

**SCHOPENHAUER: EL DESCUBRIMIENTO DE LO
INCONSCIENTE, LA METAFÍSICA DE LA VOLUNTAD Y LA
ETIOLOGÍA DE LAS NEUROSIS.
INFLUENCIA SOBRE FREUD Y CONTRIBUCIONES A LA
PSIQUIATRÍA MODERNA.**

ADOLFO VÁSQUEZ ROCCA

E-mail: adolfovrocca@gmail.com

Web: www.danoex.net/adolfovasquezrocca.htm

"En cuanto a la doctrina de la represión, es seguro que la concebí yo independientemente; no sé de ninguna influencia que me haya aproximado a ella, y durante mucho tiempo tuve a esta idea por original, hasta que Otto Rank nos exhibió aquel pasaje de El mundo como voluntad y representación, de Schopenhauer, donde el filósofo se esfuerza por explicar la locura. Lo que ahí se dice acerca de la renuencia a aceptar un fragmento penoso de la realidad coincide acabadamente con el contenido de mi concepto de represión, tanto, que otra vez puedo dar gracias a mi falta de erudición libresca, que me permitió hacer un descubrimiento. No obstante, otros han leído ese pasaje y lo pasaron por alto sin hacer ese descubrimiento, y quizá lo propio me hubiera ocurrido si en años mozos hallara más gusto en la lectura de autores filosóficos. En una época posterior, me rehusé el elevado goce de las obras de Nietzsche con esta motivación consciente: no quise que representación-expectativa de ninguna clase viniese a estorbarme en la elaboración de las impresiones psicoanalíticas. Por ello debía estar dispuesto -y lo estoy de buena gana- a resignar cualquier pretensión de prioridad en aquellos frecuentes casos en que la laboriosa investigación psicoanalítica no puede más que corroborar las intelecciones obtenidas por los filósofos intuitivamente. La doctrina de la represión es ahora el pilar fundamental sobre la que descansa el edificio del psicoanálisis".

FREUD, S. *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico.*⁽¹⁾

“Schopenhauer dio una sacudida, anticipándose a Freud en medio siglo, a la filosofía de la conciencia que había predominado en el pensamiento occidental. En Schopenhauer aparece por vez primera una filosofía explícita del inconsciente y del cuerpo.”

SAFRANSKI, Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía.*
Tusquets Editores, Barcelona, 2008. Introducción.

“Schopenhauer fue el primer filósofo de categoría en darse de baja de la iglesia occidental de la razón. Junto a Marx y a los jóvenes hegelianos fue quien fundamentalmente llevó a cabo la ruptura revolucionaria en el pensamiento del siglo XIX. Con él da comienzo la larga del buen motivo, dando así una despedida concisa a las teologías griegas y judeo-cristiana. Lo más importante de todo había sido dejar de ser para él una entidad espiritual divina y racionalmente justa. Con su doctrina de la voluntad salta por los aires la teoría del fundamento del mundo en torno al racionalismo religioso, tal como seguía en vigor desde los tiempos de Platón, para pasar a un reconocimiento de lo irracional marcado por el horror y el asombro: Schopenhauer es el primero en intuir la naturaleza energética e impulsiva, exenta de razón, del ser. En esto es uno de los padres del siglo psicoanalista ... fundador de una época sistémica y teorizante del caos. En el hecho de que abrió las puertas europeas con gran respeto a las doctrinas asiáticas de la sabiduría, en especial al budismo, podría radica a largo plazo su repercusión más importante en la historia intelectual. Puede que, en el anhelo de vida de la humanidad en el primer mundo actual, la doctrina de Schopenhauer de la resignación de la voluntad suene por fuerza aún más sorprendente que a sus contemporáneos, los positivistas progresistas y los revolucionarios creyentes en la humanidad; pero en la actualidad sigue recordando que el anhelo desatado de vida no podrá solucionar, mediante su intensificación, los problemas que crea su desbordamiento libre. De Schopenhauer podría proceder la frase: sólo la desaparición puede salvarnos aún; claro está que él no habló de desaparición, sino de renuncia. Para los modernos, “renuncia” es la palabra más difícil del mundo. Schopenhauer la invocó contra viento y marea. Tras él, las cuestiones éticas están abiertas de una manera más radical de lo que nunca lo había estado hasta entonces.”

¹ FREUD, S. (1914) En: Obras completas, Vol. 14 (1914-16) Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico). El pasaje que Rank mostró a Freud es el titulado “De la locura” presente en los complementos a El Mundo como Voluntad y Representación.

SLOTEDIJK, Peter, *Temperamentos filosóficos. De Platón a Foucault*, Madrid, Siruela, 2010.

La influencia de Schopenhauer en Freud. Préstamos inconfesables.

En el presente artículo se pretende dejar en claro el legado de Schopenhauer a la historia del psicoanálisis, analizando las teorías que Freud toma de la filosofía y las razones por las que Freud argumenta un desconocimiento absoluto del autor. Para efectos de claridad me basaré principalmente en tres puntos que tienen en común los dos autores, a saber, la relación entre la voluntad schopenhaueriana y el inconsciente freudiano, la teoría de la represión y las pulsiones y la teoría sobre sexualidad.

Es en 1885 durante su estancia en París cuando Freud conoce a Charcot “el mayor investigador de la nueva ciencia de la neurología, el maestro de los neurólogos de todos los países”.⁽²⁾ El encuentro es de una importancia evidente para la génesis del psicoanálisis: Freud después de dedicarse casi nueve años a investigar la anatomía del cerebro va a pasar otros diez, de 1885 a 1895, a estudiar la histeria.

Ahora bien, un cuidadoso análisis de la obra central de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, muestra que muchas de las ideas más características de Freud habían sido anticipadas por Schopenhauer. Todo pensador expresa siempre algo de la cultura de su tiempo, por supuesto, pero los paralelismos que encontramos entre Freud y Schopenhauer van más allá de la mera influencia cultural. El concepto schopenhaueriano de voluntad contiene los fundamentos de lo que en Freud llegarán a ser los conceptos del inconsciente y del *Ello*.

Los escritos de Schopenhauer sobre la locura anticipan la teoría de la represión de Freud y su primera teoría sobre la etiología de las neurosis. La obra de Schopenhauer

² En palabras de Freud en una nota necrológica dedicada a Charcot (*La sociocritique d'Edmond Cros*)

contiene aspectos de la futura teoría de la *libre asociación*. Y lo que es más importante, Schopenhauer anticipa la mayor parte de la teoría freudiana de la sexualidad.⁽³⁾

Schopenhauer, como psicólogo de la voluntad, es el padre de toda la psicología moderna. Desde él parte una línea que, a través del radicalismo psicológico de Nietzsche, va directa hasta Freud y los hombres que construyeron su psicología del inconsciente y la aplicaron a las ciencias de la mente. Sin embargo cabe aquí una observación que da cuenta de la reticencia de Freud de reconocer la influencia –o prestamos no confesados– de Schopenhauer. Si se toma en cuenta la manera de Freud de citar a Schopenhauer, resulta realmente llamativo que Freud cite al filósofo siempre desde *Parerga y Paralipomena*⁽⁴⁾ y nunca desde *El mundo como voluntad y representación*. Este hecho es más significativo aún si tenemos en cuenta que un párrafo que Rank le muestra a Freud en su momento *-De la locura-*, cuya data fue 1909, pertenece a los *Complementos de El mundo como voluntad y representación*. Aquí se evidencia la importancia del impacto de Schopenhauer sobre Freud- así como las resistencias a reconocerlo⁽⁵⁾, un indicio del conflicto, complejo y contradicciones freudianas entre "tener noticia de Schopenhauer" y "no tener noticia de Schopenhauer".

La represión y el inconsciente, el velo de la memoria tras sufrir un evento traumático en la vida, están presentes en el *Mundo como Voluntad y Representación* de Schopenhauer. Posiblemente el texto presentado por Rank fue el capítulo sobre la locura, presente en los complementos al libro III, Capítulo 32 del texto de Schopenhauer. En el momento en que Freud se ve obligado a leer al filósofo, luego de la presentación, por parte de Otto Rank, de la similitud de las teorías de Schopenhauer con el psicoanálisis, Freud dice que lo leyó sin gusto alguno y casi de forma obligada. Freud admite haber iniciado su lectura

³ Si bien no fue Freud, sino Hermann von Helmholtz (1821-1894) el primero en hablar de actividad mental inconsciente, fue Freud quien desarrolla, por primera vez, una teoría sobre el funcionamiento del inconsciente. Y lo más importante, porque es fundamental para el progreso de la psiquiatría moderna: también es Freud quien demuestra que observando atentamente las palabras –lapsus–, olvidos, sueños y el comportamiento de un paciente, el médico puede acceder a comprender el funcionamiento del inconsciente. Este es, parece ser, el aporte fundamental de Freud, la creación de un sistema de comprensión y tratamiento clínico para las enfermedades mentales, sin embargo, hay préstamos inconfesables que Freud intenta invisibilizar, borrar las huellas y el legado de Schopenhauer.

