

Cuádruple raíz del principio de razón suficiente de Schopenhauer.

1. Introducción

La primera edición de la disertación doctoral del joven de veinticinco años Arthur Schopenhauer, titulada *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, apareció en el año 1813, fecha en que fue presentada en la Universidad de Jena. En 1847 el filósofo publicó la segunda edición de la obra, sustancialmente ampliada y reformada, sobre la cual trata la presente reflexión. El título de esta disertación está íntimamente relacionado con el hecho de que ella constituye la verdadera raíz de todo el pensamiento schopenhaueriano; en el prefacio de esta segunda edición el propio autor llega a calificarla de tratado de filosofía elemental y equipara su sistema filosófico a la *Tebas de las cien puertas*, para reforzar la idea de que en su vasta obra filosófica cualquier camino por recorrer conduce necesariamente al mismo centro neurálgico. También los diversos temas que componen su obra están extraordinariamente integrados y traducen una laboriosa división de todo el saber. Su discurrir filosófico se inició con la búsqueda y sedimentación de los fundamentos o cimientos sobre los cuales se erigiría su sistema. Y es precisamente la profunda comprensión del principio de razón y de las cuatro formas bajo las cuales éste se presenta a la conciencia del sujeto la que posibilita el salto desde el ámbito de la representación al de la significación, de la voluntad determinada a la voluntad metafísica que puede ser traducida como una fuerza natural.

Schopenhauer defiende que la verdadera filosofía es idealista porque tan sólo la conciencia está inmediatamente dada y, por consiguiente, el fundamento de la filosofía se limita a los hechos de la conciencia. No existe un mundo real y objetivo en sí mismo y fuera de una conciencia que lo represente; desde el punto de vista del conocimiento el mundo sólo existe como representación y ésta está condicionada por el sujeto y por sus formas de representación, las cuales dependen íntegramente de él y no del objeto. Por eso tanto las cosas como el modo y manera de su existencia están inseparablemente vinculadas con nuestra conciencia de ellas. El propio intelecto crea esa orden y existe únicamente para las cosas, pero también las cosas existen sólo para él. En su conjunto, el mundo material no constituye un ser independiente de nuestra cabeza, y tiene sus supuestos fundamentales dentro de nuestras funciones cerebrales. En consecuencia, Schopenhauer presenta una concepción materialista de la mente al identificarla con el cerebro y al reducir el mundo intuitivo y real a un fenómeno cerebral.

Schopenhauer recupera el idealismo de Berkeley en lo esencial de su contenido, es decir, en la reducción del mundo material a las ideas o representaciones que de ellas poseemos, y en la afirmación de que la materia no existe en sí, sino que existe como representación y dependiente del sujeto cognoscente. Pero sostiene que el verdadero idealismo no es todavía el de Berkeley sino el trascendental de Kant, en el cual el objeto

empírico está condicionado por el sujeto tanto materialmente, existe apenas en cuanto representación del sujeto, como formalmente, su modo y manera de existencia, o sea, de hacerse representación (espacio, tiempo y causalidad) parte del sujeto y está en él predeterminado.¹ De hecho, se ha llegado a afirmar que lo que hace Schopenhauer es simplificar y a la vez radicalizar la teoría kantiana del conocimiento.²

2. La importancia de la *cuádruple raíz del principio de razón suficiente*

En la introducción de la obra, Schopenhauer escoge la fórmula de Christian Wolf "*Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit*"³ para expresar provisoriamente el principio de razón suficiente. Su tesis central es que el principio de razón suficiente es un juicio que tiene una razón que se presenta *cuádruple* y no cuatro razones distintas, o sea, que a cada clase de objetos de la facultad representativa del sujeto le corresponde una de las cuatro formas peculiares bajo las cuales se manifiesta el principio de razón suficiente.⁴ De hecho, en el mundo real, representado, existen conexiones necesarias de cuatro tipos –entre mutaciones y causas; entre la verdad y los fundamentos; entre propiedades matemáticas y otras propiedades matemáticas; y entre acciones y motivos– y en cada una de ellas este principio se manifiesta de forma específica:

a) En la primera clase de objetos, las representaciones empíricas, completas e intuitivas, la causalidad se manifiesta como *principio de razón suficiente del devenir, principium rationis sufficientis fiendi*. Todos los objetos reales, o sea, representados, están sujetos al cambio en cuanto a su forma, y por eso se plantea la cuestión acerca de la razón del acontecer.

b) En la segunda clase de objetos, los conceptos o representaciones abstractas, el principio de razón se manifiesta como *principio de razón suficiente del conocer, principium rationis sufficientis cognoscendi*, o sea, como fundamento de la razón lógica que encadena los juicios formulados por la combinación de los conceptos, y se pregunta por la razón del conocimiento.

c) La tercera forma del principio de razón se aplica al dominio de la geometría y de la aritmética pura, y tiene como clase de objetos las intuiciones puras que son el espacio y tiempo. Aquí el principio de razón se manifiesta como *principio de razón suficiente del ser, principium rationis sufficientis essendi*.

d) En su cuarta forma, el principio de razón se refiere a la acción humana, *principio de razón suficiente del obrar, principium rationis sufficientis agendi*, y tiene como clase de objeto el sujeto de la volición. En toda acción se pregunta por el motivo que necesariamente se presenta a la acción y que prevalece sobre todos los demás.

En el mundo de los objetos reales, de las representaciones, la causalidad, única y peculiar forma del entendimiento, se manifiesta a priori y de forma absolutamente necesaria bajo una de las cuatro formas del principio de razón, dependiendo del tipo de objetos que se presenten a la facultad cognoscitiva del sujeto. Por eso, las representaciones están relacionadas entre sí en una íntima relación necesaria y determinable a priori en cuanto a la forma. Este enlace es lo que expresa el principio de razón sufi-

1. SCHOPENHAUER, A.: *El mundo como voluntad y representación*, Volumen II, Complementos al libro I, Capítulo 1, p. 36, Madrid, Trotta, 2003.

2. SAFRANSKI, R.: *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie*, p. 234, München, Carl Hanser, 1987.

3. WOLF, Ch.: *De principio rationis sufficientis*, § 70, p. 47, Hildesheim, Ed. Georg. Olms, 1998.

4. SCHOPENHAUER, A.: *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, § 34, p. 164, Madrid, Gredos, 1998.

ciente en su generalidad, pues todo tiene una razón por la cual es. Y Schopenhauer utilizó la pregunta "¿Por qué?" para validar el principio de razón debido a que no podemos imaginar nada objetivamente del cual el "por qué" no pueda ser indagado. La validez del principio de razón suficiente está entonces íntimamente ligada a la forma de la conciencia, en la medida en que todas nuestras representaciones mantienen entre sí una relación de inteligibilidad.⁵ De lo anterior se sigue que la importancia del principio de razón es primordial porque puede ser considerado el fundamento de todas las ciencias. Porque una ciencia no es un mero agregado arbitrario de conocimientos sino que presupone su conexión lógica de cara a ser definida como un sistema. De igual modo, todo lo que existe tiene una razón por la cual es; los objetos que se presentan a la conciencia del sujeto mantienen entre sí una conexión estrictamente necesaria establecida a priori, en cuanto a su forma.

Con el fin de reforzar la importancia del principio de razón y, por consiguiente, de la causalidad, como fundamento de todas las ciencias, en el § 4 de su obra Schopenhauer sugiere un pasaje del *Menón*⁶ donde Platón utiliza el concepto de reminiscencia como una metáfora del concepto de causalidad. En él, el autor advierte que dado que lo que caracteriza a la ciencia es que sus afirmaciones se fundamentan en una relación de causalidad, cuando una afirmación está sustentada por una causa, gana valor permanente y se vuelve epistemé, saber fundamentado. Platón establece una analogía entre el encadenamiento de causas y efectos en el raciocinio científico, o epistemé, y el encadenamiento entre una afirmación presente y una afirmación pasada, siendo la primera una reminiscencia de la segunda. La reminiscencia, anámnesis, es entonces la relación que existe entre una afirmación pasada y una afirmación presente.

Schopenhauer también se refiere a Aristóteles, el cual defiende que todas las ciencias, al utilizar nociones de causas y principios, permiten que se determinen los efectos y conocimientos sobre las necesidades de las consecuencias que les corresponden.⁷ Una vez más estamos ante la definición de ciencia como un sistema.

3. La importancia de la aplicación de las leyes de la homogeneidad y de la especificación en el principio de razón suficiente

Para la comprensión de la importancia de la ley de la homogeneidad y de la ley de la especificación para todo el pensamiento filosófico y, en particular, de su aplicación al principio de razón suficiente conforme nos han enseñado Platón y Kant, es imprescindible remitirnos al *Apéndice a la Dialéctica Trascendental* de la *Crítica de la Razón Pura*. Con esta idea clave comienza Schopenhauer su tratado de filosofía elemental, idea que será reforzada a lo largo de toda la obra. De hecho, la omisión de la aplicación de la ley de la especificación al principio de razón suficiente se traduce en la equívoca y errónea interpretación dada hasta entonces a este principio por los grandes filósofos y pensadores.

En el Apéndice a la Dialéctica Trascendental, Kant nos enseña que existe un principio lógico necesario en el uso de la razón, mediante el cual existe una unidad sistemática de todos los conceptos empíricos. Es decir, cada concepto deriva de uno más elevado y más general. Luego existe un orden en el mundo de los fenómenos mediante el cual la reunión de aquello que es común a varias determinaciones forma la unidad de la especie, y lo común a varias especies constituye un género, y a medida que

5. Para la cuestión véase: HAMLIN, D. W.: *Schopenhauer*, pp. 38-40, London, Routledge, 1980.

6. PLATÓN: *Menón*, 97e-98a, Madrid, Gredos, 1980.

7. ARISTÓTELES: *Metafísica*, Libro VI, 1025b/5-7, p. 302, Madrid, Gredos, 1998.

se asciende se forman conceptos cada vez más generales y más abstractos.

Kant pretende probar que también la naturaleza (aquí entendida como los objetos que nos son dados) tiene un orden, a través de la aplicación de un principio trascendental que confiere aprioridad y necesidad a la cadena de los objetos sensibles, y sin la cual no se podrían constituir conceptos empíricos: la ley de la homogeneidad: *entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*. Ley que procura la identidad, la simplificación. A partir de este principio, Kant explica la necesidad de la aplicación de otro principio, también trascendental, la ley de la especificidad. Para la comprensión de este segundo principio, resulta útil destacar la disparidad existente entre los pensamientos schopenhaueriano y kantiano. Schopenhauer defiende que los conceptos son formulados por la razón que, para ello, se sirve del mecanismo del lenguaje. El lenguaje también le permite ejercer la actividad del pensar, es decir, de producir juicios por medio de conceptos. Pero al ser creados, los conceptos resultan empobrecidos debido a que pierden mucho del carácter intuitivo. El verdadero y originario conocimiento tiene siempre una raíz intuitiva, de ahí la importancia crucial dada al entendimiento, creador de las intuiciones objetivas, y su superioridad sobre la razón. En cambio, Kant considera que los conceptos se forman en el entendimiento y no en la razón. El conocimiento se da en el entendimiento, y todo lo que él conoce es exclusivamente por conceptos. Por eso es necesario que estos conceptos se subdividan mediante un proceso sin interrupción en conceptos menos generales, con mayor grado de especificidad, sin que se pueda llegar a la intuición.

El principio de la homogeneidad tiene por objetivo la simplificación en el pensar; el principio de especificación procura que el sistema lógico de los conceptos se extienda, por la división de los conceptos, en especies y estas en sub-especies: *entium varietates non temere esse minuendas*.⁸ Una vez que cada especie es un concepto que reúne en si mismo aquello que es semejante a distintas determinaciones y, por eso mismo, no puede ser referido a un individuo, es necesaria su división en sub-especies, para que de este modo se pueda pensar más en cada una, y establecer una integración sistemática de todos los conocimientos. Por la aplicación de este principio, el entendimiento tiene que recuperar las especificidades suprimidas en la elaboración del concepto, que sólo reúne lo que es común en la diversidad. Cada género exige diferentes especies; cada una de las cuales contiene sub-especies, y cada sub-especie tiene una extensión (a la que Kant llama *conceptus communis*), razón por la cual el horizonte lógico no está constituido por individuos, es decir, puntos sin extensión.

Además, este principio lógico no impone que las cosas sean objetos para nosotros, dado que en la especificación las diferencias existentes son infinitas. Solamente afirma que la división posible en la esfera lógica es indeterminada y, por otro lado, exige del entendimiento la búsqueda de sub-especies. Por eso, la experiencia no alcanza la especificidad, sino que la supone con el auxilio de esta ley trascendental y a priori. El mismo Kant nos proporciona un ejemplo magnífico de su aplicación: "Para descubrir que las tierras absorbentes son de clases distintas (calcáreas y muriáticas) hacía falta primero una regla de razón que, dando por supuesto que la riqueza natural es tan grande que cabe presumir diferencias, propusiera al entendimiento la tarea de buscarlas"⁹.

Estos dos principios trascendentales de la razón también se verifican, según Kant, en el modo de pensar de los físicos; los especulativos buscan siempre la unidad del gé-

8. KANT, I.: *Crítica de la Razón Pura*, Apéndice a la dialéctica Trascendental, A 656 / B 684, p. 539, Madrid, Alfaguara, 1984.

9. *Ibid.*, A 657 / B 685, p.539.

nero, y los empíricos la mayor diversidad posible, haciendo casi imposible ordenar los fenómenos según principios generales.

