncia un elemento que no es cognoscible y, por lo tanto, no tiene que estar supuesto a la *ley de la causalidad*.

<sup>36</sup> La lectura de Schopenhaueres en la obra de la *Física*, libro VI, capítulos 1 al 8 (*Ph.* VI, 1-8). (ZG, §25, 94-96).

<sup>37</sup> Concluyendo que éstos se extienden hasta el infinito.

### 1.2.3. Representaciones abstractas

A continuación, abordaré el segundo tipo de representaciones donde tiene injerencia el *principio de razón*: las *representaciones abstractas*. Este tema está contenido en el quinto capítulo de la tesis doctoral de Schopenhauer.<sup>38</sup> Para empezar, en el párrafo veintiséis se establece la distinción de la facultad de abstracción que tiene el ser humano a comparación de los animales; estos últimos poseen la *representación empírica completa*, pero no pueden abstraer predicados de la realidad ni formar *conceptos*, los humanos sí. Estas son las *representaciones abstractas*:<sup>39</sup>

Se ha denominado a tales representaciones *conceptos* [*Begriffe*] porque cada una de ellas concibe [*begreift*] en sí o, más bien, bajo sí, innumerables cosas individuales, así que es un *conjunto* [*Inbegriff*] de ellas. También se pueden definir como *representaciones de representaciones*. Puesto que en su formación la capacidad de abstracción descompone en sus partes integrantes las representaciones completas, es decir, intuitivas, tratadas en el capítulo anterior, a fin de poder pensarlas por separado, cada una por sí misma, como las distintas propiedades o relaciones de las cosas. Más en ese proceso las representaciones pierden necesariamente su carácter intuitivo, como el agua cuando se descompone en sus elementos pierde la fluidez y la visibilidad. Pues toda propiedad separada (abstraída) se puede *pensar* por sí sola, pero no se puede *intuir* por sí sola. La formación de un concepto se produce en general abandonando gran parte de lo dado intuitivamente para luego poder pensar lo restante por sí solo: el concepto supone, pues, pensar menos que lo intuido. (ZG, §26, 98).

---

<sup>38</sup> Del §26 al §34.

<sup>39</sup> Como se podrá observar a continuación, Schopenhauer asigna varios nombres a los objetos de este tipo de representaciones. En este trabajo utilizo el término *representaciones abstractas* para referirme al objeto de estudio general de este capítulo, siguiendo la terminología que emplea, en la introducción del tratado, la traductora Pilar López de Santa María. Esto en sintonía con las otras tres variantes de la *cuádruple raíz*, pues hago uso del mismo recurso.

Cuanto más se aleja la abstracción de la realidad objetiva<sup>40</sup> se forman conceptos cada vez más universales, se hacen más “vacíos y pobres”, pues se piensa menos que lo intuido. Aquí se encuentran las limitaciones y alcances del lenguaje que identifica Schopenhauer, a manera de una crítica indirecta contra la filosofía occidental:

Cuanto más nos elevamos en la abstracción, tanto más abandonamos, así que tanto menos pensamos. Los conceptos más elevados, es decir, los más universales, son los más vacíos y pobres, al final son leves envolturas como, por ejemplo, ser, esencia, cosa, devenir, y otras por el estilo. [...] Puesto que, como se ha dicho, las representaciones descompuestas y sublimadas en conceptos abstractos han quedado privadas de todo carácter intuitivo, tendrían que escapar por completo de la conciencia y no resistirían en esta para las operaciones de pensamiento que se pretenden efectuar con ellas, si no fueran fijadas y retenidas mediante signos arbitrarios: eso son las palabras. Por eso estas, en la medida en que constituyen el contenido del léxico, esto es, del lenguaje, designan siempre representaciones *universales*, conceptos, y nunca cosas intuitivas: en cambio, un léxico que enumera cosas individuales no contiene palabras sino simples nombres propios y es, o bien geográfico, o bien histórico, es decir, enumera lo que está separado por el espacio o por el tiempo... (ZG, §26, 99).

Sin embargo, no se debe de perder de vista la utilidad que esta capacidad de abstracción tiene para la humanidad. La razón,<sup>41</sup> según se afirma en el §27, tiene la facultad de abstraer y formar *conceptos*, ellos tienen menos contenido que la representación original, resultan más fáciles de manejar, con el ejercicio del *discernimiento*,<sup>42</sup> que no es sino la

---

<sup>40</sup> La realidad objetiva que crea el *entendimiento*.

<sup>41</sup> Según el glosario de la traducción consultada, Schopenhauer usa la palabra en alemán «*Vernunft*» para referirse a la razón como facultad en general, no debe confundirse con el *entendimiento*, «*Verstand*», que crea el *mundo empíricamente dado*.

<sup>42</sup> En alemán «*Besonnenheit*», pero como igualmente se indica en la traducción, su transliteración acarrea ciertas dificultades, en este caso con esta obra se entiende como el ejercicio de reflexión de la *razón*. En la obra capital del autor, cuando se hable del *genio*, adquirirá otro significado.

reflexión fuera de las cualidades no esenciales e incluso del *espacio* y el *tiempo*, todo esto resulta en la herramienta de toda ciencia: en último término, observar fenómenos particulares para obtener conclusiones universales.<sup>43</sup> Ahora, la actividad de la razón, en sentido general, no se reduce a la aparición de *conceptos*, pues estos últimos no aparecen en la conciencia sin un proceso lógico de por medio, que vincule ciertos elementos con otros, es necesario que aparezca la *facultad de juzgar*.<sup>44</sup> En el siguiente párrafo se desarrolla este término, para ello, primero se parte de la *fantasía*:

Como ya se ha dicho, no debemos confundir con el concepto la imagen de la fantasía [*Phantasma*], que es una representación intuitiva y completa, esto es, individual, pero no está suscitada inmediatamente por una impresión en los sentidos y por eso tampoco pertenece al complejo de la experiencia. Pero la imagen de la fantasía también se ha de distinguir del concepto cuando es utilizada como *representante de un concepto*. Esto sucede cuando pretendemos tener la representación intuitiva misma de la que se ha originado el concepto y además en correspondencia con él, lo cual es siempre imposible: pues, por ejemplo, del perro en general, el color en general, el triángulo en general o el número en general no existe ninguna representación, ninguna imagen de la fantasía que se corresponda con esos conceptos. Entonces evocamos la imagen de, pongamos, un perro cualquiera, que en cuanto representación ha de estar totalmente determinada, es decir, tiene que ser de cualquier tamaño, de una determinada forma, color, etc., aun cuando el concepto que representa carece de todas aquellas determinaciones. Pero al utilizar tal representante de un concepto somos siempre

---

<sup>43</sup> La acción que surge de esto es el beneficio, aquel dominio de la naturaleza que es tan característico de la modernidad.

<sup>44</sup> En alemán «*Urteilkraft*», en la edición consultada se subraya que significa *facultad de juzgar*. Se maneja como *Juicio* con mayúscula o bien con su significado literal.

conscientes de que no es adecuado al concepto que representa, sino que se trata de determinaciones completamente arbitrarias. (ZG, §28, 102).

La *fantasía* en general remite a las imágenes de las experiencias dadas en la conciencia, están fundadas completamente en el *mundo empíricamente dado*, pero no están inmediatamente percibidas por los sentidos. Más adelante se agrega que estas imágenes de la *fantasía* son útiles para la reflexión, si se usan como un apoyo, el razonamiento puramente lógico lo requiere necesariamente si es que no se quiere quedar solo en su propio terreno: “Solamente se puede afirmar que todo conocimiento verdadero y original, y también todo filosofema auténtico, ha de tener su núcleo más íntimo o su raíz en alguna concepción intuitiva” (ZG, §28, 104). El *Juicio*, entonces, referirá a la actividad del pensar, mediadora entre el conocimiento intuitivo y el abstracto o entre el *entendimiento* y la razón. Posteriormente, en el §29 se expone cual es la forma en la que el *principio de razón* actúa en este tipo de representaciones, la cual no es otra que el *principio de razón suficiente del conocer*:

Esa relación de conceptos pensada y expresada con claridad se llama *juicio* [*Urteil*].<sup>45</sup> El principio de razón suficiente se hace valer de nuevo en relación con esos juicios, aunque en una forma muy diferente de la expuesta en el capítulo anterior, a saber: como principio de razón del conocer, *principium rationis sufficientis cognoscendi*. En cuanto tal enuncia que si un juicio debe expresar un *conocimiento*, ha de tener una razón suficiente: debido a esa propiedad recibe entonces el predicado de *verdadero*. La verdad es, pues, la relación de un

---

<sup>45</sup> Esta vez *juicio* como enunciado, no como facultad.

juicio con algo diferente de él que se denomina su razón [*Grund*]<sup>46</sup> y que, como veremos en seguida, admite ella misma una importante variedad de tipos” (ZG, §29, 105).

Sí los *juicios* han de expresar *conocimiento* lo harán por una razón suficiente, solo pueden ser *verdaderos* si hay una razón suficiente que los respalde. Schopenhauer divide en cuatro los tipos de verdades a los que se puede llegar por medio del *juicio* y aquellas relaciones que se plantean:<sup>47</sup> *verdad lógica*, la cual consiste en la fundamentación de un *juicio* con otro, que se trata, por excelencia, de las leyes del pensamiento, por ejemplo, el silogismo; *verdad empírica*, un *juicio* que tiene una verdad corroborada inmediatamente por la experiencia, la cual resulta en una razón para un *juicio*; *verdad trascendental*, el *juicio* se fundamenta en las condiciones de posibilidad de la experiencia, las cuales son *espacio*, *tiempo* y la ley de la *causalidad*;<sup>48</sup> por último, *verdad metalógica*, presentada únicamente en cuatro juicios como “leyes de todo pensar ubicadas en la razón”, se trata de su “autoanálisis”, ya que “...también las condiciones formales de todo pensar ubicadas en la razón puede ser la razón de un juicio” (ZG, §33, 108).<sup>49</sup>

Para terminar con el capítulo, Schopenhauer hace algunas consideraciones sobre la razón en general:<sup>50</sup> dentro de la historia de la filosofía, la razón o el *λόγος* fungió como el elemento privilegiado del ser humano en diversos sentidos, fruto de esto surgieron doctrinas que especificaban un conocimiento suprasensible y abstracto que los hacia contemplar y

---

<sup>46</sup> Razón como fundamento, no como facultad.

<sup>47</sup> Expuestos en los párrafos 30 a 33.

<sup>48</sup> Los juicios sintéticos *a priori* que expone Kant.

<sup>49</sup> Sobre este último tipo de verdad se asevera que es ahí donde pertenece el *principio de razón* en este tipo de representaciones, aunque en el capítulo anterior el tipo de representación se desarrolló como *verdad trascendental*. En el siguiente tipo de representaciones se presentará de manera diferente. De ahí que se alegue en el mismo párrafo que el *principio de razón suficiente* es un *juicio* que tiene una cuádruple raíz y no cuatro razones que conducen al mismo juicio.

<sup>50</sup> Pero no por ello el párrafo 34 resulta menos extenso. Solo referiré a algunas cuestiones que resultan relevantes para el trabajo.

comprender la realidad de manera absoluta, pero no hay ningún mérito en ello, como se dijo, son representaciones de las representaciones, fruto de las condiciones de posibilidad antes mencionadas, no hay supremacía por sobre lo empírico o algo más elevado. En todo caso, la razón por sí misma tiene un contenido puramente formal, no se puede extraer nada de ella hacia el mundo empírico,<sup>51</sup> pero ella si necesita a lo material. Schopenhauer marca aquí una crítica importante contra una larga tradición filosófica, la cual todavía estaba muy vigente en su tiempo.<sup>52</sup>

#### 1.2.4. Intuiciones puras del espacio y el tiempo

Prosiguiendo con la exposición del tratado, en el capítulo sexto<sup>53</sup> se menciona el tercer tipo de representación para el sujeto donde está presente el *principio de razón*: las *intuiciones puras del espacio y el tiempo*. Se trata de las intuiciones dadas *a priori* de los ya mencionados sentidos interno y externo. No pueden ser demostradas empíricamente, sino solo usadas por medio de la *pura intuición*. La *causalidad* no entra dentro de las *intuiciones puras* porque ella no existe fuera de la facultad de representación del *entendimiento*:

En cuanto intuiciones puras, son objetos de la facultad de representación por sí mismas y separadas de las representaciones completas y de las determinaciones del estar lleno o vacío que añaden estas; porque ni siquiera los puntos y líneas puros pueden ser representados, sino solo intuidos *a priori*, al igual que la extensión y divisibilidad infinitas del espacio y del tiempo son objetos exclusivos de la intuición pura y ajenos a la empírica. Lo que diferencia esta clase de representaciones, en la que el tiempo y el espacio son *intuidos* de forma *pura*,

---

<sup>51</sup> La mencionada confusión de sus predecesores entre *causa* y *razón* se puede dilucidar.

<sup>52</sup> Schopenhauer no se detiene en la crítica general, sino que en otros pasajes de sus obras acusa directamente a personajes académicos importantes, como Hegel o Fichte, de solventar su vida predicando engaños propios del lenguaje.

<sup>53</sup> Del §35 al §39.

de la primera clase, en la que son *percibidos* (y además, en unión), es la materia, que por eso he explicado, por un lado, como la perceptibilidad del tiempo y el espacio, y por otro, como la causalidad que se ha hecho objetiva. (ZG, §35, 130).

Lo que se hace a continuación es caracterizar la forma del principio, el cual ya fue referido brevemente en el §15 con el ejemplo del triángulo, donde la relación entre los lados y los ángulos no atañe a una *razón de conocimiento* ni a un *conocimiento de causa*. Según se desarrolla en el §36, tanto el *espacio* como el *tiempo* tienen una relación en donde cada una de sus partes está definida y condicionada por otra, en el primero se le denomina *posición*, y en el segundo, *sucesión*. Schopenhauer llama *principio de razón suficiente del ser* a la ley donde las partes del *espacio* y el *tiempo* se determinan entre sí:

Estas relaciones son peculiares, totalmente distintas de todas las demás relaciones posibles de nuestras representaciones, y de ahí que ni el entendimiento ni la razón sean capaces de concebirlas con simples conceptos, sino que nos resultan inteligibles única y exclusivamente en virtud de la pura intuición *a priori*: pues a partir de meros conceptos no se puede explicar que es arriba y abajo, derecha e izquierda, detrás y delante, antes y después. Kant ilustra esto con gran acierto al decir que la diferencia entre el guante derecho y el izquierdo no se puede hacer comprensible más que mediante la intuición. La ley según la cual las partes del espacio y el tiempo se determinan entre sí con vistas a aquellas relaciones la llamo principio de *razón suficiente del ser*, *principium rationis sufficientis essendi*. (ZG, §36, 131).

Este tipo de *representación* trae consigo una aclaración importante, ya que la *razón de ser* se puede convertir en *razón del conocer*,<sup>54</sup> así como también la comprensión de la *ley de*

---

<sup>54</sup> El modo del *principio de razón* en las *representaciones abstractas*.

*causalidad* y su aplicación en un caso determinado puede convertirse en una *razón de conocimiento* del efecto:

Va de suyo que la comprensión de tal *razón del ser* se puede convertir en razón del conocer, del mismo modo que la comprensión de la ley de causalidad y su aplicación a un caso determinado puede convertirse en razón de conocimiento del efecto, sin que por ello se suprima en absoluto la completa diversidad entre razón de ser, del devenir y del conocer. En muchos casos, aquello que según *una* forma de nuestro principio es *consecuencia*, según la otra es razón: así con frecuencia el efecto es razón de conocimiento de la causa. Por ejemplo, la elevación del termómetro es, según la ley de causalidad, *consecuencia* del incremento del calor; pero según el principio de razón del conocer es *razón*, razón del conocimiento del aumento del calor, como también del juicio que lo expresa. (ZG, §36, 131-132).

Ahora bien, se dice que la *razón de ser* en el *espacio* las partes<sup>55</sup> siempre están determinadas unas por otras, no existe ningún fin debido a la infinitud del espacio, la *razón de ser* es relativa a unas partes con otras. En cambio, “En el tiempo cada instante está condicionado por el anterior” (ZG, §38, 133), en la sucesión no hay gran diversidad de relaciones más que ésta, el tiempo solo tiene una dimensión. Al finalizar este breve capítulo,<sup>56</sup> se indaga sobre las disciplinas de la aritmética y la geometría: la primera se funda en la *razón de ser* del *tiempo*, pues todos los números suponen los precedentes como *razón de su ser*, no se puede llegar al número diez sin pasar o suponer los anteriores; de la geometría, se afirma

---

<sup>55</sup> Schopenhauer da el ejemplo de las líneas en el §37.

<sup>56</sup> Con los párrafos 38 y 39.

que se funda en la *razón de ser* del *espacio*, ya que “se basa en el nexo de la posición de las partes del espacio” (ZG, §39, 133).<sup>57</sup>

### 1.2.5. Actos de voluntad

El último tipo de representaciones en donde tiene injerencia el *principio de razón*, expuesto en el capítulo siete,<sup>58</sup> resulta de gran relevancia para el posterior desarrollo de la obra del autor: los *actos de voluntad*. Ellos comprenden un solo objeto: el *sujeto del querer*, el cual es a la vez objeto de conocimiento para el mismo *sujeto* y viene dado solamente por el sentido interno (el *tiempo*), todo esto dicho desde el principio del capítulo. Schopenhauer refiere a la distinción clásica en teoría del conocimiento, sujeto y objeto, pero cuando el sujeto trata de conocerse a sí mismo como cualquier otro objeto no le es posible, este conocimiento se tiene que presentar necesariamente como *voluntad*;<sup>59</sup> el sujeto con todas sus facultades ya mencionadas, solo puede tener autoconciencia como *volente*: “De ahí que no haya ningún *conocer del conocer*; porque para ello sería necesario que el sujeto se separase del conocer y, sin embargo, conociera el conocer, lo cual es imposible” (ZG, §41, 141).

El sujeto en general puede ser algo cercano a lo conocido a través de las inferencias que se pueden lograr con las facultades del *principio de razón*, por ejemplo, decir que el ser humano tiene ciertas facultades cognoscitivas o físicas, pero eso sigue sin ser un *conocer del conocer*, si se intenta, por el mismo uso de las representaciones, dar respuesta al problema de la autoconciencia, lo que surge son proposiciones contradictorias. Ya que no existe una

---

<sup>57</sup> Hay una consideración en el mismo párrafo que tiene que ver con las demostraciones en los teoremas de la geometría que valdría la pena de revisar.

<sup>58</sup> Del §40 al §45.

<sup>59</sup> En este tratado la *voluntad*, el término más importante en la obra de Schopenhauer, se presenta a manera de introducción.

respuesta satisfactoria al respecto, el *sujeto del querer* no es objeto de conocimiento de las representaciones. Para mostrar la complejidad de la cuestión, se recurre a una cita poco convencional, a una dicha por una corriente filosófico-religiosa hindú: “*Id videndum non est: omnia videt; et id audiendum non est: omnia audit; sciendum non est: omnia scit; et intelligendum non est: omnia intelligit. Praeter id, videns, et sciens, et intelligens ens aliud non est (Oupnekhat. Vol. I, página 202)*”.<sup>60</sup> (ZG, §41, 141). Con esto se subraya el carácter incognoscible y la dificultad para definir el propio *sujeto del querer*.

Según lo que se desarrolla en el párrafo cuarenta y dos, este *sujeto del querer* si es un objeto de conocimiento, pero no de las representaciones, está *inmediatamente dado* en la consciencia, con el sentido interno, donde el *querer* es ineludible.<sup>61</sup>

Mas, dado que no solo tenemos un autoconocimiento externo (en la intuición sensible) sino también en el interno, pero todo conocimiento en virtud de su esencia supone un conocido y un cognoscente, lo conocido en nosotros en cuanto tal no es el cognoscente sino el volente, el sujeto del querer la voluntad. Partiendo del conocimiento se puede decir que «*Yo conozco*» es una proposición analítica y, en cambio, «*Yo quiero*» es sintética y además y además *a posteriori*, esto es, dada por la experiencia, en este caso, interna (es decir, solo en el tiempo). En esa medida, el sujeto del querer sería para nosotros un objeto. Si miramos en nuestro interior, nos encontramos siempre *queriendo*. (ZG, §42, 143).

En efecto, se trata de una autoconciencia que no puede definir eso que conoce, se conocen los efectos orgánicos y mecánicos que le rodean, así como sus causas según lo marca el

---

<sup>60</sup> Nota N° 149 en edición de Pilar López de Santa María: [“No se lo puedo ver: lo ve todo; y no se lo puede oír: lo oye todo; no se puede conocer: conoce todo; y no se puede comprender: comprende todo. Fuera de él no hay ningún otro que vea y conozca y oiga y comprenda.” *Brihadaravyaka-Upanishad (Gran Upanishad del Bosque)*, III, 7, 23.]

<sup>61</sup> Y también inexplicable, la *cosa en sí*, totalmente incognoscible.

*principio de razón*, pero no se conoce el proceso interno, el misterio por el que suceden las cosas:

De ahí se infiere la importante proposición: la motivación es la causalidad vista desde dentro. Esto se presenta aquí, por consiguiente, de una forma totalmente distinta, en un medio del todo diferente y para una especie de conocimiento completamente dispar: de ahí que pueda ser citada como una forma especial y peculiar de nuestro principio, que según ello aparece aquí como principio de razón suficiente del obrar, *principium rationis sufficientis agendi*, en síntesis, ley de la motivación. (ZG, §43, 145).

La *ley de la motivación* refiere a la injerencia del *principio de razón suficiente* en esta clase de representaciones, se trata de un caso especial, pues en última instancia es algo misterioso, siendo más específico, un motivo que resulta misterioso a ojos de la cognición. La voluntad pone en marcha toda la maquinaria de todas las representaciones, es la esencia por la cual suceden los fenómenos en el mundo. Hay ciertas acciones o procesos que, si quizás se usa el sentido común, son provocados por la razón, fruto de una libertad de elección del ser humano, pero analizando las observaciones actuales, la *ley de la motivación* parece haber tenido el influjo todo este tiempo, Schopenhauer, en este caso, poseerá una postura determinista en cuanto a la naturaleza.<sup>62</sup> Hasta este punto termino con la exposición de la *cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, todavía existe un octavo capítulo que expone brevemente algunas cuestiones que se pueden ampliar un poco más, pero las ideas principales del tratado ya están dichas.

---

<sup>62</sup> Antes de terminar con este capítulo, Schopenhauer hace algunas consideraciones que podría resultar conveniente revisar. La memoria, se dice que es la facultad que tiene el ser humano de reiterar o traer de vuelta las imágenes de la fantasía que la voluntad provoca, y en cuanto al conocimiento *a priori*, se subraya la tesis de Platón de que todo conocimiento es recordar.

### 1.3. Síntesis de la tesis doctoral

#### 1.3.1. Desarrollo del principio de razón

En este último apartado sintetizaré brevemente todo lo examinado hasta ahora con el objetivo de dejar claros todos los conceptos que se expusieron en esta primera parte del trabajo. En el primer capítulo de la tesis doctoral de Schopenhauer se mencionan algunas consideraciones acerca de la importancia del *principio de razón*, el cual avala el fundamento de toda ciencia y conocimiento, así que para partir con su exhaustivo análisis se comenzó por simplificar que se puede entender por el principio: *nada es sin una razón por la que sea*. Simple y conciso, la labor del autor en el tratado es demostrar como todas las representaciones del sujeto cognoscente están bajo el influjo de la *cuádruple raíz*, no sin antes exponer que en toda la historia de la filosofía esto ya ha sido enunciado, solo que con ciertas confusiones y errores que inhibieron su comprensión completa.

Es en el capítulo segundo donde el autor se dedica a analizar concretamente algunas de las propuestas filosóficas que tuvieron presente, de alguna u otra forma, el *principio de razón*. Desde Platón hasta Kant, se examina brevemente que aciertos y que confusiones tuvieron los filósofos precedentes cuando trataron el asunto, pero la mayoría tenía un error en común: no distinguir la *razón de conocimiento* del *conocimiento de causa*. Lo primero corresponde al campo de las cuestiones formales, lo segundo, a las dadas en lo empírico. Como se señala en una de las críticas más importantes, la de Descartes, la inmensidad de Dios no puede ser la causa de su existencia, eso es una *razón de conocimiento* mal entendida.

En el tercer capítulo se aborda que, si bien se presentó a la confusión de sus predecesores como importante para distinguir los tipos de representación, definitivamente no son las únicas representaciones que existen, hay más y se entrelazan unas con las otras, siendo

que el *conocimiento de causa* y la *razón de conocimiento* no son un tipo de representación estrictamente dicha, ya que forman parte de otras que se van mencionando a lo largo del tratado. Por lo cual, aquí se subraya que el principio de razón rige todas las representaciones, las cuales son cuatro, y lo que sigue a continuación es desarrollar cada una de ellas y la forma en que el *principio de razón* se presenta.

El primer tipo de representación que se analiza son las *representaciones empíricas completas*, expuestas en el extenso capítulo cuarto. Puntualmente, se dice que los elementos que las conforman son los siguientes: son *intuitivas* (independientes del conocimiento abstracto), *empíricas* (con estimulación externa en su origen, enlazadas en un complejo sin fin) y *completas* (con parte formal y material). Schopenhauer desarrolla detalladamente su análisis trascendental de la realidad empírica: las formas de este tipo de representación son el *tiempo* (sentido interno) y el *espacio* (sentido externo), inseparables para crear la realidad empírica, los cuales se pueden pensar independientes como *llenos*, pero que aquello que perciben no puede ser pensado por separado, esto es, la *materia*.

Y esto da paso a uno de los conceptos más importantes: el *entendimiento*. La percepción de la materia solo es posible gracias a la unión del sentido interno y externo dada por el *entendimiento*, alojado como una facultad en el cerebro que, a partir de la información dada por los sentidos crea el *mundo empíricamente dado*, por lo cual se puede decir que él es necesariamente *intelectual*. Además, aún con este influjo del *entendimiento*, lo que es conocido inmediatamente para el sujeto es el *tiempo*, el cual condiciona todo a lo inmediatamente presente, aun con toda la representación compuesta, se permanece sujeto a las condiciones del sentido interno, lo cual tiene relevancia para cuando se mencione el último tipo de representaciones.

La forma en la que el *principio de razón* tiene presencia en este tipo de representaciones es con la *ley de la causalidad*. Todo estado de un objeto en la realidad empíricamente dada tiene que haber sido precedido necesariamente por otro, es una ley que atañe a los *cambios* o relaciones causales, no a los objetos mismos. Es el *entendimiento* quien crea el mundo real en cuanto dominio de dicha ley, pero ha de aclararse que todo, naturalmente, como forma *a priori*, antes de que cualquier tipo de experiencia ocurra, aunque se hace una aclaración con el caso del recién nacido. También se menciona que la *ley de causalidad* se presenta en la naturaleza de tres formas: como *causa* (cuerpos inorgánicos), *estímulo* (plantas) y *motivo* (animales).

Para terminar con este tipo de representaciones se mencionan algunas consideraciones acerca de la *razón* y la *materia*. A la primera le concierne a una categoría de secundario en relación con el *entendimiento*, pues mientras este último capta las relaciones causales puras, sin ninguna formación de conceptos abstractos, la *razón* hace justamente esto, forma conceptos a partir de lo intuitivo por el *entendimiento*, lo cual consecuentemente lleva al ser humano a crear reglas y postulados científicos a partir de ella; su papel no pasa de ser representación de la representación y no hay ningún conocimiento inteligible o superior que se desprenda de ello. La *materia*, según se dice, tiene su ser y esencia en el obrar, no se puede pensar la materia bruta, todo lo que queda al desprender sus cualidades y formas, es la mera actividad en general.

El segundo tipo de representaciones son las *representaciones abstractas*. Expuestas en el quinto capítulo, conciernen a los seres humanos en cuanto tienen la capacidad de formar conceptos a partir de las *representaciones empíricas completas*. Se trata de la representación de la representación de la que ya se había hablado. La *razón*, como facultad, tiene la

capacidad de abstraer las cualidades no esenciales de los objetos para transformarlos en conceptos y que así se hagan manejables y puedan ser instrumentalizables para la humanidad. Ahora bien, esos conceptos aparecen en la conciencia a partir de un proceso lógico que se denomina *facultad de juzgar*, la cual no es sino la mediadora entre el conocimiento intuitivo y el abstracto.