⁴ SCHOPENHAUER, Arthur, *Parerga y Paralipómena.*, (1851), Madrid: Trotta, 2006.

⁵ El párrafo citado por Strachey es del libro cuarto de *El mundo como voluntad y representación*, capítulo XLII, 'La vida de la especie'.

de Schopenhauer luego de que se despertara en él un particular interés en la teoría sobre la muerte en relación con las pulsiones.

Schopenhauer, pese a la reticencia de Freud en reconocerlo, se anticipó en medio siglo en el desarrollo de nociones como represión e inconsciente. Los escritos de Schopenhauer sobre la locura anticipan la teoría de la represión de Freud y su primera teoría sobre la etiología de las neurosis. En Schopenhauer aparece por vez primera una filosofía explícita del inconsciente y del cuerpo. Schopenhauer procede de los “años salvajes de la filosofía”, pese a su enemistad con el Romanticismo, en el convergen muchas de estas ideas convirtiéndolo, tal vez a su pesar, en un insospechado heredero de un legado del que se convierte en mediador –a través de Nietzsche (y Freud) a importantes corrientes de pensamiento del siglo XX. Schopenhauer nada contra la corriente de su tiempo: no le anima el placer de la acción, sino el arte del nirvana. Este filósofo de lo irracional, diseña una filosofía de la contemplación, que invita a inhibir la acción o suprimir el deseo. Su sueño es un mundo transformado en el espejo “desinteresado” de la música.

Freud aparecerá pues como una figura de transición entre la sensibilidad romántica y la modernista y lo es, sólo porque, precisamente Schopenhauer un siglo antes había abonado el trasfondo de las teorías psicoanalíticas. No sólo la afirmación de un estrato interior –profundo de la mente– constituyó un hito, sino, y esto de un modo aún más significativo, el postular –como Schopenhauer– que la existencia humana se sustentaba alrededor de un eje irracional y dinámico (la voluntad), consideración que tampoco es ajena a poetas como Poe y Baudelaire, quienes intuían la presencia de un mal profundo inherente al hombre.⁽⁶⁾ No es pues extraño que en este contexto Freud propusiera que la principal fuerza impulsora de la conducta estaba situada más allá del alcance de la conciencia, y, hallándose bloqueada en gran medida en su expresión directa, se abriera paso tortuosamente hasta la superficie en los sueños, las obras de arte, las distorsiones o deslices del razonamiento y el comportamiento neurótico.

Con Freud las pasiones oscuras –propias de la estética y el ideario romántico de los poetas malditos– adquirieron una apariencia modernista, caracterizadas con un lenguaje

⁶ GERGEN, Kenneth J., *El yo saturado; Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, Ed. Paidós, Barcelona, 1992, p.50.

cuasi-biológico como “impulsos libidinales”, y allí donde los románticos descubrían la potente evidencia de los recovecos interiores, las demandas modernistas llevaron a Freud a tratar de conseguir pruebas objetivas de lo inconsciente.

De este modo, Freud caía bajo el influjo de la ciencia (la física) y la cultura de su época, de los problemas que dominaban el espíritu de aquella época, como también de los modos de abordarlos, esto es de una perspectiva de análisis y de determinadas racionalidades y modelos explicativos.

Veamos en primer lugar el concepto de voluntad en Schopenhauer. Pensado como un concepto metafísico, la “voluntad” de Schopenhauer es sorprendentemente semejante a los primeros estímulos endógenos de Freud y más tarde del *Ello*. Por otra parte, la doctrina de Schopenhauer contiene una clara anticipación de los procesos primarios y la sexualidad es tan central en él como en la posterior teoría del *Ello* de Freud.

Además, Schopenhauer también identificó un proceso que no es solamente semejante al posterior concepto freudiano de represión, sino que lo expresa incluso en un lenguaje similar, e intentó seguir el rastro de una etiología de la locura. Aunque fracasó en su empeño, prefigura la primera teoría de las neurosis de Freud; Schopenhauer vio la locura como una enfermedad mental en mayor medida de lo que se acostumbraba en su época. Suma a esto, su concepto de las fuerzas nemotécnicas –memoria y olvido–, la represión y su noción de asociación como método para recuperar recuerdos y sueños perdidos anticipan aspectos de posteriores ideas freudianas.

En Freud encontramos el mismo sombrío realismo schopenhaueriano que busca las raíces de la espiritualidad humana en oscuras fuerzas primitivas e instintivas.

Schopenhauer también identificó un proceso que no es solamente semejante al posterior concepto freudiano de represión sino que lo expresa incluso en un lenguaje similar, e intentó seguir el rastro de una etiología de la locura.

Sin embargo, en honor a la verdad, Freud da un tratamiento más profundo a la locura al hacer toda una etiología de las neurosis y estudios puntuales sobre la histeria y diversas patologías, mientras que Schopenhauer sólo menciona que la locura es el resultado de algún suceso traumático, involucrada con el proceso de represión, pero sobre la cual no profundiza.

Schopenhauer; del mundo como voluntad y representación al pesimismo metafísico.⁽⁷⁾

Sobre la libertad de la voluntad.

Profesor –por breve tiempo– en la Universidad de Berlín, Arthur Schopenhauer escribió en 1836 este *Sobre la libertad de la voluntad*.⁽⁸⁾ Apoyado en Platón y en Kant, Schopenhauer construye su texto en torno a la pregunta de la naturaleza de la libertad. Distingue lo voluntario de lo libre y se refiere al imperio de los motivos (querer) de la “voluntad” como hecho originario y ciego.

Schopenhauer vivió siempre de las rentas y no ejerció la docencia universitaria salvo en un fallido intento de imponer su pensamiento al de Hegel figura académica de éxito en Jena, pero no tuvo éxito, aunque su legado florecería de modo crepuscular al final de sus días e inspiraría a Nietzsche y a Freud, logrando así una celebridad póstuma.

Schopenhauer editó su gran obra *El Mundo como Voluntad y Representación*, pero su pensamiento fue desoído hasta que, en la vejez, sus ideas comenzaron a tener adeptos y tanto el núcleo de su filosofía como, en otro sentido, sus ensayos, se consideraron como la obra de un genio. Un pensador que se convertiría en el maestro de Nietzsche (quien hizo de la metafísica de la voluntad una heroica *voluntad de poder*), en el inspirador no confesado de Freud, y una referencia de la modernidad, especialmente por el rango filosófico que otorgó al arte.⁽⁹⁾

⁷ Artículo Relacionado: VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, “Schopenhauer; del Mundo como voluntad y representación al Pesimismo metafísico”, En Manuscritos Transversales, 2004, Valparaíso, ISSN 0718-3712, <http://web.archive.org/web/20101123002449/http://personales.ya.com/mpal/poe/rocca/voluntad.pdf> y Cibernous, Madrid <http://cibernous.com/autores/schopenhauer/teoria/rocca4.htm>

⁸ Presentado por Arthur Schopenhauer al concurso convocado en 1839 por la real Sociedad Noruega, en el que obtuvo el premio, “Sobre la libertad de la voluntad” vería la luz en 1841 junto con otro trabajo «Sobre el fundamento de la moral», bajo el título común de “Los dos problemas fundamentales de la ética”. La importancia y el lugar exacto que ocupa esta obra es clave en el conjunto de la filosofía Schopenhauer.

⁹ Schopenhauer fue un gran romántico, aunque ajeno a las idealizaciones que algunos románticos hicieron, por ejemplo, del Estado, en el que vio meramente un regulador exterior de la acción, ajeno a la transcendencia que le atribuyó Hegel.

Schopenhauer, del mundo como voluntad y representación al pesimismo metafísico.

Introducción a la idea de Libertad y Determinismo en Schopenhauer.

Todos nuestros actos van acompañados de la conciencia de nuestro poder sobre nosotros mismos, de nuestra casualidad personal. Gracias a este sentimiento íntimo, lo declaramos obra nuestra, y cada cual, con certeza absoluta se cree verdadero autor de sus actos y moralmente responsables de cuanto hace.