Existe un único género supremo y universal a partir del cual se derivan todos los demás. De su extensión se determinan, por descenso gradual, todos los otros géneros, tanto más inferiores cuanto más determinaciones o especificidades contienen en sí mismos, hasta que su división llega a las especies y éstas, a su vez, a las sub-especies. Es por este motivo que las diversidades entre sí son aparentes, pues ellas derivan de un mismo tronco común. Aquí entra la expresión utilizada por Schopenhauer "*guardándonos de dar ningún salto*"¹⁰, es decir, el paso continuo de unas especies a otras se da por el aumento gradual de la diversidad y no por un salto, pues todas las diferencias de las especies se limitan recíprocamente. Esto lo traduce la tercera ley trascendental de la razón, igualmente esencial para la actividad del pensar, la ley de la continuidad de las formas "*Datur continuum formarum*"¹¹-. Si ascendemos (abstraemos) por la ley de la homogeneidad a través de este encadenamiento sistemático, encontramos en la cumbre un solo concepto supremo y verdadero. Kant advierte que esta continuidad de las formas es todavía una idea indemostrable en la experiencia; por un lado, porque en la naturaleza las especies se encuentran realmente divididas y, por otro lado, porque sólo nos da una indicación general de que debemos buscar esa afinidad en la naturaleza, para después intentar sistematizar de forma lógica la diversidad. Debemos, pues, aceptar estas leyes como ideas postuladas por la razón que van más allá de la experiencia para dar unidad a los conocimientos del entendimiento que se aplican inmediatamente a la experiencia.

La ley de la homogeneidad simplifica nuestro pensar e impide que nos dispersemos en la multiplicidad de los géneros; la ley de la especificidad nos previene acerca de las consecuencias provenientes de la abusiva aplicación de la primera y nos ayuda en la integración sistemática de los conocimientos, por la imposición de la división de las especies en sub-especies. La ley de la continuidad de las formas es el enlace de ambas, en la medida en que comprueba la limitación de una por la otra en la actividad del pensar y establece un parentesco entre las diversas especies, exigiendo que transiten unas por otras de forma gradual y no por un salto. En las operaciones de nuestra mente, de nuestro intelecto, el uso de la homogeneidad con menosprecio de la especificidad lleva a grandes errores, motivados por la tendencia a caer en una excesiva simplicidad. Schopenhauer sólo aprovecha el aspecto formal de la especificación para destacar que un principio que es objeto de nuestra investigación puede dimanar de varios modos cognoscitivos fundamentales de la mente. En el caso del principio de razón, será necesario distinguir los diversos tipos de necesidad a priori, y determinar sobre cual de las diferentes necesidades que sirven de base al principio de razón se apoya nuestro raciocinio. Es, pues, imprescindible aplicar este principio a las fuentes de nuestros conocimientos, para que su división y ordenación, o sea, la integración sistemática de los conocimientos, pueda ser efectuada con todo rigor. También Kant advierte de la importancia de separar los conocimientos que por su especie y origen son distintos de los restantes, pese a que el uso lleve a que se confundan.¹²

4. Principales enseñanzas acerca del principio de razón suficiente dadas por los filósofos anteriores

10. SCHOPENHAUER, A.: *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, § 1, p. 30, Madrid, Gredos, 1998.

11. KANT, I.: *Crítica de la Razón Pura*. Apéndice a la Dialéctica Trascendental, A 659 / B 687, p. 541, Madrid, Alfaguara, 1984.

12. *Ibid.*, A 842 / B 870, p. 653.

4.1. Platón y Aristóteles

La primera parte de la obra está constituida por el posicionamiento de Schopenhauer ante los filósofos que le precedieron, desde Platón hasta Kant, en una larga panorámica que ilustra su preocupación en asimilar para su sistema los conceptos clave disponibles en la historia de la filosofía. Advirtiendo que es una exigencia esencial para la filosofía interpretar correctamente el significado de cada expresión, para poder evitar los errores y ambigüedades descubiertos posteriormente, el filósofo procede a una exhaustiva investigación que tiene como objetivo principal fundamentar la afirmación de que todos los grandes filósofos precedentes han confundido/mezclado causa con razón de conocimiento y "no llegaron a distinguir claramente la exigencia de una razón de conocimiento para fundar un juicio, y la exigencia de una causa para la génesis de un hecho real"¹³, así como también ninguno de ellos comprendió la importancia crucial de la ley de la especificidad para el discernimiento de los cuatro modos cognoscitivos de nuestra mente.

Su recorrido se inicia con la búsqueda de las primeras expresiones abstractas del principio de razón en los grandes clásicos de la filosofía, de los cuales se destacan pequeñas citas de Platón, en los diálogos *Philebo* y *Timeo*¹⁴, y de Aristóteles en *Analíticos Segundos*¹⁵ y en *Metafísica*¹⁶; luego reconoce que la definición de un principio originario de todo el conocimiento ya se encuentra entre los antiguos, pero no propuesto aún como fundamental, y que es sin duda Aristóteles el filósofo que mejor distingue la causa de la razón de conocimiento y el que más se aproxima a una definición del principio de razón.

En *Analíticos Segundos* Aristóteles valida el principio de razón a partir de una relación de causa y efecto.¹⁷ Aristóteles sostiene que el conocimiento científico está fundado en la demostración, o sea, por el silogismo, el cual está compuesto por dos premisas y una conclusión que mantienen entre sí una relación de causa y efecto. Las premisas deben ser verdaderas, anteriores, y mejor conocidas que la conclusión. Anteriores porque son las causas de la conclusión; y su veracidad se verifica, porque sólo lo que es verdadero puede ser conocido. Por consiguiente, sólo tenemos conocimiento científico cuando conocemos las causas mejor que el efecto, pues ellas deben de ser las verdades fundamentales, es decir, proposiciones primarias, inmediatas, y por tanto, indemostrables. El conocimiento de las premisas inmediatas es independiente de la demostración, pues ésta es siempre el resultado de las premisas anteriores; de ahí que no podamos retroceder más allá de las verdades inmediatas, porque ellas son indemostrables. De lo anterior se sigue claramente que el silogismo aristotélico es totalmente distinto del infinito y estricto nexo causal impuesto por la ley de la causalidad.¹⁸

También en *Analíticos Segundos*, Libro I, Capítulo 13, Aristóteles distingue clara-

13. SCHOPENHAUER, A.: *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, § 6, p. 38, Madrid, Gredos, 1998.

14. "(...) si te parece necesario que todo lo que llega a ser proceda de alguna causa"; PLATÓN: *Philebo*, 26e, p. 50, Madrid, Gredos, 1997; "Además, todo lo que deviene, deviene necesariamente por alguna causa; es imposible, por tanto, que algo devenga sin una causa."; PLATÓN: *Timeo*, 28a, p. 171, Madrid, Gredos, 1997.

15. "Creemos que sabemos cada cosa sin más, pero no del modo sofístico, accidental, cuando creemos conocer la causa por la que es la cosa"; ARISTÓTELES: *Analíticos Segundos*, Libro I, Capítulo 2, 71b/ 9-12, p. 316, *Tratados de lógica II*, Madrid, Gredos, 1995.

16. "Así, pues, a todos los principios es común ser lo primero desde lo cual algo es o se hace o se conoce"; ARISTÓTELES: *Metafísica*, Libro V, 1013a/ 17-19, p. 218, Madrid, Gredos, 1998.

17. ARISTÓTELES: *Analíticos Segundos*, Libro I, Capítulos 2 y 3, pp. 316-321, *Tratados de lógica II*, Madrid, Gredos, 1995.

18. SCHOPENHAUER, A.: *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, § 20, p. 73, Madrid, Gredos, 1998.

mente entre el *que una cosa es* y el *por qué es una cosa*. A través de la exposición de varios silogismos, demuestra que el silogismo sólo es conocimiento del *por qué* cuando la causa próxima está contenida en las premisas, lo que sólo es posible si ambas son inmediatas, fundamentales, porque las premisas primarias son la causa de nuestro conocimiento, de nuestra convicción. Aristóteles señala esta idea al advertir que "aquello por lo que cada cosa se da, siempre se da en mayor medida que ella, v.g.: aquello por lo que amamos 'algo' es más amado 'que esto último'".¹⁹

En *Metafísica*, I, 3, Aristóteles establece el principio de razón al afirmar que "sabemos una cosa cuando creemos conocer su causa primera"²⁰ y divide las causas en cuatro: "una de las cuales decimos que es la sustancia y la esencia; otra es la materia o el sujeto; la tercera aquella de donde procede el principio del movimiento, y la cuarta, la que se opone a ésta, es decir, la causa final o el bien." Además, en el libro V de la *Metafísica*, Aristóteles divide en ocho las distintas especies de razones (principios)²¹ siendo lo relevante, según Schopenhauer, la afirmación según la cual "a todos los principios es común ser lo primero desde lo cual algo es o se hace o se conoce".²² Aristóteles defiende que se afirmen los principios de tantos modos como se afirmen las causas, pues todas las causas son principios. Además, nos enseña que el principio de una cosa (sea intrínseco o extrínseco) es siempre el punto por donde ésta empieza a ser cognoscible. Y por tanto las premisas son principio de la demostración, pues son los conceptos a partir de los cuales inferimos esa demostración. Por eso hay distintos principios, pero todos son lo primero a partir de lo cual algo es, o se hace, o se conoce.

Sucede sin embargo que en *Metafísica*, libro IV, 8, 1012b 28-31, aunque Schopenhauer no lo mencione, Aristóteles se demarca expresamente de la noción de causalidad estricta e ininterrumpida aplicada al mundo de los objetos reales: "Tampoco es verdad que todas las cosas estén quietas o se muevan alguna vez, y que nada esté quieto o se mueva siempre; pues hay algo que siempre mueve las cosas que se mueven, y el primer Motor es inmóvil él mismo."

Schopenhauer también pasa por alto en este asunto las contribuciones de la primera escolástica, cuya filosofía considera deteriorada por el concepto de Dios personal, pero, significativamente, cita las *Disputaciones metafísicas* de Francisco Suárez, "ese verdadero compendio de la escolástica"²³, en el cual se verifica como los escolásticos aceptarían la división aristotélica de las causas: "Es célebre la división de la causa en los cuatro géneros de causa, a saber: material, formal, eficiente e formal, que da Aristóteles en el libro V de la *Metafísica*, c. 2, y en el libro II de la *Física*, c. 3 y siguientes".²⁴ Para los escolásticos la ley de la causalidad era como un axioma absoluto, como dice Suárez: "No preguntamos si se da la causa porque no hay nada más evidente por sí mismo".²⁵ Mantenían así la división aristotélica de las causas pero no buscaban establecer la necesaria distinción aquí tratada.

4.2. Descartes, Spinoza

19. ARISTÓTELES: *Análíticos Segundos*, Libro I, Capítulo 2, 72a/ 29-30, p. 318, *Tratados de lógica II*, Madrid, Gredos, 1995.

20. ARISTÓTELES: *Metafísica*, Libro I, 3, 983a/ 25-26, p. 19, Madrid, Gredos, 1995.

21. *Ibid.*, Libro V, 1, 1012b/ 34 – 1013a/ 23, pp. 216-218.

22. ARISTÓTELES: *Metafísica*, Libro V, 1, 1013a/17-19, p. 218, Madrid, Gredos, 1995.

23. SCHOPENHAUER, A.: *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, § 6, p. 36, Madrid, Gredos, 1998.

24. SUÁREZ, FRANCISCO, *Disputaciones Metafísicas*, Disputación XII- Sección III, p. 359, Biblioteca Hispánica de Filosofía.

25. *Ibid.*, Disputación XII-Sección I, p. 324, Biblioteca Hispánica de Filosofía.

Con la excepción de Kant, del que Schopenhauer refuta en el extenso § 23 su demostración de la aprioridad del concepto de causalidad, Descartes y Spinoza son los únicos grandes filósofos de la modernidad comentados con detalle por sus aportaciones a la interpretación del principio de razón.

Descartes es apellidado por Schopenhauer "padre de la filosofía moderna"²⁶ porque enseñó a la razón a regirse por sí misma y porque tomó conciencia, por primera vez, del problema en torno de lo ideal y de lo real. De hecho, al cuestionarse acerca de lo que hay de objetivo en nuestra conciencia, el problema cartesiano se convirtió en el tema característico de la filosofía idealista moderna. Pero Descartes no lo supo resolver, pues confundió deliberadamente razón de conocimiento y causa, y no entendió el alcance de la especificación en el principio de razón, por lo que introdujo como prueba aquello que anteriormente era apenas argumento, el argumento ontológico. Este argumento ontológico (San Anselmo)²⁷ se basa en la presencia inmediata en toda la inteligencia humana de la idea de un ser tan perfecto que no es posible pensar en ningún otro más perfecto que él. Por tanto se parte de las características del concepto de Dios para llegar a la demostración de su existencia. Lo que implica que el argumento de San Anselmo no utiliza en modo alguno el concepto de causalidad. Es un argumento característico de la primera escolástica medieval que toma los conceptos universales como realidades, *res ipsae*, y entre ellas, de modo eminente el concepto de Dios.

Aceptado por unas y recusado por otras de las diversas escuelas que componían el panorama escolástico –realistas, moderadas y nominalistas– el argumento funciona dentro de la preeminencia que los medievales atribuyen a Dios como la clave de la explicación de toda la realidad. Cuando fue criticado por el monje Gaunilon en su *Liber pro insipiente*, San Anselmo defendió que el argumento sólo era válido para Dios, porque siendo la verdad absoluta, la causa primera de todos los seres, tiene que ser probado a partir de sí mismo. Él sabía que argumento no significaba prueba, y aun así, no apeló al principio de causalidad.

En sus *Respuestas a las segundas objeciones* de sus *Meditaciones Metafísicas*, Descartes empieza correctamente, en el axioma I, por exigir la aplicación del principio de causalidad, pues cualquier cosa necesita de una causa para existir (No hay cosa alguna existente cuya causa de existir no pueda ser indagada); pero cuando se aplica el principio a Dios, (del mismo Dios puede eso indagarse) la infinidad latente en su propio concepto *de* ser infinito, o ser inmenso, muestra que él es *razón* que no necesita ser probada o *causa* que no necesita ser causada (la inmensidad misma de su naturaleza es la causa o razón de que no la necesite). Luego Descartes confunde y mezcla deliberadamente causa con razón de conocimiento, pues la inmensidad de Dios es una razón de conocimiento y no una causa, puesto que funda un juicio y en cambio la causa es siempre de un hecho real. Además, al incluir el predicado inmensidad en el concepto de Dios, introduce intencionadamente el argumento ontológico como prueba que se desarrolla a partir de ese momento. Schopenhauer advierte que Descartes pudo forjar el concepto de Dios porque predicados como *perfectio* o *immensitas* no implican que el concepto abarque también el predicado de la realidad o el de la existencia, y que la confusión establecida entre causa y razón de conocimiento trae lamentables consecuencias para la metafísica.