La forma en que el *principio de razón* aparece aquí es como *principio de razón suficiente del conocer* y consiste en que, si un juicio ha de expresar un conocimiento, ha de tener una razón suficiente, cuando lo hace, recibe el predicado de *verdadero*. La *verdad* es la relación de un juicio con algo diferente, que es su razón. Aquí se clasifican cuatro tipos de verdades: la *verdad lógica* (fundamentación de un juicio con otro), *verdad empírica* (corroborada por la experiencia), *verdad trascendental* (fundamentado en las condiciones de posibilidad de la experiencia) y *verdad metalógica* (las condiciones formales de todo pensar pueden ser la razón de un juicio).

El tercer tipo de representaciones, expuestas en el capítulo seis, son las *intuiciones puras del espacio y el tiempo*. Son intuiciones *a priori* del sentido interno y externo, separadas de cualquier determinación que se le pueda presentar con la *materia*. Tanto el *tiempo* como el *espacio* tienen una relación en donde cada una de sus partes está condicionada por otra, en el primero se le llama sucesión, y en el segundo, posición. La forma en la que tiene injerencia el principio de razón aquí se le denomina *principio de razón suficiente del ser*, que actúa según las relaciones de determinaciones antes mencionadas. La geometría se basa en la razón de ser en el espacio y la aritmética en la razón de ser en el tiempo. Un tipo de representación que no requiere mucho que agregar, ni mucho menos demostrar.

Finalmente, el último tipo de representaciones que se presenta en el tratado son los *actos de voluntad*, expuestos en el capítulo siete. Comprenden un solo objeto: el *sujeto del querer*, aquel que conoce todo y nunca es conocido, está inmediatamente dado en la conciencia en cuanto sentido interno. Esa inmediatez que se menciona solo es objeto para el sujeto en cuanto mira dentro de sí, donde se le revela que siempre se encuentra queriendo. Cualquier categorización o filosofía que se haga al respecto, partiendo de un sujeto como lo entiende la *ley de causalidad*, no logrará obtener más que confusiones al respecto, pues en un sentido último, ese querer involucra un misterio. El *principio de razón* se presenta aquí como *ley de la motivación*, un caso sin duda especial, pues es esta motivación la que pone en marcha toda la maquinaria de las representaciones. Además de finalizar la cuádruple raíz, este asunto sirve como una introducción a el concepto más importante en la filosofía de Schopenhauer: la *voluntad*.

## CAPÍTULO 2. EL MUNDO COMO VOLUNTAD Y REPRESENTACIÓN

En este segundo capítulo seguiré con la exposición del sistema de Schopenhauer, esta vez en los dos primeros libros de la obra capital *El mundo como voluntad y representación*.<sup>63</sup> En esta parte de la obra del autor voy a rastrear principalmente dos áreas del sistema del autor: la epistemología y metafísica. En seguimiento con lo que se ha expuesto hasta el momento con la tesis doctoral del autor, los nuevos asuntos que se abordarán resultarán más accesibles y servirán como puente para entender lo que se analizará en el tercer capítulo, el problema planteado del origen del universo. El objetivo de esta parte del trabajo es mostrar los conceptos de *representación* y *voluntad* en la obra del autor, así como esbozar algunos de los puntos que se analizarán más adelante.

Resulta importante subrayar que en este trabajo realiza un recorrido con cierta calma, exponiendo el sistema filosófico del autor sin hacer aseveraciones de manera muy apresurada. Lo que se pretende conseguir es una adición o complementación al pensamiento de Schopenhauer, comprendiendo los conceptos y postulados del autor de manera completa para después hacer la conexiones con el problema del origen del universo. Dicho esto, el primer y segundo apartado del capítulo desarrollan los conceptos y consideraciones que aporten a la problemática principal, sin seguir estrictamente todo lo desarrollado en los párrafos del tratado. En el tercer y cuarto apartado se encontrará una síntesis de lo aprendido hasta el momento y algunas claves para lo que se analizará en el siguiente capítulo.

---

<sup>63</sup> Publicada originalmente en 1819, después ampliada en un segundo volumen en 1844. En este capítulo se tomará en cuenta únicamente el primer volumen. La edición consultada fue la de *Gredos*. Con traducción de Rafael-José Díaz Fernández y Ma. Montserrat Armas Concepción.

## 2.1. El mundo como representación

### 2.1.1. La afirmación central

En este apartado abordaré el primero de los cuatro libros de la obra capital.<sup>64</sup> Si bien se tratarán asuntos nuevos, desde el punto de vista de exposición de este trabajo, también se abordarán los conceptos ya trabajados en el anterior tratado, lo cual resulta en una complementación adecuada a todo lo que ya se ha expuesto. El filósofo alemán comenzará este primer libro con la afirmación de que el mundo es una mera *representación*.<sup>65</sup> Se trata de una aseveración con vastas implicaciones para la teoría del conocimiento. La propuesta de Schopenhauer resulta radical en este sentido y pretende abordar de lleno el *enigma del mundo*. Las primeras líneas del tratado comienzan de la siguiente manera:

«El mundo es mi representación»: ésta es una verdad que tiene validez para todo ser que vive y que conoce; aunque solo el hombre puede concebirla a través de la conciencia reflexiva, abstracta; y lo hace realmente, de modo que concebirla es ya poseer el sentido filosófico. Entonces le resulta claro y cierto que él no conoce un sol ni una tierra, sino sólo un ojo que ve un sol y una mano que siente una tierra; que el mundo que le rodea existe solo como representación, es decir, sólo en relación a otro, al ser que se lo representa, que no es sino él mismo. (WWV I, §1, 3).

Como se indica en este primer párrafo, se trata de una verdad *a priori*, siendo la forma más general de toda experiencia posible, las formas particulares del *principio de razón*

---

<sup>64</sup> Libro primero: *Del mundo como representación. Primera consideración: La representación sometida al principio de razón: el objeto de la experiencia y de la ciencia*. Del §1 al §16.

<sup>65</sup> En alemán «*Vorstellung*». La afirmación no es, en manera alguna, ajena a lo que se ha venido trabajando en su anterior texto.

la presuponen. Esta verdad no es la primera vez que se enuncia en la historia de la filosofía o acaso de la humanidad, pues tanto Descartes, Berkeley, Kant y los sabios de la India llegaron a la misma conclusión. Una vez que se admita como verdadero que «*el mundo es mi representación*», lo que se tiene que conceder después es que *el mundo es mi voluntad*.<sup>66</sup> Pero por el momento, la cuestión que atañe a este primer libro, para el autor, es irrefutable:

Si existe alguna verdad a priori es ésta, por ser la afirmación de aquella forma de toda experiencia posible e imaginable que es más general que todas las demás; más general que el espacio, el tiempo y la causalidad, pues todas estas formas ya la presuponen, y si bien cada una de ellas, que hemos reconocido como otras tantas configuraciones particulares del principio de razón, vale únicamente para una clase particular de representaciones, la división en sujeto y objeto, en cambio, es la forma común de las tres clases, la única bajo la cual cualquier representación, sea del tipo que sea, abstracta o intuitiva, pura o empírica, es posible y pensable. Ninguna verdad es, pues más cierta, más independiente de todas las demás y menos necesitada de prueba que ésta: todo lo que existe para el conocimiento, es decir, el mundo entero, solo es objeto en relación al sujeto, percepción del que percibe; en una palabra: representación. (WWV I, §1, 3-4).

### **2.1.2. Los elementos de la representación**

Posteriormente, lo que se expone en el tratado son los elementos de la *representación*, es decir, la caracterización en teoría del conocimiento del autor. Aunque ya se expuso el dominio que tiene el *principio de razón* en diferentes tipos de *representaciones*, lo que sigue es analizar el concepto de manera más universal, dando por supuestas las formas en las que este principio actúa. Lo primero que se menciona es la cuestión del *sujeto*, en el §2, él es el

---

<sup>66</sup> Desarrollado en el libro siguiente de la obra capital.

que conoce y percibe el mundo, pero no es conocido por nadie, lo cual significa que no es objeto de conocimiento,<sup>67</sup> está fuera de las condiciones de *espacio* y de *tiempo*, al contrario del *objeto*, que si está bajo el influjo de esas condiciones. *Sujeto* y *objeto* son las dos mitades esenciales, necesarias e inseparables del mundo como *representación*, solo obtienen significado cuando están en correlación:

Por eso, un solo sujeto de éstos, tan íntegramente sujeto como los millones de sujetos que existen, completa con el objeto el mundo como representación; pero si ese único sujeto desapareciera, desaparecería el mundo como representación; ambas mitades son, por tanto, inseparables, incluso para el pensamiento, pues cada una de ellas tiene significado y existencia sólo por y para la otra, y con ella existe y desaparece. Ellas se limitan mutuamente: donde comienza el objeto termina el sujeto. El carácter común de este límite se muestra precisamente en que las formas esenciales y, por ende, universales, de todo objeto, que son tiempo, espacio y causalidad, pueden ser halladas y totalmente conocidas partiendo del sujeto, aun sin conocimiento del objeto mismo, es decir, empleando el lenguaje de Kant: se encuentran a priori en nuestra conciencia. (WWV I, §2, 6).

No existe *objeto* sin *sujeto* que lo perciba ni *sujeto* sin cognoscibilidad. Como se ha dicho con anterioridad, esto es el idealismo trascendental. Continúa en el mismo párrafo el autor, todas estas formas del objeto son conocidas *a priori*, el contenido mismo de todo el *principio de razón suficiente* y sus consecuencias, todo lo expuesto en su tesis doctoral, es conocido *a priori*, de ahí que todo objeto del mundo este sometido necesariamente a ese principio. La existencia de los objetos, en tanto que son representaciones, se reduce a la

---

<sup>67</sup> Tal y como se pudiera entender desde el mundo como *representación*. Más adelante se desarrollará en qué sentido es *objeto inmediato* de conocimiento.

relación que se pueda encontrar entre ellos, esto es, una relación que según sus condiciones de posibilidad son necesarias, pero que en la práctica se convierten en relativas.<sup>68</sup>

En mi disertación *Sobre el principio de razón* he mostrado con todo detalle como cualquier objeto posible está sometido a este principio, es decir, en una relación necesaria con otros objetos: por un lado, como determinado y, por otro, como determinante. Esto llega al extremo de que la entera existencia de todos los objetos, en tanto que son objetos, representaciones y nada más, se reduce absolutamente a esa relación necesaria entre ellos, sólo consiste en esa relación, una relación, por tanto, totalmente relativa. (WWV I, §2, 6-7).

En el §3 se indaga en las ya conocidas *representaciones abstractas* y las *intuitivas*: sobre las primeras se dice que "...constituyen solamente una clase de representaciones, los conceptos, y éstos son en la tierra propios y exclusivos del hombre, cuya capacidad para formarlos, que lo distingue de todos los animales, ha sido denominada, desde antiguo, *razón*" (WWV I, §3, 7); en cambio de las segundas, "...abarca todo el mundo visible, o la totalidad de la experiencia, junto con las condiciones de posibilidad" (WWV I, §3, 7). Las dos formas ya fueron expuestas en el tratado *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, a las que se denominaron, según la traducción consultada, *representaciones abstractas* y *representaciones empíricas completas*, respectivamente. De todo ello se rescata que el *espacio* y el *tiempo* son intuitos como puros y a ellos les compete su propio tipo de representación y, además, se añade que la más simple y esencial de las configuraciones del

---

<sup>68</sup> Es decir, el sujeto conoce a los objetos de conocimiento a partir de relaciones necesarias, no se pueden evadir o ser de otro modo, así lo exige el *principio de razón*. Y lo que el sujeto pueda decir de los fenómenos serán relaciones mediadas por su razón suficiente, se reduce a una observación relativa de ellos; marcar relaciones de fenómenos en el *mundo*.

*principio de razón* es el *tiempo* (sentido interno), lo cual es señalado por las fuentes habituales que cita Schopenhauer:<sup>69</sup>

En él, cada momento es solo en tanto que ha eliminado al que le precede, a su padre, para ser él mismo a su vez eliminado con la misma rapidez; pasado y futuro son (prescindiendo de las consecuencias de su contenido) tan nulos como cualquier sueño, siendo el presente solo el límite sin extensión ni duración entre ambos; de igual manera advertiremos y reconoceremos esa misma nulidad en todas las demás configuraciones del principio de razón, de modo que tanto el tiempo como el espacio, y del mismo modo que éste también todo lo que está en él y en el tiempo a la vez, por tanto, todo lo que procede de causas o motivos, solo tiene una existencia relativa, esto es, existe solo por y para otro de la misma naturaleza, es decir, para otro que existe de manera igualmente relativa. (WWV I, §3, 8-9).

Desprendido de lo anterior, en el §4 se sigue haciendo alusión a lo ya trabajado en *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* con varios conceptos clave íntimamente relacionados entre sí: primero, el *tiempo*, teniendo a la *sucesión* como su esencia; después el *espacio*, con la *situación*<sup>70</sup> como su esencia; la *materia*, siendo la *ley de causalidad* o el obrar su ser, donde toda relación causal revela su esencia; y finalmente el *entendimiento* como correlato subjetivo de la *causalidad*. Los dos primeros son perfectamente representables,<sup>71</sup> sin la *materia*, pero ella no lo es sin aquellos, pues su actuar

---

<sup>69</sup> En el párrafo se mencionan citas de Heráclito, Platón, Spinoza, Kant y los sabios hindúes.

<sup>70</sup> Referida en la traducción de Pilar López de Santa María en *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* como *posición*.

<sup>71</sup> Según se dice en el texto “son representables intuitivamente también sin la materia” (WWV I, §4, 10). Lo cual corrobora el hecho de que, además de la *intuición pura* de estas dos formas, existe la intuitiva en cuanto están *llenos*, según la cuestión que planteé cuando se expuso el §18 de *Sobre la cuádruple raíz*.

siempre estará mediado dentro del espacio-tiempo, Schopenhauer se extiende ampliamente sobre esto:

Pero hemos hallado que toda la esencia de la materia consiste en la acción, por tanto, en la causalidad; consecuentemente, tienen que estar unidos también en ésta el espacio y el tiempo, esto es, la materia que tiene que llevar en sí a la vez, por muy opuestas que sean, las propiedades del tiempo y las del espacio, y lo que en cada uno de éstos tomados separadamente es imposible, ella debe hacerlo posible uniéndolos entre sí: es decir, la huida incesante del tiempo y la permanencia rígida, invariable, del espacio; ella recibe de ambos la divisibilidad infinita. De acuerdo con esto, encontramos que, por medio de la materia, se ha producido ante todo la *simultaneidad*, la cual no podría darse ni en el mero tiempo, que no conoce ninguna yuxtaposición, ni en el mero espacio, que no conoce ningún antes, después o ahora. (WWV I, §4, 11).

Para que el *mundo empíricamente dado* exista, es necesaria la unión del *espacio* y el *tiempo*, en lo que la *materia* pueda obrar, si se quita algún elemento se incurre en varias contradicciones; en el solo *espacio* no habría *cambios*, la representación de la *materia* no existe, en el solo *tiempo* todo sería efímero y no habría ninguna simultaneidad. La necesidad de las condiciones de posibilidad de la experiencia<sup>72</sup> muestra que cada parte es inseparable, además, según las capacidades de los seres cognoscentes, la *materia* tiene ciertas determinaciones en algún lugar y momento concretos:

Al tener su esencia en la unión de espacio y tiempo, la materia lleva, por regla general, la impronta de ambos. Ella muestra su origen en el espacio, en parte por la forma, que es inseparable de ella, pero especialmente (dado que el cambio corresponde sólo al tiempo, si

---

<sup>72</sup> Ha de recordarse que son heredadas de Kant y reducidas únicamente a *espacio, tiempo y causalidad*.

bien en el tiempo aislado y por sí solo no hay nada permanente) por su permanencia (sustancia),<sup>73</sup> cuya certeza a priori debe, por tanto, inferirse del espacio;<sup>74</sup> su origen en el tiempo, en cambio, en cambio, lo da a conocer en la cualidad (accidente), sin la cual nunca se manifiesta, y que es siempre causalidad y acción sobre otra materia; que es, por tanto, alteración (un concepto temporal). Pero la legalidad de esta acción se refiere siempre a la vez al espacio y al tiempo, y sólo así tiene sentido. La única determinación que la legislación de la causalidad alcanza a establecer es el estado que *en este tiempo* tiene que producirse *en este lugar*. De esta derivación de las determinaciones fundamentales de la materia a partir de las formas de nuestro conocimiento, conocidas a priori, como, ante todo, la capacidad de llenar el espacio, esto es, la impenetrabilidad o la eficacia, y luego la extensión, la divisibilidad infinita, la permanencia, es decir, la indestructibilidad y, finalmente la movilidad... (WWV I, §4, 12).

Para finalizar con las consideraciones de este párrafo, Schopenhauer señala cual es el papel del *entendimiento*<sup>75</sup> en cuanto correlato subjetivo<sup>76</sup> de la *causalidad* y de qué manera actúa en la creación empírica del mundo, lo cual igualmente ya fue referido en su tratado anterior. Se pone nuevamente sobre la mesa que el *entendimiento* es necesariamente *intelectual*, que no solo está mediada por la información que dan los sentidos sin más, y que lo que capta es una relación de causa y efecto, también sin recurrir a ninguna inferencia por

---

<sup>73</sup> Como se indica en el mismo párrafo en una nota a pie, la *identidad* entre *sustancia* y *materia* es explicada en el apéndice de la obra.

<sup>74</sup> En otra nota a pie de página, en esa misma línea, se menciona que no es como pretendía saber Kant, que lo que se dijo, sobre el origen de la materia en el espacio, deriva del conocimiento del tiempo. Igualmente, esto es ampliado en el apéndice.

<sup>75</sup> En alemán «*Verstand*».

<sup>76</sup> Algo que no se abordó cuando se exponía *Sobre la cuádruple raíz* es que Schopenhauer señala de manera concreta cuales son los correlatos subjetivos de cada representación, puntualmente se a firma: “Así como el correlato subjetivo de la primera clase de representaciones es el entendimiento, el de la segunda, la razón y el de la tercera, la sensibilidad pura, encontramos que el de esta cuarta es el sentido interno o en general la autoconciencia” (ZG §42, 143).

razonamientos abstractos, lo cual es papel de la *razón*,<sup>77</sup> sencillamente él solo se encargará de dar un conocimiento puro a partir de las relaciones causales:

El correlato subjetivo de la materia o de la causalidad, pues ambas son una sola cosa, es el *entendimiento*, que fuera de esto no es nada más. Conocer la causalidad es su única función, su único poder, y es un poder grande, de gran alcance y con múltiples aplicaciones, a pesar de la inequívoca identidad de todas sus manifestaciones. Y, a la inversa, toda causalidad, es decir, toda la materia y, por consiguiente, toda la realidad efectiva existe solo para el entendimiento, por el entendimiento y en el entendimiento. (WWV I, §4, 13).

El idealismo trascendental de Schopenhauer continúa reafirmandose cuando en el §5 se subraya la importancia de la realidad del mundo, de la representación en cuanto representación, no se niega que exista la *materia* ni el *tiempo* y *espacio*, solo que se está bajo el dominio del *principio de razón* y, como tal, puede existir un conocimiento pleno del mundo, de la naturaleza en cuanto la conexión entre sus fenómenos; la ciencia tiene validez. Para Schopenhauer, las confusiones de los filósofos anteriores a él, referentes al tema de la exterioridad del mundo, remiten a no aclarar todos estos términos, incurriendo así, por ejemplo, en la confusión entre *conocimiento de causa* y *razón de conocimiento*:<sup>78</sup>

La cuestión de la realidad del mundo exterior, tal y como la hemos considerado hasta ahora, siempre había surgido de un extravío de la razón que la hacía incapaz de comprenderse a sí misma y, en este sentido, la cuestión solo podía resolverse aclarando su contenido. Dicha cuestión tenía que superarse a sí misma por medio de la investigación de la esencia entera del

---

<sup>77</sup> En alemán «*Vernunft*».

<sup>78</sup> Schopenhauer refiere que es una cuestión que muestra el estrecho parentesco entre la vida y el sueño, algo que será muy relevante para su teoría metafísica.

principio de razón, de la relación entre objeto y sujeto y de la verdadera naturaleza de la intuición sensible, dado que no le quedaba ningún otro sentido. (WWV I, §5, 18-19).

En el §6 se expone el concepto del *cuerpo*.<sup>79</sup> El *cuerpo* es una *representación*,<sup>80</sup> pero éste se puede entender como *objeto inmediato* para el *sujeto*, es decir, la pura afección sensorial, lo cual es necesariamente anterior al *entendimiento* y es el punto de partida para el *mundo empíricamente dado*:

El cuerpo es aquí para nosotros un objeto inmediato, esto es, aquella representación que constituye el punto de partida del conocimiento del sujeto, ya que tal representación, con sus alteraciones conocidas inmediatamente, precede a la aplicación de la ley de causalidad, proporcionando así sus primeros datos. Como se ha señalado, toda la esencia de la materia consiste en su acción. Hay efecto y causa, pero solo para el entendimiento, que no es sino el correlato subjetivo de la materia. Pero el entendimiento nunca podría emplearse si no hubiera otra cosa distinta de la que él pudiera partir. Tal cosa es la mera afección sensorial, la conciencia inmediata de las alteraciones del cuerpo, en virtud de la cual existe este objeto inmediato. (WWV I, §6, 22-23).

El *objeto inmediato* ha de entenderse con una importante restricción, la cual es que el *cuerpo* no es un concepto propiamente dicho, pues la pura afección sensorial precede a la aplicación del *entendimiento* y, aquello que se categoriza como *cuerpo* con todas sus funciones, es posterior a la aplicación de la *ley de causalidad*, es decir, desde la *representación*, Schopenhauer es muy específico en esto:

---

<sup>79</sup> En alemán «*Leib*».

<sup>80</sup> Cuando se exponga el mundo como *voluntad*, se observará como el *cuerpo*, igualmente como *objeto inmediato*, adquiere una nueva connotación.

Sin embargo, el concepto de objeto no debe tomarse aquí ni siquiera en el sentido más propio, pues por medio de este conocimiento inmediato del cuerpo, que precede a la aplicación del entendimiento y es una mera afección sensorial, no aparece el cuerpo mismo propiamente como *objeto*, sino tan solo los cuerpos materiales que obran sobre él: pues todo conocimiento de un verdadero objeto, esto es, de una representación intuitiva en el espacio, es solo por y para el entendimiento; por tanto, no existe antes, sino después de su aplicación. Por eso, el cuerpo es conocido como verdadero objeto, esto es, como representación intuitiva en el espacio, exactamente como todos los demás objetos, solo de modo mediato, por medio de la aplicación de la ley de causalidad a la actuación de una de sus partes sobre las demás; es decir, al ver el ojo al cuerpo, o al palparlo la mano. Por consiguiente, la forma del propio cuerpo no nos es conocida por medio del mero sensorio común; sólo por medio del conocimiento, sólo en la representación, es decir, sólo en el cerebro se nos presenta nuestro propio cuerpo como algo extenso, articulado, orgánico. (WWV I, §6, 23-24).

También me parece oportuno señalar que, aunque no se trate este asunto directamente en el párrafo, el cerebro se aloja en el *cuerpo* y será el “aparato de la representación”, tal y como lo menciona Luis Fernando Moreno Claros en el estudio introductorio de la edición consultada para este trabajo:

Schopenhauer va más allá de Kant al especificar qué espacio y tiempo, antes que meros conceptos abstractos, son «funciones cerebrales» constitutivas del «aparato entero de la

representación» generador del conocimiento, o sea, el «intelecto»,<sup>81</sup> al que también pertenecen el entendimiento y la razón. (Moreno Claros, 2010, p. LXXIX).<sup>82</sup>

Avanzando hasta el §8 del tratado, se recuerda que la *reflexión* o la *razón* tiene la capacidad de formar conceptos abstractos en relación con lo captado en el mundo empírico y que, en cambio, la intuición pura de las relaciones de las cosas se encarga el *entendimiento*. Este último término lo poseen todos los seres cognoscentes, incluidos en diversos grados los animales, pues ellos pueden captar las relaciones entre las cosas para sobrevivir, pero la reflexión que le es propia al ser humano, que le proporciona la *razón*,<sup>83</sup> es inaccesible para ellos: “El animal siente y percibe; el hombre, además, *piensa y sabe*; ambos *quieren*” (WWV I, §8, 44). Concretamente, el papel del *entendimiento* y la *razón* se explica de la siguiente manera:

Así como el entendimiento solo tiene *una* función, que es el conocimiento inmediato de la relación de causa y efecto y la intuición del mundo real, y así como también toda prudencia, sagacidad e inventiva no son, por muy variable que sea su aplicación, otra cosa que manifestaciones de aquella simple función, así también la razón tiene *una* función: la formación del concepto, y a partir de esta simple función se explican muy fácilmente y de forma natural todas aquellas manifestaciones antes mencionadas, que diferencian la vida del hombre de la del animal; y lo que en todas partes y en todo tiempo se ha llamado racional e irracional no alude más que al empleo o al no empleo de tal función. (WWV I, §8, 46).

---

<sup>81</sup> A parte de los términos de «*Verstand*» (entendimiento) y «*Vernunft*» (razón), Schopenhauer utiliza «*Intellekt*» como una característica fisiológica propia de los seres cognoscentes, según una nota al final de la cita y el glosario de la edición consultada. El filósofo alemán profundiza sobre estos tres términos en los capítulos 15 y 16 en el segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación*.

<sup>82</sup> Moreno Claros, L. F. (2010). Estudio introductorio. Arthur Schopenhauer, el filósofo pesimista. En *El mundo como voluntad y representación* (volumen primero) (p. LXXIX). Editorial Gredos.

<sup>83</sup> De lo cual se sigue que éste crea el lenguaje y después variadas creaciones sociales, religiosas y filosóficas.

No se debe entender al *entendimiento* como una facultad irracional, es necesariamente *intelectual*, pues se capta una relación de causa-efecto. La deficiencia con el *entendimiento* se le denomina *estupidez*, que ocurre cuando no se percibe adecuadamente la *ley de causalidad*, donde pueden incurrir *apariencias* que difieren con la *realidad*. La *razón*, en cambio, no le conciernen estos términos, a ella le ocupa la *verdad* o la *falsedad*. A partir de esto se puede hacer una división sustancial entre todas las representaciones: la *representación intuitiva* y ahora la *representación abstracta*. En el mismo párrafo se sigue desarrollando este último tipo de representación, se dice que en la intuición no acepta opiniones ni equívocos, se afirma a sí misma, la cuestión del conocimiento intuitivo es irrefutable.<sup>84</sup> Con el conocimiento abstracto es un poco diferente, aquí se puede incurrir en errores y dudas, la *reflexión*, una derivación del conocimiento intuitivo llevó a la abstracción los fenómenos del mundo, con la peculiaridad de crear *conceptos*:<sup>85</sup>

De lo dicho se desprende que todo concepto, dado que es una representación abstracta y no intuitiva y, por tal motivo, no una representación completamente determinada, posee lo que determinamos una extensión o esfera, aun en el caso de que solo exista un único objeto real que corresponda con dicho concepto [...] En esta relación se halla todo su sujeto con su predicado. Conocer esta relación es *juzgar*. (WWV I, §9, 50).

La fundamentación de los juicios consiste en el *saber*: “Saber en general significa poder reproducir arbitrariamente, en la facultad de la inteligencia, esos juicios que tienen su razón suficiente de conocimiento en algo fuera de ellos, es decir, juicios *verdaderos*” (WWV

---

<sup>84</sup> No debe confundirse con que no existan errores en la apreciación del conocimiento intuitivo, siendo así, la apariencia de lo que no es o la deficiencia de en la apreciación de la causalidad.

<sup>85</sup> Schopenhauer explica la relación de los conceptos, el *juzgar*, por medio de esferas, el tema es trabajado en el mismo párrafo.

I, §10, 60). La *razón* será la encargada del conocimiento abstracto o racional.<sup>86</sup> Esta racionalidad no consiste en ampliar lo intuitivo, solo en poner de manera abstracta y universal aquello que ya se conocía de manera inmediata, en este sentido es una derivación de lo ya conocido. Es una representación de la representación. Con esta última consideración puedo dar por finalizada la exposición del primer libro de la obra capital de Schopenhauer.<sup>87</sup>

## 2.2. El mundo como voluntad

### 2.2.1. El cuerpo como objeto inmediato

Una vez expuesto el concepto de *representación* y sus particularidades, lo que sigue a continuación es exponer el concepto de voluntad contenido en el segundo libro de la obra capital del autor.<sup>88</sup> En el §17 de *El mundo como voluntad y representación*, se hace un breve recorrido de las limitantes de la *representación* para explicar la esencia de los fenómenos. Para conseguir una respuesta como esa se podría recurrir a las matemáticas o las ciencias naturales, pero de las primeras solo se encuentra un tipo de *representación* que llena magnitudes, referencias que son relativas unas con otras, pero que no dan nada más que eso; de las segundas el asunto resulta más complejo, pues aquí Schopenhauer las divide en dos, las cuales son la *morfología*, que estudia y describe las formas permanentes de manera

---

<sup>86</sup> Su opuesto será el *sentimiento*.