La voluntad ante la conciencia inmediata: “puedo hacer lo que quiera” (cuando no me lo impida un obstáculo físico). El testimonio de la conciencia inmediata se refiere al poder obrar conforme a la voluntad. El testimonio de la conciencia se refiere a la relación entre los actos y las voliciones. La conciencia proclama la libertad de los actos, presuponiendo la libertad de las voliciones. Pero lo que está en duda es precisamente esa libertad de la volición. Lo que debemos es estudiar entonces es la relación entre la misma voluntad y los motivos. Y sobre este punto, la afirmación “puedo hacer lo que quiero” no proporciona ningún dato. Lo que está en duda es la libertad del querer, por lo tanto el problema deberá plantearse de este modo: ¿puedo querer (elegir) lo que quiero? Lo cual haría suponer que toda volición depende de otra volición anterior. Suponer que toda volición depende de otra volición anterior.⁽¹⁰⁾ Concedamos que se responda afirmativamente la serie de las voliciones, y consideramos a cada una de ellas como dependiente de una volición anterior, sin llegar nunca por tal camino a una volición primitiva, capaz de ser considerada exenta de toda relación y de toda dependencia. Sólo la necesidad de encontrar un punto fijo (la razón perezosa) lleva a admitir semejantes volición.

¹⁰ SCHOPENHAUER, Arthur, (1841) *Sobre la libertad de la voluntad*, Ángel Gabilondo (Redactor), Alianza Editorial, 2012, Madrid. p. 33

“Puedo hacer lo que quiera”. Puedo, si quiero, dar a los pobres cuanto yo posea, y empobrecerme a mí mismo si quiero. Pero no está en mi mano quererlo, porque tienen mucho imperio en mí los motivos opuestos. En cambio, si tuviera yo otro carácter y llevar la abnegación hasta la santidad, podría quererlo, pero entonces no podría dejar de hacerlo, y lo haría necesariamente.

Cada ser en el mundo obra según su esencia, en la cual están contenidas en potencia ya todas sus manifestaciones activas, y esas manifestaciones mismas dan a conocer la esencia de la cual emana. El hombre no es una excepción del resto de las acciones de un individuo guardaran siempre conformidad moral con ese carácter individual e invariable: cada cual obrará como es. El hombre realiza todas sus decisiones en conformidad con su carácter, no puede traicionarlo. Nuestro hacer está determinado en nuestro modo de hacer, en nuestro carácter. “Porque somos como somos es por lo que la decisión tiene que hacer así necesariamente”. La responsabilidad moral no se anula, si no que se traslada del hacer al ser. Se llama malo a un hombre no porque he ejecute acciones moralmente malas, sino porque estas son tales que dejan concluir una constitución mala, un fundamento malo, presente universalmente en el sujeto. Somos responsables de lo que somos y no de sus manifestaciones particulares.

Para tranquilizar a los que por motivos religiosos se oponen a estas tesis, Schopenhauer hacen notar que si bien ellas se sustentan en razones puramente filosóficas no se contradicen la teología, (en especial la protestante en su vertiente alemana), para ello cita a Lutero. No deja de ser paradójal que las tesis de un ateo como Schopenhauer encuentren expresión en un determinismo de carácter teológico (llevado hasta sus últimas consecuencias por Calvino). Este determinismo puede ser formulado como sigue: “No somos pecadores porque pecamos, sino que pecamos porque somos pecadores”⁽¹¹⁾.

El asalto a la razón.

¹¹ El Catecismo de Heidelberg (1563) –Heidelberger Katechismus–, Referido en NYENHUIS, Gerald *Comentario del Catecismo de Heidelberg*, Publicaciones el Faro, México S.A., 2004

Con Schopenhauer se destruye el dogma, según el cual la razón constituía la más profunda esencia humana. Mientras que antes se consideraba como el último fundamento del hombre aquella energía que encontraba su más adecuada expresión en el pensamiento y su lógica, Schopenhauer arranca este fundamento esencial a la razón y por un giro atrevido la transforma en un accidente, en un medio o una consecuencia del querer que demanda para sí aquel puesto.⁽¹²⁾

Para Schopenhauer la razón es comparable al recadero de una tienda: va a donde la envía su dueño, es decir, “la voluntad”. La voluntad no es espíritu, ni moralidad, ni razón histórica. Voluntad es al mismo tiempo la fuente de la vida y el sustrato en el que anida toda desventura: la muerte, la corrupción de lo existente y el fondo de la lucha universal.⁽¹³⁾

Si el hombre es un ser de razón siente los valores y los fines, y porque los siente como tales, los quiere; el fin dado y valorado determina la apetencia; esta es la concepción corriente. En cambio, para Schopenhauer el fin que estimamos y tras del cual vamos impulsados surge de la voluntad considerada como hecho originario. No queremos porque nuestra razón estatuya fines y valores, sino que, porque queremos, tenemos fines; porque queremos continuamente, desde lo más hondo de nuestro ser. Los fines no son otra cosa que la expresión o la organización lógica de los procesos de la voluntad. Así, la racionalidad de nuestra existencia pierde el último apoyo que tenía en el concepto de fin, mientras que el querer era el camino hacia los puntos previamente designados –en principio– por la razón. Mas ahora el intelecto no es más que la iluminación del proceso de la voluntad, que fluye de sí mismo, y al que la conciencia configura según las categorías que del entendimiento, y los distintos fines individuales no son más que puntos de luz esparcidos sobre aquel proceso.

Schopenhauer no sólo aportó el giro biológico a la filosofía, sino que además, con su filosofía de la negación de la voluntad, se apoya en la sabiduría oriental y en los aspectos de la cultura religiosa del cristianismo que concuerdan con las religiones

¹² SIMMEL, Georg, *Schopenhauer y Nietzsche* (1907); Prometeo Libros, Buenos Aires, 2005, p. 46.

¹³ SAFRANSKI, Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la Filosofía*, Editorial Tusquets, Madrid, 1998. p. 85

orientales, en el espíritu de renuncia y la ascesis. “Schopenhauer describe la negación de la voluntad como un giro de ésta contra sí misma. La voluntad, hecha prudente por experiencia propia y familiarizada por la compasión con el carácter de sufrimiento inherente al mundo, se revoca a sí misma y desiste de la autoafirmación a cualquier precio. El furor del ansia de vivir, del consumo, de la voluntad de poder, ha de mitigarse.”⁽¹⁴⁾

El mundo como voluntad.

La esencia del mundo es voluntad. El mundo contemplado desde dentro de sí mismo y nuestra vida es voluntad. La voluntad es lo íntimo del ser, el núcleo de cada individuo e igualmente de todo. Se manifiesta en toda fuerza ciega natural y también en la conducta del hombre.

La voluntad obra de manera absolutamente libre, sin motivación, y es por tanto, irracional y ciega. Schopenhauer la identifica con las fuerzas que actúan en la Naturaleza, fuerzas que adoptan aspectos y nombres diversos (gravedad, magnetismo, electricidad, estímulo, motivo) en sus manifestaciones fenoménicas, pero que en sí son una única e idéntica fuerza: La voluntad de vivir.

El hecho de que Schopenhauer haga ver a la voluntad como una sinrazón determinante de las acciones del sujeto implica, desde el primer momento, que el querer, la afirmación del “yo quiero”, es la piedra angular dentro de las acciones del hombre y que la razón no interfiere en la acción considerada desde este fundamento sub-yacente. Se considerará más adelante cómo el suponer esto como cierto, trae como consecuencia la dualidad entre obedecer a aquella fuerza incontrolable que determina nuestro actuar (la voluntad irracional e inconsciente) y la necesidad de control de esa satisfacción del querer absoluto.

¹⁴ SAFRANSKI, Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la Filosofía*, Editorial Tusquets, Madrid, 1998, p. 107

Aceptar a la voluntad como el fundamento profundo de acción, le permite a Schopenhauer explorar temas como la angustia, la represión y la locura en los seres humanos. Resulta particular que Freud, de forma posterior a Schopenhauer, haya asumido el mismo camino de investigación y haya llegado a las mismas consecuencias a las que llegó Schopenhauer en su metafísica. Podría incluso afirmarse de forma provisional que el fundamento del psicoanálisis sería metafísico. Schopenhauer afirma:

“Quien preste atención a esta peculiaridad de la mentalidad humana comprenderá que las explicaciones psicológicas a partir de la costumbre y la resignación ante lo inevitable no son en modo alguno suficientes, sino que su fundamento es el indicado y sus raíces son más profundas”.⁽¹⁵⁾

Este párrafo puede considerarse como el inicio real de la posibilidad de explicación profunda de las acciones de los hombres bajo el presupuesto de la existencia de la voluntad inconsciente. Éste bien podría ser el punto de inicio de una teoría psicoanalítica tal como lo concebiría Freud posteriormente.

La vida como dolor.

El pesimismo metafísico de Schopenhauer se expresa en su concepción de una voluntad torturada.