Presentada la indagación en el axioma I, Descartes considera que la causa es in-

26. SCHOPENHAUER, A.: *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, § 7, p. 38, Madrid, Gredos, 1998.

27. SAN ANSELMO: *Proslogion*, pp. 11-16, Madrid, Tecnos, 1998.

temporal, pues la creación y la sustentación de una realidad son inseparables en realidad. Una vez que la nada no es causa de cualquier cosa existente, cualquier realidad o perfección de una cosa se encuentra en su causa primera. De aquí se sigue una primera conclusión: "La realidad objetiva de nuestras ideas requiere una causa que contenga esa misma realidad, no sólo objetivamente, sino formalmente, o eminentemente". Para Descartes, el acto subjetivo del conocimiento carece siempre de una garantía que no resida en el acto directo de conocer pero sí en la causa real (*res*) de ese acto de pensamiento (*cogitatio*). Sólo sabemos que existe una cosa si suponemos que "la realidad objetiva de toda idea debe tener una causa que existe realmente." Aceptado este principio genérico, Descartes pasa a analizar la diferencia específica entre las ideas de una realidad finita e infinita, o sea, entre la idea de una realidad cuyo concepto implica la existencia posible y la idea de una realidad cuyo concepto implica la existencia necesaria, o perfecta. Su conclusión es clara: "La existencia está contenida en el concepto de cualquier cosa, pues nada podemos concebir si no es bajo la forma de algo que existe; pero hay esta diferencia: que, en el concepto de una cosa limitada, sólo está contenida la existencia posible o contingente, y en el de un ser supremamente perfecto, está comprendida la existencia perfecta y necesaria". A partir de aquí el camino está abierto para probar la existencia de Dios como algo conocido considerando simplemente su naturaleza. Como la existencia necesaria está contenida en la naturaleza o concepto de Dios (por el axioma X), se puede sostener verdaderamente que la existencia necesaria está en Dios, es decir, que Dios existe. En otras palabras, el atributo de la existencia está contenido en el concepto de Dios.²⁸

Con el fin de rechazar el argumento ontológico desarrollado por Descartes, Schopenhauer recurre a Aristóteles, el cual en el capítulo 7 del libro II de los *Analíticos Segundos* prueba que la definición no demuestra ni el significado de una cosa, ni que esa cosa definida exista. O sea, no es posible probar la existencia de una cosa a partir de su simple definición, y la existencia no está contenida en la esencia. Rechaza así Aristóteles el argumento ontológico que aún estaba por venir. Como señala Schopenhauer "hundiendo su mirada en la noche de los oscuros tiempos que habían de seguirle, divisó esa traza escolástica".²⁹

Schopenhauer se desmarca también claramente de la filosofía de Spinoza. Teniendo presente la finalidad de la presente obra, no sería posible esperar otra actitud acerca de un pensador al cual su panteísmo le lleva a menudo a utilizar a la vez los términos *razón* y *causa*: "A cada cosa hay que asignarle una causa o razón, tanto de por qué existe como de por qué no existe."³⁰ Pero hay que tener presente que ésta es una obra propedéutica del sistema de Schopenhauer, el cual, en obras posteriores, tendrá ocasión de demostrar su admiración y afinidad con el pensador panteísta. De hecho, incluso en esta obra existen varios pasajes en los que el autor busca asimilar los conceptos clave de la filosofía spinoziana, insistiendo en aspectos particulares con correspondencia en su sistema y descontando las diferencias profundas.

Spinoza refuta los dualismos establecidos por Descartes, a saber, los de Dios y el mundo, y el del alma y el cuerpo, pero, a causa de su panteísmo, va más allá de Descartes en la confusión y mezcla en la relación entre causa y efecto y razón de co-

28. Para los axiomas cartesianos véase: DESCARTES, R.: *Meditaciones Metafísicas con Objeciones y respuestas*, pp. 133-134, Madrid, Alfaguara, 1977.

29. SCHOPENHAUER, A.: *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, § 7, p. 41, Madrid, Gre-dos, 1998.

30. SPINOZA, B.: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Primera Parte, Proposición 11, Demostración b, p. 45, Madrid, Trotta, 2005.

nocimiento y consecuencia. De hecho, él establece una relación entre Dios y el Mundo semejante a la relación que existe entre un concepto y sus predicados esenciales, en la cual los predicados esenciales se van obteniendo a través de juicios analíticos que, en su conjunto, forman la definición del concepto. Así, los juicios analíticos (consecuencia) tienen en el concepto su razón de conocimiento porque ellos expresan su esencia. Ahora bien, al identificar a Dios con la sustancia única, y al llamar a ésta a lo largo de toda la *Ética* la causa del mundo, establece entre la sustancia y sus innumerables accidentes una relación de razón de conocimiento y de consecuencia, como queda claro en las siguientes citas:

"Dios, o sea, la sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente."³¹

"De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos, esto es, todo cuanto puede caer bajo el entendimiento infinito. Demostración: (...)Y, como la naturaleza divina tiene atributos infinitos, en sentido absoluto, cada uno de los cuales expresa una esencia infinita en su género, de su necesidad deben seguirse necesariamente infinitas cosas en infinitos modos (esto es, todas cuantas pueden caer bajo el entendimiento infinito)."³²

De ahí que Schopenhauer advierta que el teísmo de Spinoza es solamente nominal y no real, pues el verdadero teísmo es el que establece una relación de causa y efecto en la cual la causa aparece separada del efecto, es decir, una relación real y no apenas por la reflexión. Pero Spinoza sustituye a Dios por la sustancia única: "A la naturaleza de la sustancia pertenece el existir. Una sustancia no puede ser producida por otra cosa. Será, pues, causa de sí, es decir, su esencia implica necesariamente la existencia, es decir, a su naturaleza pertenece el existir"³³, y llama a esta única sustancia la causa del mundo. Establece así una relación de causa y efecto a través de la mezcla efectuada entre causa y razón de conocimiento (al igual que Descartes), y a partir de esto incluso identifica a Dios, o sea, a la sustancia, con el mundo: "Pero de su definición no se puede seguir la existencia de varias sustancias. Luego, de ella se sigue necesariamente que sólo existe una única sustancia de la misma naturaleza."³⁴

Spinoza ha realizado el argumento ontológico cartesiano, antes utilizado para probar la existencia de Dios, y ha establecido una relación real entre Dios y el Mundo, haciendo de la sustancia única la *causa sui*: "La esencia de las cosas producidas por Dios no implica la existencia. Pues aquello, cuya naturaleza (considerada en sí misma) implica la existencia, es causa de sí y existe por la sola necesidad de su naturaleza."³⁵

Me parece pertinente añadir a la crítica schopenhaueriana que en la *Ética* Spinoza prueba la existencia de Dios a partir de la existencia necesaria de aquello de lo que no hay razón ni causa que impida que exista. Y como no hay razón o causa alguna que impida que Dios exista, Dios existe necesariamente. Si esta razón o causa existiera tendría que estar o en la propia naturaleza de Dios o fuera de ella, en otra sustancia distinta. Pero dado que esa sustancia al ser distinta no podía tener nada semejante a Dios, tampoco le podía quitar su existencia. Por tanto, ella tendría que formar parte de la propia naturaleza divina, lo que es una contradicción, pues si esa razón o causa prueba la no existencia de Dios, no puede estar a la vez contenida en su naturaleza (divina).

31. Ibid., Primera Parte, Proposición 11, p. 45.

32. Ibid., Primera Parte, Proposición 16, p. 52.

33. Ibid., Primera Parte, Proposición 7, Demostración, p. 42.

34. Ibid, Primera Parte, Proposición 8, Escolio 2, p. 44.

35. Ibid, Primera Parte, Proposición 24, Demostración, p. 58.

Al igual que Descartes, Spinoza mezcla la relación establecida por una razón de conocimiento y la exigencia de una causa para explicar un hecho real, sólo que él lo hace para justificar su ontología panteísta. Esta continuidad entre ambos filósofos tiene fundamentos historiográficos y sistemáticos que quedan bastante claros una vez que Spinoza se reclama heredero del cartesianismo. Aún así, Schopenhauer realiza la comparación para mostrar que el panteísmo de Spinoza es solamente la realización de la prueba ontológica de Descartes. La crítica a Spinoza tiene como única finalidad denunciar su incompreensión del principio de razón suficiente. Utilizando su propio vocabulario, Spinoza prosigue una confusión grosera, introducida por Descartes con el argumento ontológico, entre la necesidad causal y la necesidad lógica.

Schopenhauer quiere incluso mostrar cómo la confusión entre la necesidad causal y la necesidad lógica se agravó en la secuencia de pensadores idealistas formada por Descartes, Spinoza y Schelling,³⁶ acusando a este último de ir aún más allá que Descartes y Spinoza al separar razón y consecuencia en Dios, ser que se presenta así como una hipóstasis de la razón. Le reprocha también tomar las palabras por pensamientos y adoptar el concepto de causa sui (crítica que se extiende también a otros neospinozistas (schellingianos, hegelianos, etc.).³⁷ Finalmente denuncia que Schelling es un pseudopensador que se aprovecha de nociones místicas de Jacob Bohme, obtenidas a su vez de viejos escritos heréticos del siglo II, como el cristianismo Valentiniano, denunciados por San Ireneo.³⁸

4.3. De Leibniz a Kant

Schopenhauer no considera relevantes a los filósofos a partir de Leibniz (excepto Kant) para la comprensión del principio de razón suficiente. Leibniz es citado de forma bastante crítica, irónica y sólo por haber sido el primer pensador hasta entonces en formular explícitamente el principio de razón suficiente: "El otro es el principio de la razón suficiente, en virtud del cual consideramos que no puede hallarse ningún hecho verdadero o existente ni ninguna enunciación verdadera, sin que asista una razón suficiente para que sea así y no de otro modo, aun cuando esas razones nos puedan resultar, en la mayoría de los casos, desconocidas."³⁹

En cuanto a Wolf, éste no coloca el principio de razón suficiente en la lógica, tal como lo hace Schopenhauer, sino en la ontología.⁴⁰ Y a pesar de que en el § 71 de la *Ontología* Wolf advierte que no se debe confundir este principio del conocimiento con el de causa y efecto, no consigue todavía distinguir claramente estas dos nociones y comete algunas confusiones. En el capítulo "*ratione suficiente*", § 70, 74, 75 y 77, presenta tanto ejemplos de causa y efecto como de motivo y acción para justificar el principio de razón suficiente, los cuales, deberían de encontrarse en el capítulo "*De Causis*" de esa misma obra. En este capítulo añade nuevos ejemplos similares a los anteriores y expresa de nuevo el principium cognoscendi, § 876: "*Principium cognoscendi dicitur propositio, per quam intelligitur veritas propositionis alterius*", que debería encontrarse en el capítulo anterior "*ratione suficiente*".

Pero es la definición de causa del § 881: "*Causa est principium, a quo existentia, si-ve actualitas, entis alterius dependet*", la que mejor revela la abismal diferencia existen-

36. SCHOPENHAUER, A.: *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, § 8, p. 47, Madrid, Gredos, 1998.

37. *Ibid.*, p.46.

38. *Contr. haeres.*, Lib. I, c. I.

39. LEIBNIZ, G. W.: *Monadología*, § 32, p. 103, Oviedo, Pentalfa Ediciones, 1981.

40. WOLF, Ch.: *Metaphysica*, § 70, p. 47, George Olms Verlag, 1998.

te entre el concepto de *causa* de los dos filósofos. Wolf define la causa como principio por el cual otra cosa llega a la existencia. Al revés, Schopenhauer insiste que la causa es el estado completo anterior; es decir, que la causalidad se refiere solamente a las mutaciones de estados de la materia, y que la aparición de un estado (efecto) es siempre una mutación. En consecuencia, no tiene sentido pensar en la noción de causa como principio por el cual una cosa llega a la existencia, o que genera una cosa, ni pensar en una Causa primera ni en el Absoluto.

En un rápido resumen, Schopenhauer cita algunos filósofos que han contribuido muy poco en profundizar y en esclarecer el principio de razón suficiente, y que se han limitado a repetir lo que Wolf ya había dicho. Nombra así a Baumgarten y a Reimarus, el cual en la *Doctrina de la razón* distingue entre Razón interior (idéntica a la *ratio essendi* de Wolf) y Razón exterior (causa). Después Schopenhauer se refiere a Lambert de una forma irónica, pues en su *Nuevo-Órgano* "ya no menciona las distinciones de Wolf, pero hace ver en un ejemplo que distingue la razón de conocimiento de la causa, a saber, en el t. 1, § 572, donde dice: Dios es principium essendi de las verdades, y las verdades principia cognoscendi de Dios"⁴¹. Y termina con Platner, el cual en *Aforismos*, § 868 dice: "Lo que en el dominio de la representación se llama razón y consecuencia (principium cognoscendi, rationatum), es, en la realidad, causa y efecto (causa efficiens-effectus). Toda causa es razón de conocimiento; todo efecto, consecuencia de conocimiento"⁴². Platner confunde así la razón por la cual sucede cualquier cosa, es decir, la razón del acontecer referida a la cadena de mutaciones fenoménicas regidas por la causalidad, con la razón por la cual una cosa es lo que es, que en la clase de los conceptos es aquello en lo que se apoya un juicio, y simplemente invierte los términos de una y de la otra. Con relación a David Hume, tanto Schopenhauer como Kant lo admiraron y lo elogiaron no tanto por sus teorías, totalmente dispares respecto de las suyas, sino por haber sido hasta entonces el primer pensador en cuestionar la validez de la ley de la causalidad y en pedirle sus credenciales.⁴³ Conduciendo así a Kant hasta un idealismo trascendental más profundo y fundamental que el de Berkeley, y según el cual "el modo y manera de la existencia del objeto, es decir, de hacerse representación (espacio, tiempo, causalidad), parte del sujeto y está predeterminado en él."⁴⁴

5. La escuela de Kant

La principal referencia de Kant al principio de razón suficiente es la del opúsculo *Sobre un descubrimiento con arreglo al cual es superflua toda crítica de la razón pura*, en el cual Kant refuerza la diferencia entre el principio lógico (formal) de conocimiento: «toda proposición debe tener su razón», y el principio trascendental (material): «toda cosa debe tener su razón», polemizando de este modo contra Eberhardt, que tuvo la intención de identificar ambos principios.