<sup>87</sup> El tratado continúa con más contenido y más consideraciones, pero para fines de este trabajo, con lo que se ha expuesto hasta ahora es suficiente.

<sup>88</sup> *Libro segundo del mundo como voluntad. Primera consideración. La objetivación de la voluntad.* Del §17 al §29.

histórica,<sup>89</sup> y la *etiología*, que trabaja con las transformaciones de la materia en su relación de causa y efecto.<sup>90</sup>

En cualquier caso, con las ciencias naturales en sus dos facetas no se encuentra una respuesta al problema planteado por el autor, el *enigma del mundo*, pues lo que está dentro de los fenómenos, esa fuerza natural, se les escapa por completo:

La fuerza misma que se manifiesta, la esencia interior de los fenómenos que aparecen según esas leyes, será eternamente un misterio para esta ciencia, algo totalmente extraño y desconocido, tanto en el fenómeno más simple como en el más complicado. (WWV I, §17, 116).

Se trata de una consecuencia de todo lo dicho anteriormente; las explicaciones de las ciencias, derivadas de la *representación*, que está sometida al *principio de razón*, resultan insuficientes para dilucidar qué hay más allá de los fenómenos, su esencia le es completamente ajena, siendo así que la etiología explica el nexo de causa y efecto de la materia dentro del espacio y el tiempo, pero no puede decir nada fuera de eso, solo explicar relación causal tras relación causal.

Al final del párrafo,<sup>91</sup> Schopenhauer anuncia cual será el camino que tomará a partir de ahora, el cual no será otro que ver «*dentro de nosotros mismos*», un camino que llevará a la intuición del *cuero*, pero antes de llegar ahí, lo que se desarrolla es que para llegar al punto correcto no se tiene que buscar la esencia del mundo *desde fuera*, donde predominan

---

<sup>89</sup> Por ejemplo, la botánica y la zoología, un tipo de estudio que clasifica las determinaciones naturales a través del tiempo.

<sup>90</sup> Por ejemplo, la física, química y fisiología, un tipo de estudio que involucra que un estado de la materia le sigue necesariamente otro.

<sup>91</sup> WWV I, §17, 118.

las leyes y configuraciones del *principio de razón*, en cambio hay que cuestionarse si el mundo es enteramente representación o existe algo fundamentalmente distinto a ella. Según el autor, todos los filósofos anteriores a él no vislumbraron este paso tan importante.

En el principio del §18 Schopenhauer afirma que para conocer el significado del mundo tendrá que encontrarse con un sujeto que posea una *representación*, no puede ser de otra forma, y en este sujeto tiene su conocimiento del mundo mediado por el *cuerpo*, un objeto tan inmediato que tiene variadas afecciones y refiere al punto de partida del mundo objetivo. Si el *cuerpo* se ve desde fuera se encontrará un sinfín de causas que no refieren a los verdaderos motivos que lo hacen funcionar, llamándole muy genéricamente al misterio como fuerza o carácter sin indagar mucho sobre ello. Para el filósofo alemán la clave aquí es la *voluntad*:

Pero esto no es así, sino que, por el contrario, el sujeto del conocimiento, que aparece como individuo, tiene una palabra que descifra el enigma: y esta palabra es *voluntad*. Esta palabra, y solo ésta, le da la llave de su propio fenómeno, le revela el significado, le muestra el impulso interior de su esencia, de su obrar, de sus movimientos. (WWV I, §18, 119).

El *cuerpo* es una *representación intuitiva* inmediata, diferente al objeto de conocimiento propiamente dicho, es el camino para encontrar la esencia del mundo. La *voluntad* aquí se presenta como *objetivada* en el fenómeno, en la acción del cuerpo, no se trata de una *voluntad* pura, para llegar a vislumbrarla todavía queda camino que recorrer, pero aquí se tiene un primer acercamiento. El *cuerpo*, entonces, se puede entender como *representación* en la intuición del *entendimiento* con la formación de conceptos de la *razón*, es decir, como un objeto sometido al *principio de razón*, pero también es cierto que se puede entender como algo inmediatamente conocido que refiere a la *voluntad*.

Prosiguiendo con el §18, aquí Schopenhauer encuentra una necesaria relación de la *voluntad* con el *cuerpo*:<sup>92</sup> las acciones del cuerpo son los actos de voluntad *objetivados*<sup>93</sup> Se trata de una identidad, donde toda afección del *cuerpo* es una afección a la *voluntad*, siendo así que cuando se habla de placer la *voluntad* obtiene lo que quiere y cuando se habla de dolor es todo lo contrario. El sujeto conoce su *voluntad*<sup>94</sup> en los actos o voliciones del día a día. Todo esto se trata de un saber que se traslada *in abstracto* y que no puede ser probado empíricamente, pues no existe nada más inmediato que el conocimiento del propio *cuerpo*.<sup>95</sup>

Se continúa en el §19 con las consideraciones sobre el *cuerpo*, según se desarrolla, él aparece en la conciencia del sujeto de un modo diferente al de las representaciones y proporciona una serie de información de manera inmediata sobre todos los demás objetos:

Y es esto: que el cuerpo aparece en la conciencia de muy otro modo, un modo *toto genere* diferente, que se designa con la palabra *voluntad*, y que precisamente este doble conocimiento que tenemos de nuestro propio cuerpo nos ofrece una información sobre él mismo, sobre su actuar y moverse por motivos, así como también sobre su padecer por influencias externas, en una palabra, sobre lo que es no como representación, sino, además de ello, sobre lo que es *en sí*, una información que nosotros no tenemos de modo inmediato sobre la esencia, el actuar y el padecer de todos los demás objetos reales. (WWV I, §19, 123).

De todo esto es que se da el paso para que esta esencia que nos es inmediatamente conocida sea la clave para conocer toda la demás esencia de los objetos de la naturaleza, en analogía,

---

<sup>92</sup> WWV I, §18, 120.

<sup>93</sup> Schopenhauer usa la palabra *Objektivität* para designar la relación del cuerpo con la voluntad.

<sup>94</sup> Entendido como un conocimiento inmediato, no propiamente como objeto de conocimiento.

<sup>95</sup> Al no encontrar lugar para esta verdad en los que se clasificaron los tipos de verdades en el *principio de razón*, Schopenhauer llama a esto *verdad filosófica* (κατ' ἔξοχήν). (WWV I, §18, 122).

aunque no pertenezcan al propio *cuerpo*, ya que también estos objetos son *representación* y *voluntad*, y nada más fuera de eso:

Conforme a esto, el conocimiento que tenemos de la esencia y del obrar de nuestro propio cuerpo, un conocimiento doble, dado en dos modos completamente heterogéneos y transformado ahora en evidencia, lo utilizaremos de aquí en adelante como una clave respecto a la esencia de todo fenómeno en la naturaleza. Y a todos los objetos que no son nuestro propio cuerpo y que, por tanto, no le son dados a nuestra conciencia de una manera doble, sino únicamente como representaciones, los juzgaremos justamente en analogía con ese cuerpo, y por eso admitiremos que, al igual que ellos por un lado son, enteramente como él, *representación* y en ello homogéneos a él; por otro, si se deja a parte su existencia como *representación* del sujeto, lo que aún queda debe ser en su esencia interna lo mismo que lo que nosotros llamamos *voluntad*. Pues, ¿que otro tipo de existencia o realidad deberíamos atribuir al mundo corpóreo restante?, ¿de dónde tomar los elementos con los que componer un mundo así? Aparte de la *voluntad* y de la *representación* nada nos es conocido ni pensable. (WWV I, §19, 125).

Más adelante, en el §20 se afirma que los actos de la *voluntad* determinan aquello que se *quiere* en determinado momento,<sup>96</sup> pero para explicar estos actos no se puede recurrir a sus determinaciones, pues la esencia del querer debe ser ajena a la *ley de la motivación*, expuesta en su tesis doctoral. La *voluntad* como tal, al margen del *principio de razón*,<sup>97</sup> está

---

<sup>96</sup> Los actos de voluntad solo se entienden en presente, es decir, en forma de lo que se quiere en *este* momento. Se pueden hacer abstracciones de lo que se quiso en el pasado o se querrá en el futuro, pero aquellas no representan al acto como tal.

<sup>97</sup> Entendida aquí como *ley de motivación*.

fuera del fenómeno y carece totalmente de fundamento o de toda determinación pensable, una “fuerza” que precede a la misma fuerza.<sup>98</sup>

Únicamente presuponiendo mi carácter empírico es el motivo fundamento explicativo suficiente de mi acción; pero si hago abstracción de mi carácter y me pregunto porque quiero en general esto y no aquello, entonces no hay respuesta posible, porque precisamente sólo el *fenómeno* de la voluntad está sometido al principio de razón, más no la voluntad misma, que en tal medida ha de calificarse como *carente de fenómeno*. (WWV I, §20, 127).

Hasta aquí se puede señalar una categorización importante: la voluntad individual está sometida al *principio de razón* en su cuarta forma, pues se trata de una *objetivación de la voluntad*,<sup>99</sup> pero la voluntad misma no le pertenecen esas categorías, sin ninguna objetivación de la representación.<sup>100</sup>

Sin embargo, a pesar de que no se alcanza a tener una contemplación pura de la *voluntad*, Schopenhauer en el §21 afirma que quien logre llegar a estas conclusiones, tanto en concreto como en abstracto, logrará entender la “esencia entera de toda la naturaleza” (WWV I, §21, 130), pues se trata de un conocimiento que revela el núcleo interno de toda cosa que exista en el mundo, sea humano, animal, planta, objeto o cualquier otro fenómeno; el mundo más allá de la *representación*. Según el autor, este conocimiento conduce a algo más allá del fenómeno, a la *cosa en sí*:

---

<sup>98</sup> Esta consideración sobre la *fuerza* es desarrollada un poco más adelante, en el §22.

<sup>99</sup> En el *cuerpo*.

<sup>100</sup> En ese mismo párrafo se hace una observación importante, la cual complementa al cuerpo como objetivación de la voluntad: “Por tanto, las partes del cuerpo han de corresponder perfectamente a las apetencias principales en las que se manifiesta la voluntad; han de ser la expresión visible de éstas: dientes, esófago e intestino son el hambre objetivada; los genitales, el impulso sexual objetivado; las manos prensiles, los pies rápidos, se corresponden con el esfuerzo, ya más inmediato, de la voluntad esfuerzo que ellos representan” (WWV I, §20, 129).

Aplicar de este modo la reflexión es lo único que ya no nos permite quedarnos en el fenómeno, sino que nos conduce más allá, hacia la *cosa en sí*. Fenómeno significa representación, y nada más: toda representación, sea del tipo que sea, todo *objeto*, es *fenómeno*. *Cosa en sí* lo es únicamente la voluntad; como tal, ella no es en modo alguno representación, sino algo *toto genere* distinto: es aquello de lo cual toda representación, todo objeto, es fenómeno, visibilidad, *objetidad*. Ella es lo más interno, el núcleo de todo ser particular e igualmente de la totalidad; aparece en cada fuerza ciega de la naturaleza, y también en el actuar reflexivo del hombre; por grande que sea la diferencia entre ellos, sólo concierne al grado del aparecer, no a la esencia de lo que aparece. (WWV I, §21, 131).

En el §22 se alude a una observación importante que puede ayudar a comprender mejor el concepto de metafísico que ha estado trabajando, el cual no termina por ser aprehendido por lo que se diga de él. La *voluntad* es una *fuerza* que precede a la misma *fuerza*, por supuesto ambos términos tienen un estrecho vínculo en la realidad, pero la *fuerza* no engloba en manera alguna lo que es en su totalidad la *voluntad*:

Por eso, cuando reducimos el concepto de *fuerza* al de *voluntad* hemos reconocido de hecho algo más desconocido a algo infinitamente más conocido, en verdad a lo único que nos es por entero conocido y de manera realmente inmediata, ampliando así enormemente nuestro conocimiento. Si, por el contrario, subsumimos, como ha sucedido hasta ahora, el concepto de *voluntad* bajo el de *fuerza*, entonces prescindimos del único conocimiento inmediato que tenemos de la esencia interna del mundo, al dejarlo hundirse en un concepto abstraído a partir del fenómeno, con el cual, por consiguiente, nunca podremos ir más allá del fenómeno”. (WWV I, §22, 133).

Prosiguiendo hasta el §23, lo que se ha explicado con detalle, con todo el asunto del *cuerpo*, es la *objetidad de la voluntad*, que no es otra cosa más que una gradación de la

*voluntad* en el mundo fenoménico, por lo cual, cuando se hable de la *voluntad* por sí misma, tendrá que estar libre de las formas de su fenómeno, del *principium individuationis*:<sup>101</sup>

La voluntad como cosa en sí se halla, según lo dicho, fuera del dominio del principio de razón en todas sus configuraciones y, en consecuencia, carece absolutamente de fundamento, aunque todos sus fenómenos están sometidos enteramente al principio de razón; está, además, libre de toda pluralidad, aunque sus fenómenos en el tiempo y en el espacio son incontables: ella misma es una; sin embargo, no al modo en que un objeto es uno, cuya unidad solo es conocida en contraste con la posible pluralidad; ni tampoco a la manera en que es uno un concepto, el cual únicamente ha surgido por abstracción de la pluralidad, sino que es una como algo que se sitúa fuera del tiempo y del espacio, fuera del *principium individuationis*, esto es, de la posibilidad de pluralidad. (WWV I, §23, 134).

Según el autor, una vez entendido esto se puede comprender el sentido de la doctrina kantiana donde el *espacio*, el *tiempo* y la *causalidad* no corresponden con la *cosa en sí*. El párrafo continúa con más consideraciones, pero con lo que se ha expuesto hasta el momento es suficiente.

### **2.2.2. Los niveles de objetivación de la voluntad**

Continuando con la exposición de algunas de las ideas más importantes del segundo libro de *El mundo como voluntad y representación*, en el §24 se reitera la labor de la etiología como herramienta para entender el mundo, pues proporciona conocimiento, pero hay ciertos aspectos que se le escapan, como no puede ser otra cosa, se refiere a la esencia del mundo, carente de fundamento y fuera del *principium individuationis*. De ahí que bajo el *principio*

---

<sup>101</sup> Concepto tomado de la escolástica que Schopenhauer usa para referirse al espacio y el tiempo.

*de razón* se expresan diferentes tipos de relaciones entre los fenómenos, pero su esencia se mantiene como un misterio:

La mecánica, la física y la química enseñan las reglas y las leyes conforme a las cuales actúan las fuerzas de la impenetrabilidad, la gravedad, la rigidez, la fluidez, la cohesión, la elasticidad, el calor, la luz, las afinidades electivas, el magnetismo, la electricidad, etc., es decir, la ley, la regla que observan estas fuerzas respecto a todas sus entradas en el tiempo y en espacio; pero, pretendamos lo que pretendamos, las fuerzas mismas siguen siendo *qualitates occultae*. Pues precisamente la cosa en sí, que, al parecer, presenta esos fenómenos, es enteramente diferente de ellos mismos, y aunque está por completo sometida en su fenómeno al principio de razón como la forma de la representación, ella misma nunca puede ser reducida a esta forma, y por eso tampoco explicada etiológicamente hasta el final, ni jamás enteramente indagada; aunque plenamente inteligible en la medida en que ha adoptado esa forma, es decir, en tanto que es fenómeno, por lo que se refiere a su esencia interna, sin embargo, no es explicada en lo más mínimo por esa inteligibilidad. (WWV I, §24, 145).

En el §25 se introduce una noción clave, que será la materia principal de su tercer libro en la obra capital, la *idea platónica*. El razonamiento es el siguiente: la *voluntad* como *cosa en sí* no puede ser determinada ni por el *espacio* ni por el *tiempo*, está fuera del *principio de razón*, pero también es cierto que aparece en los fenómenos cuando se hace *objeto*, ahora bien, existen ciertos grados en esta *objetividad*, más no en la cantidad de *voluntad* que exista en determinado objeto:

La pluralidad de las cosas en el espacio y en el tiempo, que son en conjunto su *objetividad*, no le alcanza, por tanto, y permanece a pesar de ella indivisible. No se da el caso de que haya una parte más pequeña de ella en la piedra y una mayor en el hombre, ya que la relación entre la parte y el todo pertenece exclusivamente al espacio y deja de tener sentido tan pronto como

nos alejamos de esta forma de la intuición; el más y el menos atañen solo al fenómeno, es decir, a la visibilidad, a la objetivación: de ésta hay un grado más alto en la planta que en la piedra, y en el animal uno más alto que en la planta... (WWV I, §25, 152).

En síntesis, lo que se quiere dar a entender es que hay diferentes niveles en la *objetivación de la voluntad*, y su gradación depende de los objetos, no de la *voluntad* como tal, eso no tendría sentido. Pues bien, entre estos *niveles de objetivación de la voluntad* se encuentran las *ideas de Platón*; son formas eternas de la cosa en sí que tienen un nivel muy bajo de objetivación. Si bien hasta ese párrafo el autor no lo desarrolla con detalle, subraya como utilizará el término *idea* más adelante, por lo cual se declara abiertamente en contra de la interpretación escolástica que las consideraba producciones abstractas de la razón.

¿Cuáles son los niveles de la *objetivación de la voluntad*? Schopenhauer no da números ni cifras muy exactas,<sup>102</sup> pero en el §26 se desarrollan una especie de gradación de los fenómenos, empezando por las fuerzas más universales de la naturaleza, esto es, los niveles más bajos de objetivación de la *voluntad*:

Como niveles más bajos de la objetivación de la voluntad se presentan las fuerzas más universales de la naturaleza, las cuales en parte aparecen en toda materia sin excepción, como la gravedad, la impenetrabilidad, y en parte se han repartido en la materia existente en general, de manera que algunas fuerzas dominan sobre esta materia y otra sobre aquella, lo que hace que las materias sean específicamente diferentes, como la rigidez, la fluidez, la elasticidad, la electricidad, el magnetismo, las propiedades químicas y cualidades de todo tipo. Son en sí

---

<sup>102</sup> Y es consecuente con todo lo que se dijo, no es algo que se pueda medir o comprobar con las ciencias.

fenómenos inmediatos de la voluntad, tanto como el actuar del hombre y en cuanto tal carecen de fundamento, igual que el carácter del hombre. (WWV I, §26, 154-155).

Aquí está la *voluntad* menos objetivada, en ese mismo párrafo se explica que estas fuerzas se identifican con la *idea platónica*, presentan su forma eterna que se desenvolverá dentro del *espacio* y el *tiempo* en innumerables fenómenos. Por su parte, en los niveles superiores de la *objetividad* se dice:

En los niveles superiores de la objetividad de la voluntad vemos aparecer significativamente a la individualidad, especialmente en el hombre, como la gran diversidad de carácter individuales, es decir, como personalidad completa ya expresada exteriormente por la fisonomía individual fuertemente marcada que comprende a toda la corporización. Esta individualidad no la tiene ni con mucho ningún animal en un grado semejante, tan solo los animales superiores tienen un asomo de ella, sobre el que sin embargo predomina aun por completo el carácter de la especie, por lo que su fisonomía individual es escasa. (WWV I, §26, 155-156).

En el reino inorgánico la individualidad desaparece, Schopenhauer desarrolla que esto guarda relación con algunos pliegues y surcos del cerebro que solo el ser humano posee. La individualidad refiere fuertemente al carácter de la especie y por supuesto, al carácter psicológico del sujeto, donde hay una gran variedad de ellos entre los humanos y por eso cada uno pide ser estudiado a su manera.

Según se desarrolla en los primeros párrafos del §27, Schopenhauer hace una reflexión respecto al trabajo filosófico como al etiológico; se dice que estos deben de trabajar a la par y no querer acaparar la totalidad de las explicaciones, pues ambos son puntos de vista diferentes sobre la misma cosa. Siendo así que, si se pide una explicación física de la causa

de algún fenómeno, no se puede acudir a la *objetividad de la voluntad*, pues esta disciplina científica exige causas y la propia *voluntad* no es una causa, hacer esto sería como “recurrir a la fuerza creadora de Dios”.<sup>103</sup> Las ciencias naturales estudian, entonces, las causas y efectos de los fenómenos de la naturaleza; la filosofía considera solo lo universal dentro de la naturaleza, en su esencia más interna y discierne los conceptos de *voluntad* y *representación*, así como los niveles de *objetivación*.<sup>104</sup>

La *voluntad*, dentro de sus niveles de objetivación, sigue siendo *una y la misma*, como ya se refirió, lo que cambia es el nivel de objetivación en el fenómeno, por eso es ella la que se contempla de manera vital. Ahora bien, se adiciona el hecho de que los niveles de objetivación más baja luchan por un estatuto más elevado sin ningún fundamento, en un proceso conocido como *asimilación dominante*:

Conforme a la opinión expuesta podrán demostrarse en el organismo las huellas de acciones químicas y físicas, pero nunca explicarlo a partir de ellas, porque no es de ningún modo un fenómeno producido por la acción unificada de tales fuerzas, es decir, de manera causal, sino una idea más elevada que ha sometido a esas inferiores por *asimilación dominante*; porque la voluntad *única* que se objetiva en todas las ideas, aspirando a la objetivación más elevada posible, abandona aquí los niveles inferiores de su fenómeno, tras un conflicto de éstos, para aparecer en uno más alto y, por ende, más poderoso. No hay victoria sin lucha: al no poder aparecer la idea u objetivación más alta de la voluntad sino por sometimiento de las inferiores, tal idea ha de sufrir la resistencia de éstas, que, aunque reducidas a la servidumbre, siguen no

---

<sup>103</sup> Y como ya se ha dicho en su tesis doctoral, esta sería una confusión entre *razón* y *causa*.

<sup>104</sup> Otro error de la etiología, que es mencionado, consiste en negar las fuerzas originarias de la naturaleza, salvo una, e intentar reducir todo a ella, tal fue el caso de Descartes y los atomistas, quienes “quisieron reducir el movimiento de los cuerpos celestes al choque de un fluido y de las cualidades a la conexión y forma de los átomos, y con ello trabajaban para explicar todos los fenómenos de la naturaleza como meas manifestaciones de impenetrabilidad y cohesión” (WWV I, §27, 168).

obstante aspirando a la manifestación independiente y completa de su esencia. (WWV I, §27, 173).

Schopenhauer habla aquí de una discordia entre los fenómenos de la *voluntad*; cada individuo pretende sobreponerse sobre otro, la *causalidad* es la esencia del obrar de la *materia*, entonces tienen que existir cambios y la preservación de la especie lo es todo, esto es así por ejemplo para los animales y humanos. Se quiere internamente revelar una *idea*, una aspiración, la belleza de la especie,<sup>105</sup> pero no hay ningún motivo, pues como se dijo, la *voluntad* no tiene fundamento, es un ciclo sin fin. Las fuerzas originarias son prueba del empuje ciego de la voluntad:

Si hacemos abstracción de toda la diversidad química de la materia, o si con el pensamiento nos retrotraemos en la cadena de causas y efectos hasta cuando todavía no existía ninguna diferencia química, lo que nos queda es la mera materia, el mundo concentrado en una esfera cuya vida, es decir, la objetivación de la voluntad, la constituye ahora esa lucha entre la fuerza de atracción y la fuerza de repulsión, aquella como gravedad, impulsado desde todos los lados hacia el centro, ésta como impenetrabilidad, ya sea por rigidez o elasticidad, resistiendo a aquella, y este continuo impulso y resistencia puede ser considerado como la objetividad de la voluntad en el nivel más bajo de todos, expresando ahí su carácter. (WWV I, §27, 177-178).

Se podría pensar que el ser humano, por la capacidad de su razón y pensamiento podría quedar libre de estos influjos de la *voluntad* que lo llevan a embarcarse en una guerra contra su especie u otras diferentes. Sin embargo, la realidad es muy diferente, si bien con la facultad de la razón el sujeto se libra de los influjos de los instintos inmediatos, algunas veces,

---

<sup>105</sup> Pero por ejemplo en niveles muy bajos de objetivación de la voluntad este proceso se revela con el movimiento, en ausencia de reposo, los astros se mueven sin motivo por el espacio infinito por motivos desconocidos.

ahora se puede incurrir en el error, aquel que merma la apreciación de los *motivos* en sus acciones, es decir, aparece la duda y se puede obrar por motivos imaginarios.<sup>106</sup> La razón es otro engaño de la *voluntad* para que siga la lucha perpetua, pues después de todo, es la voluntad la que pone en marcha toda la maquinaria de la representación:

Así pues, el conocimiento en general, tanto del racional como el meramente intuitivo procede originalmente de la voluntad misma, pertenece a la esencia de los niveles más elevados de su objetivación, como una mera μηχανή un medio para la conservación del individuo y de la especie, igual que con cada órgano del cuerpo. Originalmente determinado para servir a la voluntad, para ejecutar sus fines, el conocimiento está, pues, casi en todos los casos enteramente a su servicio: así ocurre en todos los animales y en casi todos los seres humanos. Sin embargo, en el libro tercero veremos como en determinadas personas el conocimiento puede sustraerse a esta servidumbre, sacudirse su yugo y existir puramente para sí mismo, libre de todos los fines de la volición, como simple y claro espejo del mundo, del cual surge el arte... (WWV I, §27, 181).

Hasta este punto termino la exposición del concepto de voluntad en Schopenhauer contenido en el segundo libro de su obra capital. Si bien hay otros asuntos que se pueden analizar sobre esta parte del tratado, considero que con esta exposición queda claro el concepto metafísico de *voluntad* en Schopenhauer.

---

<sup>106</sup> Schopenhauer pone el ejemplo de un avaro egoísta, él recibe limosna, pero la regala con la esperanza de que se le regrese cuadruplicada.

## 2.3. Síntesis de lo revisado en la obra capital

### 2.3.1. Síntesis del mundo como representación

Nuevamente se sintetizará lo expuesto en el capítulo, en esta primera parte con el primer libro de la obra capital. El tratado comienza con una afirmación contundente: «El mundo es mi representación». Esta es una verdad *a priori*, la forma más general de toda experiencia posible, sí en *La cuádruple raíz* se analizaron todos los tipos de representaciones, aquí se engloba a todas y, así mismo, todas ellas la presuponen. Enunciada varias veces en la historia de la filosofía, para Schopenhauer no hay una verdad más cierta y menos necesitada de pruebas que ésta; el mundo solo es objeto en relación con el sujeto, es *representación*. Lo que se desarrolla en los siguientes párrafos del libro primero son conceptos y consideraciones para la caracterización de la representación, como pueden ser la dualidad inseparable del *sujeto* y el *objeto*, las aperturas y límites de la *representación intuitiva* y *abstracta*, el papel del *entendimiento*, la esencia de la *materia*, y el *cuerpo* como *objeto inmediato*.

Del *sujeto*, Schopenhauer asevera que es aquel que conoce y percibe el mundo, pero no es conocido por nadie, por lo cual está fuera de las condiciones de *espacio* y *tiempo*. Todo cuanto él conoce lo hace en la medida que es *objeto*, y esa relación es inseparable para el mundo como *representación*, cada uno tiene significado en correlación uno con el otro; no existe *objeto* sin *sujeto* que lo perciba, ni *sujeto* sin cognoscibilidad. Pero ha de aclararse que se limitan mutuamente, en definitiva, no son lo mismo y donde comienza el *objeto* termina el *sujeto*. Así mismo, las formas del objeto son conocidas *a priori*, con el *principio de razón*, y el conocimiento de los fenómenos se basan en las condiciones de posibilidad de manera necesaria, llevado al extremo se convierten en relaciones meramente relativas.

Posteriormente, se señala que la diferencia clave entre los tipos de representaciones radica en la división de las representaciones *abstractas* (el uso de la *razón* como fundamento que crea conceptos) e *intuitivas* (la totalidad de la experiencia). A partir de esto da pie a seguir desarrollando elementos de ambos tipos de representación, empezando con las *representaciones intuitivas*: dentro de las condiciones de posibilidad de la experiencia, el *tiempo* tiene su esencia en la *sucesión*, el *espacio* con la *situación* y la *materia* con el *obrar*. Esta última no puede ser individualmente representada intuitivamente, al contrario de los otros dos elementos, pues su actuar siempre estará mediado por el espacio-tiempo. En la realidad empíricamente dada estas condiciones son necesarias e inseparables, *espacio*, *tiempo* y *causalidad*, si se elimina una se incurre en contradicciones.