La voluntad es esfuerzo infinito, un impulso ilimitado, por ello no puede alcanzar nunca la satisfacción o un estado de tranquilidad. Su esfuerzo es continuo pero nunca alcanza. Lo que llamamos felicidad o goce no es más que el cese temporal del deseo. El deseo, como expresión de la necesidad y del sentimiento de privación, es una forma de dolor. Por ello la felicidad es la ‘liberación del dolor, la superación de la necesidad’; es

¹⁵ SCHOPENHAUER, Op. Cit, *El Mundo como voluntad....*, Libro cuarto, §54, 376.

real y esencialmente negativa, y en ningún caso positiva. No tarda en transformarse en aburrimiento y, entonces, el deseo de satisfacción resurge de modo natural.

La vida es voluntad, la voluntad esfuerzo, el esfuerzo es producto de la necesidad y produce la satisfacción, pero la satisfacción es breve, renacen los deseos y de este modo se perpetúa hasta lo infinito la cadena del mal. La vida es un eterno oscilar entre el deseo y el hastío.

Es así que la voluntad es en esencia voluntad de vivir, entendida como un noúmeno volente, como un permanente querer que nunca alcanza satisfacción. Ella es sin fundamento y por lo tanto absolutamente libre, en tanto posee una existencia metafísica y nada la ha causado. Esta unidad se despliega en una realidad que ya no es ideal sino fenoménica, donde ya no es una sino múltiple. Entre todos los fenómenos en que se objetiva, se encuentra la existencia humana en su grado más intenso, como una voluntad que quiere y por sobre todo tiende a conocer, pero no es libre.

La ilusión de la libertad ocurre necesariamente en el plano de lo físico, en la objetivación del individuo en tanto cuerpo esencialmente volitivo.

Ante esta constante insatisfacción y dolor, el ser humano puede salir de la conciencia empírica en la que se encuentra constantemente y tomar conciencia de lo que implica esta voluntad, afirmándola o negándola, no en un sentido ontológico, sino que axiológico, donde la afirmación de la voluntad está dada por la afirmación del cuerpo como la satisfacción del continuo querer de un yo, mientras que la negación de la voluntad de vivir, implica en una de sus modalidades, la tendencia a negar el impulso de vida del propio cuerpo como autodestrucción del yo, razón por la cual, la idea de libertad y la relación que el hombre tenga con ella, estará dada partir de cómo se entienda como individuo y de la relación entre su parte espiritual, su voluntad y su cuerpo. Es esta relación con el cuerpo, que desde su condición de límite natural de la libertad en la existencia humana, la que permite algún grado de aproximación a la libertad.

En la negación de la voluntad de vivir, hay un quebrantamiento de ella, donde prima el abandono de lo físicamente grato o placentero y hay una búsqueda de lo contrario. Por esta razón, si el cuerpo es un límite natural de la libertad, sería consecuente con el

pensamiento de Schopenhauer abandonar el querer que ese cuerpo imponga negando la voluntad de vivir en una permanente lucha donde constantemente hay que reafirmar esta negación. Esta lucha se manifiesta fuertemente en la visión de vida propuesta por el ascetismo como constante búsqueda de la perfección espiritual y alejamiento de lo físico, material y corporal, donde el único objetivo de vida está puesto en negar el querer, que es el origen del sufrimiento, para purificar el espíritu y alejarse de todo aquello que provoca algún grado de placer.

Entonces esta negación de la voluntad proporcionaría al hombre cierto grado de libertad ante el principio de razón suficiente, ya que al liberarse de él, la voluntad se libera de su forma fenoménica quedando en una especie de suspensión, donde sólo queda la nada. No hay aquí individuación, no hay diferencia sino que identificación del yo con el universo en una única unidad. A partir de esto, las acciones realizadas por el cuerpo no son más que la manifestación del conflicto interno de la voluntad.

La distinción entre mundo como voluntad y mundo como representación, permite la compatibilidad de ideas que aparentan ser contradictorias, hay una libertad absoluta de la voluntad en sí, junto con una necesidad de los actos del hombre, donde el actuar de la voluntad es incondicionado pero actúa en relación a un fin que se traduce en un nexo eficiente o explicación causal en los actos humanos. De esta manera se produce una contingencia en los actos en la vida del individuo pero que son determinados en tanto se dan en orden a un fin trascendente.

La concepción de la libertad en Schopenhauer tiene un sentido negativo, en la medida que ella no es algo primario en la existencia humana y se da en un margen muy estrecho. Hay lo que él llama libertad moral dada en el plano del ser como responsabilidad del carácter y que se extrapola al ámbito del actuar u operar humanos. Por lo tanto la existencia y esencia del hombre son obras de su libertad, es decir, de la voluntad, ya que existen a partir de la libre objetivación de ella, donde una vez creado el hombre sus acciones no le pertenecen a él como individuo y en ese sentido no son libres, con lo que si hay libertad en el hombre, ella se daría de un modo indirecto (nuevamente mediado o condicionado), en tanto él es *responsable* de su existencia y con ello de su actuar, donde siempre hay acciones bajo condiciones. Esto es lo que indica la libertad en el ser y no en el hacer.

Dicho de otra manera esta libertad metafísica no es una propiedad de las acciones, sino que del carácter inteligible, en tanto la objetivación de la voluntad es obra de ella misma, es *causa sui* en la medida que no es generada ni fundamentada por otro factor, donde habría ausencia de razón suficiente.

Hay en el hombre un sentimiento de responsabilidad respecto de sus propias acciones, pero ¿si la libertad no radica en el actuar a qué se debe esto? Este sentimiento de responsabilidad es un sentir que aunque esté dirigido al ámbito de las acciones, se da en un plano más bien intelectual, en el sentido de que el hombre al realizar una determinada acción y luego al reflexionar sobre ella toma conciencia y se hace responsable, no de la acción misma, sino que del carácter inalterable en él que conlleva a determinada acción, no surge el arrepentimiento o el sentimiento de culpa por una acción específica que se muestra como negativa, más bien por el hecho de que esa acción hace visible la determinación o modo de ser propio de ese individuo, el carácter, que se manifiesta y reconoce a lo largo de la vida y que nunca va a cambiar. De esta manera toda reflexión sobre la libertad no surge en un contexto propicio para el ser humano, sino que se da en lo profundo del sufrimiento, cuando se toma conciencia de que la situación en que se vive no es realmente la que se quiere, cuando se intenta hacer otra cosa o más aún cuando se comprende que el mismo no puede *ser* de otra manera.

Entonces este sentimiento de responsabilidad señala que la libertad se sitúa en el ser y no en el hacer. Esta idea de la libertad absoluta metafísicamente hablando, no se asemeja a las ideas tradicionales. La voluntad es lo único incondicionado mientras que en el plano físico de la existencia de los fenómenos, todo es condicionado, determinado. Si bien hay una especie de destino en el hombre y una armonía guiada por la preservación de la voluntad de vivir, esto refleja un fatalismo, donde todo finalmente queda subordinado a la voluntad que nunca alcanza satisfacción, por lo que produce un constante dolor y concibe la vida misma como un padecer. La voluntad sería *summum malum* y por ello más que afirmarla habría que negarla.

“La voluntad es para Schopenhauer la esencia de la realidad, el “en sí” único del mundo más allá de su apariencia fenoménica; esta voluntad universal un impulso ciego hacia la vida que no hay que confundir con la voluntad individual de un sujeto— está

dotada de libertad frente a la determinación de lo fenoménico. En virtud de su libertad, la voluntad esencial puede afirmarse, originando con ello este mundo presidido por el dolor y el sufrimiento, o bien puede negarse, abriendo la posibilidad de la vía ética que propone Schopenhauer. El encargado de llevar a cabo esta negación de la voluntad es el hombre que, aunque es un fenómeno determinado, participa asimismo de la libertad de la voluntad universal, ya que ésta es también su esencia”⁽¹⁶⁾.

La metafísica de la voluntad.

En el escrito *La libertad de la voluntad* ⁽¹⁷⁾, Schopenhauer toma como punto de partida la distinción entre el modo propio del “sentido común” de entender la libertad y una libertad entendida desde la filosofía, superando el mero testimonio de la conciencia inmediata, esto es, el carácter fenoménico, que involucra la aceptación o negación de principios y que remite al plano ontológico, sin quedar reducida al estadio existencial de la misma.

Para una correcta interpretación de la libertad es preciso abandonar esta idea común de hacer y trasladarla al plano del querer, reorientando la pregunta a *si ese querer propio de cada individuo ocurre de manera libre*.

Por esta razón la libertad no radica en la posibilidad de hacer lo que el individuo quiere, más bien, en la posibilidad de que ese querer sea dado sin necesidad alguna para él. Por lo tanto, el concepto de libertad se vuelve un poco más abstracto y se entiende como la ausencia de necesidad entre aquello que origina el querer y el acto de la voluntad.