Schopenhauer advierte que después de todos los predecesores de Kant comentados, los manuales de lógica realizados por la escuela Kantiana, especialmente los de Hofbauer, Maass, Jacob y Kiesewetter, distinguen bastante exactamente la causa y la razón de conocimiento. También los adversarios de Kant señalan la diferencia entre

41. SCHOPENHAUER, A.: *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, § 11, p.52, Madrid, Gredos, 1998.

42. *Ibid.*, p. 52.

43. *Ibid.*, § 12, p. 53.

44. SCHOPENHAUER, A.: *El mundo como voluntad y representación*, Volumen II, Complementos al libro I, capítulo 1, p. 36, Madrid, Trotta, 2003.

causa y razón de conocimiento, lamentando su anterior confusión, como lo hacen G. E. Schulze en su *Lógica*. Cita también Schopenhauer a Salomón Maimon y a F. H. Jacobi, el cual en sus *Cartas sobre la Doctrina de Spinoza*⁴⁵ considera que aún reina en el medio de los filósofos la confusión entre razón y causa, fuente de muchas especulaciones, y que es lo que habría hecho precisamente Spinoza, que al mezclar causa con razón de conocimiento habría alterado su verdadero significado, reduciendo con sus intenciones especulativas la causa a una simple entidad lógica. Aunque Schopenhauer, como es habitual, acusa a Jacobi de jugar con las palabras más que de filosofar, en una clara demostración de la empatía que él sentía por Spinoza. Aprovecha entonces la ocasión Schopenhauer para volver a criticar a Schelling, indicando que en sus textos sobre el tema "se aprende que la pesantez es la razón de las cosas, y la luz es su causa; -lo cual menciono únicamente como curiosidad, porque este frívolo hablar por hablar no merece ningún puesto entre las opiniones de los investigadores serios y honrados"⁴⁶.

Hay que concluir, pues, que Schopenhauer considera que la mayoría de los filósofos que lo anteceden confunden causa con razón de conocimiento y que los contemporáneos y postkantianos entran en grandes confusiones y especulaciones que de nada sirven para el esclarecimiento del verdadero significado y utilidad del principio de razón suficiente. Muchas veces se ha intentado en vano probar este principio, como lo hicieron Wolf, Baumgarten, Platner y Jakob. Pero este principio no se puede demostrar, pudiéndose decir de todos los intentos de demostración lo que ya había dicho Aristóteles: "buscan, en efecto, una explicación de aquellas cosas de las que no hay explicación, pues el principio de la demostración no es una demostración."⁴⁷

Recurriendo una vez más a Aristóteles, y en concreto a los *Analíticos posteriores*, I, 3, Schopenhauer insiste en que buscar una demostración del principio de razón suficiente es absurdo, pues este principio es en sí mismo una verdad irrefutable, y por consiguiente indemostrable. Además, resulta que una demostración se basa en la exposición de la razón de un juicio mediante la cual éste es verdadero, y lo que hace precisamente el principio de razón suficiente es expresar esa exigencia de una razón para todo juicio, por lo que se estaría pidiendo una demostración del derecho a pedir una demostración, lo que no tiene sentido.

6. Refutación de la demostración dada por Kant acerca de la aprioridad del concepto de causalidad

Mediante una magnífica exposición, tanto en su contenido como en su forma, Schopenhauer dedica el extenso § 23 a refutar la demostración kantiana de la aprioridad del concepto de la causalidad, permitiéndonos entender significativamente la diferencia sustancial existente entre ambas posiciones.

La exposición de la validez universal de la ley de causalidad para toda experiencia, su aprioridad, y su consiguiente limitación a la posibilidad de la experiencia, es un objeto capital de la *Crítica de la Razón Pura*, siendo en lo esencial esta demostración como sigue: "a todo conocimiento empírico corresponde, por medio de la imaginación, una síntesis de lo diverso que es siempre sucesiva (...) el orden viene determinado en el objeto (...) la relación causa-efecto constituye la condición de validez objetiva de nuestros juicios empíricos con respecto a la serie de percepciones y, consiguiente-

45. JACOBI, F. H.: "Cartas sobre la doctrina de Spinoza", Apéndice 7, p. 371 y p. 414, McGill-Queen's University Press.

46. SCHOPENHAUER, A.: *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, § 13, p. 55, Madrid, Gredos, 1998.

47. ARISTÓTELES: *Metafísica*, Libro IV, 6, 1011a/ 12-13, p. 202, Madrid, Gredos, 1995.

mente, la condición de su verdad empírica y, por ello mismo, la condición de la experiencia" (A 202-202 / B 246-247).

En la segunda analogía de la experiencia, Kant defiende que es por la ley de la causalidad que conocemos la objetividad de la sucesión de las representaciones, dado que es por ella que la sucesión de las representaciones es conforme a la sucesión de los objetos reales. En cambio, mi percepción de los fenómenos es siempre subjetiva, y por eso su objetividad no queda determinada, porque en ella tengo que conformarme a la serie de mis representaciones. Y por tanto no puedo hacer ningún juicio acerca de ella. Kant dice incluso que dado que mi percepción de la sucesión de los fenómenos no es objetiva, y por eso permanece indeterminada, si yo quiero puedo alterar inversamente el orden de dicha sucesión de los fenómenos. Así, Kant presenta una casa cuyas partes él puede aprehender en el orden y sucesión de su albedrío, por ejemplo de arriba abajo o de abajo arriba, siendo por eso la determinación de su sucesión meramente subjetiva. En contraposición, narra el episodio de la percepción de un barco descendiendo por el río, y que él percibe descendiendo sucesivamente por el río, primero más arriba y después más abajo, y entonces la determinación de la sucesión es objetiva, pues él no puede alterar esa sucesión. Por tanto, él determina la serie subjetiva de su aprehensión de la serie del fenómeno, a la cual llama acontecimiento.

En una posición contraria a la de Kant, considera Schopenhauer que ambos casos son acontecimientos, pues son idénticos. Lo que existe es una mutación de la posición de los objetos reales, esto es, una mutación de los cuerpos entre sí. Pero el conocimiento es tan objetivo en un caso como lo es en el otro. En el caso de la casa, el cuerpo del observador, más específicamente, su ojo, varía sucesivamente en relación a las partes del otro cuerpo, que es la casa. Y en el segundo caso, un cuerpo (el barco) varía de posición en relación a otro cuerpo (el río). La única diferencia en ambos casos es que en uno de ellos la mutación se da en el cuerpo del propio observador. Las sensaciones de este cuerpo son el origen de sus percepciones, siendo él un objeto semejante a los otros objetos que coexisten en el espacio y en el tiempo y, por consiguiente, sujeto a las formas apriorísticas que residen en el interior del intelecto. En ambos casos el conocimiento del observador es objetivo, pues lo es de mutaciones de objetos reales. Y en los dos casos la orden de sucesión de las mutaciones podría invertirse, si el observador tuviese fuerza suficiente para empujar el barco en sentido contrario.

Vemos entonces como Schopenhauer rechaza por completo la demostración dada por Kant de la aprioridad de la ley de la causalidad, según la cual es ésta la que determina el orden de la sucesión de los objetos reales, quedando indeterminada la objetividad del orden de la sucesión de las representaciones, porque es subjetiva y debe entonces ser determinada de acuerdo con lo establecido por la causalidad. Por el contrario, para Schopenhauer el observador conoce las mutaciones de la posición de los cuerpos entre sí, y de acuerdo con esto, es un acontecimiento tanto el caso de la casa, en el que la relación es entre el ojo del observador y las partes de la casa, como el caso del barco, en el que la relación es entre el barco y el río. En ambos casos es un estado (efecto) que aparece y el observador (sujeto cognoscente) pasa del efecto a su causa por la operación procesada por el entendimiento y de este modo, se da una transformación de una sensación subjetiva en una intuición objetiva.

En el caso de la casa, es tanto un acontecimiento el movimiento del ojo en la dirección del tejado al sótano como lo es el movimiento del ojo en la dirección del sótano al tejado, y como lo es también la dirección que toma el barco. No hay aquí ninguna diferencia. De lo que Kant no se dio cuenta, y aquí reside su engaño, es que su cuerpo es un objeto entre otros objetos, y que por eso la sucesión de las impresiones producidas

en su cuerpo por otros objetos es la que determina la sucesión de sus intuiciones empíricas, y no la causalidad o su albedrío. La sucesión de sus intuiciones es en consecuencia objetiva, pues se da entre objetos e independientemente del albedrío del sujeto, y sin que estos tengan que tener un enlace causal entre sí. Por ejemplo, salgo de casa y cae una rama de un árbol que me lastima. Entre mí salida de casa y la caída de la rama no hay ninguna relación causal, a pesar de yo pueda aprehender y determinar objetivamente esa sucesión, aunque no subjetivamente por mí albedrío, porque si así fuese yo tendría invertida la sucesión. Y la sucesión de acontecimientos que entre sí no tienen ninguna relación causal se llama casualidad (*Zufall*), que viene del convenir o coincidir (*Zusammentreffen*, *Zusammenfallen*) de cosas inconexas.

Este argumento de Schopenhauer echa por tierra la afirmación de Kant acerca de que como nosotros no podemos percibir el tiempo, no podemos percibir ninguna sucesión de representaciones como objetiva, siendo la única serie de acontecimientos que podemos percibir objetivamente la de causa y efecto (porque la ley de la causalidad dicta que los estados se suceden unos a otros), por lo que las otras series que percibimos de tal modo y no de otro dependen de nuestro albedrío. Aunque la ley de la causalidad en Schopenhauer tenga como corolario que «cuando aparece un estado, éste es efecto de otra mutación anterior en el tiempo y que es su causa», no obstante, existen muchas otras causas en el mismo momento de su causa, sin que por eso haya cualquier enlace causal entre ellas y el citado efecto.

En efecto, en mi aprehensión determino las sucesiones de los fenómenos de forma objetiva, sin que entre ellos tenga que existir necesariamente un enlace causal, porque esa sucesión puede ser simplemente consecuencia de una casualidad. Para Schopenhauer, el error de Kant al afirmar que la objetividad de la sucesión de los fenómenos tiene que ser mediada por la causalidad, es un error tan evidente que cualquiera tendría que haberse dado cuenta, y que sólo se puede explicar por su inmersión en la parte apriorística de nuestro conocimiento, que lo apartó de todo lo demás. Llegando incluso a afirmar Schopenhauer que parece que Kant hubiese sido influenciado por Leibniz, a pesar de que sus pensamientos fuesen tan dispares, pues Leibniz tiene también declaraciones muy semejantes, como en los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, donde afirma que: "La verdad de las cosas sensibles consiste tan sólo en la relación entre los fenómenos, la cual debe de poseer alguna razón, en lo cual se distingue de los sueños (...) El verdadero criterio en materia de objetos sensibles es la relación entre los fenómenos (...) que garantiza las verdades de hecho referentes a las cosas sensibles exteriores a nosotros".⁴⁸

Finalmente, Schopenhauer defiende que la única demostración correcta de la aprioridad de la ley de la causalidad es la suya, expuesta en la *Cuádruple raíz del principio de razón suficiente*: los objetos reales que constituyen en su conjunto la realidad empírica están íntimamente ligados entre sí por la causalidad, y son, por eso, determinables a priori en cuanto a la forma, dado que es ésta la que cambia sucesivamente a través del tiempo, y esto carece de un comienzo. En cambio la materia permanece, es increada e imperecedera, siendo la eterna portadora de todas las mutaciones. Su esencia consiste en actuar. Y la materialidad es lo que distingue a las cosas de las imágenes de la fantasía, que son solamente representaciones. O sea, las cosas persisten a través del tiempo debido a su materia. De ahí que la causalidad se refiere únicamente a las mutaciones de los objetos y jamás a los objetos mismos. Ella es condición de la

48. LEIBNIZ, G. W.: *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Libro IV, Capítulo 2, § 14, pp. 448-449, Editora Nacional, Madrid, 1983.

intuición empírica, pues es la forma única del entendimiento que intuye la realidad empírica; al revés que en Kant, para quien ella es posterior a la intuición. No obstante, hay que advertir el hecho de que los fenómenos se puedan seguir unos de otros sin resultar unos de otros. Cada uno de ellos tiene una causa que es la razón de su acontecer pero, como se vio anteriormente, existen otras causas en el mismo orden del tiempo que el suyo, sin que tengan con este efecto cualquier ligación causal.

7. Necesidad de una exposición completa del principio de razón suficiente

Por tanto, Schopenhauer considera que, de forma gradual, tardía y confusa, hasta él han sido identificadas dos aplicaciones del principio de razón suficiente, a saber: el *principium rationis sufficientis fiendi* o ley de causalidad que rige los acontecimientos en el tiempo, y el *principium rationis sufficientis cognoscendi*, según el cual el conocimiento que dicta un juicio debe de tener una razón suficiente, mediante la cual es verdadero. En el primer caso operan esas funciones del cerebro (términos utilizados por Schopenhauer) que son la sensibilidad (receptividad) y el entendimiento, aunque el papel primordial y relevante corresponda al entendimiento, y se refiera a la realidad empírica; en el segundo caso opera la razón que trata exclusivamente de la relación entre conceptos, es decir, de la actividad del pensar. Sin embargo, estas dos aplicaciones del principio de razón suficiente no abarcan todos los casos en los cuales se plantea la cuestión *¿por qué?* Si preguntamos: "¿por qué son iguales los tres lados del triángulo?" La respuesta: "porque los tres ángulos son iguales" no se encuadra en la relación de causa y efecto, pues el hecho de que los tres ángulos del triángulo sean iguales no es causa de que todos sus lados lo sean igualmente. Y tampoco es una razón de conocimiento, pues el concepto de la igualdad de los ángulos no contiene en sí el concepto de la igualdad de los lados, y en consecuencia no puede ser la razón de un juicio.