Las consideraciones sobre las representaciones abstractas versan sobre el papel de la *razón* en relación con el *entendimiento*. Este último es una facultad *intelectual*, alojada en el cerebro, que capta las relaciones causales entre los fenómenos, a su deficiencia se le conoce como *estupidez*. En cambio, la *razón* recurre a razonamientos abstractos, después de captar las relaciones causales, para formar *conceptos*, los cuales resultan en acciones que el ser humano usa a su beneficio. A través de los *juicios* la *razón* puede recibir predicados de *verdad* y *falsedad*. Teniendo esto en cuenta, la cuestión de la realidad del mundo exterior ha de entenderse bajo la plena comprensión del *principio de razón suficiente*.

Después se señalan las consideraciones sobre el *cuerpo*. Él es una representación, pero como bien se adelantó en la exposición, cuando se aborde el segundo libro de la obra capital adquirirá una nueva connotación. Entre tanto, el *cuerpo* como representación se puede entender en dos sentidos: como un objeto de conocimiento dentro de la representación del que se puede decir que hace ciertos procesos físicos y químicos, y como objeto inmediato, es

decir, la pura afección sensorial, el punto de partida para que el *entendimiento* actúe, es decir, capta los primeros datos. Además, consideré importante mencionar como el cerebro es el aparato de la representación, donde todas las cualidades *a priori* en el individuo son funciones cerebrales.

Finalmente referí a algunas reflexiones sobre el *entendimiento*, la *razón* y los *juicios* que complementan todo lo que se ha estado revisando desde la tesis doctoral. El *entendimiento* como facultad *intelectual* capta las relaciones de causa y efecto con su forma de la *causalidad*, a su deficiencia se le denomina *estupidez*. La *razón*, en cambio, se ocupa de poner en abstracto eso que se intuye en el mundo real, lo que diga recibirá el predicado de *verdadero* o *falso*. Aquí se marca la división sustancial entre todas las representaciones: las *intuitivas* y las *abstractas*. Solo se tiene que precisar que la relación entre estas dos representaciones la manejan los *juicios* o la *facultad de juzgar*, quienes se encargan de fundamentar con una razón suficiente que lo que se dice es *verdadero*. Con esto doy por finalizada la revisión general del primer capítulo.

### **2.3.2. Síntesis del mundo como voluntad**

A continuación, sintetizaré lo expuesto en el segundo libro de la obra capital. Lo primero que se refiere es la insuficiencia de las matemáticas y las ciencias naturales (morfología y etiología) para explicar la esencia de los fenómenos, presentándoseles como algo completamente desconocido. Por lo cual, el camino que se toma para descifrar el enigma del mundo no fue el de las explicaciones regidas por el *principio de razón*, una visión «*desde fuera*», más bien se optó por ver «*dentro de nosotros mismos*», con la intuición del propio *cuerpo*, el *objeto inmediato* de conocimiento.

El *cuero* es el punto de partida del mundo objetivo, el sujeto tiene necesariamente su conocimiento mediado por él. Si se usa el conocimiento dado «*desde fuera*», se entiende a este elemento como un objeto más que tiene variadas afecciones físicas. La clave aquí es la *voluntad*, la que descifra el enigma y revela por medio de la intuición inmediata la esencia del obrar. Esto se presenta como *voluntad* objetivada, es decir, hecha fenómeno. Por lo tanto, se puede entender al cuerpo como objeto mediato, con la injerencia del *principio de razón*, y como objeto inmediato, con la intuición vital que eso conlleva.

Y para comprender esta intuición vital, es decir, poner en la conciencia abstracta la experiencia misma, se explica la relación de la *voluntad* con el *cuero*; las acciones del *cuero* son actos de *voluntad* objetivados. Toda afección al *cuero* lo es también a la *voluntad*, sentencia que es imposible demostrar por la vía empírica, pues se trata de la intuición inmediata del sentido interno, el *tiempo*. Y es a partir de aquí de donde se puede conocer la esencia de toda la naturaleza, con la intuición vital y la analogía racional, ellas revelan que no hay nada diferente en el mundo más que *voluntad* y *representación*.

Es el fenómeno de la *cosa en sí* el que está sometido al *principio de razón*, con la *ley de la motivación*, pero la esencia del querer es completamente ajena a todos los esquemas que se puedan decir bajo su dominio, se encuentra fuera del *principium individuationis*; la *voluntad* es una fuerza que precede a la misma fuerza. Y si bien gracias a las disciplinas científicas puede existir un conocimiento verdadero del mundo, como las reglas y leyes que descubren la física y la química, lo que es la esencia más allá de los fenómenos termina por escapárseles, las *qualitates occultae* resultan en un misterio.

En la misma línea de reflexión, se subraya el valor del estudio del trabajo de las ciencias (etiología) como de la filosofía, ambos son análisis bajo sus puntos de vista sobre el

mundo, pero naturalmente cada una tiene su lugar. Sí es el caso que se pide una explicación causal de algún fenómeno, necesariamente se tiene que responder con las herramientas que son propias a las ciencias, lo que afirma y desarrolla la filosofía con la *voluntad* hecha objeto no es en manera alguna causa de los eventos del mundo, es una observación puesta en abstracto de lo universal.

Por último, dentro de la infinita pluralidad de las cosas en el mundo existen diferentes niveles de *objetividad* de la *voluntad*, sin que ella pierda su estatuto de indivisible, los objetos tienen diferente gradación. En los niveles más bajos de objetivación se encuentran las *ideas platónicas*, las formas eternas que se desenvuelven en el *espacio* y el *tiempo*, como la rigidez, fluidez o el magnetismo. En los niveles superiores aparece la individualidad, imperante sobre todo el reino orgánico, y en especial en el ser humano. Además, esto no se detiene ahí, pues factualmente se encuentra una lucha de los niveles más bajos para llegar a los más altos, el proceso de *asimilación dominante*, y todo sin fin o motivo alguno. Incluso la razón con todas sus supuestas vías de liberación de los impulsos inmediatos, está sujeta a este proceso.

## **2.4. Primeras impresiones sobre la cuestión del origen del universo**

### **2.4.1. Una aproximación al problema**

Tras concluir el breve recorrido por lo expuesto en el segundo capítulo de este trabajo, se procederá a mostrar algunas de las claves en relación con la *voluntad* y *representación* y el problema del origen del universo. Aunque el tema se abordará con detalle en el tercer capítulo, aquí se presentarán las primeras interrogantes a resolver y algunas ideas vinculadas, todo con el fin de mantener una lectura atenta y guiada, así como para evitar posibles confusiones entre los conceptos manejados por Schopenhauer y los propios.

Por consiguiente, ¿Tiene sentido plantear la pregunta del origen del universo? ¿Qué se debería entender por universo y por su origen? ¿Qué permite la representación? ¿Qué tipo de respuesta se esperaría o se podría dar? Estas preguntas resuenan con todo lo que ya se ha estado trabajando y la respuesta tentativa que se puede enunciar, a manera de extensión de una de las hipótesis principales, es que no es posible. No tiene sentido plantear la pregunta: primero, porque en el análisis trascendental de la realidad empírica, la *materia*, el *espacio* y el *tiempo*, adquieren una divisibilidad infinita, donde no existe el principio ni el fin; segundo, porque la *ley de causalidad* exige siempre una causa a todo lo que existe en el mundo real; y tercero, porque la razón es incapaz de aprehender el enigma del mundo.

Schopenhauer no menciona explícitamente este problema, salvo algunas consideraciones sobre el argumento cosmológico, no existe una respuesta *per se* sobre la cuestión. Pero la cuestión se puede relacionar íntimamente con su sistema, he ahí uno de los objetivos de este trabajo. Conforme a lo planteado con esta tesis, el origen del universo responde a una necesidad humana de lo que Schopenhauer llama *el enigma del mundo*. Como se verá más adelante cuando trate el asunto, el origen del universo es una cuestión contingente sobre el planteamiento de tal enigma. Es importante destacar que la intención no es hallar un nuevo enfoque hacia el *noúmeno* kantiano, sino enriquecer la filosofía de Schopenhauer con la clarificación de este problema.

### **CAPÍTULO 3. EL ORIGEN EN EL *MUNDO***

La materia de esta última parte del trabajo se centrará en el análisis de la propuesta de Schopenhauer en relación con el problema del origen del universo. Los conceptos clave que desarrolla Schopenhauer, que están directamente relacionados con la cuestión, ya fueron expuestos. Aunque no se abordó el tercer y cuarto libro de su obra capital, que versan sobre la estética y la ética, lo dicho hasta ahora proporciona suficiente información para examinar, con la ayuda de fuentes terciarias, lo que se puede inferir en relación con el origen del universo. Como se anticipó, la intención no será hacer una contrapropuesta al autor, sino una ampliación o adición a lo que ya se ha referido. Además, es importante destacar que se comenzará planteando la cuestión desde una perspectiva gnoseológica; antes de ofrecer una propuesta concreta al problema, se cuestionará si es posible, bajo las condiciones del sujeto, proporcionar una respuesta.

El capítulo se centrará en dos apartados principales: en el primero se analizará el problema del origen del universo a la luz de lo aprendido con el mundo como *representación*, lo cual involucra plantear debidamente la cuestión y responderla según sea posible, así como desarrollar, en tanto si la respuesta es positiva o negativa, las consecuencias para la teoría gnoseológica; después, según de lo expuesto en el mundo como *voluntad*, se indagará sobre el camino para conocer la esencia del mundo y las limitantes de la razón, así como su relación con el *enigma del mundo*; y finalmente se esbozará la apertura alternativa para aliviar el problema según la teoría estética del autor.

### 3.1. El origen del universo y los límites de la representación

#### 3.1.1. La cuestión principal

La cuestión del origen del universo no es ajena para la filosofía ni para las ciencias modernas. El tema se ha abordado en numerosas ocasiones con diversos tratamientos en toda la historia de la humanidad, tanto en su manera de abordarlo como en el papel que ha desempeñado. Sin embargo, cabe señalar que los primeros acercamientos al problema no resultan muy intuitivos y con frecuencia se centra el foco de atención en otras cuestiones. Por ejemplo, el actuar ético del ser humano en el mundo, con la filosofía, o entender las leyes que rigen al universo, con la labor de las ciencias. Pero ha de decirse que la importancia de este problema es crucial, no tanto por su respuesta *per se*, sino por el análisis del medio que se usa para responderla, esto es, el conocimiento; la pregunta revela los límites del conocimiento. El asunto principal de este trabajo, el origen del universo, ha de entenderse como el *problema primordial*.

Planteando esto más en detalle, tentativamente se puede decir que se trata del problema más antiguo que se pueda pensar, esto es, el estado que originó a los demás, el origen de todo lo existente.<sup>107</sup> Bien puede entenderse y defenderse cualquier postura filosófica, religiosa o científica, ya sea que incluya o no una visión sobre el tema, el carácter de primordial se mantiene. Si según la cognición humana, cualquier estado fue precedido por uno anterior, ¿Cuál fue el primer estado que originó todos los demás? No se puede pensar un estado anterior al que plantea la pregunta, pues si se intenta hacer, habrá que cuestionar que fue lo que originó al primero. Ahora bien, si se involucran nociones que aparenten resolver

---

<sup>107</sup> Como se verá más adelante, el delimitar que es lo que se entiende por origen es complejo, esto solo es un primer acercamiento al problema, *grosso modo* de ver todo lo que involucra.

con la pura lógica, con la metafísica o la teología el problema,<sup>108</sup> fuera de lo que exige la cognición como *necesario*, se “soluciona” la cuestión, pero no la responde, no bajo las capacidades humanas de conocimiento.

Un aspecto importante para tener en cuenta, que tiene gran relevancia para los fines de este trabajo, es mostrar cómo ha sido la relación del ser humano con el problema, es decir, bajo qué concepciones se ha abordado el origen del universo. Si bien no existe ninguna escuela de pensamiento unificada que haya analizado la cuestión y permaneciera inalterable a lo largo de la historia, es posible rastrear ciertos paradigmas en común bajo los cuales se ha abordado el origen del universo, y la disciplina encargada de esto no es otra que la cosmología. En efecto, la concepción de cosmología ha cambiado conforme el tiempo, y en ella se engloba desde las corrientes religiosas antiquísimas que buscaron explicar el origen, estructura y funcionamiento del universo a través de lo que hoy se conocen como mitos, hasta lo que cambió y que hoy se conoce, en general, como una disciplina científica que estudia la estructura del universo.

Según Helge Kragh,<sup>109</sup> en su libro *Historia de la cosmología* (2008), el ámbito de la cosmología es muy amplio, desde la aparición en su sentido más elemental que muestra un interés por los fenómenos astronómicos hace miles de años, su historia resulta difícil de describir. De ahí que sea “sobrecogedor”, a pesar de que exista hoy como una disciplina

---

<sup>108</sup> Con nociones que se pierden en su propia vaguedad, como la realización de Dios en el mundo real según la crítica de Schopenhauer a Spinoza, y que consecuentemente incurran en confusiones con la apreciación del *principio de razón*.

<sup>109</sup> Catedrático e historiador de la ciencia danés, en una parte de su amplio trabajo, que principalmente versa sobre historia de la ciencia, analiza y expone la historia de la cosmología. Dada su trayectoria y autoridad en el tema es importante mencionar sus consideraciones sobre la disciplina en general y, más adelante, revisar su análisis del problema del origen del universo.

ampliamente reconocida que refiera, tradicionalmente, al estudio de la estructura del universo:

El ámbito de la cosmología es un concepto sobrecogedor, el universo o el cosmos en el sentido de todo lo que tiene (o ha tenido, o tendrá) una existencia física, ya sea materia, energía, espacio o tiempo. Utilizo las dos palabras «cosmos» y «universo» como sinónimas, y tampoco las distingo de la palabra «mundo». En las lenguas alemana y escandinava este concepto global se conoce a veces como el «todo»; véase el alemán *Weltall*. La cosmología en sentido tradicional se refiere principalmente al estudio de la estructura del universo, lo que en el siglo XVII se solía conocer como «cosmografía», un término que pone el acento en la cartografía del cosmos y que también podía referirse a lo que hoy consideramos como geografía. (Kragh, 2008, p. 10).

A todo esto, yo añadiría que no queda duda de que la cosmología, entre sus todas sus variantes, considera el problema del origen del universo. En mayor o menor medida es una parte del análisis de cualquier fenómeno, saber cómo es que comenzó. En las mitologías antiguas existe la cuestión del origen, en las corrientes filosóficas existe también y no dejará de hacerlo en las ciencias contemporáneas.

Se puede decir que el origen del universo, bajo los estándares actuales, es un problema de índole cosmológico,<sup>110</sup> que analiza como comenzó un fenómeno, el universo. Pero como se ha dicho, reflexionar sobre la cuestión antes de darle una respuesta concreta involucra otro tipo de análisis, pues implica examinar si es posible que, según la cognición humana, se pueda dar una respuesta. Es aquí donde encuentro imprescindible la propuesta del autor que

---

<sup>110</sup> Como se mencionará más adelante, apoyado con Kragh, la cosmología siempre ha sido y será interdisciplinar, lo cual no la exenta de análisis filosóficos.

se ha venido desarrollando en todo el trabajo: Arthur Schopenhauer.<sup>111</sup> Una filosofía de índole gnoseológica que aporta, entre otros aspectos, una reflexión trascendental que revela las condiciones de posibilidad de la experiencia del sujeto que conoce, piensa y quiere. En este sentido, se puede rastrear en los postulados del autor un paso anterior a la cuestión cosmológica, esto es, el análisis del *principio de razón* en cuanto dominio de las *representaciones* y el análisis trascendental de la realidad empírica.

### 1. La cuestión cosmológica

Pero antes de profundizar con el análisis del problema en relación con las ideas de Schopenhauer, seguiré analizando y agregando algunos matices más a la cuestión con el fin de dejar aún más claro el problema a tratar, además, esto contribuye a anticipar el subsecuente desarrollo en el resto del trabajo. Y entre las cuestiones que tengo interés en desarrollar son las referidas a los conceptos de origen y de universo, pues se tratan de los términos generales sobre los que se funda el trabajo, y a partir de ellos se hace el vínculo con la filosofía schopenhaueriana. Primero, ha de entenderse que la cosmología es una ciencia interdisciplinar, digo esto apoyado con la postura de Helge Kragh, pues si bien está predominantemente auxiliada de las ciencias como la astronomía, la investigación de conceptos y su desarrollo histórico deja sin poder hacer mucho al respecto a disciplinas como éstas, necesita el apoyo de otras áreas del conocimiento, tal y como lo ha hecho siempre:<sup>112</sup>

---

<sup>111</sup> Si bien su predecesor y principal influencia, Kant, desarrolló ampliamente muchos de los conceptos que Schopenhauer menciona, y también exploró con profundidad un argumento que podría parecer relevante para los fines del trabajo, el argumento cosmológico, es con Schopenhauer y su propuesta de la *voluntad* donde se obtienen muchos más matices y consecuencias que con Kant no habrían sido posibles. Además, la propuesta en teoría del conocimiento del filósofo de Danzig resulta más concreta y sus críticas a la filosofía kantiana me parecen acertadas.

<sup>112</sup> De ahí que en el mismo tratado se diga que no hace mucho los científicos eran referidos anteriormente como filósofos naturales. (Kragh, 2008, p. 12).

Desde un punto de vista epistemológico y sociológico, la cosmología es una ciencia particular, distinta de cualquier otra. Tradicionalmente los historiadores han investigado su desarrollo bien desde la perspectiva de la historia de las ideas y de la cultura o bien como parte de la historia de la astronomía. Ciertamente hay un fuerte vínculo entre astronomía y cosmología, pero en mi opinión sería un error considerar la cosmología meramente como un subcampo de las ciencias astronómicas. No es así hoy, y no fue así en el pasado. De hecho, durante largos períodos de tiempo los astrónomos trataban de evitar cuestiones de cosmología y cosmogonía, campos que con mucho gusto dejaban a los filósofos. (Kragh, 2008, pp. 11-12).

Sobre la base anterior, procederé con el análisis de los dos conceptos principales, el origen y el universo. Introduciendo la noción del primero, ha de decirse que sin duda es un caso complejo, involucra plantear debidamente desde que área del conocimiento se va a analizar y desde que perspectiva de esa misma área se desarrollará el argumento. Como también lo indica el historiador danés, es un asunto problemático, pues hasta la fecha ni en la filosofía ni en las ciencias ha habido un consenso general sobre lo que se debería entender por origen, y más aún aplicado al del universo. Sobre el segundo término, sí que existe un camino más desarrollado y relativamente menos discutido, sobre todo en el campo científico, como se revisó con Kragh unos párrafos más arriba, él no distingue de los términos universo, cosmos y mundo, pues es todo lo que tenga existencia física, bien pueda ser materia, energía, espacio o tiempo es lo que es el propio universo.<sup>113</sup>

---

<sup>113</sup> Esta forma tan general de ver al universo, considero que no implica tener una visión simple de él, pues no es que no se puedan analizar y categorizar ciertos elementos de otros. Es una visión general de la que parte el estudio histórico de la cosmología para englobar todo el conjunto y evolución de la ciencia, si no se usara este recurso, la ciencia sería estática y nunca se habría hecho verdadera cosmología hasta hace unos pocos siglos atrás. Además, abordar una concepción más específica del concepto de universo sería una gran labor, que no atiende a los fines de este trabajo, ya que involucraría plantear una revisión histórica que necesariamente

Como se ha dicho, antes de plantear una respuesta concreta sobre la cuestión principal, desde cierta postura en algún área del conocimiento, se da un paso atrás y se plantea un escenario gnoseológico para examinar si es posible responder a la pregunta según las capacidades cognoscitivas del sujeto. Ahora bien, con la breve revisión de conceptos que se está realizando se contribuye a una visión general del asunto en materia cosmológica.<sup>114</sup> Así mismo, aporta elementos para el análisis posterior de un postulado importante en la tesis: la confusión del uso del *principio de razón*. Teniendo esto claro, proseguiré con el análisis en turno, ¿Qué más se puede decir acerca del problema del origen en general? Apoyado con la perspectiva de análisis histórico del doctor Kragh, se menciona que, bien sea para las ciencias modernas o la filosofía, es difícil plantear la noción de origen:

En muchos casos, X se refiere a un objeto o a una clase de objetos, pero también puede tratarse de un fenómeno. ¿Cuál es el origen de los colores de la Aurora boreal? En este caso, los científicos señalaran los mecanismos que se producen en los átomos de los estratos superiores de la atmósfera a una aproximada de 100 km, que son los responsables de la longitud de onda identificadas en el espectro de la aurora. De forma similar, para explicar el origen del actual fenómeno del calentamiento global, examinaran modelos acerca de cómo el calor solar se comporta en una atmósfera que contiene dióxido de carbono y otros gases con efecto invernadero. En ninguno de estos casos el concepto de origen tiene un significado temporal directo, en la medida en que se relaciona ante todo con un mecanismo causal. Sin embargo, puesto que los fenómenos son efectos de determinadas causas, y las causas siempre preceden a los efectos, hay ahí, implícitamente, un vínculo temporal. (Kragh, 2021, p. 456).

---

culminaría con ciertos consensos que podrían derivar en posibles nuevas formas de entender que es el universo. Lo mismo puede decirse con el concepto de origen.

<sup>114</sup> Entendida con todas las consideraciones antes referidas.

Existen ciertos elementos que pueden guiar a quien se pregunte por el origen, como pueden ser las de causalidad o tiempo, sin embargo, el asunto no termina de quedar claro. En el ámbito de las ciencias modernas, por ejemplo, se han formulado gran variedad de teorías que examinan directamente el origen del universo, los científicos exploran y explican el fenómeno desde ciertas perspectivas, pero siempre resulta como un trabajo en proceso. Tal es el caso que una de las teorías más conocidas sobre el tema, la del *big bang*, ha tenido importantes modificaciones y adiciones con el pasar de los años desde que fue enunciada por Lemaître en 1931.<sup>115</sup>

El caso de la filosofía no es la excepción, aunque su desarrollo histórico fue diferente, pues se ha gestado por mucho más tiempo que el de su contraparte la ciencia moderna, no por ello ha desembarcado en un puerto tan diferente. Desde los filósofos antiguos (Aristóteles y Lucrecio), los medievales (Agustín de Hipona, Tomás de Aquino) y los modernos (Kant y sus posteriores intérpretes), que abordaron directa o indirectamente el problema del origen del universo, han expresado diferentes maneras de entenderlo y desarrollarlo, bien planteando la idea de un universo creado en simultáneo con el tiempo (Agustín), la existencia de un universo eterno (Aristóteles) o la creación dependiente del poder de Dios (Aquino).<sup>116</sup> De ahí que Kragh señale esta misma complejidad de la noción general de origen:

En uso tenemos algunas otras palabras más o menos sinónimas, como génesis (o generación), nacimiento, amanecer, emergencia, y creación. Sin embargo, tales palabras cubren en realidad un amplio espectro de significados, y en consecuencia no son propiamente sinónimas.

---

<sup>115</sup> Kragh, 2021, p. 472.

<sup>116</sup> Este breve resumen de algunas de las consideraciones en la historia de la ciencia y la filosofía sobre el origen del universo es un producto del repaso de Helge Kragh sobre las nociones de origen en toda la historia de la humanidad en su artículo *Cosmología y el origen del universo* (Kragh, 2021).

Típicamente, cuando nos preguntamos «cuál es el origen de X» nos interesamos por como X fue cierta vez formado, o cómo llegó a existir. (Kragh, 2021, p. 455).

Prosiguiendo con el análisis general del estado de la cuestión cosmológica, se puede observar que, para plantear el problema, se sigue haciendo uso de las herramientas que son propias del pensamiento para estructurar la realidad, hasta este punto se observa como se hace uso principalmente de la lógica. De ahí que sin importar la rama del conocimiento de la que se parta, si se busca un estado primario originador de todo, entonces tiene que ser lógico, congruente con estas herramientas,<sup>117</sup> esto es, encontrar un suceso “antes de”, por lo cual:

Si es que el universo tiene un origen absoluto, eso significa presumiblemente que vino a la existencia como resultado de algo que se encontraba antes o fuera del universo. Ninguna de las opciones parece tener mucho sentido desde un punto de vista científico, y quizás tampoco desde un punto de vista lógico. (Kragh, 2021, p. 457).

Con el auge de nuevas propuestas en materia científica a partir del siglo XX, como la teoría de la relatividad o la teoría cuántica, se evidencia como se mantiene la necesaria persistencia de usar las categorías que le son inherentes al sujeto en cuanto tiene una *representación*.<sup>118</sup> Incluso si se habla de un vacío cuántico anterior a la creación del universo, la misma pregunta surge, inevitablemente:

Sin embargo, se cree generalmente que la física del universo muy temprano solo se puede entender sobre la base de una teoría unificada de la gravitación y de la mecánica cuántica.

---

<sup>117</sup> Cuando se hace uso de elementos abstractos sin un significado claro que se pierden en su propia vaguedad, como recurrir argumentos que ya tienen el predicado de existencia en sus definiciones, incurren en un error, muestran un argumento lógico que deriva en algo que no se logra comprender por completo y pretende responder por una *causa*. Es lo que Schopenhauer recrimina cuando confunden el *conocimiento de causa* con la *razón de conocimiento*. No es una respuesta al problema.

<sup>118</sup> Esto no quiere decir que el conocimiento científico sea irrelevante, como se ha revisado con Schopenhauer, tiene *verdad* y sobre todo utilidad como instrumento para el ser humano.

[...] Presuponen un vacío cuántico primordial, que es un objeto describable por las leyes de la física, y de ninguna manera lo mismo que «nada». ¿De dónde provino el vacío cuántico? (Kragh, 2021, pp. 472 -473).

Para finalizar con estas consideraciones sobre la cuestión cosmológica, vale la pena mencionar el problema del tiempo y el enfoque secundario que le otorgan las ciencias al problema del origen del universo. Sobre lo primero, remite al concepto de origen, aunque es cierto que actualmente no existe un consenso absoluto sobre lo que es el tiempo, y la cuestión se complica aún más cuando se plantea en términos de relación con el origen del universo, resulta intrigante preguntarse qué clase de estado metafísico se debería pensar anterior a la creación:

En la base de cualquier discusión sobre el origen del universo está el difícil concepto de tiempo. En lugar de imaginar un estado metafísico de la nada, del que el universo físico habría emergido mágicamente, podemos imaginar un proto-universo congelado en el cual no habría habido procesos en absoluto y, por tanto, ninguna posibilidad de definir el tiempo. Lemaître tenía en mente algo parecido a esto cuando introdujo la idea del átomo primitivo en 1931. Sin embargo, tal imaginario no es de ayuda y, en cualquier caso, se encuentra más allá de la ciencia. El tiempo es relacional. Presupone un universo activo con procesos que pueden funcionar como relojes; y los relojes, por supuesto, pertenecen al universo. (Kragh, 2021, pp. 480-481).

Además, si el asunto se encuentra más allá de la ciencia, se evidencia que los científicos no tienen una preocupación trascendente sobre la descripción de este origen primero,<sup>119</sup> se trata

---

<sup>119</sup> Considero que la labor científica no puede detener todos sus procesos para dedicarse exclusivamente a averiguar cuáles el origen del universo o lo que es el tiempo mismo, sin duda las cuestiones siguen sobre la mesa, pero no se les puede dar prioridad y dejar de lado todos los demás asuntos. Lo cual no implica que no se hagan y no se deberían de hacer estudios sobre estos temas, simplemente me limito a la

de una preocupación que es más cercana al trabajo filosófico, y naturalmente parece correcto, averiguar el origen del universo no parece tener una relevancia significativa para las ciencias y si efectivamente la tuviera, serían principalmente los mismos científicos los que tendrían que marcar los criterios para que así fuera.<sup>120</sup> De ahí que Kragh concluya:

La cuestión ha sido discutida durante más de mil años. Podríamos esperar que los recientes progresos en la cosmología física hubieran conducido a alguna aclaración, o incluso a dar respuestas definitivas. Pero este no ha sido el caso, y es poco probable que ello llegue alguna vez a producirse. La ciencia es impotente con respecto a las doctrinas teológicas y la teología no tiene relevancia directa para la ciencia. (Kragh, 2021, p. 484).