La "voluntad" (con minúscula, esto es, la voluntad como *fenómeno*) está en el principio de la cadena causal que me lleva a actuar de tal o cual modo necesariamente. Habría una voluntad en la realidad considerada como representación, que se podría asimilar a la idea de un impulso. En este caso, la libertad sería una ficción creada por la razón.

¹⁶ VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, “Schopenhauer; Del Mundo como Voluntad y Representación al Pesimismo Metafísico”, En Manuscritos de Filosofía, 2004, Ediciones Revista Observaciones Filosóficas ISSN 0718-3712

¹⁷ SCHOPENHAUER, A. *Sobre la libertad de la voluntad*. En Los dos problemas fundamentales de la ética. Siglo veintiuno editores, España, 1993.

Cada acción, cualesquiera sea ella, es necesaria y producto de ese impulso o motor (esta es la voluntad a la que me refiero como presente en cada hombre).

Esta confusión de la idea filosófica de la libertad con la idea empírica de ella, genera el hecho de que se entienda la libertad como el no estar sometido del hombre por algo externo a él, sea una fuerza de la naturaleza, Dios, otros humanos, etc. con lo que surge la posibilidad del libre albedrío como facultad de obrar en base a la pura reflexión o elección. Schopenhauer se opone a esta idea de la existencia de un libre albedrío donde el hombre actúa y más aún, quiere libremente, en base a su cosmovisión del mundo como voluntad y representación.

Muchas veces se ha considerado al hombre como existiendo libremente en un mundo aunque él no haya elegido su existencia, se piensa al hombre como contenido en el mundo junto a otros elementos de distintas características, lo que no es así en el pensamiento de Schopenhauer. El mundo, explicado brevemente, es eso más próximo a la conciencia humana, aquello a que ésta se dirige constantemente y donde el individuo sitúa su propia existencia y determina su esencia. Sin embargo, en cada intento por alcanzar una explicación profunda acerca de él, se comienza o desde el objeto dado por la realidad empírica, o por el sujeto, quedando en este caso toda posible explicación en el ámbito de la idealidad. La filosofía entonces se ha movido entre estos dos polos aparentemente opuestos, atribuyendo significados al mundo y a lo que se relaciona con él desde un realismo empírico o de una idealidad trascendental, siempre desde una esfera para criticar a la otra.

El mundo como representación.

En la filosofía de Schopenhauer esto es diferente, puesto que él habla del mundo tomando como punto de partida la representación que tiene el sujeto del objeto, por lo tanto ninguno de ellos tiene una primacía sobre el otro, a partir de lo que afirma “el

mundo es mi representación”⁽¹⁸⁾, y el individuo aquello que sustenta la existencia del mundo en tanto que es percibido como representación⁽¹⁹⁾. De esta manera todo lo que existe, el sol, las plantas, la humanidad, las ideas, obedecen a representaciones que un sujeto cognoscente elabora a partir de otra existencia de carácter metafísico, que no se alcanza de manera directa, si no que mediante la representación de su materialización fenoménica. El sujeto y el mundo entonces, son correlativos y en esta correlación se encuentra de alguna manera la libertad.

Si hipotéticamente se sustrae toda condición fenoménica al mundo, nos encontramos con un *en sí* de carácter metafísico cuya principal característica es que nunca puede ser objeto de la representación y que es el en sí de todo, esto es la voluntad⁽²⁰⁾.

Un cuidadoso análisis de la obra central de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, muestra que muchas de las ideas más características de Freud habían sido anticipadas por Schopenhauer. Todo pensador expresa siempre algo de la cultura de su tiempo, por supuesto, pero los paralelismos que encontramos entre Freud y Schopenhauer van más allá de la mera influencia cultural. El concepto schopenhaueriano de voluntad contiene los fundamentos de lo que en Freud llegarán a ser los conceptos del inconsciente y del Ello. Los escritos de Schopenhauer sobre la locura anticipan la teoría de la represión de Freud y su primera teoría sobre la etiología de las neurosis. Aunque en favor de Freud cabe puntualizar que él da un tratamiento más profundo a la locura al hacer toda una etiología de las neurosis y estudios puntuales sobre la histeria y diversas patologías, mientras que Schopenhauer sólo

¹⁸ SCHOPENHAUER, A. *El mundo como voluntad y representación*, Tomo I. Ed. Fondo de Cultura Económica, España, 2005. p 85

¹⁹ Es importante destacar la originalidad de Schopenhauer en el plano de la epistemología. Al comenzar sus explicaciones desde la representación, se sitúa en una posición que rompe con el esquema tradicional dualista que explica el conocimiento y la existencia de la realidad a partir de lo objetivo o lo subjetivo. Hay una realidad empírica compatible con un idealismo trascendental que se sustenta en la representación.

²⁰ [Sobre este punto profundizaremos en un próximo Artículo, del cual ya se hecho una primera entrega: VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, “La influencia de Schopenhauer en Freud”, en CIBERNOUS: Mapa y Territorio de la Filosofía, Proyecto CNICE, Madrid. <http://cibernous.com/autores/schopenhauer/teoria/rocca2.htm>

menciona que la locura es el resultado de algún suceso traumático, involucrada con el proceso de represión, pero sobre la cual no profundiza.

La obra de Schopenhauer contiene aspectos de la futura teoría de la libre asociación. Y lo que es más importante, Schopenhauer anticipa la mayor parte de la teoría freudiana de la sexualidad. Estas correspondencias plantean algunas interesantes dudas sobre la afirmación de Freud de que él no había leído a Schopenhauer hasta los últimos años de su vida

Esta voluntad es sin razón, en el sentido de que no tiene una causa ni finalidad para la realización de sus actos, no precisa fundamentación y aun así se objetiva de distintas maneras en el plano fenoménico, si bien se da en grados, se manifiesta ella entera en cada fenómeno de su objetivación, cuya totalidad corresponde al mundo. La voluntad es la esencia, la fuerza natural que se da de manera necesaria en los fenómenos como ley natural.

El mundo entonces, no se entiende como la suma de elementos que lo constituyen o como algo que sea aislado del sujeto, el mundo es la voluntad objetivándose constantemente de manera orgánica en diferentes fenómenos de los cuales el individuo realiza una representación, donde el individuo vendría a ser una unidad que puede conocerse de dos maneras distintas, como fenómeno en tanto tiene un cuerpo y es objeto como los otros objetos del mundo y como voluntad, que se manifiesta en el hacer y padecer de sus acciones.

En este contexto el hombre se representa a sí mismo como sujeto del mundo, donde la vida humana consiste en la constante oscilación entre un querer y los intentos por satisfacer ese querer, lo que finalmente conduce al placer o al dolor, pero en ningún caso para situarse ahí de manera definitiva. El hombre es un ser volitivo, un constante querer que intenta preservarse, pero a diferencia de los otros seres del mundo, el hombre se da cuenta de su querer y con ello de su condición de superioridad, de su diferencia dada por la intuición abstracta y por lo mismo se considera como libre, no obedeciendo sus actos a simples impulsos biológicos o estímulos externos, ya que el mismo evolutivamente, se ha ido desarrollando en niveles más complejos de existencia, manifestando control en sus actos y en lo que le rodea. Frente a todo esto, el humano se sitúa en el plano de la libertad, el hombre dice *puedo hacer lo que quiero* y hasta en

algunos casos *puedo elegir qué es lo que quiero*, pero sin una reflexión, todo esto queda eclipsado bajo el concepto empírico de la libertad.

En suma:

“El modo de ser de la voluntad es un continuo devenir en el que se afirma el querer-vivir. Todos los seres se disuelven en la voluntad única y en su afirmación en el incontenible devenir; el determinismo absoluto es la expresión de esta disolución de los múltiples en la serialidad del devenir: todo momento del devenir procede de un momento anterior y va hacia un momento siguiente; en la serie del proceso todo tiene una razón suficiente de su ser.”⁽²¹⁾

- Si el determinismo domina el proceso del devenir de la voluntad, ésta en cuanto tal es irracional: no hay razón de ser de la voluntad; el proceso del devenir es un proceso necesario pero la existencia de la voluntad es contingente; la voluntad es razón de ser pero no hay razón de ser de la voluntad: “la no existencia del mundo es tan posible como su existencia”⁽²²⁾ [...] La voluntad obra de manera absolutamente libre, sin motivación, y es por tanto, irracional y ciega. Schopenhauer la identifica con las fuerzas que actúan en la Naturaleza, fuerzas que adoptan aspectos y nombres diversos (gravedad, magnetismo, electricidad, estímulo, motivo) en sus manifestaciones fenoménicas, pero que en sí son una única e idéntica fuerza: La voluntad de vivir.