Que la igualdad de los ángulos es la razón de ser de la igualdad de los lados es una evidencia que se conoce de forma inmediata e intuitiva, semejante a la diferencia indicada por Kant entre el guante de la mano derecha y el guante de la mano izquierda. En consecuencia, la ley de la especificación no ha sido debidamente explorada en la interpretación del principio de razón suficiente, dado que permanecen ignoradas dos de sus aplicaciones fundamentales, a saber: como principio de razón de ser y como ley de motivación. Insuficiencia que Schopenhauer soluciona, pudiendo exponer plenamente la esencia del principio de razón suficiente como la afirmación de que "siempre, y en todas partes, cada cosa sólo puede ser en virtud de otra"⁴⁹, y mostrando cómo sirve de expresión común a cuatro relaciones totalmente distintas, en cada una de las cuales funciona como una ley dada a priori y descubierta gracias a las leyes de la homogeneidad y de la especificación.

8. El principio de razón suficiente en la primera clase de objetos

La primera clase de representaciones está formada por las representaciones empíricas (nacen de las sensaciones suministradas por los sentidos), intuitivas (son particulares por oposición a los conceptos) y completas (contienen la parte no sólo formal sino también material de los fenómenos). Son representaciones porque no existen independientemente del sujeto que las conoce, por eso también se le pueden llamar objetos reales, es decir, objetos que se presentan en el espacio.

Schopenhauer parte de la Estética trascendental kantiana en su justificación de

49. SCHOPENHAUER, A.: *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, § 52, p. 224, Madrid, Gredos, 1998.

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.

Sin el espacio no hay yuxtaposición, sin el tiempo no hay sucesión. Únicamente de la unión íntima entre el espacio y el tiempo surge la simultaneidad. Tanto la coexistencia de los objetos como la posibilidad de determinación recíproca de sus partes unas en otras sólo es posible en el espacio. Mientras que la sucesión, que señala el cambio de los estados, sólo es posible en el tiempo, en la medida en que "Cada instante está condicionado por el anterior y existe sólo en cuanto este ha dejado de existir"⁵⁰. Es decir, la sucesión es la forma del principio de razón en el tiempo, la esencia del tiempo. Luego, todo lo que existe en el tiempo tiene una duración y todo lo que existe en el espacio tiene un lugar. Pero las dos formas del sentido externo y del sentido interno no son todavía suficientes para la coexistencia de los objetos en el espacio. Pues el espacio y el tiempo sólo son perceptibles en cuanto concretos, es decir, ocupados, y lo que los ocupa es la materia, la cual constituye su perceptibilidad. Es el entendimiento el que enlaza espacio y tiempo añadiéndoles la causalidad, es decir, la materia que los ocupa, y creando así para sí mismo la realidad empírica como un todo, el mundo real objetivo. Los objetos reales se encuentran causalmente relacionados entre sí de manera necesaria y determinable a priori en cuanto a su forma, y en su conjunto constituyen la representación global del mundo. Representación global del mundo que contiene en sí todas las representaciones particulares que forman parte de esta clase de objetos, y que en cuanto representación no pierde su idealidad trascendental.

a) *Presencia inmediata de las representaciones*

La comprensión de la presencia inmediata de las representaciones empíricas supone la concepción kantiana del tiempo expuesta en la *Crítica de la Razón Pura*. En palabras del propio Kant: "el tiempo constituye una condición a priori de todos los fenómenos en general, a saber, la condición inmediata de los internos (de nuestras almas) y, por ello mismo, también, la condición mediata de los externos. Si puedo afirmar a priori que todos los fenómenos externos se hallan en el espacio y están determinados a priori según las relaciones espaciales, puedo igualmente afirmar en sentido completamente universal, partiendo del principio del sentido interno, que absolutamente todos los fenómenos, es decir, todos los objetos de los sentidos, se hallan en el tiempo y poseen necesariamente relaciones temporales."⁵¹

Nada es dado en la experiencia que no se encuentre mediata o inmediatamente en el tiempo. El sujeto sólo conoce inmediatamente por el sentido interno, porque éste conoce de nuevo las percepciones del sentido externo. Por consiguiente, las representaciones inmediatas son conocidas por el sentido interno en el mero tiempo. En la presencia de las representaciones a su conciencia, el sujeto se somete a las condiciones del tiempo, y como en el tiempo no hay yuxtaposición, el sujeto tan sólo puede tener presente una representación clara cada vez. Se da una acción causal sobre nuestros sentidos, que es la condición de posibilidad para la presencia de estas representaciones en nuestra conciencia, y que se procesa de forma ininterrumpida a través del

50. SCHOPENHAUER, A.: *El mundo como voluntad y representación*, Volumen II, Complementos al libro I, Capítulo 4, p. 80, Madrid, Trotta, 2003.

51. KANT, I.: *Crítica de la Razón Pura*, Estética trascendental, sección II, § 6, A 34 / B 50-51, p. 77, Madrid, Alfaguara, 1984.

tiempo. Por consiguiente, cada representación que aparece a la conciencia del sujeto desaparece de forma casi inmediata, pues es desplazada por otra, que a su vez será desplazada por otra, y así sucesivamente. Pero gracias al entendimiento el sujeto se representa la realidad empírica en su totalidad, como una representación global que abarca todas las representaciones particulares.

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).

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. Por lo que Schopenhauer compara la ley de causalidad a "la escoba animada por el aprendiz de brujo de que nos habla Goethe, que, una vez puesta en movimiento, no cesa de correr y sacar agua, de suerte que sólo el viejo maestro brujo puede pararla".⁵²

Finalmente, puesto que la causalidad determina las mutaciones de los estados, la relación entre causa y efecto es una relación necesaria, y entonces la causalidad es una forma del principio de razón suficiente y autoriza los juicios hipotéticos. De lo que se sigue que la ley de la causalidad asigna la necesidad física, según la cual apareciendo la causa no puede faltar el efecto. La cuádruple raíz del principio de razón presupone una cuádruple necesidad consonante con la forma bajo la cual este principio se manifiesta, siendo las demás formas de necesidad, como veremos después, la lógica (razón del conocer), la matemática (razón del ser) y la moral (ley de motivación). Necesidad significa indefectibilidad, esto es, infalibilidad de la consecuencia cuando se da la razón. Ser necesario es ser consecuencia de una razón dada. En efecto, en cualquier caso concreto, si se da una razón luego infaliblemente la consecuencia acontece. Lo que Kant muestra con su ejemplo de que como la estufa caliente a una temperatura superior a la de la sala, es necesario que la sala se caliente, y la *indefectibilidad* de la necesidad está en que es inevitable que esa consecuencia se dé.⁵³

De esto se sigue claramente que para Schopenhauer la necesidad absoluta o incondicional es una *contradictio in adjecto*. Del mismo modo que también es absurda,

52. SCHOPENHAUER, A.: *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, § 20, p. 73, Madrid, Gredos, 1998.

53. KANT, I.: *Crítica de la Razón Pura*, Segunda analogía, A 202 / B 247-248, p. 230, Madrid, Alfaguara, 1984.

54. SCHOPENHAUER, A.: *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, § 49, p. 218, Madrid, Gredos, 1998.

sin sentido e impensable la definición de necesidad como «*lo que no puede no ser*»⁵⁴, pues toda existencia sólo nos es dada empíricamente, es decir, representada y, en este sentido, no es verdaderamente. Y también el concepto favorito de los filosofastros, el «ser ABSOLUTAMENTE necesario», contiene una contradicción, una vez que el «absolutamente» elimina el vínculo existente entre la razón dada y la necesidad, que es imprescindible para la designación de ambas. Absolutamente necesario significa que no depende de nada para ser todo, que no depende de la existencia de una razón dada para inevitablemente ser "consecuencia de esa misma razón".

Supuesto todo esto, se refuta cualquier alusión a la existencia de una causa primera⁵⁵. Si la causa es siempre una mutación y, a la vez, el efecto de una mutación anterior que lo produjo, y esto se procesa *ad infinitum*, entonces no podremos concebir una primera causa. Como tampoco se puede concebir la materia sin la forma, dado que esta última cambia ininterrumpidamente y la existencia de un primer estado de la materia implicaría necesariamente una primera causa y, por tanto, un primer instante en el tiempo.

Ahora bien, la noción de causalidad es tan estricta que no admite excepción posible, pues al dictar que la causa precede al efecto, impide inmediatamente la acción recíproca. De donde también se siguen la ley de la inercia, que indica que el estado de un cuerpo se debe mantener infinitamente sin alteración hasta que una causa lo altere o anule, y la ley de la permanencia de la sustancia. Según Schopenhauer, nuestro entendimiento carece de una forma para pensar el nacimiento o la desaparición de la materia. Ni tampoco podemos obtener esto a posteriori, pues el conocimiento empírico por inducción es falible, nunca nos da una certeza absoluta, sino apenas aproximativa. A través de la causalidad únicamente se obtiene la certeza incommovible de la permanencia de la materia, de ahí que tenga a la ley de la eternidad de la materia como su corolario.

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."⁵⁶ 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.

De lo anterior se sigue que Schopenhauer considera que la ley de la causalidad no ha sido interpretada correctamente y, en consecuencia, rechaza la fórmula Wolfiana "*causa est principium, a quo existentia, sive actualitas, entis alterius dependet*"⁵⁷. Incluso añade que estas falsas interpretaciones atribuidas a la ley de la causalidad se deben no sólo a la falta de claridad del pensamiento, sino al miedo a oponerse al argumento cosmológico.

Es Kant quién sentencia de muerte al argumento cosmológico. En la tesis de la cuarta antinomia dice que todo es causado por alguna cosa, lo que presupone la necesidad de una causa suprema; pero después prueba que el argumento cosmológico,

55. *Ibid.*, § 20, p. 73.

56. *Ibid.*, § 20, p. 72.

57. *Ibid.*, § 20, p. 71.

fundado en la serie causal de los fenómenos a través del tiempo, no permite concebir una primera causa como inicio de esta serie debido a que todo lo que es determinado es necesariamente condicionado y contingente y, por tanto, si nuestra búsqueda de una causa primera se iniciase por esta vía, no podríamos nunca escapar de ella.⁵⁸ Por consiguiente, el camino hacia Dios es otro y este mundo de los fenómenos es meramente ilusorio.

Schopenhauer añade a la segunda edición de *De la cuádruple raíz del principio de razón* decenas de páginas en las cuales critica duramente a los profesores de filosofía alemanes, a los pos-kantianos y, sobre todo, a Hegel. Es importante señalar que todas sus consideraciones tienen como objetivo defender el papel del conocimiento intuitivo, aunque nunca evite la oportunidad de ironizar contra la *fanfarronería filosófica* en Alemania.

b) *Las fuerzas naturales*

Las fuerzas naturales son las fuerzas primordiales de la naturaleza que constituyen el grado más inferior de la objetivación de la voluntad. Ellas son de distintas clases y, al igual que la materia, permanecen intocables en la cadena de mutaciones regida por la causalidad. Son la condición supuesta a toda causa y efecto, relación en la que su esencia es desvelada de un modo particular. Por tanto, las causas obran mediante las fuerzas naturales que les da la causalidad, esto es, la capacidad de obrar. Estas fuerzas primordiales de la naturaleza se rigen por la ley natural y constituyen una eterna forma de actividad; son incluso inmutables, omnipresentes e inagotables, por oposición a las causas que son efímeras y particulares. Fuerzas naturales son así la electricidad, el magnetismo, las propiedades químicas, la solidez, la fluidez, la elasticidad, etc., que se comparten por la materia en general y que caracterizan a las diferentes materias específicas. Un ejemplo de la manifestación de una fuerza natural es la electricidad: el frotamiento anterior y la aproximación actual del ámbar (constituyen la causa), mediante la electricidad (fuerza natural), llevan a que el ámbar atraiga la lana (efecto).

Al igual que los actos del hombre, estas fuerzas son manifestaciones inmediatas de la voluntad, pudiendo equipararse al carácter humano en tanto que éste es algo que el hombre posee sin una causa y de manera innata, por lo que es inmutable, y ellas también carecen de causa y son igualmente inmutables. Siendo esto el motivo por el cual toda fuerza natural, realmente original, es una *qualitas occulta* solo explicable de forma metafísica, ultra fenomenal y no física.

c) *Intelectualidad de la Intuición Empírica - El Entendimiento*

Al sostener que la intuición empírica es intelectual y no meramente sensorial, Schopenhauer se demarca de la filosofía kantiana, que concibe que la intuición es sensible y nos es dada por la sensibilidad, mientras que le corresponde al entendimiento pensar esa misma intuición y, de ese modo, crear conceptos.⁵⁹ Así, considera Kant que la impresión ya es una representación, y también un objeto; en cambio, Schopenhauer advierte que ella es una mera sensación de los sentidos, que sólo por la operación realizada por el entendimiento podrá llegar a la representación.

58. KANT, I.: *Crítica de la Razón Pura*, Observación sobre la cuarta antinomia, A 456 / B 484, p. 416, Madrid, Alfaguara, 1984.

59. KANT, I.: *Crítica de la Razón Pura*, Idea de una lógica trascendental, I, A 50 / B 74, p. 92, Madrid, Alfaguara, 1984.

60. *Ibid.*, La estética trascendental, § 1, A 19 / B 33, p. 65.

Si para Kant la intuición es sensible,⁶⁰ para Schopenhauer la intuición es intelectual, fruto de la operación peculiar del entendimiento, operación que se desencadena de la siguiente forma: Los sentidos proporcionan al intelecto la materia bruta, es decir, las sensaciones meramente subjetivas. Luego, el entendimiento (función del cerebro) entra en actividad y al aplicar su única y peculiar forma a priori, la causalidad, realiza una transformación extraordinaria, pasando de la simple sensación subjetiva a una intuición objetiva. ¿Cómo? A partir de la causalidad, el entendimiento aprehende la sensación dada como un efecto que necesariamente ha de tener una causa. Simultáneamente, el entendimiento recurre a la forma del sentido externo que se encuentra también predispuesta en el intelecto (en el cerebro), el espacio, para colocar la citada causa fuera del organismo. Por eso, como demostró Kant, el espacio es una intuición a priori, anterior a toda nuestra percepción de cualquier objeto, y condición de su posibilidad: "El espacio es una necesaria representación a priori que sirve de base a todas las intuiciones externas. (...) El espacio es, pues, considerado como condición de posibilidad de los fenómenos".⁶¹ Este es, pues, el modo como el objeto exterior aparece al entendimiento; el espacio es su posibilidad porque todos los objetos son dados en el espacio y en el tiempo; el tiempo también es su posibilidad porque sólo por la reunión interna del espacio y del tiempo, realizada por el entendimiento, es posible la simultaneidad (la coexistencia en el espacio y en el tiempo de varios objetos simultáneos). Reunión interna de ambos que posibilita la parte espacial como permanencia de la materia y la parte temporal como cambio de estados de esta. Y por tanto, es la pura intuición a priori la que suministra la base de la intuición empírica.