## **2. Esbozo de la relación del problema con el principio de razón**

Lo que analizaré a continuación serán las primeras aproximaciones de la cuestión principal en relación con la filosofía de Schopenhauer. Específicamente, el planteamiento del problema a la luz del *principio de razón*. Se ha visto como el asunto del origen del universo concierne a lo que hoy se conoce como cosmología, una ciencia moderna que según la perspectiva del doctor Kragh es interdisciplinar, y si es que se quieren aclarar los conceptos base como origen y universo los científicos pueden recurrir al apoyo de los filósofos. Ahora bien, el análisis gnoseológico de Schopenhauer, planteado en los dos capítulos anteriores del trabajo, muestra la delimitación del conocimiento del sujeto cognoscente en cuanto posee

---

observación de que las cuestiones mencionadas no tienen una relevancia significativa y se dejan de lado para pasar a otras con mayor prioridad.

<sup>120</sup> Por supuesto, no creo que sea adecuado descartar el trabajo interdisciplinar para llegar a tal conclusión. Sin embargo, también me parece cierto que debería tener relación directa con algún fenómeno en específico para llevar a cabo tal labor, de otra manera todo seguirá como está hasta la fecha.

cuatro tipos de *representación*, así que, con su filosofía, antes de dar una respuesta sobre el tema, se puede reflexionar si es posible que ese sujeto proporcione una respuesta.

El objetivo de tener una visión general de la cuestión cosmológica sobre el origen del universo es principalmente mostrar los límites del ejercicio de la razón con el *problema primordial*, aunado a ubicar ciertos elementos que sirven para señalar algunas confusiones. De ahí que no sea una prioridad el mostrar una posible definición del origen del universo ni indagar de manera tan profunda sobre los postulados que se han mencionado a lo largo de la historia. Sin embargo, si se tuviera que plantear de manera concreta la cuestión, esto es, bajo el dominio del *principio de razón* sobre la *representación*, cabría preguntarse qué se podría decir sobre lo que es el universo y qué tipo de origen se le pide. Cuestionarse por esto corresponde a un ejercicio reflexivo, no a una conclusión de la tesis, y puede contribuir de manera importante para aclarar el resto del trabajo.<sup>121</sup>

Siendo esto así, cuando Schopenhauer habla del *mundo (Welt)* refiere a que es *voluntad* y es *representación*,<sup>122</sup> por lo tanto, de manera general y siguiendo el hilo del ejercicio, se puede decir que el universo es eso mismo, el *mundo*, que es a la vez voluntad y representación. Ahora, según las capacidades cognoscitivas del sujeto, la realidad empíricamente dada, creada por y para el *entendimiento*, está regida por la *ley de causalidad*, ella rige y muestra que todo fenómeno acontece bajo una relación de causa y efecto, en este sentido el origen que se está buscando refiere a la primera causa de la cual surgieron todas

---

<sup>121</sup> A continuación, se mostrará una versión muy simplificada del *problema primordial* desde una interpretación de Schopenhauer, en el siguiente apartado (3.1.2) se analizará con detalle cada cuestión planteada.

<sup>122</sup> Hasta el apartado 3.1 solo se refiere al mundo como *representación*, las consideraciones sobre el mundo como *voluntad* aparecerán en el 3.2, pero con este primer acercamiento sí que se pueden relacionar.

las demás.<sup>123</sup> Según este proceso reflexivo que se está desarrollando, el origen del universo es la causa primera del mundo como voluntad y representación. Esta es la cuestión principal. El resto del trabajo pretende responder si esto es posible y, ante la respuesta, mostrar qué aperturas existen.

Las posibles objeciones resuenan con las claves que se desarrollaron al final del anterior capítulo, sin duda aclarar esto amerita el análisis exhaustivo que queda para el resto del trabajo. Por ahora surgen más preguntas: ¿Cómo encontramos el origen del *mundo*, esto es, lo creado por y para el *entendimiento*, con la misma herramienta del *entendimiento*? ¿Cómo se sale de la delimitación de la cognición con la misma cognición? ¿Qué surge después de todo esto? ¿Cuáles son las posibles nuevas alternativas? A manera de comentario sobre este ejercicio reflexivo puedo decir que sin duda son cuestiones que resuenan dentro del espíritu humano, aunque no muy intuitivas y directas, han captado el interés en mayor o menor medida a lo largo de toda la historia de la humanidad.

### **3.1.2. La extensión infinita desde el sujeto cognoscente**

La base sobre la cual se desarrollará el análisis de este apartado será el ejercicio reflexivo que se mencionó anteriormente, es decir, dilucidar si es posible resolver el *problema primordial*, entendido como el problema de la primera causa del mundo como voluntad y representación. Hasta este punto se encuentra una aclaración de la cuestión cosmológica bajo mi interpretación de la propuesta de Schopenhauer, sin embargo, no es el objetivo principal responderla, es un punto de partida para exponer el vínculo de la cuestión con el análisis trascendental de la realidad empírica y del sujeto cognoscente, que tiene como finalidad

---

<sup>123</sup> Aquí no hay más confusiones, según las capacidades del sujeto en cuanto tiene una *representación*, lo que se busca con el origen absoluto es una primera causa, nada más.

examinar si es posible, en último término, que el sujeto responda cual es el origen del universo.

En este sentido, es el paso anterior que se indicó anteriormente. Lo que sigue a continuación es realizar conexiones precisas con la teoría gnoseológica del autor. Además de efectuar la añadidura de nuevas fuentes terciarias que enriquezcan la exposición de algunos aspectos de su filosofía. Todo esto, aunado con la adición del ejercicio reflexivo antes mencionado, debería de mostrar un análisis completo sobre la cuestión, lo cual resulta importante de cara a la siguiente parte del trabajo (3.1.3), donde se desarrollan las aperturas ante la respuesta al problema, o sea, que es aquello que sí puede responder este sujeto.

### **1. El método para poner en la conciencia abstracta lo *que es el mundo***

Según el recurso del que se ha partido el universo es equivalente al *mundo*, sobre esta línea seguiré desarrollando lo que se entiende por tal definición. En efecto, el *mundo* para Schopenhauer es *voluntad* y *representación*, pero para referir a uno y otro resulta complejo, por lo menos en el plano de la explicación racional. El enfoque de la cuestión en este apartado es desde el *mundo como representación*, pues es un asunto que se pretende y *quiere* responder con la herramienta de la *razón*.<sup>124</sup> Definitivamente el *mundo* también es «*mi voluntad*», pero traer a discusión el elemento incognoscible será asunto del siguiente apartado (3.2). Por lo pronto, se trabajará con la afirmación «*el mundo es mi representación*», pues está estrechamente relacionada con la forma en que se plantea el problema, con la conciencia

---

<sup>124</sup> Sobre este asunto que tiene que ver directamente con el *querer* se esbozarán los elementos que dan pie a este análisis al final del apartado 3.2.

abstracta, y con el análisis del autor con conceptos supuestos a partir de lo *a priori* en el sujeto como *verdad trascendental*.

Vale la pena detenerse un poco en este asunto, como se expuso, la *verdad* atañe únicamente a las *representaciones abstractas*, lo cual es el ejercicio correcto de la *facultad de juzgar* que se fundamenta en una razón suficiente. El trabajo de Schopenhauer, al ser un texto argumentativo, basa sus consideraciones según el *principio de razón suficiente del conocer* con todos sus matices antes dichos, lo cual no es más que poner *in abstracto* lo que es el mundo: “La filosofía será *una total repetición, un reflejo del mundo en conceptos abstractos*, posible únicamente por la unión de lo esencialmente idéntico en *un* concepto y de la separación de lo diferente en el otro” (WWV I, §15, 99). Hay que decir que los cuatro tipos de *verdades* que dilucidó la filosofía de Schopenhauer se tendría que decir que tienen necesariamente su correspondencia también en lo empírico.<sup>125</sup>

En este sentido, en cuanto se aceptan los postulados del autor, la tarea de la filosofía y del texto argumentativo de Schopenhauer fue poner, bajo el *principio de razón del conocer*, aquello que ya se intuía en el *mundo empíricamente dado*. Cada ciencia o disciplina se ocupa de un tipo específico de representaciones, la filosofía pone únicamente lo esencial de ellas. Lo que es el mundo, en este primer sentido, se conoce a través del *conocimiento intuitivo* y se traslada en *conceptos* que la *razón* reproduce, en cuanto es representación de la representación. Todos los juicios deben fundamentarse *in concreto*:

---

<sup>125</sup> Según lo desarrolla Schopenhauer en su tesis doctoral, en la *verdad lógica* un *juicio* puede fundamentarse en una verdad material, esto es, algo diferente a él y, además, en último término no existe *verdad lógica* que se haya aceptado como inmediatamente verdadera sin antes recurrir al mundo real (ZG, §30). Sobre la *verdad trascendental* y la *metalógica* se dice que tienen su base *in concreto*, no se deducen inmediatamente en la conciencia sin antes recurrir a las representaciones (ZG, §33, 109).

La armonía que todos los aspectos y partes del mundo guardan entre sí, precisamente porque pertenecen a un todo, tiene que volver a encontrarse también en esa imagen abstracta del mundo. Por consiguiente, en esa suma de juicios sólo hasta cierto punto podría uno derivarse de otro y así recíprocamente. Pero los juicios deben primero estar ahí, fundados y establecidos *in concreto* y de forma inmediata por el conocimiento del mundo, y tanto más que cuanto sabemos que toda fundamentación inmediata es más segura que la mediata. (WWV I, §15, 99).

## 2. ¿Qué es el mundo como representación?

La verdad *a priori*, la más universal de todas que presupone todo el contenido de toda experiencia posible, es «*el mundo es mi representación*». El modo para llegar a tal verdad es a través de la conciencia abstracta, todo ser que vive y conoce acepta que solo lo hace en la medida de su relación con un objeto, y este objeto solo es en relación con el sujeto que lo percibe, esto es la representación. Schopenhauer abre su obra capital con estas consideraciones, como se expuso anteriormente, está sería aquella verdad de la que no cabe ninguna duda al respecto y no necesita ninguna demostración. El carácter de la *verdad trascendental* es irrevocable, incluso las demás formas del *principio de razón* la presuponen, pedir una explicación dentro de tales condiciones es un error debido a la propia naturaleza de la *verdad*.

Ahora bien, cuando se dice que las *formas* de las condiciones de posibilidad de la experiencia funcionan como *verdad trascendental* es que se encuentran en el *sujeto* de manera *a priori*. Esto es, forman parte de él en cuanto fenómeno cerebral y aplican sus

categorías inherentes antes de toda experiencia posible.<sup>126</sup> De ahí que toda sentencia parta del *sujeto* que conoce, el mundo es su *representación*, lo cual es lo mismo que decir que es su *objeto*. La división esencial del mundo como representación consiste precisamente en esto: *sujeto* y *objeto* son las dos mitades inseparables del mundo como representación, no hay objeto sin sujeto que lo perciba ni sujeto sin cognición.

A partir de estas sentencias universales sobre el mundo como representación es que se hacen y suponen las divisiones ulteriores siguientes, las cuales son: 1. El *principio de razón* y su injerencia sobre los cuatro tipos de objetos o representaciones para el sujeto, 2. Las formas en las que el principio actúa en estos objetos y 3. Como se aplica el principio para cada uno de los objetos. Así mismo, para terminar este resumen del análisis trascendental del *mundo como representación*,<sup>127</sup> expuesto en *conceptos*, se puede añadir que, en la rama del *sujeto*, él es quien conoce y percibe el mundo, pero es un misterio para sí mismo, lo cual da paso a la intuición del *cuerpo* como *objeto inmediato*.

En su tesis doctoral, Schopenhauer da cuenta de que su propuesta del *principio de razón suficiente* es un *juicio* que se presenta en cuatro diferentes formas, cada una con su distinta aplicación, y no cuatro razones que conducen al mismo *juicio* (ZG, §33, 109-110). En este sentido, el mundo como representación de Schopenhauer deja fuera cualquier otro tipo de propuesta que abogue por la existencia del objeto o del sujeto independiente uno del otro. Hasta este punto se entiende el conglomerado de la primera parte del mundo como

---

<sup>126</sup> Salvo por la aclaración de que, en el recién nacido, el *entendimiento* va aplicando sus categorías con el pasar del tiempo, hasta después de la poderosa impresión del momento.

<sup>127</sup> Si bien la totalidad del mundo como representación no es revelada sino hasta la contemplación de la *idea*, esto no corresponde a las formas en las que actúa el *principio de razón* y, por supuesto, no es algo enteramente categorizable por él, es por ese motivo que por ahora se deja de lado.

representación, con todos los puntos a saber y sus divisiones ulteriores queda claro *in abstracto* aquello que ya se intuía en el mundo real, lo *que es* el mundo, al menos una parte.

Entonces, si se identificó el universo con el *mundo*, y aquí se está abordando su primera faceta como *representación*, necesariamente toda cuestión sobre su estructura, o lo que es lo mismo, las relaciones entre sus fenómenos se tienen que plantear en términos que conciernen al dominio del *principio de razón suficiente*. La estructura del mundo ha de ser de naturaleza material, esto es, bajo el influjo del *principium individuationis*. El *problema primordial* no concierne ni a las *intuiciones puras del espacio y el tiempo* ni a los *actos de voluntad*.<sup>128</sup> Conciernen específicamente a las *representaciones empíricas completas* y a las *abstractas*, o como se refirió en la obra capital del autor, a las *representaciones intuitivas* y las *abstractas*.

En efecto, la cuestión cosmológica del origen del universo interroga por la relación de un fenómeno con otro, lo cual es el nexo causal de un fenómeno a partir de otro. Dentro de las divisiones ulteriores que se han hecho, siguiendo la *ley de homogeneidad* y de *especificación*, se pueden seguir generando vínculos con la cuestión principal y el primer tipo de representaciones que mencionó Schopenhauer, lo cual mostrará que todo conocimiento parte del sujeto, las condiciones de posibilidad de la experiencia lo limitan ante el problema y, al mismo tiempo, le otorgan una divisibilidad infinita según su propia cognición.

---

<sup>128</sup> Por el momento, esto está estrechamente relacionado con el esbozo de la apertura estética al final del apartado 3.2.

### 3. Las condiciones de posibilidad de la experiencia: lo finito y lo infinito desde el sujeto

Las *representaciones empíricas completas* o las *representaciones intuitivas* son aquellas que su objeto de conocimiento es el mundo real, entendido como aquel que es percibido y creado por el sujeto cognoscente.<sup>129</sup> Las formas de toda experiencia posible son tres: *espacio, tiempo y causalidad*. Estas formas *a priori* las posee el sujeto en cuanto fenómeno cerebral, parten desde él, no desde el objeto:

Schopenhauer parte de la Estética trascendental kantiana en su justificación de que la parte formal de los objetos es impuesta a los datos sensoriales por el intelecto. La facultad de la sensibilidad interna impone la forma del tiempo, la facultad de la sensibilidad externa impone la forma del espacio y la facultad del entendimiento impone la forma de la causalidad. Y por tanto, las propiedades formales de los objetos dependen del sujeto y no del objeto. (Lima, 2006, pp. 54-55).

Todo aquello que el sujeto conozca en el *mundo empíricamente dado* lo hará desde su *representación*, específicamente en la forma *intuitiva*. El cerebro es el aparato desde el cual se captan todos los fenómenos del mundo, suponer que existe una realidad totalmente independiente del sujeto que la percibe, con todos sus matices, sería un error, sujeto y objeto solo tienen significado cuando están en correlación.

Cuando Schopenhauer hace su análisis trascendental de la realidad empírica está tomando como base las condiciones de toda experiencia posible, fuera de eso no se puede

---

<sup>129</sup> Con su facultad principal, el *entendimiento*, el correlato subjetivo del primer tipo de representaciones que, al ser intelectual, procesa aquella información dada por los sentidos (la materia bruta) y la convierte en aquello que se entiende como mundo real a través del *principio de razón* que tiene injerencia sobre él, *la ley de causalidad*.

pensar nada, de ahí su identidad como *verdad trascendental*. Sin embargo, dentro de ese análisis se dice que *tiempo* y *espacio* se pueden pensar separadamente en cuanto *intuiciones puras*, pero la *materia*, aquello que percibe el *entendimiento* en cuanto unión de ambos elementos, no puede pensarse por sí misma, si se le quitan todas sus determinaciones queda el puro obrar en general:

Ahora bien, la materia sólo existe en virtud de la compenetración del espacio y el tiempo llevada a cabo a priori por el sujeto y, por tanto, se origina –no cronológica ni espacialmente, sino genéticamente– por la conciliación de las determinaciones antagónicas de cada uno de los elementos concertada por el entendimiento. La maniobra que opera esta facultad al fundir el espacio y el tiempo plantea algunos inconvenientes que quedan sin resolver. Con el propósito de desentrañar la esencia del mundo real se revela que el entendimiento, cuyo correlato objetivo, la materia, es el producto del entretejimiento del espacio y el tiempo; entra al trato, de una manera inexplicable, con ambos objetos de la intuición de la sensibilidad pura. [...] Del tiempo, pura sucesión, recibe la materia su esencia, lo que la constituye, a saber, la causalidad. Que la materia contiene el espacio se constata al atribuírsele la forma y la permanencia. Tanto del tiempo como del espacio adquiere su infinita divisibilidad y también la impenetrabilidad y la extensión y, como ellos, la materia se presenta como un *continuum*. (Michelena Huarte, 2001, p. 59).

Como indica Michelena Huarte, la unión del espacio y el tiempo se origina genéticamente, esto es, en el cerebro del sujeto, de ahí la *a prioridad* de todos los elementos que hacen posible la experiencia. Si bien el autor menciona una dificultad o insuficiencia del autor en cuanto explicación de la unión que hace posible el *entendimiento*, no se discutirá por ahora, pero definitivamente Schopenhauer lo supone en cuanto su *intelectualidad*. Por lo

demás, se encuentra aquello que ya se había expuesto con Schopenhauer: la *materia* adquiere una extensión infinita, como el *espacio* y el *tiempo*.

Este es un punto importante, la extensión infinita de las *formas* de la experiencia, por ello me detendré a analizarlo. Una parte de la conciencia cognoscente se descompone en los sentidos interno y externo, *tiempo* y *espacio*.<sup>130</sup> Según se expuso en las *intuiciones puras del espacio y el tiempo*, este tipo de representaciones están fuera de toda determinación externa, aquella que hace posible el *entendimiento*, por lo cual está fuera de la injerencia de *la ley de causalidad* y de cualquier concepto que pueda formar la *razón*. Las formas de sensibilidad interna y externa en sus formas puras son representadas en cuanto sus relaciones relativas, en el espacio como *posición* y en el tiempo como *sucesión*, de ahí que adquieran una extensión y divisibilidad infinitas. Esto se puede extender con el ejemplo del cálculo:

El cálculo determina la cuantía y el tamaño, por lo que es imprescindible para la *praxis*. Incluso se puede decir: *donde comienza el calcular, cesa el comprender*, pues la mente ocupada con números mientras calcula es totalmente ajena a la conexión causal y a la construcción geométrica del proceso físico: está medida en puros conceptos numéricos de carácter abstracto. Pero el resultado nunca dice más que el *cuánto*; nunca *qué*. (ZG, §21, 77-78).

Según Michelena Huarte, corresponde a una verdad trascendental de lo que no cabe pedir ninguna explicación:<sup>131</sup>

---

<sup>130</sup> ZG, §16, 27.

<sup>131</sup> Lo cual considero acertado, pues si la *verdad trascendental* se basa en las condiciones de posibilidad de toda experiencia posible, categorizar esto es parte de ella. No se dice que las *intuiciones puras* sean *verdad trascendental*, sino aquellas afirmaciones que se están haciendo sobre ella, de ahí que quienes trabajen con este tipo de representaciones *per se* sean la aritmética y la geometría.

Tiempo y espacio son objetos de una intuición pura, no mediada por ninguna excusa material, y a priori, que proporciona, además, los caracteres que distinguen a ambos respectivamente, esto es, la extensión y la divisibilidad infinita. En la medida en que sólo hay un tiempo y únicamente un espacio, ambos son un *continuum* de partes sin diferencias. Solicitar una demostración de semejante certeza resulta ocioso, pues tal juicio contiene una verdad transcendental que –como se verá en el epígrafe correspondiente– al estar dispuesta en la base sobre la que se sostiene cualquier entramado de juicios, escapa a toda explicación. (Michelena Huarte, 2001, p. 59).

La *ley de causalidad*, la tercera condición de posibilidad de toda experiencia, como se expuso, es la forma o función del *entendimiento*. Ella es conocida *a priori* y dicta que todo *cambio* necesariamente está presentado en la realidad empírica como *seguir* y *resultar*, *causa* y *efecto*, sin poseer ningún principio ni final dada su inherente naturaleza transcendental. Además, de lo que se ya se ha presentado de primera mano con Schopenhauer, Mónica María Lima (2006), presenta un adecuado resumen sobre la cuestión, aunado a algunas consideraciones sobre la materia:

En esta primera clase de objetos, el principio de razón suficiente se manifiesta como principio de razón suficiente del devenir, *principium rationis sufficientis fiendi*, o causalidad. La causalidad es una función predispuesta en el intelecto, a la cual están sometidas las formas del sentido externo y del sentido interno, espacio y tiempo, y tiene, por eso, un origen subjetivo. Por ella, el entendimiento realiza la operación primordial de todo el conocimiento, al transformar una mera sensación subjetiva en una intuición intelectual. La ley de la causalidad dicta que todos los objetos que, en su conjunto, constituyen la realidad empírica estén con estricta necesidad ligados entre sí y sean determinables *a priori* en cuanto a la forma. Por tanto, la causalidad, forma peculiar del entendimiento e impuesta a lo que es dado,

se refiere sólo a las mutaciones de los estados de la materia y nunca a los fenómenos, dado que estos son compuestos de forma (lo que cambia) y de materia. De ahí que un objeto no pueda jamás ser causa de otro objeto, pues sólo existen mutaciones de estados de la materia increada e imperecedera, que siempre permanece, que ni nace ni muere, ni aumenta ni disminuye (y a la que Schopenhauer identifica con el concepto de sustancia). (p. 56).

Ahora bien, cuando el entendimiento aplica la *ley de causalidad*, une los sentidos interno y externo, y aquello que percibe no es otra cosa que la *materia*. Ella no es representable por sí sola más que en la unión antes mencionada, si se priva de todas sus determinaciones que el espacio-tiempo le puede otorgar, su esencia es el obrar, como se indica en su obra capital:

Su ser es lo mismo que su obrar: no es posible ni siquiera pensar que sea otro. Sólo como algo activo llena el espacio y el tiempo: su acción sobre el objeto inmediato (que es él mismo materia) condiciona la intuición, solo en la cual existe. La consecuencia de la acción de cada objeto material sobre otro solamente se conoce en tanto que el último objeto ahora obra de forma diferente a como lo hacía antes sobre el objeto inmediato; tal consecuencia no consiste más que en eso. Causa y efecto son, por tanto, toda la esencia de la materia; su ser es su obrar. [...] Aquello sobre lo que ella actúa es siempre materia también: todo su ser y su esencia consiste, pues, sólo en la alteración según leyes que una parte de ella produce en otra; es, por consiguiente, totalmente relativa de acuerdo con una relación que vale sólo dentro de sus límites, igual que el tiempo y el espacio. (WWV I, §4, 10).

Aquí Schopenhauer expresa la identidad de la esencia de la *materia* con el *espacio* y el *tiempo*, en el sentido de que los tres elementos tienen una divisibilidad y extensión infinita, si bien se tienen *intuiciones puras* de los primeros dos, la *materia*, al no poder pensarse separadamente de ellos y encontrar su esencia en su obrar, adquiere estos predicados en

cuanto la *ley de causalidad* aplica su forma aquí. Y esta forma del *entendimiento*, al ser *a priori*, también le competen aquellas características, pues es una *forma* de la cognición del sujeto, no del objeto y, por lo tanto, no tiene principio ni final, todas las determinaciones que ella capte serán meramente relativas.

La *ley de causalidad* atañe únicamente a los *cambios* de los estados, a la esencia de la *materia*, sin embargo, la noción de materia increada e imperecedera, con la que Schopenhauer identifica como sustancia en cuanto *verdad trascendental* con la *ley de permanencia*,<sup>132</sup> quiere decir que a partir del uso correcto de la razón con el *principio de razón suficiente del conocer*, se puede inferir como ley de todo pensamiento que la sustancia *permanece* a pesar de todos los cambios o determinaciones del *principium individuationis*. Afecta a los *estados* de los cuerpos, pero no al soporte de esos cuerpos (ZG, §21, 72). De ahí que se pueda identificar a la *materia* como el correlato objetivo de las *representaciones empíricas completas*, como mostré que lo indica Michelena Huarte (2001, p. 59).

Sin duda las consideraciones sobre la *materia* en Schopenhauer son de sobremanera interesantes y da pie a nuevos análisis sobre el tema con el autor.<sup>133</sup> Para terminar con las consideraciones sobre la extensión y divisibilidad infinita de las condiciones de posibilidad de la experiencia, ha de decirse que sus tres formas, *tiempo*, *espacio* y *causalidad* dan lugar a la extensión y divisibilidad infinita desde el sujeto, es decir, al conglomerado de la realidad empíricamente dada. El mundo real existe en función de las condiciones de posibilidad, sin

---

<sup>132</sup> Si bien no se mencionó la crítica que se le hace a Kant en la obra capital a partir de esto, si se expuso que la *materia* es la sustancia que permanece sin ningún *cambio*, en uno de los corolarios de su tesis doctoral que se mencionan sobre la *ley de causalidad*, específicamente el de la *ley de la permanencia* (ZG, §21, 71-72).

<sup>133</sup> Por ejemplo, con la propuesta de ontología materialista de Schopenhauer por el filósofo chileno Pablo Montes Vargas.

olvidar que «*el mundo es mi representación*» y que sujeto y objeto solo tienen significado en correlación. En este sentido, al mundo le atañe que sus *cambios* sean también infinitos:

Cada estado (efecto) que aparece es una mutación que señala de forma absolutamente necesaria e infalible a otra mutación anterior en el tiempo y que es su causa, la cual es a la vez efecto de otra mutación anterior en el tiempo y que es su causa, y todo este proceso transcurre *ad infinitum*, careciendo de un comienzo. (Lima, 2006, p. 56).

#### **4. La definición de causa**

Con el fin de dejar completamente claro el *problema primordial*, tomando como base el ejercicio reflexivo, queda por analizar qué se puede entender por el origen en el sentido último al que se ha estado refiriendo. Muy a grandes rasgos se mencionó que es la primera *causa*, pero analizaré que más se puede decir al respecto. Primero, las *causas* corresponden al espectro del mundo real, o en términos técnicos del autor, a las *representaciones empíricas completas*, entonces es ahí y solo ahí donde se concentrará el conocimiento racional para averiguar lo que se pueda entender por origen o causa. Nuevamente, esto no concierne directamente a los *actos de voluntad* ni a las *intuiciones puras*, si acaso el uso de las *representaciones abstractas* puede recuperar aquello que ya está hecho en el mundo *intuitivo*, pero nada más que eso.

En este sentido, el autor afirma que la *ley de causalidad* o *principio de razón suficiente del devenir* designa a los *cambios* de los estados y no a los objetos mismos. Todo *efecto* se presenta como un *cambio* que ha de ser precedido necesariamente por otro, como *causa*, y éste último tuvo que ser *cambio* de un tercer *estado* anterior, como *efecto*, todo esto

sin ningún comienzo.<sup>134</sup> Hasta aquí se puede entender la forma en la que el sujeto conoce la realidad empírica, al margen de toda experiencia esta es una verdad *a priori*. En síntesis, la *causalidad* consta de una interminable relación de *cambios* que se dividen en *condiciones* o momentos causales.

Con esto se puede tener una idea más concreta sobre la definición de causa en el autor, a este respecto Caussat (1952) rescata de manera general el asunto: “Pero para una consideración general, puede llamarse causa al conjunto de condiciones necesarias para producir el cambio de estado. Las distintas condiciones que sólo reunidas constituyen la causa, se pueden llamar, tomadas separadamente, *condiciones causales* o *momentos causales*” (p. 11). En efecto, la causa es una parte del *cambio* de los estados en el mundo real, si acaso se puede decir que aquel *cambio* que se presenta en último momento da lugar a la causa por antonomasia o excelencia (κατ’ ἐξοχήν), que no tiene ninguna primacía por sobre los *estados completos*.