La esencia del mundo es voluntad. El mundo contemplado desde dentro de sí mismo y nuestra vida es voluntad. La voluntad es lo íntimo del ser, el núcleo de cada individuo e igualmente de todo. Se manifiesta en toda fuerza ciega natural y también en la conducta del hombre.

La ilusión de la libertad y el dogma del “libre albedrío”.

²¹ GONZÁLEZ NORIEGA, Santiago, “Schopenhauer, Arthur”, entrada del *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1976, pp. 450-451

²² SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación* (1819), Ed. Trotta. Madrid, 2005.

El ser humano se concibe como libre, en tanto la voluntad del individuo no está determinada en sus acciones por causas o razones suficientes que obliguen o direccionen de alguna manera su querer. Es decir, el hombre cree que es libre porque es él quien decide su propio querer y lo manifiesta en su hacer.

Esta ilusión se da principalmente porque el ser humano explica la libertad y cada una de sus acciones a partir de escorzos de ella y no en consideración de la totalidad de lo que ella implica. Por ejemplo, una persona puede ser libre para pensar lo que quiera, para expresar o no lo que ha pensado y más aún, para hacer una determinada cosa en un momento dado, pero en esta forma de entender la libertad no se considera el contexto total en que esa acción, expresión o pensamiento ocurren, ni tampoco qué lugar ocupan en la totalidad de la existencia de ese individuo, ni la importancia e incluso el sentido que tienen dentro de su propia vida por pequeña que sea la acción.

Con este tipo de explicaciones, se pone de manifiesto una tendencia a tomar como objetivo aquello que tiene un origen exclusivamente subjetivo,⁽²³⁾ lo que necesariamente dirige hacia una confusión.

El principal problema para entender la libertad, radica en que no se recurre al fundamento de ella ni a su comprensión a partir de la totalidad del ser humano, sino que se considera como punto de partida el conocimiento de las otras cosas y el autoconocimiento, pero, como dos maneras aisladas de entender la realidad e incluso se consideran dos realidades diferentes. A partir de esto hay una forma fragmentada de entender el universo, el mundo, el hombre y todo lo existente, con lo que fácilmente puede producirse un error en la concepción de las cosas abstractas y complejas. En caso contrario, si consideramos la libertad a partir del conocimiento de las otras cosas sumado al autoconocimiento, habrá una aproximación real a lo que ella es en esencia y será posible dejar de lado la ilusión en que el hombre comúnmente se encuentra sumido.

²³ Este tipo de error ocurre de manera constante en las explicaciones acerca de la realidad. En el caso de la libertad, se cree que ella es absoluta porque se toma por objetivo lo empíricamente subjetivo. Esto tiene relación con la ilusión trascendental de la que habla Kant y que según él aparece como inevitable.

Esta ilusión de la libertad humana, en la cosmovisión de Schopenhauer, puede encontrar su origen principalmente en tres puntos: el primero en el plano del conocimiento, dado por la idea de que *puedo hacer lo que quiero*, fundado en el distanciamiento de la relación entre los motivos y los actos de la voluntad. Segundo, en la percepción de sí mismo como ser volente (esto es que mis acciones son producto de una volición – que tienen como punto de arranque mi voluntad) o capaz de decidir, pero sin la distinción entre voluntad empírica y voluntad como destino en el plano del autoconocimiento. Y finalmente, en las explicaciones en torno al ser humano que lo caracterizan de distintos modos con una esencia que no le es propia. Todas estas ideas entrelazadas, más la fragmentación de la realidad y el conocimiento a la hora de proporcionar explicaciones, contribuyen a que el individuo crea que es dueño de sus acciones y que posee una libertad absoluta. Sin embargo, no ha pensado en ello profundamente, más bien actúa sin tener en consideración lo más importante, la posibilidad de tomar distancia del mundo fenoménico para a partir de ahí lograr una mejor comprensión de la totalidad de lo existente.

La idea de que *puedo hacer lo que quiero* tiene su origen en la experiencia que obtenemos a partir de nuestra existencia en el mundo, generalmente el individuo observa que si siente deseos de beber agua su cuerpo va y lo hace, es decir, satisface su querer que en este caso es un motivo. Efectivamente esta relación entre la voluntad y el cuerpo no se da como una relación causal, puesto que hay una identidad entre ambos que se comprueba porque querer y hacer es la misma cosa, que se presenta de modos diferentes en la reflexión. Así, lo que le pasa a la voluntad también le pasa al cuerpo y a la inversa, no hay una primacía de uno sobre otro, ya que un acto del cuerpo es la acción de la voluntad objetivada, es decir, puesto en la intuición, por eso no puede haber causalidad en esta relación.

Un motivo corresponde entonces a la representación que el individuo tiene a partir del conocimiento de las otras cosas que provoca el acto de voluntad. Se pregunta entonces Schopenhauer “¿la relación entre el motivo y el acto de la voluntad es necesaria?”⁽²⁴⁾

²⁴ SCHOPENHAUER, A. *Sobre la libertad de la voluntad*. ed. cit. p 47

La respuesta a esta pregunta señala en qué grado el individuo es realmente libre en relación a la conexión causal o arbitraria ente acto y motivo del querer.

Se mencionó antes que la idea de libertad es entendida por el individuo como la libertad física o empírica, donde el querer y el poder se consideran como posibilidades subjetivas y no se considera la situación causal objetiva del mundo externo, sometido a principios. Esto porque el entendimiento situado en la conciencia y no en la autoconciencia, es el que da una comprensión objetiva bajo la ley de causalidad dada a priori para todos los fenómenos. Entonces, en el plano del conocimiento externo de las cosas, aunque no se perciba de modo directo, lo que tienen en común todos los fenómenos es estar sometidos a esta ley y la diferencia entre cada uno de ellos, radica en la complejidad de su constitución, determinada por la fuerza de objetivación de la voluntad, por lo que nuevamente hay que recurrir a la relación de la voluntad con su fenómeno.

La voluntad se objetiva de distintos modos, puede hacerlo ciegamente como fuerza de la naturaleza donde no tiene conocimiento alguno, en otros casos aparece como estímulo, y finalmente en sus grados más altos de objetivación, como motivo, que implica un conocimiento o representación. Esto es importante porque señala por una parte, que la representación no depende única y exclusivamente del sujeto, en tanto hay en ella algo más que se manifiesta, pero que no se puede explicar, porque en ella se muestra sólo el cómo y el qué de las cosas, más no el por qué y por otra parte indica, que si la representación no depende exclusivamente del sujeto⁽²⁵⁾, tampoco lo hará la representación de los motivos que condicionarían su querer, que en última instancia remiten al en sí de las representaciones.

Por consiguiente, hay grados de objetivación de la voluntad en relación a la visibilidad de ella en cada idea⁽²⁶⁾ conforme a su intensidad y no en relación a la cantidad. Y si se

²⁵ Este punto es importante en tanto refuta el solipsismo en la filosofía de Schopenhauer. Para él, la realidad fenoménica es pura ilusión, sin embargo esto no significa que toda existencia quede sustentada en un yo, más bien y en relación con sus influencias orientales, la idea de yo surge del mundo como representación, donde se aspira a la anulación del yo en la negación de la voluntad de vivir. Con lo que más que considerar como central el yo, se busca una superación de este.

²⁶ Según Schopenhauer la voluntad se objetiva en niveles en relación a su fuerza o intensidad, identificando cada uno de estos niveles con una idea entendida al modo de Platón, que pueden

considera además que todos los fenómenos son objetivación de una misma voluntad, se deduce que por consecuencia tienen una causa íntima común.

Esta causa íntima común es la voluntad manifestándose de distintos modos: por ejemplo en la materia inorgánica es una fuerza vital que lleva a la acción o al cambio, donde la acción y reacción de los estados se puede observar en directa proporción. En las plantas, que son los seres orgánicos más inferiores, esta causa se expresa como estímulo, donde es posible observar la relación entre acción y reacción, aunque ellas no ocurran de manera proporcional o directa. Finalmente en los animales, cuya capacidad representativa llega solo hasta lo intuitivo y en los seres humanos, donde la misma capacidad es más alta en tanto alcanza el nivel de la abstracción, la voluntad no se expresa ni como causa ciega ni como estímulo, sino que como motivo en tanto representación intuitiva o abstracta que impulsa a la acción. En este punto la causa y el efecto se alejan, la causa es más compleja y el efecto más heterogéneo. De esta manera las acciones parecen indeterminadas aunque estén objetivamente determinadas, si bien hay un pequeño margen de capacidad deliberativa en base a la diversidad de representaciones, hay otro factor que predispone con anterioridad el actuar de un determinado modo en cada caso y tiene relación con el carácter.