Es imprescindible subrayar que recibimos la sensación siempre como efecto; de ella el entendimiento aprehende todos los datos, y a través de la operación indicada busca la causa. De este modo, aquello que intuimos es siempre causa del efecto recibido en el entendimiento. Entendimiento que pasa de una sensación subjetiva a una intuición objetiva y crea, partiendo de sí y para sí mismo, el mundo real objetivo, es decir, el mundo representado. Esta operación se procesa de manera totalmente intuitiva e inmediata, y no discursiva, lo que implicaría la utilización de palabras y conceptos; en ella, el entendimiento absorbe todos los datos, incluso los más minuciosos, de la sensación dada por los sentidos, y de acuerdo con estos datos construye en el espacio la causa de esa misma sensación.

En suma, los sentidos suministran datos sensoriales al intelecto, y el entendimiento les impone las formas del espacio, tiempo y causalidad, y, de este modo, representa objetos reales. Por consiguiente, tanto los datos sensoriales, como las formas impuestas, como los objetos representados son subjetivos, y la intuición es intelectual porque es una creación de los objetos reales por el entendimiento.

Queda entonces claro que la sensación que los sentidos proporcionan al entendimiento, es algo flojo, bastante pobre y meramente subjetivo, pues es un proceso de nuestro organismo que no sobrepasa los límites de nuestra envoltura cutánea, ni contiene nada que se encuentre fuera de esa envoltura, es decir, fuera de nosotros. El hecho de que la sensación sea agradable o desagradable significa una relación con nuestra voluntad, pero eso no la vuelve menos subjetiva, e incluso en los sentidos más nobles (tacto y vista) es todavía un sentimiento local específico y capaz de variar dentro de la misma especie. Ella es también susceptible a cualquiera influencia especial – luz, sonido, aroma, pero incluso así no pasa de simple sensación, de algo esencial-

61. Ibid., La estética trascendental, § 2, A 24 / B 38-39, p. 68.

mente subjetivo cuyas mutaciones sólo llegan a nuestra conciencia en la forma del sentido interno, el tiempo, es decir, sucesivamente.

Es muy difícil separar con rigor aquello que pertenece a la sensación y aquello que el entendimiento agrega en la intuición debido al hecho de que estamos tan acostumbrados a pasar inmediatamente de la sensación a su causa, que ésta se nos presenta sin que nos demos cuenta de la sensación propiamente dicha. No obstante, ambas están infinitamente distantes una de la otra. Tan sólo el sentido de la vista y del tacto suministran los datos (no la intuición) al entendimiento mediante los cuales éste pasa de la sensación a la intuición. Pero la sensación es siempre tenue, floja, y sin semejanza con las cualidades de las cosas con que la conocemos. Y aunque las sensaciones de los otros tres sentidos se asignen a una causa exterior, ellas no contienen en sí mismas ningún dato para la determinación de las relaciones espaciales y, por tanto, para la construcción espacial. Estas sensaciones son esencialmente subjetivas y solamente anuncian la presencia de los objetos. De ahí que diga Schopenhauer que: "por el olfato no podemos nunca construir la rosa; y un ciego puede estar oyendo música toda la vida, sin obtener la mínima representación objetiva de los músicos, de los instrumentos ni de las vibraciones acústicas."⁶² En cambio, "un ciego sin manos ni pies podría construirse a priori el espacio en su total regularidad, pero del mundo objetivo sólo obtendría una representación muy confusa"⁶³ El oído es medium del lenguaje, puesto que es el sentido de la razón, de la cual ésta deriva su nombre, vernunft (razón) de vernehmen (percibir, oír)⁶⁴, así como también es medium de la música, o sea, del único camino para comprender complicadas relaciones numéricas no sólo in abstracto, sino también in concreto. Pero el sonido nunca se refiere a relaciones espaciales, ni conduce por tanto a la naturaleza de su causa.

Finalmente, hay que señalar que existe una afinidad entre el tacto y la vista en tanto que se apoyan mutuamente. El tacto es el sentido fundamental, pues proporciona al entendimiento datos infalibles y multiformes, como los datos para el conocimiento del tamaño, figura, dureza, temperatura, suavidad, etc. En cambio la vista puede ser considerada un tacto imperfecto, pues es unilateral debido a que se limita a las propiedades mediatizadas por la luz, y sufre muchos engaños.

d) Operaciones del entendimiento para pasar de la sensación a la intuición. Pruebas a partir del sentido del tacto

Procede entonces Schopenhauer a intentar probar de forma rigurosa e irrefutable tanto la veracidad de la aprioridad del concepto de la causalidad como la intelectualidad de la intuición empírica. A través del sentido del tacto pretende demostrar la distancia infinita existente entre la mera sensación de las manos y la intuición realizada por el entendimiento. Si en la oscuridad palpamos un objeto por varios lados, a partir de sus efectos distintos en las manos podemos construir la causa de los mismos como una figura determinada. Pues el contacto de mí mano en diferentes posiciones es causa de la sensación, precisamente porque provoca efectos distintos en mí mano, permitiendo que mí entendimiento construya la figura del objeto. En efecto, la sensación de la mano, aún con diferentes contactos y posiciones, es algo tan uniforme y pobre en datos que por ella sola no podríamos construir la representación del espacio con sus tres dimensiones, ni la acción de unos cuerpos sobre otros, juntamente con las pro-

62. SCHOPENHAUER, A.: *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, § 21, p. 93, Madrid, Gredos, 1998.

63. *Ibid.*, § 21, p. 94.

64. *Ibid.*, § 21, p. 93.

piedades de extensión, impenetrabilidad, cohesión, figura, dureza, reposo y movimiento; es decir, el fundamento del mundo objetivo. Esto sólo es posible porque ya se encontraban a priori (independiente de toda la experiencia) en el intelecto, el espacio, el tiempo y la causalidad.

Un ciego de nacimiento palpa la figura de un cubo. Las sensaciones de sus manos son semejantes en todos los lados y también uniformes. Las aristas oprimen una parte de las manos, aunque en estas sensaciones el ciego no percibe que se trata de un cubo. Pero el entendimiento, a través de la resistencia sentida (efecto), infiere inmediata e intuitivamente la causa de esa resistencia, causa que se representa como un cuerpo sólido. Y mediante el movimiento de la palpación, continuando la sensación de las manos, construye la figura cúbica en el espacio. Si no tuviera ya a priori la representación de una causa y de un espacio, y también de sus leyes, no podría pasar de las sensaciones de las manos a la representación del cubo. Siendo esto lo que explica que muchos ciegos de nacimiento consigan un conocimiento tan completo de las relaciones del espacio y produzcan obras magníficas.

e) *Pruebas a partir del sentido de la visión*

La sensación de la retina es lo único inmediatamente dado por el sentido de la visión, es totalmente subjetiva y reside en el interior del organismo y debajo de la piel. Ella tiene diversas variedades, que pueden reducirse a la **impresión de la claridad y de la oscuridad**, con sus grados intermedios, y a la **impresión de los colores** propiamente dicha. Lo que en la visión es obra de la sensación es apenas una variada afección de la retina, similar a una paleta manchada de muchos colores, y esto sería lo que la conciencia retendría si de repente por una paralización del cerebro, por ejemplo, le faltase el entendimiento y quedase solamente la mera sensación. No obstante, la sensación de la retina proporciona una ayuda incalculable al entendimiento, pues sin ella éste no conseguiría representarse un mundo tan infinitamente rico y sublime. Debido a que los rayos de luz penetran en su espesura, la retina posee la capacidad de sentir inmediatamente la dirección en que es afectada por la luz. Por esto la simple impresión señala ya el lugar del objeto que propaga la luz, esto es, le asigna la dirección de su causa, a pesar de que el paso de la sensación a este objeto (causa) implica ya tanto el conocimiento de la causalidad como el de las leyes del espacio, que reunidas constituyen aquello a lo que Schopenhauer llama «el equipo del intelecto».⁶⁵

1) La impresión del objeto hiere la retina en forma invertida, esto es, lo de abajo arriba, pues aunque cada punto del objeto difunde sus rayos en línea recta y en todas las direcciones, estos rayos se cruzan en la pequeña abertura de la retina, y llegan en la dirección contraria a aquella en que fueran difundidos. Los de la extremidad superior abajo, los de la derecha a la izquierda, etc. El aparato refractor del ojo no hace más que concentrar los rayos de luz provenientes del objeto, para que se crucen en el pequeño espacio de la retina. Ahora bien, el entendimiento, con su forma a priori, la causalidad, aprehende esta sensación suministrada por la visión como un efecto, y recibe de la sensación el dato sobre la dirección con la que fue difundido el rayo de luz; por consiguiente, el recorrido hasta la causa es digamos hacia atrás, y esto lleva a que el cruce se dé en el sentido inverso, y que alcance la causa en la dirección en que los rayos fueran emitidos, y por tanto la causa se presenta como objeto en el espacio y en la posición correcta (y no en la posición inversa, tal como los rayos llegan a la retina). Operación extraordinaria en la cual el entendimiento endereza la impresión del obje-

65. Ibid., § 21, p. 99.

to que hiere la retina de forma invertida.

2) El objeto se nos aparece representado en el espacio como uno solo, como único, aún cuando cada ojo reciba una impresión del objeto, e incluso en dirección algo diferente. De hecho, si observo un objeto que se encuentre cerca, ambos ojos convergen, y las dos líneas (ejes ópticos) que van de los ojos hasta el punto determinado del objeto que observo forman un ángulo, denominado ángulo óptico. Pero no observo tan sólo ese punto del objeto, sino una determinada superficie del objeto que luego represento. De hecho, los ejes ópticos hieren el centro de cada retina, pero también los puntos que se encuentran en los lados del vértice del ángulo óptico proyectan rayos en los lados de la retina. Así, en el caso de la sensación de la retina, la impresión indica ya la dirección de su causa, pues al penetrar los rayos de luz en la espesura de la retina hacen que ésta sienta inmediatamente la dirección en la que fue herida. Luego, el entendimiento, mediante la operación intelectual ya conocida, remite todos los rayos recibidos en el centro y en los lados de ambas retinas a una única causa, es decir, intuye todos los puntos del objeto que proyectaron los rayos, y no solamente los recibidos en el centro de la retina; y por tanto intuye todo el objeto de forma sencilla y no doble. Esto sucede porque durante esta operación el entendimiento conoce que en el caso de los dos rayos que hieren el centro de cada retina la impresión recibida es doble, pero la causa es una sola, y extiende este resultado a todos los demás rayos. Pues tal y como aprendimos en el ejemplo anterior, aunque la sensación no participe en la intuición, en el caso de la visión, órgano sensorial noble, la impresión indica ya la dirección de su causa.

Ahora bien, los lugares heridos por los rayos que se sitúan en los lados del ángulo óptico son simétricamente correspondientes, esto es, homónimos, pues esos rayos apuntan en el mismo lado de cada retina. Luego el entendimiento los conoce y aplica la causalidad tanto a los que hieren el punto central de cada retina como a los que hieren lugares homónimos de las dos retinas, remitiéndolos todos a una única causa, pues es el que siempre produce la intuición, sea cual sea el sentido del que recibe los datos. Además, es importante comprender que los lados exterior e interior de una retina no corresponden a los lados exterior y interior de la otra, sino que es el lado derecho de una retina el que corresponde al lado derecho de la otra, y el izquierdo de una al izquierdo de la otra, por lo que la justificación es geométrica y no fisiológica. Y si yo cruzo mis dedos (por ejemplo el corazón y el índice) y toco una pelota, mi entendimiento, al pasar a la causa de acuerdo con las leyes del espacio, atribuye las dos superficies de la pelota a dos pelotas distintas, pues presupone que los dedos están en su posición natural. También si miro un objeto de forma tal que cada ojo lo mire con un ángulo diferente, y no cierran el ángulo óptico en un punto de este objeto, veo el objeto doble, pues los rayos que el objeto emite ya no van herir dos lugares simétricamente correspondientes en las dos retinas, sino lugares diferentes. Como mi entendimiento aprendió con la experiencia a conocer esos lugares homónimos, percibe el objeto doble, pues si mis ojos estuviesen en una posición simétrica serían heridos por objetos distintos. Y por consiguiente la intuición es un acto intelectual.

3) Para transformar la sensación en intuición, el entendimiento construye cuerpos con las superficies obtenidas, esto es, añade la tercera dimensión. La sensación de la vista es tan sólo planimétrica y no estereométrica. De ahí que los cuerpos ocupen tres dimensiones en el espacio pero sólo actúen en el ojo con dos dimensiones. Los únicos datos suministrados por la sensación al entendimiento son la dirección en la que el ojo recibe la impresión y las gradaciones de lo claro y de lo oscuro, que indican inmediatamente sus causas, y gracias a las cuales conocemos si tenemos delante una pelota o un disco. Con estos datos, el entendimiento añade la tercera di-

mención a la intuición, aprehendiendo la relación causal existente entre los cuerpos en el espacio. Y esta operación es tan inmediata que únicamente el resultado llega a la conciencia. Por eso el dibujo de proyección es un problema tan difícil que sólo se resuelve por principios matemáticos. Es fácil reconocer una silla en varias posiciones, no obstante dibujarla en una de las posiciones es una obra de arte, y el fin es precisamente dar al espectador los datos para que él mismo ejecute esta operación del entendimiento. Este es el arte tanto del dibujo de proyección como de toda la pintura.

4) La distancia de los objetos nos es dada por el entendimiento y resulta de meras determinaciones causales, dado que la sensación no nos indica ni la distancia ni el lugar que ocupan los objetos, sino solo su dirección. La principal determinación causal es el *ángulo visual* en el cual se representa el objeto; sin embargo dicho ángulo es ambiguo y por tanto no proporciona ninguna certeza. De ahí que el entendimiento llame en su auxilio a otros datos que sirven de comentario al ángulo visual, que aislado no nos permitiría conocer ni la distancia ni el tamaño de los objetos.