El mundo real se concibe según una determinada forma del *principio de razón* y, a partir de ella, es que se formaliza el conocimiento y se instrumentaliza para que el ser humano haga uso de él. También vale la pena mencionar las formas en las que aparecen las causas en la naturaleza:<sup>135</sup> como *causa*, *estímulo* y *motivo*. Para el asunto en curso ha de decirse que le corresponde el primer término, las *causas* en sentido estricto, pues les concierne a los cambios en los objetos donde acción y reacción son iguales. Si se quisiera indagar sobre los aquello que pone en movimiento al ser humano a hacer tales preguntas se tendría que indagar en sus *motivos* con la disciplina de la ética. Aquí el origen del universo, si es que se entiende

---

<sup>134</sup> ZG, §20, 34.

<sup>135</sup> Asunto tratado en la tesis doctoral del autor (ZG, §20) y su obra capital (WWV I, §23).

como primera causa, es un cambio físico que le correspondería, en estricto sentido, a las ciencias.<sup>136</sup>

Los diversos momentos causales o la *causa* por antonomasia son puntos concretos sobre los cuales situar la atención y de ahí hacer alguna medición o consideración relativa a algún fenómeno, pero nada más que eso, no hay un conocimiento inteligible o hecho particular que determine alguna especie de primacía más allá de las relaciones relativas que se puedan marcar. De ahí es que se forma el conocimiento y la ciencia. A partir de esto es que se puede formular aquella cuestión de origen en sentido propio, no es más que un momento en la infinita cadena de relaciones causales, la razón no accede a ningún otro parámetro o conocimiento oculto que no exista antes en el mundo real. En él, no hay un sentido último o extra-material que el sujeto pueda pensar sobre el origen desde esta propuesta filosófica, el origen es la causa de un fenómeno.

## **5. El problema primordial: los límites del conocimiento**

La cuestión del origen del universo o el *problema primordial* queda planteada de la siguiente manera de acuerdo con las precisiones que se han hecho: primero, se ha planteado la cuestión como una de índole cosmológica, bajo el análisis de su desarrollo histórico, la cual refiere a una cuestión interdisciplinar, sus postulados dependen de ciertas áreas que la ciencia por sí sola no puede aclarar; también se aseveró brevemente que parece ser el problema más antiguo que se pueda pensar; después, se expuso que, de acuerdo a la filosofía de Schopenhauer, el mundo como representación se identifica con el universo, pero que para llegar a tal conclusión hay que hacer uso de la conciencia reflexiva que reproduce aquello

---

<sup>136</sup> En el supuesto de que se esté abordando al problema en regla con el *principio de razón*, además eso no excluye el trabajo interdisciplinar, pues hay diferentes explicaciones para un mismo fenómeno.

que ya está hecho en el mundo real; y finalmente, que el origen se identifica con la causa en su sentido más propio en cuanto está ligado a lo empírico.

La cuestión revela, ante la reflexión, que el origen del universo corresponde al fenómeno del principio del fenómeno mismo. Sin duda se puede preguntar por el origen de muchos momentos causales, por ejemplo, el origen de la vía láctea, el sistema solar, el planeta tierra o acaso los seres humanos, sin embargo, ¿El origen del fenómeno mismo es posible? Este planteamiento revela los límites del conocimiento. Corresponde, según las capacidades de la cognición del sujeto en cuanto fenómeno cerebral, a buscar entre los límites de todo pensar aquella respuesta que cubra el hueco de una contradicción inherente al propio uso de la *razón*: *querer* explicar la esencia de los fenómenos a través de sus relaciones.<sup>137</sup>

El *problema primordial* revela los límites del conocimiento porque la *razón* está atrapada en solamente reproducir lo que este dado en lo empírico, no hay nada que se pueda superar. Y el conocimiento empírico o intuitivo solo refiere a las relaciones relativas entre los fenómenos a partir de su forma trascendental, la *ley de causalidad*. El filósofo alemán reflexionó propiamente sobre la *causa prima* por la que abogaban los profesores de filosofía de su época, y para él fue muy claro el asunto, es una *contradictio in adjecto*:

Ellos los saben: una causa primera es exactamente tan impensable como el lugar donde termina el espacio o el instante en que comienza el tiempo. Porque toda causa es un *cambio* en el que necesariamente hemos de preguntar por el cambio precedente que dio lugar *a él* y así *in infinitum, in infinitum!* Ni siquiera se puede pensar un primer estado de la materia del cual procederán todos los estados siguientes cuando él no continuara existiendo. Pues si aquel

---

<sup>137</sup> Una adición importante ese *querer*, pues aunque no se trate a profundidad en el trabajo, siempre hay un individuo que efectúa la acción, que pone en marcha toda la maquinaria de la razón.

hubiera sido en sí mismo la causa de estos, entonces también ellos tendrían que haber existido desde siempre, así que el estado actual no existiría ahora por vez primera. Mas si no hubiera comenzado a ser causal hasta un determinado tiempo, entonces algo tendría que haberlo *cambiado* en este tiempo para que hubiera dejado de estar en reposo: pero entonces se ha añadido algo, ha ocurrido un cambio por cuya causa, es decir, el cambio precedente *a él*, nos hemos de preguntar inmediatamente; y de nuevo nos hallamos en la escala de las causas y ascendemos cada vez más alto fustigados por la inexorable ley de la causalidad –*in infinitum, in infinitum*. (ZG, §20, 38).

Schopenhauer muestra la contradicción como una regresión infinita; si un estado de la materia hubiera originado todos los demás, no se podrían pensar sus efectos sin él, ellos tendrían que ser también eternos, porque no hay momento de inicio, y si de alguna forma ese estado hubiera entrado en el proceso de la causalidad, algo tendría que haberlo cambiado, lo cual implica algo precedente a él. La *ley de causalidad*, en cuanto condición de posibilidad de la experiencia, lleva a un proceso infinito de *cambios* y el preguntar por una causa primera es contradictorio porque no se sale del mismo terreno, el de la cognición. Casi inmediatamente se adiciona que esta forma del *principio de razón* es inevitable, no se puede usar y dejar de usar a gusto personal:

Así pues, la ley de la causalidad no es tan complaciente como para dejarse utilizar como un coche de alquiler que, una vez llegados a donde queríamos, mandamos a casa. Más bien se asemeja a la escoba animada de *El aprendiz de brujo* de Goethe, que, una vez activada, no cesa de correr y sacar agua, de modo que solo el viejo maestro brujo es capaz de detenerla. Pero ninguno de los señores es un maestro brujo. (ZG, §20, 38).

Sobre este respecto, Caussat (1952) recupera la noción general de Schopenhauer por negar todo atributo absoluto que pueda conocer el sujeto, en concordancia con Kant:

Siendo la causalidad la forma propia de la inteligencia, ésta sólo podrá conocer lo que cae bajo el dominio de aquella, es decir lo condicionado, estando vedado lo Absoluto. Niega así Schopenhauer desde su concepto de causa, la posibilidad de conocer lo Absoluto, como antes Kant había negado desde su especial concepción del entendimiento, la posibilidad de conocer lo que trasciende de los límites de la experiencia. (p. 14).

También Lima (2006) rescata que no puede existir una “causa incausada” desde el sistema del autor, lo cual lleva consecuentemente a la negación de los argumentos que apelan por la existencia de Dios, observación ya expuesta principalmente cuando se hizo la crítica a los sistemas filosóficos de Descartes y Spinoza:

Queda claro que por esta vía del conocimiento empírico son rechazables todos los argumentos tradicionales de la existencia de Dios como primera causa. Dios no puede ser causa porque no es una mutación, y solo estas pueden ser causas. Ni puede ser una causa incausada, ni *causa sui*, pues cada causa es una mutación, y requiere por tanto una causa anterior. Las nociones de causa incausada y de *causa sui* son entonces incoherentes: "Causa prima es, igualmente que *causa sui*, una *contradictio in adjecto*." Y los argumentos que intentan alcanzar a Dios como causa primera son tan incoherentes y contradictorios como aquellos que buscan alcanzar absolutos, pues las inferencias basadas en el principio de razón suficiente del devenir no pueden conducir más allá de la realidad empírica, conduciendo apenas de una mutación empírica a otra. (p. 57).

Y finalmente, de cara al concepto más importante de la filosofía schopenhaueriana, ha de valorarse como el autor interpreta el camino hacia lo incognoscible, al enigma del mundo. Aunque no es el objeto de este apartado analizar este asunto, sino hasta el siguiente (3.2), la siguiente consideración de Ávila Crespo (1984), puede dar ciertas claves sobre la siguiente

cuestión a analizar, aquello que se escapa al dominio del principio de razón, que no es otra cosa que la *voluntad*:

Precisamente porque el uso del principio de razón es exclusivo del entendimiento, sólo resulta aplicable al mundo considerado como representación, es decir, como fenómeno, pero nunca al mundo en su totalidad, al mundo como cosa en sí. La existencia objetiva tiene como condición un ser que conoce, es siempre existencia para otro. Ahora bien, todo lo que de este modo existe podrá tener, por otra parte, una existencia en sí para lo cual no necesita ya sujeto alguno. Pero esta existencia no podrá ser llamada bajo ningún concepto objetiva. La cosa en sí ha de ser considerada como algo completamente distinto de la representación y de todas sus características (espacio, tiempo y causalidad), y, por tanto, de la objetividad. De ahí también que lo que es válido para las cosas que existen en el mundo y que existen para un sujeto que representa el mundo, no lo sea para la totalidad del mundo. (pp. 153-154).

Estas consideraciones dan cuenta de las consecuencias para la teoría del conocimiento al buscar una causa primera, o en términos de este trabajo, solucionar el *problema primordial*. El conocimiento *intuitivo* está regido por el *principio de razón suficiente del devenir*, la *necesidad* que le es inherente a todas las formas del principio es ineludible, cualquier atributo o formulación del lenguaje que pretenda solucionar la cuestión resulta en un abuso de los conceptos abstractos que se terminan contradiciendo con la propia exigencia de *necesidad*, según desarrolla el autor alemán en uno de los últimos párrafos de su tesis doctoral:

Pues *necesidad* no tiene otro sentido verdadero y claro más que lo infalible de la consecuencia cuando la razón está puesta. Por consiguiente, toda necesidad está *condicionada*; una necesidad absoluta, es decir, incondicionada, es una *contradictio in adjecto*. Pues *ser-necesario* no puede significar nunca otra cosa más que seguirse de una razón dada. [...] El concepto del «*ser absolutamente necesario*», en boga entre los filosofastros, contiene por

tanto una contradicción: con el predicado de «*absoluto*» (es decir, «no dependiente de ninguna otra cosa») suprime la única determinación por la que lo «*necesario*» es pensable y tiene un sentido. En ello tenemos un nuevo ejemplo del *abuso de los conceptos abstractos* con subrepticios fines metafísicos, semejantes a los que he demostrado en el concepto de «*sustancia inmaterial*», «*razón absoluta*», «*causa en general*», etc. No puedo repetir bastante que todos los conceptos abstractos se han de controlar con la *intuición*. (ZG, §49, 153-154).

En último término todo ejercicio de la razón está fundado en el conocimiento *intuitivo*, todo lo demás serán meros espejismos bajo esta propuesta. Y como tal, la *ley de causalidad* exige una *necesidad* de un cambio anterior al que se quiera mostrar como causa primera. Los intentos por solucionar el problema se hacen en forma de *razón del conocer*, según Schopenhauer, intentando ocultar aquello que no se logra obtener en el mundo real:

En efecto, una vez que por medio del argumento cosmológico hemos llegado a una causa en la que nos gustaría quedarnos para convertirla en *primera*, pero la ley de la causalidad no da reposo sino que pretende seguir preguntando por qué, la dejamos de lado disimuladamente y la sustituimos por el principio de razón del conocer, que a lo lejos se le parece; así que en vez de la causa aquí exigida ofrecemos una razón de conocimiento extraída del concepto mismo que está por demostrar y cuya realidad es problemática, y que, porque es una razón, tiene que figurar como causa. (ZG, §50, 155-156).

Antes de responder de manera concreta a la cuestión principal, queda por referir a un último intento de la razón por responder el problema primordial. Según lo que desarrolla el autor en el último capítulo de su tesis doctoral, alguien podría preguntar por alguna clase de explicación por las condiciones de posibilidad de toda experiencia o de todo pensar, lo cual no es más que otro intento contradictorio, pues realmente no se entendería que se pregunta exactamente, ya que no corresponde a ningún tipo de razón suficiente que se encuentre en la

*cuádruple raíz*. Con esto en mente, según el *principio de razón suficiente*, la *verdad trascendental* y la *metalógica* no exigen demostración alguna:

Por el contrario, si una cadena de juicios se basa en último término en un principio de verdad trascendental o metalógica y se sigue preguntando por qué, entonces no hay respuesta alguna porque la pregunta no tiene sentido: no se sabe qué clase de razón se exige. Pues el principio de razón es el *principio de toda explicación*: explicar una cosa significa reducir su existencia o conexión dada a alguna forma del principio de razón conforme a la cual tiene que ser como es. De acuerdo con esto, el principio de razón mismo, es decir, la conexión que expresa en cualquiera de sus formas, no es a su vez explicable, porque no hay ningún principio para explicar el principio de toda explicación –lo mismo que el ojo lo ve todo excepto a sí mismo–. (ZG, §50, 156).

## **6. La respuesta al problema primordial**

Hasta este punto se han expuesto los vínculos más importantes con la filosofía de Schopenhauer y la cuestión del origen del universo, o como se planteó en este trabajo, el *problema primordial*. Según se desarrolló, este problema atañe a lo más antiguo que se puede pensar, el origen de lo que se desprendió todo lo demás, que de él no hay otra cuestión anterior, pues esto involucraría regresar a él. Una cuestión planteada por el uso de la razón que ha tenido voz a lo largo de toda la historia de la humanidad. Y según lo examinado hasta ahora es una *contradictio in adjecto*, pues se pide el fenómeno de la primera causa en forma de otro fenómeno más, incurriendo en una regresión infinita.

Puntual y de manera clara, la cuestión cosmológica del origen del universo, que aquí se entendió como el *problema primordial*, no puede ser resuelta. La pregunta antes planteada, sobre el origen del fenómeno mismo, no tiene sentido. Según la propuesta idealista

trascendental que se ha estado refiriendo, la conciencia del sujeto y el objeto de conocimiento no son compatibles con la posibilidad de una causa primera de la que se hubiera desprendido toda la pluralidad. En la realidad empíricamente dada, objeto de conocimiento para el sujeto acarrea la *necesidad* de que todo *cambio* ha de tener una sucesión de causas y efectos de las cuales no existe punto sobre el cual medir un comienzo ni un fin, solo marcar sus relaciones relativas. El mundo objetivo, como se desarrolló en la obra capital de Schopenhauer, existe en por y para el *entendimiento*, un fenómeno cerebral que tiene como *forma* una representación sujeta a un *principio de razón suficiente* de la que no se puede escapar.

El ejercicio de pretender plantear y responder al *problema primordial* refiere a un engaño de la *razón*, que pretende conocer la totalidad de la realidad sin un conocimiento adecuado de todas las formas del *principio de razón*, esto según lo ha manejado el autor sería un abuso de las *representaciones abstractas*. Inmersa en esta contradicción irresoluble, la *razón* termina por no saber exactamente que pregunta o que respuesta dar, bajo un velo que no le permite aprehender las *qualitates occultae* del mundo que le rodea. Esto refleja la inevitable insuficiencia por tomar como explicación única solo una forma del *principio de razón*, la *intuición* del mundo real, cuando ella sólo puede explicar las relaciones entre los fenómenos, pero no a estos mismos.

Definitivamente, desde la época que vivió Schopenhauer no ha existido un mayor conocimiento científico de la estructura del universo de la que existe ahora, pero lo que son las *verdades trascendentales*, las cuales son independientes de toda experiencia posible, y la

forma en que trabaja la cognición no ha cambiado ni cambiará nunca,<sup>138</sup> lo que se entendía por causa primera hace siglos es lo mismo que lo que se entiende ahora. El origen del universo refiere a encontrar la primera causa del mundo como representación, pero como se expuso, eso es de sobremanera imposible de pensar.

### **3.1.3. El origen en la representación intuitiva y abstracta**

Después de abordar y responder la cuestión principal de este apartado, lo que sigue a continuación es realizar algunas precisiones adicionales que complementen la conclusión alcanzada. El principal objetivo de esta última sección del apartado 3.1 es mostrar las aperturas epistemológicas que tiene el sujeto para responder o enunciar, a través de la conciencia reflexiva, los cambios del mundo real. Es decir, si bien es imposible que pueda dar una respuesta para la causa primera del universo, si es posible responder a las causas de los fenómenos del mundo empírico que no involucren un enredo de la *razón*, que termina en contradicción, bajo la delimitación correcta de sus capacidades.

#### **1. Algunas confusiones del principio de razón**

Como se anticipó, cuando se estaba analizando la cuestión principal, existen ciertas confusiones que merman algunas de las propuestas que pretenden explicar la naturaleza de algún fenómeno. Schopenhauer abordó la cuestión con el análisis de las apariciones y errores cometidos cuando se enunció el *principio de razón*, siendo la principal confusión la del *conocimiento de causa* y *razón de conocimiento*. Existen ciertos errores en las apreciaciones de los objetos a analizar por el sujeto. Según Schopenhauer, a cada forma del *principio de*

---

<sup>138</sup> Por supuesto esto es una nueva posible cuestión para analizar desde la filosofía de Schopenhauer: en que manera influye el desarrollo cognitivo de la especie en las consideraciones trascendentales que hacen posible la experiencia del sujeto.

*razón* le corresponde una disciplina que se encarga de encontrar su *necesidad*: la lógica según el *principio de razón del conocer*, la física a la *ley de causalidad*, la matemática al *principio de razón del ser* y la moral a los *actos de voluntad* (ZG, §49, 154).

Ninguna de las disciplinas que se encarga de encontrar la *necesidad* según una forma del principio de razón excluye a las demás; puede haber diferentes explicaciones, propuestas por diferentes disciplinas, para un mismo fenómeno, por ejemplo, cuando la *razón suficiente del ser* se transforma en *razón del conocer*, según se desarrolló en el §36 de la tesis doctoral del autor, sin que ninguna explicación sea más verdadera que la otra, son meras apreciaciones de relaciones relativas. Este asunto es complementado por Barreira (2014) y su muy acertado análisis sobre que ningún discurso agota un fenómeno:

La particularidad de esta propuesta estriba en el tipo de consideración que se realice sobre el fenómeno abordado; de acuerdo al objeto de conocimiento que se considere el *principio de razón suficiente*, la explicación seguirá diferentes caminos explicativos. Se debe tener en cuenta que, cualquier cosa que quiera ser explicada en relación al fenómeno referido, siempre resultará una explicación parcial del mismo, siempre se versará sobre un aspecto y no la totalidad del objeto considerado; en este sentido, *ningún discurso agota un fenómeno*. Dicho de otra manera: de acuerdo al modo en que se considere la explicación sobre ciertas particularidades del fenómeno (cómo se conciba al fenómeno de acuerdo a las diversas posibilidades de objeto: representación intuitiva, representación abstracta, tiempo y espacio o sujeto de la volición), consecuentemente, los modos de explicación resultarán diferentes. (p. 127).

Así mismo, se menciona un ejemplo concreto de un fenómeno y las explicaciones que se pueden dar sobre él sin que ninguna sea más verdadera que otra:

Por ejemplo, puedo observar un agujero en la pared (fenómeno), y considerar cómo este ha sido realizado (en este sentido considero al fenómeno como representación empírica: cómo se hizo el agujero, qué herramientas se utilizaron para dicha tarea), o bien puedo considerar para qué ha sido hecho ese agujero (concibo el mismo fenómeno pero de acuerdo a representaciones abstractas: cuál es el sentido de que se hubiera hecho ese agujero: colgar un cuadro, un espejo, etc.). En este ejemplo se puede advertir cómo un fenómeno particular (un agujero en la pared) puede ser considerado de manera diferente según el estatuto objetivo que se le otorgue a dicho fenómeno; de acuerdo a cómo se considere el fenómeno, las explicaciones resultarán necesariamente diferentes. Ahora bien, el hecho de que las explicaciones sean diferentes no quiere decir que sean más o menos reales, ni más ni menos verdaderas. No está en discusión el estatuto de verdad o realidad del fenómeno, sino las explicaciones sobre las vicisitudes del mismo. (p. 127).

También Pilar López de Santa María, en su introducción del tratado *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* de Schopenhauer,<sup>139</sup> rescata como todos los tipos de representaciones se terminan entrelazando:

Pese a esta cuádruple división, los tipos de representaciones se terminan entrelazando y se resumen en la dualidad entre intuiciones y conceptos, remitiendo así de nuevo a la distinción entre razón de conocer y causa. Si lo examinamos detenidamente, vemos que las intuiciones de espacio y tiempo no son sino una parte de las intuiciones empíricas completas, a saber, su parte formal, que queda completada por la parte material suministrada por los sentidos. Pero recuérdese que además de los sentidos externos contamos con un sentido interno, que es el que proporciona la materia de un tipo peculiar de representaciones empíricas, los actos de

---

<sup>139</sup> López de Santa María, P. (2019). Introducción. En *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (p. 20). Alianza Editorial.

voluntad, en esta ocasión unida a la sola forma del tiempo. En definitiva, ni el tercero ni el cuarto tipo de objetos para un sujeto están totalmente separados del primero, sino que constituyen una parte o un tipo peculiar de intuiciones empíricas, respectivamente. (López de Santa María, 2019, p. 20).

El problema con las confusiones es que no se respetó la *ley de especificación*, derivada de la *ley de homogeneidad*, pues aquellas divisiones ulteriores del principio no se respetan y se incurre en una apreciación donde no se encuentra la razón suficiente. Considero que la confusión más típica de todas es precisamente la que menciona Schopenhauer en la revisión de sus antecesores, no diferenciar entre la *causa* y *razón de conocimiento* o lo que es lo mismo, entre las *representaciones intuitivas* y las *abstractas*. No existe razón suficiente para que un razonamiento abstracto encuentre su realización sin corroborarlo con lo empírico, las causas formales en un argumento no corresponden con las reales, la *necesidad* no se cumple aquí.

A continuación, mencionaré algunas otras cuestiones o confusiones que se presentan relativas a buscar la respuesta al origen del universo basado en la filosofía de Schopenhauer. Se trata de una aclaración de algunas de las cuestiones que se abordaron cuando se delimitó la cuestión principal, pero ninguna de ellas implica necesariamente que no se pueda indagar y hacer cuestionamientos al respecto, por tal motivo me enfocaré en aquellas que, a ojos del filósofo alemán, son cuestiones relativas a la filosofía, esto es, que reproducen aquello que ya está en el mundo real con la herramienta de la razón. Con esto pretendo aclarar aquella razón suficiente que no se termina de ubicar por completo por una confusión en las divisiones ulteriores del *principio de razón*, pero no implica que con mi explicación se agote todo el conocimiento del fenómeno si es que no se trata de una *verdad trascendental* o *metalógica*.

Primero, cuando se menciona la dificultad para encontrar una definición o concepto de origen y que éste parece tener una relación directa con las relaciones causales pero indirecta con la temporalidad,<sup>140</sup> se pueden aseverar varias cosas al respecto. Se ha expuesto como el *tiempo* es una condición de posibilidad de la experiencia, es la sensibilidad interna, y como tal, para la *intuición* completa del mundo real es necesaria la unión con el *espacio*, mediado por el *entendimiento* y teniendo la *materia* como su *percepción*, pues ningún elemento por separado puede dar lugar a la experiencia tal y como se presenta al sujeto. La parte formal de las *representaciones empíricas completas*, el *espacio* y el *tiempo*, son inherentes al sujeto en este tipo de representaciones, pero esto es lo que ya está *a priori* en el sujeto y se expresa como *verdad trascendental*. La *causalidad*, por otra parte, es la forma en la que el *principio de razón* actúa en el *entendimiento*, la relación directa con el origen es ineludible.

Entonces, en este caso se presenta una confusión al no identificar las condiciones de posibilidad de toda experiencia posible. Si, el *tiempo* está presente en cuanto sentido interno, como forma inherente de la *percepción*, y tampoco se puede dejar de lado al *espacio* y la forma del *principio de razón* que actúa en el *entendimiento*, la *causalidad*, estos tres elementos en unión hacen posible la *intuición* del mundo real. Después, el origen, como ya se expuso, no es otra cosa que la *causa*, un momento dentro de los interminables *cambios*. Concluyo que, aquello que se entienda por origen esta necesariamente mediado por el *tiempo*, el *espacio* y la *causalidad*, de ahí que este implícitamente involucrado el *tiempo*, y cuando se menciona la cadena causal y que la ciencia hace uso de ella para marcar conocimiento es

---

<sup>140</sup> Kragh, 2021, p. 456.

porque es justo eso, una *causa* más. Aquí había una confusión que no culminaba con su *necesidad* o razón suficiente, lo que llevó a la razón a hacerse más enredos de los que debería, la precisión era necesaria.

Cuando se mencionan más dificultades sobre la definición del origen la respuesta sigue siendo la misma, que es la *causa*. Se dice que palabras como “génesis (o generación), nacimiento, amanecer, emergencia, y creación” no son estrictamente sinónimas y adquieren un amplio espectro de significados,<sup>141</sup> pero realmente no son tan diferentes; puede que sirvan para marcar o diferenciar ciertos contextos o usos como herramientas en determinadas disciplinas, pero todo se reduce a los mismos ojos con los que ve el sujeto al mundo, siempre todo se presenta como causa y efecto en lo empírico. Aquí se presenta, más que una confusión del *principio de razón*, un relativo abuso de las *representaciones abstractas*, que pretenden abarcar más de lo que existe en el mundo real, sobre todo porque esto terminó aplicándose a más confusiones sobre lo que propiamente se entendía por origen.

Ahora analizaré dos cuestiones planteadas por Helge Kragh que están íntimamente relacionadas, las cuales son sobre el origen absoluto, que no tiene sentido científico ni lógico,<sup>142</sup> y la inevitable pregunta por el estado anterior al vacío cuántico.<sup>143</sup> En ambos casos sin duda son observaciones muy acertadas y están en regla con el uso de la *cuádruple raíz*, pues en el primero se avalan los límites del sujeto cognoscente en cuanto su imposibilidad por dar un origen fenoménico del fenómeno mismo, no tiene sentido lógico, esto en términos del *principio de razón suficiente del conocer*. El segundo asunto se relaciona con esto porque,

---

<sup>141</sup> Kragh, 2021, p. 455.

<sup>142</sup> Kragh, 2021, p. 457.

<sup>143</sup> Kragh, 2021, pp. 472-473.

aun con todas las nuevas adiciones en materia científica, y la esperanza en nuevas formas que unifiquen nuevas teorías, el sujeto sigue teniendo la misma cognición, ante cualquier estado completo va a preguntar por el anterior.<sup>144</sup> Sin duda estas observaciones representan un acierto sobre el manejo del *principio de razón* y sus limitaciones.

Finalmente, referiré a la propia conclusión del historiador de la ciencia danés en el artículo consultado, la cual consiste en alegar que es mejor dejar de lado el problema del origen del universo por la impotencia de las ciencias al abordar la cuestión, y que sería adecuado que se les deje la materia a otras áreas, como la teología en este caso, para que enfrenten el problema.<sup>145</sup> Considero que aquí si existe una confusión del *principio de razón*, y resuena con lo dicho en las consideraciones finales del apartado 3.1.2. La confusión aquí consiste en no diferenciar, otra vez, la *causa* de la *razón de conocimiento*. Pues se mantiene la consideración de que la razón humana, con la herramienta de la teología, va a encontrar un conocimiento suprasensible o diferente al que la ciencia no puede acceder, de ahí su impotencia, y consecuentemente se infiere que la razón encuentra su realización en el mundo real. Pero ya se ha expuesto de sobremanera que esto no es así, y la ciencia no es que sea insuficiente para encontrar una solución al problema, es que el problema está irresolublemente mal planteado, es un espejismo de la razón que pretende encontrar las *qualitates occultae* o el enigma del mundo.

---

<sup>144</sup> Aunque este asunto debería tener un análisis completo junto con su relación con el principio de razón, pues las teorías científicas más nuevas, como la física cuántica, desafían todo lo que se entendía por física clásica, la disciplina que Schopenhauer conoció en su época.

<sup>145</sup> Kragh, 2021, p. 484.

## 2. El uso correcto de las representaciones abstractas

De manera precisa, ha de señalarse aquello que el sujeto si puede referir, por medio del lenguaje, el origen de los fenómenos con el uso correcto de las *representaciones abstractas*. Esto es, siempre y cuando obtenga una razón suficiente de los momentos causales en los *cambios* en el mundo real. Ya se ha presentado como funciona la conciencia del sujeto en las *representaciones empíricas completas* y su relación con el *principio de razón del conocer* en cuanto reproduce lo intuido en lo empírico y la incapacidad de encontrar una primera causa, pero ahora se profundizará de qué manera existe un uso adecuado de la facultad reflexiva para explicar las relaciones entre los fenómenos.