Es la capacidad de representación abstracta entonces, la que hace que el individuo pueda acceder a una mayor gama de motivos que los animales y al mismo tiempo, que ellos sean más complejos y se distancien de las acciones a tal punto, que parezcan libres de necesidad. Debido a esto, aparece un margen de elección donde el individuo actuará guiado por la diversidad de motivos confundiendo una libertad relativa con una absoluta. Cuando lo que realmente sucede, es que en base a la capacidad de abstracción pueden cambiar los motivos, pero el carácter de la voluntad sigue siendo el mismo a lo largo de toda su existencia.

La voluntad en el hombre se manifiesta como una fuerza interna que lo hace representarse diversos motivos del querer a partir de lo externo. Pero por otra parte, el hombre se compone de un carácter que es aquello que lo distingue como especie de las

captarse en tanto el sujeto es sujeto puro del conocimiento. Esto corresponde al mundo como representación, pero al margen del principio de razón suficiente. Ver *El mundo como voluntad y representación*, Libro tercero.

otras especies y a su vez, como ser humano único dentro de su especie. Aunque cada hombre tenga su propio carácter, esto no significa que él lo maneje a su antojo, más bien en Schopenhauer el carácter corresponde a los grados de virtud y vicio que están previamente determinados en el individuo y que nuevamente condicionan su actuar.

Entonces, pueden cambiar los motivos, pero el hombre tarde o temprano actuará conforme a su determinación dada por el carácter.

De esta manera, el conocimiento empírico de la realidad difumina la conexión necesaria entre los motivos y el actuar de la voluntad manifestada en las acciones del hombre, que finalmente están condicionados por el carácter y con ello siguen bajo una relación de necesidad. Por otra parte, la libertad se presenta como una contradicción en el fenómeno, en tanto el individuo refleja la libertad de la voluntad pero no es libre, puesto que es la manifestación de ella bajo el principio de razón suficiente. Entonces lo que sucede es que la unidad de la voluntad se despliega en la pluralidad de las acciones humanas, donde el querer aparece libre por el alejamiento de los motivos y las acciones, que aunque no se perciba, se encuentran bajo relación causal.

En este punto coexisten de alguna manera libertad y necesidad y esto es posible en relación a la objetivación de la voluntad en la realidad fenoménica.

Otro punto donde podría generarse la ilusión del libre albedrío, tiene relación con la autoconciencia. Como el sujeto se compone de conciencia referida a lo externo y por ello objetiva, y también de autoconciencia referida a la interioridad, se conoce a sí mismo desde la subjetividad, mediante un sentir interno inmediato, por lo tanto, el ser humano se hace consiente de sí primariamente como ser volente en tanto querer o no querer lo externo. En este punto no se hace una distinción entre el yo y la voluntad, sino que se les considera como la misma cosa de manera inseparable y no se capta a la voluntad personal como parte de una totalidad mayor, esto se produce porque la autoconciencia se encuentra absolutamente separada del conocimiento de las otras cosas. El sujeto en la autoconciencia toma esta unidad y se define, de esta manera es fácil trasladar la libertad absoluta de la voluntad a la libertad del individuo como fenómeno.

Entonces, si el hombre es principalmente voluntad ¿es libre su querer? No, en tanto el carácter del hombre es aquello que da la determinación a su actuar aunque a él se le presenten diferentes motivos, puesto que finalmente su elección se inclinará por aquel que tenga una primacía sobre los otros en función del carácter. Según Schopenhauer el carácter puede entenderse como carácter inteligible, que es aquella parte que se corresponde con la cosa en sí, como carácter empírico en el ámbito de lo fenoménico, y como carácter adquirido, que surge del trato con el mundo y es el punto donde se produce la modificación en los actos de cada individuo y que lo hace ser de un modo diferente al resto de su especie, mas esto nunca afecta al querer, en tanto los actos determinados por el carácter son un reflejo del querer mismo. El hombre en tanto carácter adquirido se cree un ser libre, lo que tiene directa conexión con la voluntad entendida de un modo empírico.

Cabe aclarar que para Schopenhauer no hay varias voluntades (con mayúscula y minúscula, nouménica o fenoménica) sino una sola: la *voluntad de vivir*. El problema que da lugar a malas interpretaciones es que la palabra *Wille* no significa lo que en castellano entendemos por "voluntad". Debería traducirse, para este caso en particular, el de la libertad, más bien como "querer" o "impulso" ciego que nos hace vivir y desear, etc., así no se confunde el concepto con el de "tener fuerza de voluntad" o "voluntarismo".

Metafísica de la voluntad.

Aquí cabe también atender a que aunque la voluntad sea absolutamente libre y se objetive de una manera superior en el ser humano, ella no traspasa esta libertad absoluta al hombre y si es que lo hiciera, esto solo podría ser de manera relativa y limitada.

Pero hay que considerar además que según Schopenhauer, hay en la totalidad de lo existente una unidad entre lo aleatorio y lo necesario que reposa sobre el fundamento de todas las cosas. En *Los designios del destino*, establece que “esta esencia metafísica

se manifiesta como la oculta directriz de las acciones humanas”⁽²⁷⁾. El hombre es fenómeno y voluntad, donde esta voluntad es en parte empírica y reconocible para él, con lo que observa que en su cotidianidad su vida se mueve entre un constante querer y la satisfacción de este querer, donde él actúa libremente. Pero como no es posible conocer este *noúmeno* volente, el hombre se representa una parte de él como su propia y exclusiva voluntad, que le permite obrar según su parecer. Al pensar esto con mayor profundidad, se hace visible que, por el hecho de que la voluntad es una entidad metafísica, ella no se conoce ni mediante la conciencia de las otras cosas, ni de un modo directo, por lo que siempre hay una parte de la voluntad que está fuera de la representación consiente del humano y es justamente aquella que da los motivos para dirigir la voluntad concebida empíricamente, esta es, la voluntad como destino. Entonces todo acto o episodio en la vida del hombre tiene necesariamente una conexión subjetiva, en tanto existe como necesaria para el individuo en particular y otra conexión objetiva que se da bajo el influjo necesario de la naturaleza como causalidad, siendo la causalidad subjetiva imperceptible o la voluntad empírica, el lugar de la ilusión del libre albedrío.

El individuo no conoce nada más allá que una parte de sí mismo a través de la autoconciencia, por lo que debe situarse en el plano del conocimiento para entender qué es libertad y de qué modo se da en la propia vida, ya que finalmente es el aspecto inteligible del mundo el que domina el azar y no a la inversa.

Esto se produce de un modo tal que la necesidad interna del individuo, la reflexión y el influjo de las cosas externas, operan de modo que la vida en totalidad funcione en correcta armonía⁽²⁸⁾, sin que esto se capte por parte de un individuo de manera empírica, y menos aún a través de la autoconciencia que se representa como ser volitivo, más bien implica moverse en un nivel de conciencia superior o mejor. Entonces si se consideran estos dos tipos de conocimiento como facultades del hombre para explicar la libertad, es posible tomar conciencia de que no existe el libre albedrío. Mientras que la voluntad es querer relacionado con el desear, tener ganas de alguna

²⁷ SCHOPENHAUER, A. *Los designios del Destino*. Ed. Técnos, Madrid. 2002. p 23

²⁸ Esta armonía corresponde a la causalidad que da lugar a lo que Schopenhauer entiende en un sentido negativo como fatalismo trascendente (pesimismo metafísico) como la libertad no es algo primario, se define de modo negativo.

cosa o la espontaneidad sin necesidad, el albedrío implica la participación del intelecto, en la medida que la voluntad es guiada por causas o motivos para realizar una elección. En el libre albedrío habría una influencia o mediación de las representaciones exteriores en el interior para realizar una elección condicionada ya sea por los motivos, ya sea por el carácter. La idea del libre albedrío no es más que una manifestación de la voluntad universal, en la voluntad de vivir objetivada en el cuerpo del hombre, en su existencia humana.

Todo esto es imperceptible para el hombre. También el hecho de que la voluntad no necesita del conocimiento o de una explicación racional de sí misma. Si esto se considera de ese modo, el conocimiento queda instrumentalizado por la voluntad en el ámbito de la conciencia empírica, lo que no permite ver como la naturaleza actúa de modo armonioso en vistas de la especie y no únicamente del individuo, donde nuevamente surge la idea de que en el fenómeno se da un azar, cuando en realidad “lo que conjeturamos aquí como agente no sería la naturaleza, sino una instancia metafísica situada más allá de la naturaleza, la cual existe de forma total o indivisa en cada individuo para el que rige todo esto”⁽²⁹⁾. Por lo tanto, hay una aparente contingencia de los actos físicos que no obstante, actúan a partir de una necesidad moral que no se puede demostrar, puesto que no es accesible para el conocimiento humano. Este actuar no es guiado por fuerzas de la naturaleza, sino que es una necesidad de carácter moral y al mismo tiempo metafísica que recae en la voluntad. Es ella quien determina incluso la existencia de la idea del albedrío y el azar.