De lo anterior se sigue que Schopenhauer intentó probar de forma estrictamente rigurosa e irrefutable la intelectualidad de la intuición empírica. Operación intelectual que excluye la facultad de la razón. Incluso cuando el entendimiento, a partir de determinados efectos, intuye una causa falsa, originando la ilusión, la falsa apariencia, la razón no puede hacer nada, pues es un problema que sale fuera de su ámbito de actuación. Como sucede por ejemplo con los fenómenos de doble visión y de doble tacto, consecuencias derivadas de la dislocación de los órganos de los sentidos de su posición normal. En consecuencia, el engaño del entendimiento, la apariencia, es distinto del engaño de la razón, la falsedad de un juicio, pues el entendimiento conoce la realidad y la razón la verdad.

Schopenhauer sostiene que la aplicación de la causalidad a los datos empíricos es instantánea, dado que el entendimiento la obtiene por medio del ejercicio y de la experiencia. Presenta incluso varios ejemplos de otros autores que defienden la intelectualidad de la intuición, como es el caso de Flourens, que la confirma fisiológicamente al mostrar que si quitamos el cerebro a un animal (lóbulo o hemisferios cerebrales), todo lo que es sensación subsiste, pues el iris permanece contraído, el nervio óptico sensible y los objetos continúan dibujándose en la retina, pero el animal no ve nada porque le falta la intuición. Luego, es el entendimiento, y no el sentir, el primer elemento de la inteligencia, y la intuición es parte de la inteligencia.

Supuesto todo esto, la actividad del entendimiento es la aprehensión intuitiva inmediata de la relación causal. Primero por la aprehensión de las relaciones de causalidad entre nuestro cuerpo y los demás, la cual origina la intuición objetiva; después por la aprehensión de las relaciones entre estos cuerpos intuidos objetivamente, donde la causalidad se manifiesta de tres formas distintas, a saber: causa en sentido estricto, estímulo y motivo. Y sólo en el instante de la aprehensión inmediata entra en actividad la razón para fijarla en conceptos. Lamenta entonces Schopenhauer el hecho de que Kant haya utilizado en su teoría del conocimiento las doce categorías del entendimiento en lugar de sustituirlas por la causalidad, y que tampoco se haya apercibido que el conocimiento abstracto es posterior a la aplicación de la causalidad. Motivo por el cual Kant no consigue explicar la origen de la intuición empírica, diciendo apenas que: "Nuestro conocimiento surge básicamente de dos fuentes del psiquismo: la primera es la facultad de **recibir representaciones** (...); A través de la primera **se nos da** un obje-

66. KANT, I.: *Crítica de la Razón Pura*, Idea de una lógica trascendental, I, A 50 / B 74, p. 92, Madrid, Alfaguara, 1984.

to; a través de la segunda, lo pensamos en relación con la representación."⁶⁶

9. *El principio de razón suficiente en la segunda clase de objetos*

Los conceptos, representaciones abstractas que constituyen la segunda clase de objetos para el sujeto, son producidos por la facultad de la razón, que para ello se sirve del mecanismo del lenguaje. Los conceptos son representaciones abstractas y generales que sólo existen en el espíritu humano, por oposición a las representaciones intuitivas, que son particulares. Pero ellos son sacados de estas innumerables representaciones particulares que, en su conjunto, constituyen el mundo real objetivo, y en consecuencia mantienen con ellas una relación necesaria que constituye toda su esencia y realidad. Los conceptos son por tanto representaciones de representaciones, pues reciben su materia y contenido del conocimiento intuitivo, del mismo modo que el entendimiento recibe la materia de las sensaciones de los sentidos.

La elaboración de conceptos se realiza por abstracción, es decir, por la eliminación de buena parte de las determinaciones existentes y por la absorción de aquellas que son esenciales. Al abstraer, la razón absorbe lo primordial de las intuiciones, su esencia, restituyéndolo de forma alterada, "así como no se pueden conservar las flores, pero sí su aceite etéreo, su esencia, con el mismo aroma y fuerza"⁶⁷. Este proceso no aumenta o profundiza nuestro conocimiento, sino que apenas lo ordena a fin de simplificarlo. Cuantas más determinaciones ya existentes son desaprovechadas, es decir, cuanto más abstracto es el concepto, menos contenido absorbe de la intuición original. Y al revés, el concepto es más específico, más real, cuantas más determinaciones conserva de la intuición original, la cual constituye el único y verdadero conocimiento.

Son entonces las intuiciones sensibles las que validan los conceptos abstractos que de ellas fueron sacados. De hecho, si descomponemos un concepto abstracto en otro más simple, y este último en otro más simple, y así sucesivamente hasta que alcanzamos las cosas particulares, estas últimas son precisamente las representaciones intuitivas que dan realidad a los conceptos. Y todo aquello que sea pensado y producido sin ligazón con lo intuitivo no tiene riqueza; como le sucede a un libro escrito con pensamientos abstractos y por ello alejado de lo real.

En *Complementos al Mundo como Voluntad y Representación*, Schopenhauer ejemplifica el hecho de que las intuiciones suministren el contenido real de todo nuestro pensar a través de la preciosa distinción que establece entre un escritor vulgar y un genio. El primero fija la vista asombrado, diciendo: "*Estaba como una estatua*"; pero Cervantes subraya: "*como una estatua vestida: pues el viento movía sus ropas*" (*Don Quijote de la Mancha*, Segunda parte, Capítulo XIX). El pensamiento de Cervantes, realizado en presencia de una intuición, absorbe la realidad intuitiva y posee una riqueza inmensa frente al del simple escritor.

El ser humano, dotado de razón, posee un lenguaje que le permite abstraer y razonar, y por consiguiente añadir a las representaciones intuitivas las abstractas. En esta operación las representaciones intuitivas pierden su carácter intuitivo, quedando menos genuinas y más empobrecidas, pero también más simples y fáciles de manejar. Siendo esta actividad del pensar la que distingue al hombre de los demás animales. Por ella el hombre adquiere la capacidad de concentración y de reflexión, no fijándose sólo en el presente, sino absorbiendo también en su proyecto de vida las dimensiones

⁶⁷. SCHOPENHAUER, A.: *El mundo como voluntad y representación*, Volumen II, Complementos al libro I, capítulo 6, p. 93, Madrid, Trotta, 2003.

del pasado y del futuro. Su motivación es, por ello, abstracta, trata de pensamientos que posibilitan la decisión electiva (el conflicto consciente de motivos). En cambio, los animales no tienen la capacidad de formar conceptos y de pensar que proporciona la razón y se limitan a la motivación intuitiva y a los actos meramente impulsivos.

Las representaciones abstractas no escapan a la conciencia porque son fijadas y retenidas sensiblemente por signos arbitrarios: las palabras. Es por el uso de las palabras que el hombre fija conceptos. El pensamiento y el lenguaje están presentes en todos los dominios y actividades de su vida; él estructura su pensar y su hablar según reglas o principios, y estos son los que dan coherencia y lógica a su discurso. Pensar es, así, establecer relaciones entre conceptos traducidos en el lenguaje por palabras, los signos lingüísticos. "El hombre es hombre sólo por el lenguaje", dice Humboldt, y sólo por el lenguaje el hombre es consciente de su mundo.

Finalmente, los conceptos y la razón tienen un valor incalculable en la medida en que nos suministran, a través del lenguaje y de la escritura (los signos de los conceptos), el relato de cualquier evento, y, a veces, unos pocos conceptos nos transmiten una cantidad de información incalculable.

Por el enriquecimiento que la razón proporciona al ser humano, permitiéndole distinguirse de forma tan sublime de los demás animales, ella es la facultad que a lo largo de toda la historia de la humanidad ha estado ligada al conocimiento discursivo, abstracto, reflexivo, mediato, y no al conocimiento intuitivo, sensitivo e inmediato que tienen tanto el ser humano como los brutos. Schopenhauer reconoce que hasta Kant los filósofos han relacionado siempre correctamente las dos manifestaciones del espíritu, la intelectual y la racional, con las facultades que respectivamente les corresponden, el entendimiento y la razón. No obstante, advierte que los profesores de filosofía alemanes, sus contemporáneos (tan criticados a lo largo de todo su discurrir filosófico), han suprimido a la razón sus verdaderas funciones y simplemente las han substituido por las funciones que caben al entendimiento / intellectus. Es decir, han puesto la razón a intuir en lugar de pensar y de abstraer "lo que ha de resultar siempre de través, torpe y como una nota musical falsa,"⁶⁸ llegando algunos a proclamar una intuición racional inmediata del "Absoluto", o del "infinito" y de sus evoluciones hacia lo finito.

A pesar de la importancia dada a la razón y a la abstracción, es evidente el menosprecio y la inferioridad que Schopenhauer atribuye a esta facultad frente al entendimiento. Llegando incluso a afirmar que la razón piensa lo que el entendimiento ya había pensado primero o ya había descubierto como único. O por lo menos así suenan sus palabras: "En este modo de pensar, es el **entendimiento predominantemente activo**, como en el primer modo, puramente abstracto, lo es la razón. **Al entendimiento pertenecen ciertos pensamientos** que, rodando largo tiempo en torno al cerebro, van y vienen, ora se revisten de una intuición, ora de otra, hasta que finalmente alcanzan evidencia, se fijan en conceptos, y encuentran palabras"⁶⁹. Pudiéndose establecer a partir de esto una analogía entre el desprecio sentido por Schopenhauer en relación a las mujeres⁷⁰ y su afirmación de la naturaleza femenina de la razón, pues como "es de naturaleza femenina: sólo puede dar después de haber recibido."⁷¹ Ella no puede suministrar materia por sus propios medios; su contenido es solamente formal, y es el objeto

68. SCHOPENHAUER, A.: *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, § 34, p. 166, Madrid, Gredos, 1998.

69. *Ibid.*, § 28, pp. 156-157.

70. SCHOPENHAUER, A.: *El amor, las mujeres y la muerte (Parerga y paralipomena)*, EDAF, Madrid.

71. SCHOPENHAUER, A.: *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, § 34, p. 172, Madrid, Gredos, 1998.

de la lógica, la cual incide sobre las leyes de todo el pensar.

Todo el raciocinio requiere o palabras, o imágenes de la fantasía, pero no ambas a la vez, si bien se pueden juntar para que se ayuden mutuamente. El pensar, en su sentido riguroso y preciso, es una compleja relación y combinación entre conceptos que se llama juicio (*Urteilkraft*). El pensar se realiza por palabras, y o bien es un razonamiento lógico o bien se origina en las representaciones intuitivas, buscando para el caso intuitivo dado los conceptos más adecuados. Y en este aspecto es la actividad del juicio, el cual es, según la división de Kant, en el primero caso reflexionante, y en el otro determinante. Quedando claro que el juicio es el mediador entre el entendimiento y la razón.

Por otra parte, el juicio es un acto mental por medio del cual se afirma o se niega una relación entre conceptos y, en la lógica, es el contenido del pensamiento que podemos considerar verdadero o falso. De lo que se sigue que el juicio debe expresar un conocimiento, es decir, tener una razón suficiente, la cual establece su verdad. La verdad de un juicio es, entonces, la relación de un juicio con su razón (*Grund*), la cual es siempre algo distinto de él. El término *Grund* también significa fundamento, lo que nos atestigua que la razón de un juicio es precisamente aquello en lo cual éste se funda. Hay que añadir que la verdad es una propiedad exclusivamente de los juicios y por tanto una propiedad lógica.

Finalmente, en esta compleja relación y combinación entre conceptos a la que se llama juicio entra el principio de razón suficiente del conocer, *principium rationis sufficientis cognoscendi*, como verdad metalógica, es decir, como ley del pensamiento, la cual se aplica a los juicios, estableciéndose de esta manera la relación entre razón de conocimiento y consecuencia. Por consiguiente, un juicio tiene verdad metalógica cuando tiene por "razón" una de las cuatro leyes del pensamiento descubiertas por inducción: 1) Principio de identidad; 2) Principio de no-contradicción; 3) Principio del tercero excluido; 4) La verdad en tanto la relación de un juicio con algo fuera de él, que es su razón suficiente. Estos juicios son, pues, "la expresión de las condiciones de todo el pensar y, por consiguiente, tienen éstas por razón"⁷².

10. *El principio de razón suficiente en la tercera clase de objetos*

La tercera clase de representaciones está constituida por las intuiciones dadas a priori de las formas del sentido interno y externo, tiempo y espacio, que constituyen la parte formal de las representaciones empíricas y completas.

En la primera clase de representaciones, el tiempo y el espacio sólo eran percibidos en cuanto concretos, o sea, ocupados por la materia de las representaciones, la cual constituye su perceptibilidad, y este es el motivo por el que estas representaciones se llaman completas, pues no contienen únicamente lo formal, sino también lo material de los fenómenos. Pero en esta tercera clase de representaciones para el sujeto, tiempo y espacio, en tanto que intuiciones puras, se vuelven objetos de la facultad representativa, independientemente de la materia de las representaciones empíricas. Por eso aquí ellos son intuitivos, mientras que en la primera clase eran percibidos por ser la materia su perceptibilidad. Al revés la causalidad, forma peculiar del entendimiento, no es por sí sola objeto de la facultad representativa, pues no puede llegar a la conciencia separada de la parte material del conocimiento.⁷³

a) *Principio de razón de ser*

72. *Ibid.*, § 33, p. 163, Madrid, Gredos, 1998.

73. Véase: HAMLIN, D. W.: *Schopenhauer*, pp. 30-33, London, Routledge, 1980.

Esta tercera forma del principio de razón se refiere al ámbito de la geometría y la aritmética puras. En cuanto objetos de la facultad representativa, el espacio y el tiempo están compuestos por partes que se determinan y condicionan mutuamente. Y esta relación propia y sistemática existente entre sus partes constituye el principio de razón suficiente del ser, principium rationis sufficientis essendi⁷⁴. Por otra parte, esta relación peculiar no nos es inteligible ni por el entendimiento ni por la razón, sino sólo por la pura intuición a priori; pues arriba y abajo, a la derecha y a la izquierda, detrás y delante, antes y después, no se evidencian por meros conceptos. Algo que Kant ilustra magistralmente al indicar que "la diferencia entre el guante de la mano derecha y el de la izquierda no puede en modo alguno hacerse inteligible sino por medio de la intuición."⁷⁵

b) Razón de ser en el espacio. Geometría

El espacio está compuesto por un número infinito de puntos ordenados, dando forma a líneas, a ángulos y también a áreas y a volúmenes. Las propiedades geométricas de cualquier parte dada del espacio tienen como su razón suficiente las propiedades geométricas de alguna otra parte o partes del espacio. Es decir, cada parte es como es porque las otras partes son como son. Por consiguiente, toda la geometría se funda en esta relación peculiar de la posición de las partes del espacio. Si preguntamos, por ejemplo, por qué los ángulos de un triángulo dado son cómo son, encontramos que ellos son como son porque los lados del triángulo son como son.