Zimmermann (2021) señala que existen tres facultades de conocimiento en el mundo como representación:

Por otra parte, el mundo como representación se constituye mediante tres facultades diferentes de conocimiento, a saber: el entendimiento, la razón y el discernimiento.<sup>146</sup> Por un lado, el entendimiento se dirige a lo conocido inmediatamente en la forma de la intuición y liga las distintas representaciones. Por el otro, la razón forma el saber o el conocimiento abstracto; es decir, expresa la misma realidad intuida por el entendimiento pero a través de conceptos; estos últimos se constituyen en el reflejo sombrío de la intuición. Por último, entre el entendimiento y la razón media el discernimiento, cuya finalidad es adaptar y transformar lo conocido intuitivamente en conceptos adecuados para el pensamiento, intentando

---

<sup>146</sup> Según especifica la autora, en alemán «*Urteilkraft*». En en la traducción de la tesis doctoral de Schopenhauer, hecha por Pilar López de Santa María (Alianza Editorial), se tradujo como *facultad de juzgar* o *Juicio* y en la traducción de la obra capital de Rafael-José Díaz Fernández y Ma. Montserrat Armas Concepción (Editorial Gredos) como *juzgar*.

conservar en la representación abstracta los múltiples matices y tonalidades de la intuición.  
(pp. 18-19).

En efecto, la conciencia del sujeto parte de estos tres elementos para formar todo conocimiento, si bien el entendimiento capta las relaciones causales puras a través de su forma del *principio de razón*, la que hará el vínculo con la razón para que pueda crear los conceptos abstractos será la *facultad de juzgar*, que se encarga de hacer ese proceso lógico intermedio que refiere a la actividad del pensar y, además como se expuso la revisión de *Sobre la cuádruple raíz*, hace uso de la *fantasía*. Es a partir de estas facultades que se forma el conocimiento, la base de las *representaciones abstractas*.<sup>147</sup>

Sobre esto se amplía la consideración más general entre el *conocimiento intuitivo* y el *abstracto*, mientras que uno se enfoca en lo particular, el otro lo hace a lo universal:

Además, Schopenhauer establece que entre el conocimiento intuitivo y el conocimiento abstracto no hay una diferencia cuantitativa sino cualitativa: en el saber abstracto no aumenta el contenido de lo representado, únicamente cambia su forma. Mientras la intuición se apega tan solo a lo particular y a lo inmediatamente presente, la razón se dirige, por el contrario, a lo universal. Esto es lo que garantiza la preservación del conocimiento a través del tiempo, así como su comunicación y aplicación a la práctica. Si bien la razón oscurece la intensidad y la vivacidad de la intuición, garantiza la certeza científica y la utilidad práctica; en esta medida, solo a través de la razón el conocimiento intuitivo resulta en verdadero conocimiento.  
(Zimmermann, 2021, p. 19).

---

<sup>147</sup> La única cuestión que podría agregar a todo esto es que cuando Schopenhauer habla de la intuición del propio cuerpo, el *objeto de conocimiento inmediato*, no le compete directamente a ninguna de estas facultades, de ahí su “verdad filosófica κατ’ ἐξοχήν” que menciona al principio del libro segundo de la obra capital, lo cual podría resultar en una cuestión a problematizar si es que se pide una facultad para la intuición inmediata de la *voluntad*.

Así mismo, consecuentemente todo lo demás que se pueda formular acerca de las relaciones entre los *conceptos* que se forman en el proceso lógico de los *juicios* tiene que ver directamente con los cuatro tipos de *verdad*, los cuales son: *lógica, empírica, trascendental* y *metalógica*. Estas son todas limitaciones y aperturas del *conocimiento abstracto*, en cuanto sigan estas reglas de naturaleza *metalógica* existiría un conocimiento *verdadero* sobre el mundo.

Entonces, en cuanto se quiera dar una explicación de los momentos causales de los *cambios* del mundo, el *juicio* del sujeto deberá tener una razón suficiente. Como se señaló, ningún discurso agota un fenómeno, todos los modos de las representaciones están relacionadas entre sí. La forma de las *representaciones abstractas* se presenta como una manera de poner en *conceptos* lo que ya está dado en el mundo real, de manera análoga a la labor de las ciencias: “El principio de razón del conocer encuentra una intensa aplicación en absolutamente todas las ciencias, ya que en todas ellas se conoce lo particular a partir de lo general” (ZG, §51, 157). He aquí la principal aclaración de las limitaciones de los conceptos que forma la razón.

### **3.2. El origen del universo y la incognoscibilidad de la voluntad**

#### **3.2.1. El sendero hacia la voluntad al margen del principio de razón**

Una vez expuesto el *problema primordial* y su irresoluble contradicción desde el mundo como *representación*, lo que sigue a continuación es explorar el otro lado de la moneda: el mundo como *voluntad*. En el anterior apartado se dejó de lado este aspecto, pues al estar su intuición al margen del *principio de razón*, la *voluntad* por sí misma y en último sentido jamás podrá ser explicada y encerrada en los esquemas de la razón, la fuerza que

precede a la misma fuerza se mantiene como un misterio en cuanto a las capacidades del sujeto cognoscente.

Sin embargo, como se expuso en el capítulo dos, el vínculo de la *voluntad* en cuanto esencia del mundo no es unilateral y no se puede reducir a una relación de participación de un reino inteligible a uno sensible. El idealismo trascendental del autor resulta complejo en el sentido de que el mundo como representación, con todas sus generalidades y especificaciones, no está emancipado de la *voluntad*, el mundo es esencialmente eso, la concepción y postura general del *mundo* según Schopenhauer la refiere de manera muy adecuada Ávila Crespo (1984):

Considerado como representación, el mundo no es otra cosa que el conjunto de todos los fenómenos sometidos al principio de razón; pero, considerado en su esencia más íntima, el mundo es exclusivamente voluntad. La finalidad y la regularidad atañen exclusivamente a los fenómenos y se aplican a la esfera de la representación, pero no afectan para nada a la cosa en sí, que, como tal, es indiferente al espacio, el tiempo y la causalidad. Schopenhauer toma así partido frente a aquella filosofía que afirmaba la existencia de verdades eternas, *aeternae veritates*, cuya validez era inmediatamente evidente a la razón y que, además, se aplicaban a todas las cosas sin restricción. (p. 156).

La reflexión filosófica, entonces, reproduce únicamente lo *que es* el mundo en sus dos aspectos, sin embargo, la *voluntad* no puede ser completamente puesta en un esquema lógico que englobe su totalidad, esto se muestra cuando refiere al camino para llegar a ella y en la imposibilidad de explicar su sentido último. De ahí que la intuición del propio cuerpo no obedezca completamente a una facultad específica ni a un mero proceso físico o biológico, esto es una intuición vital inmediata. La voluntad cósmica no se puede poner en un tratado

que sintetice todo lo que es y todo lo que no es, como si se tratara de un fenómeno más del mundo sujeto a la *ley de causalidad* y demás vicisitudes.

Aplicando estas consideraciones a la cuestión principal, el origen del universo, se observa que, al no poder explicar la primera causa del mundo como representación, tampoco se podrá hacer nada al respecto de la *voluntad*, pues en última instancia resulta inefable para el sujeto cognoscente. Ella no es causa alguna,<sup>148</sup> es algo cercano a la esencia que mueve al mundo sin propósito alguno. Son solamente los fenómenos, objetivaciones de la *voluntad*, los que obedecen a causas y efectos dentro del *mundo empíricamente dado*, no se puede quitar, como si se tratara de un elemento que se pueda moldear al gusto, para dar respuestas sobre cuestiones que de alguna manera afligen al espíritu humano. La *voluntad* no puede ser el origen del universo.

Aunque la *voluntad* por sí misma resulte en algo inefable para el sujeto, Schopenhauer descifró, de manera diferente y con ciertas precisiones, el enigma del mundo. A partir de la intuición del *objeto inmediato* y su descripción en la conciencia abstracta todo lo demás, desde el fenómeno más simple hasta el más complejo, será equivalente. Lo que subyace, si es que se puede añadir otro adjetivo más, lo hace en todas las demás cosas y fenómenos del mundo. La metafísica del autor muestra el camino para llegar a la esencia del mundo a partir de lo más conocido, el *cuero*, y de ahí se identifica con el resto de los fenómenos que aparecen ante la representación. Es conveniente vincular estos conceptos con la reflexión con el *problema primordial*.

---

<sup>148</sup> Tal y como se revisó en las primeras consideraciones del §27 de la obra capital del autor con la aclaración del trabajo filosófico y el etiológico.

Cuando se alega que la intuición del propio *cuero* aparece en la conciencia de modo diferente, aparte del modo como representación con sus procesos bilógicos, se aleja de cualquier jerarquización anterior a la vivencia que pueda hacer la razón. La *voluntad* no es una cualidad sujeta a causas, no se pueden marcar sus momentos según lo dicta las capacidades de la mente humana, ni tampoco afirmar ni el *por qué* ni el *para que* como si se tratara de un fenómeno más. Ella es una intuición vital, *mi cuerpo es mi voluntad*. Sobre esto Ávila Crespo (1984) señala:

Lo que distingue la representación del propio cuerpo de todas las demás representaciones es que el cuerpo se me da como algo experimentado inmediatamente: yo vivo mi cuerpo, tengo una experiencia inmediata del propio cuerpo. Y sólo así el cuerpo aparece como voluntad, pero como fragmento y parte de una voluntad única. (p.157).

Schopenhauer desarrolla que con la información que el *cuero* proporciona al sujeto se puede llegar a la conciencia abstracta, por analogía, de que todo el resto de los objetos de conocimiento también son estas dos mitades inseparables, *voluntad* y *representación*. Si bien el contacto con las *ideas platónicas*, desarrolladas en el tercer libro de la obra capital, puede dar cuenta de una intuición íntima con la totalidad del mundo como representación, con el *sujeto puro del conocer*, aquí se llega a la conclusión apoyado por la conciencia abstracta, con la analogía, pero es cierto que el proceso vital se mantiene, el microcosmos y el macrocosmos, el mundo no se agota en el fenómeno, como señala Ávila Crespo (1984):

El cuerpo es, pues, el hilo conductor que lleva hasta el final del laberinto de la representación es la vía segura hacia la cosa en sí. Sobre el modelo del cuerpo y de la experiencia interior es posible reconstruir ese otro mundo, que no se agota en el fenómeno. Y cuanto más profundo

y preciso sea nuestro saber acerca del cuerpo, tanto más lo será nuestro saber acerca del mundo. (p.157).

Hasta este punto se han referido dos consideraciones importantes: la incognoscibilidad de la *voluntad* bajo el *principio de razón* y que ella no refiere a ninguna causa. Sobre el primer asunto, el camino vital hacia la *voluntad* al margen del *principio de razón* es en un sentido ajeno a todas las categorizaciones que se puedan hacer sobre él, definitivamente se pueden describir procesos físicos por los cuales se siente dolor o placer, pero esa intuición vital no puede ser estudiada como cualquier fenómeno, porque se vive, lo capta de manera inmediata el sujeto. Y sobre la *voluntad*, que es una y la misma en todos los objetos, no puede ser fuente de causas ya que no tendría sentido afirmar que primero estaba la *voluntad* y luego apareció el universo, esto sería tratarla con un estatuto de fenómeno, de estar en un tiempo y en un lugar determinado, y ella está fuera del *principium individuationis*.<sup>149</sup>

También vale la pena recordar la distinción entre la voluntad individual y la cósmica.<sup>150</sup> Como ya se ha desarrollado, el mundo es *voluntad y representación*, lo primero es la esencia y lo segundo esa esencia hecha objeto, y el objeto que es conocido inmediatamente es el *cuerpo*, por ello se puede identificar como voluntad individual, con

---

<sup>149</sup> Nuevamente, una *contradictio in adjecto*.

<sup>150</sup> Por darle un nombre para distinguirla como la *cosa en sí* de la hecha *objeto*, realmente esto ya se ha estado trabajando con la exposición de las obras del autor, la *voluntad* por sí misma es la esencia del mundo y el objeto en el mundo como representación tiene diferente nivel ontológico, aunque la primera se mantenga como una y la misma siempre. Creo que esta distinción entre voluntad individual y voluntad cósmica puede ayudar a tener una concepción sintetizada del asunto. De hecho, en mucha literatura sobre el autor ha hecho uso de este recurso, incluso el mismo Schopenhauer lo refirió cuando denomina la voluntad intrínseca (Θέλμα) y la deliberativa individual (βουλή) en uno de sus fragmentos inéditos: *Der Handschriftliche Nachlass* (HN III, 213-214, 1825).

todos los aspectos que eso conlleva, además no hay que perder de vista que la *cosa en sí* está fuera de cualquier determinación:

Es la voluntad, como cosa en sí, la que mediante el aparato de la representación se vuelve fenómeno y se somete al principio de razón en forma de causalidad. Mas, en su absoluta realidad, la voluntad única no puede ser nunca un objeto. La voluntad, siempre individual, empero, no es individuo en el mundo fenoménico, como representación. Su objetivación está condicionada por su tránsito a través del *principium individuationis*. [...] La voluntad, individual y única, se vuelve de esta forma la voluntad de los seres singulares, múltiple y egoísta, y se declara en guerra consigo misma, pues está segura de ser la única y verdadera voluntad. (García Sánchez, 2021).

Por último, considero importante subrayar la imposibilidad de conocer a la *voluntad* en sentido último, incluso en la experiencia estética de las *ideas platónicas* es una voluntad objetivada, en niveles muy bajos, pero lo es. La voluntad cósmica no puede ser objeto de conocimiento bajo el *principio de razón*, esa puerta está cerrada; la esencia última es siempre un misterio para la razón del que solo se tienen pequeñas pinceladas en la propia experiencia, hasta aquí se ha trabajado con la intuición del *cuero*, pero esto es evidente sobre todo en la contemplación artística.<sup>151</sup>

### 3.2.2. El enigma del mundo

Una vez expuestas las aperturas y limitaciones gnoseológicas del sujeto cognoscente, así como el peculiar camino para llegar a la conciencia de la esencia del mundo, lo que sigue a continuación es mostrar algunas consideraciones acerca de aquello que se le escapa a la

---

<sup>151</sup> En el tercer libro de la obra capital se desarrolla que la *idea* platónica, la *voluntad* objetivada en sus niveles más bajos, sí es objeto de conocimiento, pero en otro sentido y con ciertas precisiones.

razón pero que insiste en resolver, esto es, el *enigma del mundo*. Tal enigma no es ajeno a lo que se ha venido trabajando con el *problema primordial*, pues aún sin hacer una equivalencia directa con estas dos cuestiones, se puede rastrear un tipo de relación indirecta. Schopenhauer no lo menciona como una pregunta concreta, pero resulta verosímil rastrear algunos supuestos que podrían dar cuenta de la problemática a la que se enfrentan quienes intentan responderlo con las herramientas de la cognición. Aunque ha de aclararse que debido a su naturaleza y tomando en cuenta todas las reflexiones de este tercer capítulo del trabajo, el enigma permanezca en última instancia como un misterio.

En los primeros párrafos del segundo libro de la obra capital, Schopenhauer hace mención del *enigma del mundo* o los jeroglíficos que resultan extraños para las ciencias cuando pretenden explicar algo más allá de las relaciones entre los fenómenos. La *voluntad* de alguna manera descifra el enigma, pero no como elemento teórico que sirve para llenar un hueco, sino como mención al sentido vital, el propio *querer*. Solamente se reproduce aquello que ya está dado en el mundo real. Sin embargo, la cuestión no corresponde a ninguna pregunta o interrogante concreta, quizás la más cercana sería cuando se plantea la cuestión de lo *que es* el mundo.<sup>152</sup> Para el autor el asunto resulta muy simple:

El principio de razón explica las conexiones de los fenómenos, pero no a estos mismos; por eso, la filosofía no puede tratar de buscar una *causa efficiens* o una *causa finalis* del mundo entero. Al menos la filosofía actual de ningún modo trata de explicar *de dónde* viene o *para qué* existe el mundo, sino solamente lo que el mundo es. (WWV I, §15, 98).

---

<sup>152</sup> Schopenhauer no lo menciona como algo *cercano*, hago uso de este adjetivo para subrayar la incognoscibilidad de la *voluntad* en último término bajo el *principio de razón*. Poner en la conciencia abstracta aquello que es el mundo es la labor del filósofo. El *genio*, en cambio, al contemplar las *ideas platónicas* plasma en su arte esa *voluntad* en estado más puro, menos objetivado.

Con el fin de dejar clara la cuestión del *enigma del mundo*, referiré a otra consideración que hace Schopenhauer en el apéndice de *El mundo como voluntad y representación*, referido como *Crítica de la filosofía kantiana*:

Todos los filósofos occidentales anteriores habían creído que estas leyes, por las cuales los fenómenos están vinculados entre sí, y a todas las cuales —tiempo y espacio, así como causalidad y consecuencia— yo unifico bajo la expresión «principio de razón», eran leyes absolutas no condicionadas por nada, *aeternae veritates*, y que el mundo mismo existía solo como su consecuencia y en conformidad con ellas, y que por eso todo el enigma del mundo podía resolverse al hilo de ellas. Los supuestos elaborados a este propósito, y que Kant critica denominando las ideas de la razón, realmente solo sirvieron para elevar el mero fenómeno, la obra de *Maya*, el mundo de sombras platónico, a la única y más elevada realidad para ponerlo en el lugar de la esencia más íntima y verdadera de las cosas, y para ser así imposible el conocimiento real de esta esencia; en una palabra: para adormecer todavía más a los soñadores. (WWV I, 497-498).

Tal enigma es, entonces, el misterio que no puede abarcar la razón y que, erróneamente, una larga tradición filosófica intentó capturar. El dominio del *principio de razón* no permite aprehenderlo y siempre se escapa, pues se le busca *desde fuera*. Sin embargo, de alguna manera está ahí, al margen del tiempo, el espacio y la causalidad. En este sentido, el origen del universo refiere a una forma indirecta de encontrarse de cara con el enigma, es algo que falta, pero no es posible plantearlo y responderlo por completo según lo exige la capacidad cognoscitiva del sujeto.

Antes de abordar en detalle la relación del *enigma del mundo* con el *problema primordial*, analizaré algunos puntos a tomar en cuenta sobre como manejan las implicaciones metafísicas en la filosofía del autor. Como bien se sabe, la materia del segundo

libro de la obra capital es metafísica y es sobre la base de las consideraciones kantianas, principalmente sobre la crítica al dogmatismo, que se funda esta parte de la teoría de Schopenhauer. La labor de esta área de la filosofía del autor podría definirse de la siguiente manera:

Schopenhauer define la metafísica como «aquel conocimiento que va más allá de las posibilidades de la experiencia»,<sup>153</sup> mediante él se intenta desvelar el enigma del mundo y ofrecer una respuesta a la pregunta, ¿qué es la existencia? Y hay dos caminos posibles para responder a esa pregunta, y, por tanto, dos formas de metafísica: la religión y la filosofía. (Ávila Crespo, 1984, p. 150).

La observación de la autora resulta importante, se intenta desvelar el misterio más allá de las condiciones de posibilidad de la experiencia, esto es, más allá de lo que el *principio de razón* permite, con la intuición del *objeto inmediato*. No se trata de una metafísica que ataña a un conocimiento suprasensible, sino que se mantiene en el mundo real, en el fenómeno, como se menciona más adelante en el artículo de Ávila Crespo. Solo se traslada *in abstracto*.

Con esto se reitera que, aun con la enunciación teórica de la resolución del *enigma del mundo* con la experiencia vital de la *voluntad*, no se puede abarcar todo lo que ella es; definitivamente su intuición está más allá de las condiciones de posibilidad de la experiencia, pero de ahí a usarla para tapan el hueco que deja la razón es imposible. Se hace patente la gravedad de dejar a la cuestión en términos de lo *que es* el mundo. Sigue siendo un enunciado puesto en la conciencia abstracta, una representación de la representación que no amplía nada; no es la experiencia vital, la refiere. La cuestión del enigma no puede terminar de ser

---

<sup>153</sup> Se recupera del segundo volumen de la obra capital (WWV II, §17, 180).

puesta en concreto, porque no refiere a ninguna pregunta ni respuesta que pueda abarcar en su totalidad la razón, solo se le puede acercar, además, no funciona como fundamento fuera de lo que ya está dado en lo empírico.

Para finalizar con estas consideraciones, el *enigma del mundo* es un enunciado de la razón que da cuenta del misterio de la esencia del mundo y, con plena conciencia del *principio de razón*, sirve como herramienta para poner en la conciencia abstracta aquello que ya existe. Resumiendo, referir al enigma tiene una doble función: primero, opera como punto de partida ante la falta de respuestas de las ciencias, las *qualitates occultae* de los fenómenos resultan en un misterio para la explicación racional;<sup>154</sup> después, si se tiene plena conciencia de que no se puede aprehender aquello que refiere con la experiencia vital, funciona como elemento que refiere a esas cualidades ocultas con la intuición del propio *cuero*. La metafísica, como toda la filosofía según el autor, es una reproducción de lo que ya está dado en la realidad, y cuando ella hace mención al *enigma del mundo*, no termina por aprehender la experiencia vital del sujeto.

### 3.2.3. Un problema entre muchos

En el primer sentido que se desarrolló,<sup>155</sup> el *enigma del mundo* funciona como el punto de partida para señalar el misterio detrás de las explicaciones de los fenómenos del mundo. Las propuestas que incurren en errores en la apreciación del juicio del *principio de razón* y pretenden explicar la totalidad de la realidad, bien sea por medio de las relaciones

---

<sup>154</sup> De ahí que se pueda cometer el error de reducir todo a meros fenómenos considerando la existencia independiente del sujeto o del objeto.

<sup>155</sup> Solo se puede desarrollar el segundo sentido cuando se tuvo plena conciencia del *principio de razón* y la intuición del *objeto inmediato*, pues después de eso se entiende el sentido de la reproducción de lo que ya está dado en el mundo.

relativas entre los fenómenos o con una creación *ex nihilo* de la razón, enuncian un fundamento errado. Es decir, aunque de alguna manera se pretende encontrar las cualidades ocultas de los fenómenos, al no conocer las reglas que rigen a la cognición, surgieron las confusiones.<sup>156</sup>

El *enigma del mundo* está íntimamente relacionado con estas maneras de explicación que pretenden encontrar aquello que subyace en los fenómenos, toda formulación es contingente y se puede mostrar en forma de planteamiento o respuesta. Pero siempre refiere factualmente a lo mismo: un misterio para la razón. La conciencia abstracta del sujeto pone en conceptos estos problemas y supuestamente los resuelve, pero sin darse cuenta no cumplió la *necesidad* ni dilucidó que ese no era el camino adecuado. Si bien se puede decir que todas estas confusiones tienen su vínculo con el *enigma del mundo*, también se puede decir que refieren a otra manera de formularlo,<sup>157</sup> pues se pretende poner en la conciencia abstracta aquellas cualidades ocultas que no son aprehensibles, lo cual es una ilusión, igual que con los soñadores que menciona Schopenhauer.

Estas formulaciones son innumerables, pues son infinitos los fenómenos o ideas de las que se puede partir como fundamento, de hecho, es probable que en el fondo de muchas de las confusiones del *principio de razón* que mencionó Schopenhauer, así como las que se revisaron en el presente trabajo, fueran un *anhelo* de una respuesta que no tiene que ver con los fenómenos, sino con un elemento que se les escapa, al buscar en la *representación abstracta* una respuesta que este más allá de lo que ya está en el mundo real. Las críticas del autor a lo largo de su obra sobre las variantes de doctrinas materialistas, realistas o idealistas

---

<sup>156</sup> El camino que tomaron todos los filósofos anteriores a Schopenhauer (WWV I, §17, 118).

<sup>157</sup> De manera errada, pues no corresponde con lo *que es* el mundo.

se hacen patentes aquí, pues una explicación unidimensional de la realidad, que parta bien sea del sujeto o del objeto como independientes, incurren en el error de apreciación del *principio de razón* y en el camino se llevan una carga de ilusión o *falsedad* que puede equipararse a una formulación nueva del *enigma del mundo*.

Cuando el filósofo alemán asevera que su camino hacia la *cosa en sí* es muy diferente al resto de filósofos anteriores, con su verdad filosófica por excelencia, no se excusa afirmando que encontró un fundamento teórico fuera de los límites del pensamiento, eso no tendría sentido, se trata más bien de una observación que parte de algo tan inmediato como irónicamente obvio para todo ser que conoce, piensa y quiere: la intuición del propio *cuerpo*. Esa verdad tan simple y olvidada por los espejismos de la razón que lo quiere abarcar todo, es la llave para poner en un tratado filosófico lo *que es* el mundo. Por supuesto, parece evidente que la formulación de Schopenhauer con la herramienta de la razón sobre el *enigma del mundo* funciona como eso mismo, una herramienta, no como fundamento, la *voluntad* misma se vive en el mundo.

El *problema primordial*, aquel del que no se puede pensar nada anterior a él, es uno de los espejismos de *querer* que la razón mal entendida llene el vacío de una explicación que englobe la totalidad de la realidad. Si el *enigma del mundo* se identifica en primera instancia con una formulación de la razón que pretende señalar *algo* que se les escapa a las explicaciones de los fenómenos, el origen del universo reformula la pregunta para conseguir una respuesta que englobe todo lo *que es* el mundo. Como se mostró anteriormente, buscar una causa primera no tiene ningún sentido, lo que subyace dentro de la cuestión es aprehender el misterio. Dentro de la marcha incesante de lo que es el mundo, *voluntad* y *representación*,

la *razón* no libera del yugo de los impulsos de la *voluntad*, la lucha interminable continúa, induciendo al error<sup>158</sup> y, como se puede adelantar, al sufrimiento.<sup>159</sup>

El *enigma del mundo* se puede formular de infinitas maneras, bien puede ser con la búsqueda del origen del universo, la fuerza que pone en movimiento todo lo que se capta con los sentidos, la finalidad del mundo o hasta su causa eficiente. En el reino de la posibilidad, con su infinita cadena de causas y efectos, se marcan relaciones que resultan relativas unas con otras; el movimiento de un objeto, la validez lógica, la sucesión de los números o los motivos por los cuales el ser humano actúa son formas legítimas de conocer el mundo, existe el conocimiento, pero sería imposible abarcar la totalidad de la realidad con algo que es parte del mundo, más no es el todo. Es ahí es cuando se incurre en el error, en el sueño de la *razón*. El origen del universo es un problema entre muchos otros que pretenden formular y responder el *enigma del mundo*.

#### **3.2.4. Posibles aperturas: la estética**

La presente investigación ha abordado el tema del origen del universo desde la propuesta gnoseológica y metafísica de Schopenhauer, sin embargo, aún quedan diversas cuestiones por explorar en lo referente al vínculo de su filosofía con nuevas problemáticas que pueden surgir a partir del análisis de este trabajo. Si bien en principio se mostró una cuestión externa a lo que desarrolló el autor alemán, debido a la profundidad con la que se trató su propuesta filosófica y las conclusiones que fundamentalmente están en concordancia

---

<sup>158</sup> WWV I, §27.

<sup>159</sup> Término ampliamente trabajado en la ética del autor.

con ella, el punto de estudio está ahora enfocado en su filosofía y las consecuencias en todos sus flancos.

Aunque todavía puede haber variados puntos de análisis y nuevos planteamientos para vincular problemas como el origen del universo con la filosofía de Schopenhauer, así como nuevas cuestiones que pueden hacerse patentes con el propio análisis del problema mostrado, concretamente, me gustaría mostrar una posible apertura de la dirección de la investigación: el vínculo de nuevos problemas con la teoría estética del autor. El trabajo aquí presentado se orientó hacia los primeros dos libros de la obra capital en sus respectivas materias, los nuevos asuntos de estudio pueden referir a de qué manera el ser humano, al abordar problemas como el origen del universo, se encuentra con la incapacidad de la razón por plantearlos y resolverlos, por lo cual recurre a la contemplación estética como un alivio existencial ante la falta de respuestas.