La razón de ser de una proposición geométrica debe conocerse por intuición, pues se basa en la posición de las partes del espacio (intuido por nosotros a priori). Esta necesidad es lo que confiere a la geometría toda su evidencia y la certeza de sus proposiciones, y no la prueba lógica que, una vez suprimida, no la priva de la evidencia, pues ella es totalmente independiente de tal prueba. La razón de ser de una proposición geométrica, conocida a través de la intuición, satisface plenamente aquello que el conocimiento adquirido proporciona; ella revela la necesaria consecuencia de lo condicionado con respecto a su condición. Aquí la verdad se apoya únicamente en la intuición, al contrario de lo que sucedería si la proposición geométrica se fundamentase en una razón de conocimiento. La proposición geométrica es semejante a ciertas teorías de la física que describen los fenómenos sin poder apuntar la causa, como ocurre con el "experimento de Leidenfrost, en cuanto resulta también en un crisol de platino."⁷⁶

Este tema es debidamente tratado en una crítica dirigida a Euclides, argumentada de forma estricta en el §15 del primer volumen de *El Mundo como voluntad y representación*. En ella, Schopenhauer sostiene que en la ciencia, y especialmente en la geometría, toda demostración lógica debe ser reducida a una raíz intuitiva, mientras que Euclides presenta una serie de pruebas demostradas lógicamente y concebidas como conceptos, lo que es perjudicial para el progreso de la ciencia. Euclides no probó que en el triángulo, los lados y los ángulos se determinan recíprocamente; pues ellos son como la razón y la consecuencia entre sí, y por tanto manifiestan la razón del ser en el espacio. Como en el espacio no existe sucesión, y la representación de la simultaneidad sólo surge con la unión del espacio y del tiempo, es indiferente cuales de las posiciones de sus partes son determinantes y cuales son determinadas, porque prevalece la acción recíproca, es decir, cada parte es lo que es porque las otras son como son. Pero

74. SCHOPENHAUER, A.: *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, § 33, p. 190, Madrid, Gredos, 1998.

75. *Ibid.*, § 33, p. 190. Kant proporciona este ejemplo en su obra *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Ak. Vol. IV, p. 286, p. 95, Istmo, Madrid, 1999.

76. *Ibid.*, § 39, p. 196.

Euclides, siguiendo la vía lógica, formula una proposición sobre el triángulo y da una razón lógica apoyada en el principio de contradicción. Su demostración es correcta pero no explica por qué *es como es*; no fundamenta la esencia del triángulo. Él emplea el conocimiento mediato en vez del inmediato; y aunque ambos son verdaderos, el primero sólo demuestra que una cosa es, y no, como el segundo, por qué *es como es*, su razón de ser (en el espacio). Schopenhauer compara el método de Euclides, empírico y nada científico, con el "del médico que conoce la enfermedad y los medios para curarla, pero no la relación de ambos."⁷⁷ Y la mayor parte de las demostraciones de Euclides proceden de este modo, con excepción de los axiomas (que no pueden ser presentados sino por la comprensión intuitiva). Hay que añadir que a pesar de su crítica a Euclides, Schopenhauer lo disculpa por considerar que sus errores son, en parte, fruto de la filosofía de su época.

En la intuición de una figura, su forma intuitiva o principio de razón de ser es tan válida y evidente como la verdad lógica del principio de razón del conocer. Por tanto, podemos utilizar la primera vía, que es la correcta, puesto que nos da no sólo la demostración de como es una cosa, sino también de por qué ella es así. De ahí que toda proposición geométrica debería de ser intuitiva. En el terreno de los conceptos no pasamos de la rama, de la superficie de las cosas; únicamente en el terreno de la intuición, de la matemática pura, nos sumergimos en el ser de las cosas, tenemos no una mera "*convicción (convictio)*", sino más bien una "*visión profunda, Einsicht (cognitio)*"⁷⁸, y obtenemos una prueba que no es lógica, pero sí ontológica. La conocida figura del teorema de Pitágoras nos da a conocer, de un solo vistazo, mucho más que la demostración de Euclides, que no nos explica el por qué de su *qualitas occulta*. Si la miramos comprendemos intuitivamente la necesidad y dependencia de aquella propiedad del ángulo recto.

Schopenhauer defiende la posición de que el sujeto tiene conciencia a priori de la necesidad de una causa para toda mutación (en el caso de las representaciones empíricas) y que, de igual modo, tiene conciencia a priori de la necesidad de tal razón de ser para la relación espacial. La razón de ser de las relaciones espaciales es, entonces, intuitiva a priori. Por consiguiente, él sugiere la utilización del método analítico para la investigación de la matemática, en substitución del método demostrativo empleado por Euclides, como también que se emplee el conocimiento intuitivo, inmediatamente evidente, y por consiguiente, la intuición pura del espacio, superior a la demostración lógica, fundada en el principio de no-contradicción. Toda demostración lógica se reduce al principio de no-contradicción que, por eso, la fundamenta. Pero éste trae consigo su propia explicación, siendo así indemostrable, y expresa todo conocimiento humano de forma global, por lo que a pesar de estas ventajas ninguna forma adquiere superioridad sobre otra.

Tanto en la lógica como en la metafísica, la relación de principio a consecuencia es una relación absolutamente necesaria. Cuando el principio es dado, lleva en sí mismo la consecuencia de forma absolutamente necesaria, de ahí que las premisas contengan la conclusión/consecuencia. Y esto es lo que nos comunica exactamente la geometría de una forma metafísica, indemostrable en tanto que inmediatamente intuitiva. A través de la metafísica, accedo a la razón de ser de las proposiciones geométricas por una directa percepción no empírica de las partes del espacio y de sus relaciones. Yo verifico

77. SCHOPENHAUER, A.: *El mundo como voluntad y representación*, Volumen I, Primera parte, § 15, p. 121. Madrid, Trotta, 2004.

78. SCHOPENHAUER, A.: *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, § 39, p. 196, Madrid, Gredos, 1998.

intuitivamente esta relación de las premisas/consecuencia, y adquiero de este modo una verdad metafísica tan cierta como el principio de no-contradicción, una verdad meta-lógica, pues todas las relaciones del espacio tienen una evidencia inmediata. Pero Euclides sólo fundó en la evidencia inmediata sus axiomas, mientras que las relaciones intuitivas espaciales las demostró lógicamente.

c) *Razón de ser en el tiempo. Aritmética*

El tiempo está compuesto de un número infinito de momentos ordenados, una secuencia de puntos, y cada momento tiene una posición determinada en relación y dependiente de otros que, en su conjunto, constituyen su razón suficiente.

El proceso de demostración antes explicado únicamente fue aplicado por Euclides a la geometría y no a la aritmética; en esta última la verdad es conocida por intuición, que consiste en la numeración. La intuición de los números se da en el tiempo, que sólo tiene una dimensión, por lo que en él no hay yuxtaposición y si sucesión, de ahí que no pueden ser representadas figuras como en la geometría, y todas las operaciones aritméticas, como el cálculo, las ecuaciones, etc., se reducen al contar que se opera en el tiempo. El contar es una intuición a priori que posibilita la multiplicidad de operaciones numéricas existentes. Cada número tiene los números anteriores como su razón de ser porque no puedo alcanzar el número diez sin pasar por todos los anteriores. Por eso el principio de razón suficiente de ser es una verdad conocida a priori y necesaria.

Debido a la ordenación numérica existente es posible la evidencia intuitiva de cualquier cálculo, pues los grandes números pueden ser representados por una secuencia de números más pequeños (que van de 0 a 9). De este modo, con secuencias de estos números más pequeños pueden pensarse números enormes, y operaciones complejas pueden ser presentadas in abstracto, sin que tengan que llegar a realizarse.

11. *El principio de razón suficiente en la cuarta clase de objetos*

La última clase de representaciones para el sujeto es de naturaleza muy peculiar, dado que el objeto que se presenta al sujeto es el objeto inmediato, esto es, el sujeto como voluntad, como cosa en sí. Y como el sujeto del conocimiento conoce siempre algo diferente de sí mismo, aquí la conciencia se divide en cognoscente y en conocido (voluntad). Luego el sujeto se conoce a sí mismo como *volente* y no como cognoscente (lo que sería imposible). El hecho de darnos a conocer a la autoconciencia en tanto voluntad o cosa en sí, nos abre un camino secreto, desde dentro, para acceder a la esencia íntima y verdadera de las cosas: "La autoconciencia es al mismo tiempo la llave de la idealidad y de la realidad."⁷⁹ La cosa en sí se hace ella misma consciente de sí. Y ella no es sino la voluntad, o sea, el propio querer que difiere de una intuición porque no es espacial y es un conocimiento totalmente a posteriori, el cual nos permite comprender también los procesos que se presentan en el exterior. Basta con señalar simplemente esta cita: "tenemos que llegar a comprender la naturaleza a partir de nosotros mismos y no, a la inversa, a nosotros mismos desde la naturaleza."⁸⁰

Pero la percepción interna que tenemos de nuestra voluntad tampoco nos da un conocimiento profundo de la cosa en sí por el hecho de no ser totalmente inmediata. El conocimiento de la voluntad por la autoconciencia es una percepción en la cual el

79. RICONDA, G.: *Schopenhauer interprete dell'Occidente*, p. 108, Milano, Mursia editore, 1986.

80. SCHOPENHAUER, A.: *El mundo como voluntad y representación*, Volumen II, Complementos al libro II, Capítulo 18, p. 234, Madrid, Trotta, 2003.

sujeto se descompone en un cognoscente (intelecto) y en un conocido (voluntad), y se libera de las formas necesarias a todo el conocimiento empírico, a saber, espacio y causalidad, mientras que permanece sometido a la forma del principio interno, al tiempo. De ahí que la cosa en sí no nos aparezca enteramente desnuda; cada uno de nosotros no conoce su voluntad en sí y para sí, sino sólo a través de sus sucesivos actos individuales. Esta percepción inmediata del sujeto de la volición es la forma más luminosa con que la verdad se nos manifiesta, aunque sea todavía una forma imperfecta.

En todas las decisiones o actos que percibimos, sean nuestros o de otros, estamos legitimados a cuestionar: ¿Por qué?, esto es, a preguntarnos por la razón de tales actos y de tales decisiones. Ahora bien, esa razón es siempre un motivo por el cual el acto resulta con la estricta necesidad de las otras formas bajo las cuales la causalidad aparece en la naturaleza. Por tanto, un acto implica necesariamente un motivo, esto es, sólo hay acto a partir de un motivo, y este motivo determina la acción.

La causalidad estricta y completa sólo se da en la primera clase de representaciones, en la cual la causalidad regula las mutaciones entre sí, y estamos ante un proceso externo. En cambio, en esta cuarta clase de representaciones, el proceso es interno y resulta, por eso, enigmático e indescifrable en su totalidad; de ahí que Schopenhauer afirme que "la motivación es la causalidad vista por dentro"⁸¹; esta última tiene que ser conocida de un modo enteramente distinto, siendo necesario presentarla como una forma especial y peculiar del principio de razón suficiente, a saber: principium rationis sufficientis agendi, o ley de motivación. Hay una relación entre la ley de motivación y la de causalidad; la voluntad percibida en nosotros se relaciona con la primera clase de representaciones. Y esta relación, que se descifra en una visión profunda e íntima, es el núcleo de toda la metafísica schopenhaueriana.

12. Conclusión

De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente es la obra propedéutica del pensamiento filosófico de Schopenhauer, y del mismo modo que el primer libro de su obra capital, *El mundo como voluntad y representación*, enseña cómo el conocimiento se encuentra inmerso en el principio de razón, cómo tenemos representaciones que se relacionan entre sí con arreglo a determinadas leyes, cuya expresión es el principio de razón. Pero este mundo fenoménico, sometido al principio de razón no es sino un espejo de la voluntad, es decir, su objetividad manifestada en diversos grados.

El sujeto de la volición, tal y como aparece a la conciencia en la cuarta clase de representaciones, es el único fenómeno del cual el sujeto no conoce sólo su representación sino también su voluntad, y de esta manera se diferencia de todas las demás representaciones, es el que nos posibilita el sumergirnos en la esencia íntima de las cosas y descifrar el significado de las representaciones. Por tanto, el mundo representado siempre acompañará a la voluntad que es la cosa en sí, y que, considerada en sí misma, carece de conocimiento y es un afán ciego de vivir. Lo que es explicado por Schopenhauer en este pequeño pero significativo fragmento de *El mundo como voluntad y representación* acerca de los dos lados de la vida:

"La vida y el sueño son hojas de uno y el mismo libro. La lectura conexa es la vida real. Pero cuando las horas de lectura (el día) han llegado a su fin y comienza el tiempo de descanso, con frecuencia hojeamos ociosos y abrimos una página aquí o allá, sin orden ni concierto: a veces es una hoja ya leída, otras veces una aún desconocida,

81. SCHOPENHAUER, A.: *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, § 43, p. 208, Madrid, Gredos, 1998.

pero siempre del mismo libro. Y así, una hoja leída aisladamente carece de conexión con la lectura coherente: pero no por ello es muy inferior a esta, si tenemos en cuenta que también la totalidad de la lectura coherente arranca y termina de forma improvisada y no hay que considerarla más que como una hoja aislada de mayor tamaño.¹⁸²

MÓNICA MARIA LIMA
Universidad de Barcelona

82. SCHOPENHAUER, A.: *El mundo como voluntad y representación*, Volumen I, Primera parte, § 5, p. 66, Madrid, Trotta, 2004.