El asunto está principalmente relacionado con la materia del tercer libro de *El mundo como voluntad y representación*, en donde se profundiza sobre cómo la *idea platónica* es objeto de conocimiento para el sujeto y como las diversas formas de arte plasman estas *ideas* que liberan momentáneamente del *querer al* ser humano. El vínculo con la presente investigación se encuentra en el paso posterior ante la incapacidad de resolver racionalmente el enigma del mundo, formulado aquí como el origen del universo. Ante la falta de respuestas, se recurre a otras verdades que son, por decirlo tentativamente, diferentes. Además, la intención es que, ahora con el vasto conocimiento de la filosofía de Schopenhauer, se indague

en nuevas posturas que analicen de manera más crítica su propuesta, como pueden ser las de François Félix, Michel Henry, Clemente Rosset o Gilles Deleuze.<sup>160</sup>

### **3.3. El enigma del mundo: el origen del universo**

#### **3.3.1. Síntesis de la cuestión**

A continuación, sintetizaré lo referido en el último capítulo del trabajo. En el primer apartado (3.1) se revisaron las cuestiones relativas al vínculo del problema del origen del universo con la teoría gnoseológica de Schopenhauer. Según se desarrolló, la cuestión del origen universo no es en manera ajena para la filosofía ni las ciencias modernas, aunque casi nunca ha ocupado un espacio central en las reflexiones que lo han abordado, su importancia resulta crucial, no tanto por la respuesta, sino porque ella revela los límites del conocimiento. De ahí que tentativamente se ha de entender como el *problema primordial*, el problema más antiguo que se pueda pensar, el estado que originó todos los demás.

La relación del ser humano con las cuestiones relacionadas con la estructura del universo se le ha denominado cosmología. Desde las explicaciones mitológicas hasta las teorías científicas de la actualidad, esta rama del conocimiento posee un amplio espectro de disciplinas involucradas según la propuesta del doctor Helge Kragh, su papel en toda la historia de la humanidad ha sido crucial. En este sentido, el problema principal del trabajo es uno de índole cosmológica, el cual se pregunta por el origen o principio de un fenómeno, el universo. Y como la intención es examinar si el sujeto es capaz de proporcionar una respuesta, resulta imprescindible analizar y enlazar el problema con la propuesta de Schopenhauer.

---

<sup>160</sup> Ucciani (2015) proporciona una perspectiva general del estudio contemporáneo de la filosofía de Schopenhauer.

Plantear los conceptos de origen y universo resulta en una tarea compleja, pues todo depende del área del conocimiento de la que se parta y lo que se quiera conseguir. En este trabajo se opta por dar un paso atrás y profundizar en las capacidades cognitivas del sujeto para plantear y responder lo que se entiende por tales términos y su cuestionamiento en forma. No obstante, vale la pena exponer brevemente algunos de los planteamientos y problemáticas relativas al origen del universo, sobre todo para mostrar más adelante algunas confusiones con respecto al *principio de razón*. Entre ellos se encuentran: la dificultad para definir la noción de origen, el vínculo temporal implícito, la importancia del sentido lógico, y el escaso interés de la ciencia por resolver el misterio.

La filosofía de Schopenhauer proporciona las herramientas para plantear el escenario gnoseológico según el cual el sujeto cognoscente pueda responder al *problema primordial*. A partir de los elementos de esta propuesta es que se pueden marcar tentativamente los conceptos principales a trabajar, a saber, origen y universo. Por medio del recurso del ejercicio reflexivo se analiza el planteamiento de la cuestión con el fin de discernir si el camino que se está tomando es el correcto y si acaso no se incurre en alguna contradicción. Según lo que se plantea con este recurso, el origen del universo corresponde a la primera *causa del mundo como voluntad y representación*.

En el primer apartado se analiza la cuestión únicamente desde el *mundo como representación*, el otro sentido es materia del segundo apartado (3.2). El *problema primordial* se maneja en el campo de las *representaciones abstractas*, se pide una explicación racional, y de ellas se recuerda que son una reproducción de lo que ya está dado en el mundo real, la misma labor del filósofo alemán con sus tratados fue poner en la conciencia abstracta aquello

*que es el mundo*, esta es la única forma en la que puede actuar la facultad de la razón. Todo *juicio* ha de fundamentarse *in concreto*.

A partir de aquí se recuerdan algunos de los postulados más importantes de la teoría del conocimiento del autor, al idealismo trascendental, entre ellos: la verdad *a priori* de la que no cabe duda alguna es «*el mundo es mi representación*», todas las formas del *principio de razón* presuponen esta *verdad* y las condiciones de posibilidad de la experiencia son inherentes al sujeto en cuanto fenómeno cerebral. Después, se vinculan los elementos con lo expuesto en la tesis doctoral del autor, lo cual refiere a las divisiones ulteriores en la filosofía de Schopenhauer: el *principio de razón* mismo, sus cuatro formas y como se aplican en cada uno de los objetos de conocimiento para el sujeto.

Con esta breve revisión se deja claro que, a grandes rasgos, la teoría del *mundo como representación* del autor, la cual deja fuera cualquier otra propuesta que abogue por la existencia independiente del sujeto o del objeto. Para el *problema primordial* ha de delimitarse que, para los cuatro tipos de representación, concierne directamente a las *representaciones empíricas* completas, pero mantiene una estrecha relación con las *abstractas*, en cuanto reproducción en *conceptos* de lo que ya está dado en el mundo real. La cuestión responde estrictamente a la relación de un fenómeno con otro, el análisis de un nexo causal que se pregunta por el principio del universo.

Y como el asunto concierne al primer tipo de representaciones revisadas en el la tesis doctoral del autor, ha de recordarse que su objeto de conocimiento es el mundo real, el que es creado por y para el sujeto cognoscente. Los elementos trascendentales de la realidad empírica son el *espacio*, el *tiempo* y el *entendimiento* con su forma la *causalidad*. El sentido interno y externo se pueden intuir como independientes de forma pura adquiriendo una

divisibilidad infinita. En cambio, la *materia*, aquello que percibe el *entendimiento*, no lo hace, si se le suprimen todas sus determinaciones solo queda el puro obrar en general (la *causalidad*), sin principio ni final. Todo esto, al ser una *verdad trascendental*, no requiere demostración alguna.

Según el análisis de la *representación intuitiva*, las tres condiciones que posibilitan la experiencia, *espacio*, *tiempo* y *causalidad*, dan lugar a la extensión y divisibilidad infinita, todo desde el sujeto que solo tiene significado en relación con su objeto. El mundo real existe en función de la unión de los elementos *a priori* en la conciencia del sujeto, y como él es el que percibe, todo su conocimiento estará condicionado por estas formas y esos *cambios* que ocurren en lo empírico serán equivalentes a lo que su capacidad cognitiva le permite, esto es, infinitos. Las formas trascendentales del sujeto hacen que el mundo que existe por y para él, tenga extensión infinita, no hay principio ni final, a pesar de que en el mundo real él y sus objetos se presenten como fenómenos que nacen y perecen.

Refiriendo al recurso del ejercicio reflexivo, se dijo que el origen es equivalente a la *causa*, el origen del universo es la primera *causa* del *mundo*. Al profundizar en la cuestión, se observa como las causas corresponden también al primer tipo de representaciones, y con su forma la *ley de causalidad*, las causas refieren a los *cambios* de los estados de los objetos. De la definición concreta de causa en el autor se rescata que refiere a un momento en el nexo infinito de *cambios* que se le denomina *condición causal*, aquella que se presenta en último momento se le denomina *causa por antonomasia*, pero no tiene ninguna primacía por sobre las demás. Y de las tres formas en las que aparecen las causas en la naturaleza,<sup>161</sup> la que

---

<sup>161</sup> *Causa, estímulo y motivo.*

competir para el asunto principal será la *causa* en sentido estricto, pues refiere al momento de inicio de un fenómeno material, la misma que estudian las ramas de la ciencia como la física o la química.

La cuestión del *problema primordial* queda formalmente desarrollada: es de índole cosmológica, aparenta ser el problema más antiguo que se pueda pensar, el mundo como representación se identifica con el universo y el origen se identifica con la causa en su sentido más propio. Ahora bien, ¿Tiene sentido plantear la pregunta? A lo largo del trabajo se delimitó la cognición, así que hay un conocimiento profundo sobre aquello que el ser humano puede responder y que no. Pero antes de responder directamente, es importante señalar que la cuestión revela los límites del conocimiento; cuando se realiza este planteamiento con la herramienta de la razón, el sujeto se encuentra atrapado en reproducir únicamente lo que está dado en lo empírico, sin encontrar una intuición suprasensible que llene el hueco del *enigma*, más allá del fenómeno.

Para Schopenhauer este asunto se plantea en términos de la *causa prima*, según alegaban los filósofos de su época, se incurre en una contradicción irresoluble: si un estado eterno de la materia hubiera originado todos los demás, sus efectos serían igualmente eternos y no habría causalidad alguna, y si de alguna manera ese estado hubiera entrado en la pluralidad de la realidad, algo tendría que haberlo cambiado, apareciendo una nueva causa. Según las capacidades del sujeto en cuanto tiene una representación, siempre se exige un momento anterior al pensado, así hasta el infinito, la cadena de causas y efectos se extiende hasta el infinito. La *ley de causalidad* es inexorable, no se puede usar a conveniencia para luego traer a la mesa supuestos estados metafísicos de los que se origina todo el universo.

Las formulaciones del lenguaje que pretendan resolver el problema por completo incurrirán en malinterpretaciones del *principio de razón* o abusos de las *representaciones abstractas* que no cumplen con la exigencia de *necesidad*, es decir, seguirse de una razón dada. La *ley de causalidad* exige una *necesidad* de un *cambio* anterior al que se quiera mostrar como causa primera. Otra forma de pretender alcanzar una explicación última y absoluta de la realidad por medio de la razón refiere a cuando se cuestiona por una explicación por las condiciones de posibilidad de la experiencia, esto no tiene ningún sentido. Según lo desarrolla el autor alemán, en realidad no hay una cuestión concreta en el cuestionamiento, pues no se sabe qué tipo de razón se exige; se pide una explicación para el *principio de toda explicación*. La *verdad trascendental* (formas del conocimiento intuitivo) y *metalógica* (condiciones de todo pensar) no exigen demostración alguna.

Concretamente, la cuestión del origen del universo, que aquí se entiende como el *problema primordial*, no puede ser resuelta. Plantear un origen del fenómeno mismo no tiene sentido, la cognición humana exige que todo cambio sea precedido por uno anterior en una cadena que se extiende hasta el infinito, cualquier postura que no cumpla con la *necesidad* incurrirá en una contradicción. El ejercicio del problema corresponde a un engaño de la razón, la cual pretende abarcar la totalidad de la realidad y no termina por definir exactamente qué pregunta y qué respuesta se espera, hay *algo* que se le escapa y que no termina por aprehender. A pesar del increíble avance científico desde la época en la que vivió Schopenhauer, su filosofía se mantiene, las *verdades trascendentales* se mantienen al margen de toda experiencia posible; encontrar la primera causa del mundo como voluntad y representación es imposible.

Ahora bien, aunque no se pueda dar una respuesta sobre la *causa prima*, eso no implica que no sea posible conocer las *causas* de los fenómenos del mundo, siempre y cuando tenga plena conciencia de los límites y aperturas del *principio de razón*, esto es, que cada disciplina encuentre su *necesidad*. En este sentido, ninguna explicación es más *verdadera* que la otra, puede haber diferentes explicaciones para un mismo fenómeno, y de hecho esto es típico que ocurra, pues todos los tipos de representaciones se terminan entrelazando. Aquellas explicaciones que terminan en confusiones son las que no comprendieron bien el principio y su *ley de homogeneidad* y de *especificación*, de ahí las críticas de Schopenhauer a sus predecesores.

Son variadas las confusiones que merman las propuestas en cualquier rama del conocimiento, aquí me centro en analizar aquellas que referí cuando se estaba aclarando la cuestión: primero, la dificultad de encontrar una definición de origen y el vínculo temporal, se presenta una confusión al no identificar las condiciones de posibilidad de toda experiencia posible y un relativo abuso de las representaciones abstractas; segundo, la necesidad del sentido lógico en las explicaciones del origen del universo, aquí se presenta una conciencia clara del problema, pues por más compleja que sea la teoría expuesta, la razón sigue exigiendo la necesidad conforme a la *ley de la causalidad*; y tercero, el escaso interés de las ciencias por resolver la cuestión dejándoselo a la teología, lo cual incurre nuevamente en la confusión entre *razón* y *causa*, pues indirectamente se piensa que se accederá a un conocimiento racional más allá de lo que existe en el mundo real.

Como última consideración del apartado, el sujeto sí puede referir al origen o causa de los fenómenos con el uso correcto de las *representaciones abstractas*, en cuanto se tenga conciencia de que son una mera reproducción del *conocimiento intuitivo*. Las tres facultades

del sujeto en este tipo de representaciones, el *entendimiento*, la *razón* y el *discernimiento*, son la base para todo conocimiento, donde se forma la *verdad*. En cuanto se sigan las reglas de cada tipo de *verdad*, existirá un conocimiento verdadero sobre el mundo real, sin equívocos de la razón que pretenda abarcar la totalidad de la realidad con sus explicaciones. Y concretamente, cuando se quiera proporcionar una explicación de los *momentos causales* de los *cambios* en la conciencia abstracta, el *juicio* deberá tener una razón suficiente.

En el apartado 3.2 se revisaron las cuestiones relativas al vínculo del *problema primordial* con la metafísica de Schopenhauer. La *voluntad*, considerada por sí misma, no puede ser explicada por las relaciones entre los fenómenos en los que tiene injerencia el *principio de razón*. Su relación con el mundo no está condicionada por algún esquema que marque una división entre el mundo como *representación* y como *voluntad*, el mundo es esencialmente *voluntad*. Todo lo dicho es puesto en la conciencia abstracta a partir de la propia experiencia vital de su intuición, pero la *cosa en sí* no puede ser puesta en un esquema, bajo los influjos del *principium individuationis*, que englobe su totalidad.

Es inevitable concluir que, si no se puede explicar la primera causa del mundo por medio de la explicación racional explorada en todo el *mundo como representación*, tampoco se podrá decir nada con respecto a la *voluntad*, pues ella no refiere a causa alguna, es algo cercano a lo que se puede denominar esencia, aquella que pone en marcha la maquinaria de todo lo que existe para el sujeto. Son solamente los fenómenos, objetivaciones de la *voluntad*, los que están sujetos a todas las vicisitudes que se examinaron anteriormente. De manera clara, la voluntad no puede ser el origen del universo.

Pero aún con esto hay que hacer algunas precisiones, Schopenhauer descifra el enigma del mundo a partir de la intuición del *objeto inmediato* y de ahí identifica el resto de

objetos en el mundo esencialmente como *voluntad*. Si bien el *cuero* se le puede entender como un objeto más, sujeto a diversos *cambios*, su intuición es anterior a cualquier aplicación de la conciencia para jerarquizarlo, de ahí que aparece de manera inmediata como una volición propia y, posteriormente, parte de algo más grande, la voluntad cósmica. Este último paso se logra con la reflexión, por medio de la analogía, el mundo no puede ser otra cosa que *voluntad y representación*, pero además esto se comprende de manera vital con la contemplación de las ideas platónicas con el *sujeto puro del conocer*.

En el camino para llegar a la conciencia de la voluntad se menciona una cuestión importante, el *enigma del mundo*, aquello que resulta extraño para las explicaciones científicas que pretenden explicar algo más allá de las relaciones entre los fenómenos. Si bien no refiere a una interrogante concreta, hay ciertos puntos que tienen en común todas las teorías que han intentado resolverlo de una u otra manera. Es importante aclarar que cuando Schopenhauer refiere a que descifra el enigma con la *voluntad*, realmente no la refiere como fundamento teórico, sino como mera reproducción de aquello que ya existe en el mundo real. De ahí que se diga que no se pretende explicar la causa eficiente o final del mundo, sino solamente lo *que es* el mundo.

El enigma refiere a aquello que la razón no termina por aprehender, aquel que se le busca *desde fuera*. Sin referir a una cuestión concreta, él muestra aquello que de alguna manera está ahí, al margen del *principium individuationis*, por eso el desarrollo de la metafísica del autor pretende descifrar el misterio *desde dentro*. Pero aún con la resolución del enigma con la *voluntad* puesta en la abstracción, la teoría no abarca todo lo que ella es, eso solo lo hace la experiencia vital. El *enigma del mundo* es un enunciado de la razón que se entiende en dos sentidos: como punto de partida sobre el misterio que no refiere a nada en

concreto y como herramienta para poner en la conciencia abstracta la intuición inmediata de la *voluntad*.

Las posturas que pretenden explicar la totalidad de la realidad incurren en confusiones que merman sus sistemas por no conocer las reglas que rigen a la cognición o mente humana. El *enigma del mundo* está íntimamente relacionado con estas posturas en el sentido de que intentan explicar las cualidades ocultas del mundo, las formulaciones son contingentes, pero lo que subyace es lo mismo: un misterio para la razón. También se puede decir que todas esas posturas reformulan el propio enigma, pues se pretende poner en abstracto aquel misterio como fundamento, incurriendo en el error. Son incontables las variantes que reformulan el asunto, y es probable que en el fondo de muchas confusiones del *principio de razón* se escondiera un *anhelo* de respuestas que no satisface la explicación racional.

La propuesta de Schopenhauer no aboga por un fundamento fuera de los límites del pensamiento, más bien opta por la observación de una verdad tan inmediata que olvidó una larga tradición filosófica, la intuición del propio *cuerpo*. Con esto se dejan de lado los engaños de la razón que pretende abarcar la totalidad de la realidad, aquí la formulación del enigma funciona como herramienta para poner en la conciencia abstracta aquello *que es* el mundo. En este sentido, cuando se refiere al *problema primordial*, se incurre en el engaño de *querer* explicar el todo por medio de la razón, usándola de manera errada, lo cual se comprueba con la contradicción. El origen del universo es un problema, entre muchos otros, que pretende formular y responder el *enigma del mundo*.

Por último, se muestra la posible apertura de la investigación, la cual se dirige hacia el vínculo de nuevas cuestiones con la teoría estética de Schopenhauer, además de la posible adición de nuevas fuentes que exploren la propuesta del autor de manera más crítica. A pesar

de que el desarrollo del trabajo aún puede derivar en puntos de análisis sobre las mismas materias abordadas, una posible apertura para la investigación reside en el vínculo de la propuesta estética del autor con la problemática consecuente sobre la incapacidad de responder racionalmente al enigma del mundo, donde el ser humano se dirige hacia la contemplación de las *ideas platónicas* que resulta en un alivio existencial.

## CONCLUSIÓN

En este trabajo se ha analizado el problema del origen del universo desde la filosofía de Arthur Schopenhauer. En el desarrollo de los tres capítulos de la tesis se analizó en profundidad la propuesta del autor y se vinculó con un planteamiento que tiene su propio desarrollo en la historia de la filosofía y las ciencias. La hipótesis principal del trabajo se concretó al mostrar como el problema del origen del universo está íntimamente relacionado con lo que Schopenhauer denominó el enigma del mundo en el sentido de que es una formulación contingente, aquel donde la razón se encuentra en una irresoluble contradicción para formular y responder la cuestión. La postura general se ve fortalecida y desarrollada gracias a la culminación de los principales objetivos específicos del trabajo:

- a. Mostrar la complejidad de la cuestión del origen del universo
- b. Mostrar como el concepto de representación delimita la cognición del sujeto
- c. Mostrar como el concepto de voluntad no funciona como explicación causal
- d. Mostrar el sentido en que se entiende el enigma del mundo

Así mismo, el desarrollo de cada uno de los capítulos aportó los elementos necesarios para llegar a las conclusiones alcanzadas. A continuación, referiré a las metas alcanzadas en todas las partes del trabajo. En el primer capítulo se expuso la tesis doctoral del autor, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, en una lectura directa que abordó la mayoría de las cuestiones referidas en el tratado, se mostraron las consideraciones en materia

gnoseológica que luego se suponen como aprendidas en su obra capital. Conforme al desarrollo del trabajo, la exposición se hizo de la siguiente manera:

### 1.1. La importancia del principio y su revisión en la historia

#### 1.1.1. Principio de toda ciencia y conocimiento

- Consideraciones metodológicas
- Principio de toda ciencia y conocimiento
- Formulación simplificada del principio de razón suficiente

#### 1.1.2. Presencia histórica del principio

- Propuestas filosóficas que mencionaron el principio de razón
- Confusión entre conocimiento de causa y razón de conocimiento
- Imposibilidad de demostración del principio de razón

### 1.2. La cuádruple raíz

#### 1.2.1. Presencia en todos los tipos de representaciones

- Injerencia del principio de razón en todas las representaciones

#### 1.2.2. Representaciones empíricas completas

- Caracterización de representaciones empíricas, intuitivas y completas
- Análisis trascendental de la realidad empírica y sus elementos
- Forma del principio de razón: ley de la causalidad

- Consideraciones sobre la razón y la materia

### 1.2.3. Representaciones abstractas

- Presencia única en los seres humanos
- Desarrollo de la razón como facultad
- Forma del principio de razón: principio de razón suficiente del conocer
- La verdad y sus formas

### 1.2.4. Intuiciones puras del espacio y el tiempo

- Planteamiento como intuiciones puras
- La sucesión y la posición como condiciones relativas
- Forma del principio de razón: principio de razón suficiente del ser
- Disciplinas encargadas de su estudio

### 1.2.5. Actos de voluntad

- Su único objeto: el sujeto del querer
- El objeto está dado inmediatamente en la conciencia
- El querer como misterio
- Forma del principio de razón: ley de la motivación

Siguiendo la línea de exposición de la filosofía del autor, en el segundo capítulo se profundizó en la propuesta en teoría del conocimiento y metafísica contenida en *El mundo como voluntad y representación*. Esta vez se desarrollaron los asuntos sin seguir el orden

especifico de los párrafos y consideraciones tratadas en el escrito, solo se tomaron en cuenta aquellos que tenían relevancia para la comprensión del sistema del autor, así como con el asunto principal de la tesis. Así mismo, al final se expusieron algunas claves teóricas de cara al análisis del tercer capítulo. Conforme al desarrollo del trabajo, la exposición se hizo de la siguiente manera:

## 2.1. El mundo como representación

### 2.1.1. La afirmación central

- La verdad *a priori*, forma más general de toda experiencia posible

### 2.1.2. Los elementos de la representación

- La complejidad del sujeto cognoscente
- Las dos mitades inseparables del mundo como representación
- Diferencia fundamental entre dos tipos de representación
- Consideraciones sobre el tiempo, el espacio y la materia
- Diferencias entre el entendimiento y la razón
- La cuestión de la realidad del mundo exterior
- Introducción del cuerpo como objeto inmediato
- Consideraciones finales sobre el entendimiento y la razón

## 2.2. El mundo como voluntad

### 2.2.1. El cuerpo como objeto inmediato

- Insuficiencia de las explicaciones matemáticas y científicas

- El cuerpo como conocimiento «desde dentro»
- El cuerpo y su relación con la voluntad
- Intuición del objeto inmediato
- La esencia de la naturaleza
- Fenómeno de la voluntad y voluntad por sí misma
- El cuerpo como objetividad de la voluntad

### 2.2.2. Los niveles de objetivación de la voluntad

- Explicaciones según el principio de razón
- Los niveles en los que la voluntad se hace objeto
- Valor del trabajo etiológico y filosófico
- La asimilación dominante
- La ilusión de la razón

En el último capítulo del trabajo es donde se vincularon los conceptos analizados con Schopenhauer y la cuestión del origen del universo, lo cual involucraba plantear adecuadamente la cuestión antes de interpretarla. La adición de fuentes terciarias que ayudaran a desarrollar la cuestión principal conforme a su desarrollo teórico e histórico, así como para la comprensión de la propuesta del autor, resultó de gran importancia para el desarrollo de esta parte del trabajo. Aquí culminó el desarrollo de la hipótesis principal y los objetivos específicos que se pretendían conseguir con este trabajo. También se presentó, a manera de esbozo, una posible alternativa para el desarrollo posterior de la investigación. El análisis del tercer capítulo se desarrolló de la siguiente manera:

### 3.1. El origen del universo y los límites de la representación

#### 3.1.1. La cuestión principal

- Planteamiento del problema
- La cuestión cosmológica
- Esbozo de la relación del problema con el principio de razón

#### 3.1.2. La extensión infinita desde el sujeto cognoscente

- El método para la reflexión
- Descripción general del mundo como representación
- Las condiciones de posibilidad de la experiencia
- La definición de causa
- El problema primordial y los límites del conocimiento
- La respuesta al problema primordial

#### 3.1.3. El origen en la representación intuitiva y abstracta

- Importancia del uso adecuado del principio de razón
- Algunas confusiones relativas al principio de razón
- El uso adecuado de las representaciones abstractas

### 3.2. El origen del universo y la incognoscibilidad de la voluntad

#### 3.2.1. El sendero hacia la voluntad al margen del principio de razón

- La incognoscibilidad de la voluntad

- La voluntad no es causa alguna

### 3.2.2. El enigma del mundo

- Desarrollo del enigma del mundo en la filosofía de Schopenhauer
- Los dos sentidos en los que se puede entender el enigma

### 3.2.3. Un problema entre muchos

- La imposibilidad de la razón para aprehender el enigma
- El origen del universo como formulación contingente

### 3.2.4. Posibles aperturas: la estética

- El vínculo de nuevos problemas con la teoría estética del autor
- Posible adición de fuentes críticas con la filosofía del autor

Como reflexión final, aunque la cuestión desarrollada en este trabajo no resulta en sus primeros acercamientos muy intuitiva, de alguna manera ha aquejado al espíritu humano durante toda su historia. Por mayor o menor que haya sido el tratamiento de este problema por las diferentes escuelas de pensamiento de toda la humanidad, no se puede negar su vínculo vital con el sujeto que la formula. La investigación aquí reunida ha aportado elementos para la discusión epistemológica de problemas fundamentales como lo es el origen del universo y, sobre todo, consideraciones para el estudio contemporáneo de la filosofía de Arthur Schopenhauer.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. (1995a). *Física* (G. R. de Echandía, Trad.). Editorial Gredos.
- Aristóteles. (1995b). *Tratados de lógica II: Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos* (M. Candel Sanmartín, Trad.). Editorial Gredos.
- Ávila Crespo, R. (1984). Metafísica y arte: El problema de la intuición en Schopenhauer. *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 19, 149-168.
- Barreira, I. (2015). Actualidad de Schopenhauer. De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente. *Horizontes Filosóficos: Revista de Filosofía, Humanidades y Ciencias Sociales*, 4, 125-139.
- Caussat, G. (1952). El concepto de causa en Schopenhauer. *Centro. Revista del Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras*, 2, 9-14.
- Descartes, R. (2014). *René Descartes II: Meditaciones metafísicas. Conversación con Burman. Correspondencia con Isabel de Bohemia* (J. A. Díaz, Trad.). Editorial Gredos.
- García Sánchez, I. (2021). La estética del conocimiento en Schopenhauer. *Contribuciones Desde Coatepec*, 35, 1-12.
- Kant, I. (2002). *La polémica sobre la Crítica de la razón pura: Respuesta a Eberhard* (M. Caimi, Trad.). Machado Libros.
- Kragh, H. (2008). *Historia de la cosmología: De los mitos al universo inflacionario* (J. García-Sanz, Trad.). Editorial Crítica.

- Kragh, H. (2021). Cosmología y el origen del universo. En Á. Díaz de Rada (Ed.), *Las formas del origen. Una puerta sin retorno al laberinto del génesis* (pp. 455-484). Editorial Trotta.
- Lima, M. M. (2006). Cuádruple raíz del principio de razón suficiente de Schopenhauer. *Espíritu: Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, 133, 39-71.
- Michelena Huarte, E. (2001). El confín de la representación: El alcance del arte en A. Schopenhauer I. *Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria*, 144.
- Platón. (2015). *Diálogos VI: Filebo. Timeo. Critias. Cartas* (M. Ángeles Durán, F. Lisi, J. Zaragoza, & P. Gómez Cardó, Trads.). Editorial Gredos.
- Schopenhauer, A. (2014a). *El mundo como voluntad y representación (Volumen I)* (R. J. Díaz Fernández & M. M. Armas Concepción, Trads.). Editorial Gredos.
- Schopenhauer, A. (2014b). *El mundo como voluntad y representación (Volumen II)* (R. J. Díaz Fernández & M. M. Armas Concepción, Trads.). Editorial Gredos.
- Schopenhauer, A. (2019). *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (P. López de Santa María, Trad.). Alianza Editorial.
- Ucciani, L. (2015). Un pensamiento fantasma: notas sobre el trasfondo schopenhaueriano de nuestro mundo (L. González Mérida, Trad.). *Enrahonar: Quaderns de Filosofia*, 55, 31-40.
- Zimmermann, C. (2021). La intuición en la filosofía de Arthur Schopenhauer. *Logos Revista de Filosofía*, 137, 6-29.