Dudar de si la voluntad es libre, significa en realidad cuestionar si el hombre puede querer ser de algún otro modo como es, y esto es lo que –precisamente– está en cuestión. De allí que se sigue que si el hombre quisiera querer otra cosa de la que quiere, por fuerza tendría que “querer ser otro”.

Pues su querer está en juego su ser, ambos son conceptos intercambiables, distintos puntos de vista de una y la misma cosa; el hombre es pues -necesariamente- aquello que quiere y de lo que quiere se sigue inexorablemente cuanto es.

²⁹ SCHOPENHAUER, A.,. *Los Designios del Destino*. ed. cit. p 17

Que el hombre sea libre no quiere decir que actué independientemente de los motivos o fines que busca. Las acciones de una persona precisamente porque son libres y no antojos azarosos están determinados por motivos. Es una imposibilidad actuar prescindiendo de los motivos que busca. Se trata del determinismo del motivo: el hombre hace lo que quiere pero no puede dejar de hacerlo. Puede – efectivamente – hacer lo que quiera. Puede, si quiere, dar a los pobres cuando él posea, y empobrecerse a sí mismo, pero no está en su poder (en su mano) hacerlo, porque pueden tener en él mucha influencia (imperio) los motivos opuestos. En cambio, si tuviera otro carácter (naturaleza) y llevara la abnegación (solidaridad) –hasta el filantropismo o la santidad, podría quererlo, pero entonces no podría dejar de hacerlo, y lo haría necesariamente. La noción de naturaleza es así –para Schopenhauer– una hipótesis explicativa que intenta dar cuenta de por qué se quiere lo que se quiere. Es decir, la noción de naturaleza, propia del determinismo, aparece como fundamento explicativo de las voliciones. Autodecisión: autodeterminación⁽³⁰⁾; conceptos o términos como ‘acción’, ‘determinación’, ‘volición’, ‘libertad’, ‘libre albedrío’, serían expresiones – más o menos – equivalentes.

Schopenhauer explica que el individuo aparece como dueño de sus acciones, pero que al mirar hacia el pasado, se da cuenta de que en innumerables ocasiones vio frustrado su querer, de lo cual resulta su posición actual que probablemente le es favorable, en este sentido la voluntad y sus objetivaciones se mueven de manera armónica y al mismo tiempo, por su propia esencia, como una lucha por aquello que les es más propio, la vida. La voluntad entonces tiende siempre a su mayor objetivación posible, se da en una lucha consigo misma alimentándose de sí para vivir, por eso Schopenhauer propone que esta entidad metafísica es voluntad de vivir.

³⁰ Desde hace dos siglos, aparece explícitamente relacionada con otros conceptos: ‘Voluntad de Creer’ (James), ‘Voluntad de Poder’ (Nietzsche), ‘Voluntad de Verdad’ (Foucault), ‘Voluntad de vivir’ (Schopenhauer) o ‘Voluntad general’[6].

Al siglo XIX, pródigo en ‘metafísicas de la voluntad’ (Wundt), sucede un siglo XX en el que, como se comentaba antes de este sucinto repaso histórico, el objeto de reflexión es menos ‘la voluntad’ y más los ‘actos volitivos’ o ‘voliciones’.

Es en el pensamiento anglosajón actual donde estos debates tienen una presencia, con diferencia, relevante; íntimamente ligada a reflexiones sobre la ‘libertad de acción’, ‘el libre albedrío’, la ‘irracionalidad de las acciones’, el ‘determinismo’, la relación ‘libertad - razón’,... y tantas otras.

Hasta aquí la autoconciencia, como la conciencia de las otras cosas, dificultan la comprensión de la libertad si no se consideran de manera conjunta. Principalmente porque la libertad radica en la voluntad y al objetivarse en los fenómenos sólo accedemos a ellos mediante la representación. Lo que el individuo hace es atribuirse esta libertad de la voluntad teniendo en consideración aspectos parcializados de la realidad, con lo que sólo se logra una conciencia empírica de algo que por naturaleza no puede vivenciarse de este modo.

Es interesante resaltar una de las explicaciones del autor que está en directa conexión con la tercera posibilidad que en el ensayo se atribuye a la ilusión de la libertad en la existencia humana. Schopenhauer indaga en los distintos pensamientos que hacen referencia a la idea de destino (*fatum*) o providencia considerando distintas culturas, religiones y obras literarias, con el fin de encontrar por esta vía algo más, que sirva de sustento o que complemente su explicación, dice: “Algo digno de ser tomado en cuenta es que Plutarco haga esta misma reflexión, cuando señala que, además de la parte del alma enclavada en el cuerpo terrestre, existe otra parte más pura fuera de aquella primera que se cierne sobre la cabeza del hombre y se presenta como una estrella, siendo llamada con justicia su *daimon*, el genio que la guía y al que el más sabio sigue de buen agrado”⁽³¹⁾.

En el fragmento precedente se retorna a la distinción entre voluntad empírica como aquella que se relaciona de manera directa con el individuo y voluntad como destino, que es inalcanzable para su percepción. El ser humano se compone de una interioridad inmaterial que le es propia, pero esta interioridad al mismo tiempo pertenece a algo superior y externo a él, que lo determina por lo menos en su carácter y que Schopenhauer identifica con la voluntad objetivada en relación con el *daimon* griego. Esta idea concuerda con la explicación del misticismo oriental, específicamente el hinduismo, de que existe un alma universal que rige la totalidad de lo existente de una manera armónica y al mismo tiempo se expresa en el humano como un alma individual, donde él debe esforzarse por acceder a esta comprensión de totalidad o unidad que no

³¹ SCHOPENHAUER, A. *Los Designios del Destino*. ed. cit. p 27

se capta a través de la reflexión, sino que mediante una experiencia directa y no intelectual de la realidad.

El individuo en tanto autoconocimiento, se comprende como voluntad, pero como voluntad empírica y representable, no logra ver que ella es un indicio de la voluntad como destino fuera de sí, en ese sentido es importante para Schopenhauer poder salir de esta conciencia empírica y situarse en una conciencia mejor que finalmente corresponde a la negación de la voluntad de vivir.

Por otra parte la comprensión del hombre como *daimon* nos lleva a otra idea que podría situarnos en la concepción del actuar humano como libre albedrío. En los intentos por explicar la esencia humana se le ha atribuido a él la existencia de un alma o un espíritu, esto porque al observar los otros objetos del mundo se encuentran grandes diferencias, existen objetos inanimados o inertes y entre los seres vivos, estos tienen marcadas diferencias en las funciones vitales, así, mientras a algunos les basta respirar, otros son mucho más complejos.

Se habla entonces de animal racional, de ser sociable, de espíritu, de alma etc., se le atribuyen al hombre distintas esencias, incluso con la filosofía cartesiana se ha pensado que el hombre es un ser que se compone de dos sustancias distintas, una material y otra inmaterial, sin embargo y según Schopenhauer estas definiciones son inesenciales en tanto confunden la verdadera naturaleza humana.

A partir de esto aparece un problema que se sitúa en el definir al hombre a partir de una esencia que no le es propia, si bien se reconoce un alma o entidad espiritual y otra de tipo material, esta separación considerada de manera radical, lleva a afirmar la existencia de dos realidades distintas que coexisten y a su vez se conocen de distinto modo, por lo que lo espiritual quedaría remitido al plano de la interioridad inmaterial y lo externo puesto en relación con lo material. La esencia del hombre queda dividida, por lo que es fácil confundir que es aquello más primario en él.

De esta manera afirma el autor “En mi doctrina, lo eterno e indestructible en el hombre, lo que forma en él el principio de vida, no es el alma, sino que es, sirviéndonos de una

expresión química, el radical del alma, la voluntad””.⁽³²⁾ En la mayoría de los casos y a partir de esta distinción de lo material/inmaterial en el hombre, se ha pensado que lo que lo diferencia del resto de las especies es la inteligencia o capacidad racional, mientras que para Schopenhauer eso esencial en el hombre es la voluntad en un alto grado de objetivación.

La actualidad de Schopenhauer

Nuestra época, fascinada por teorías sobre “genes egoístas” y por la reducción del espíritu a las funciones cerebrales, debería considerar la filosofía de Schopenhauer como de máxima actualidad. Pero hay más de un obstáculo para ello. Por más que se celebra la marcha victoriosa de la biología en la técnica y en la ciencia, en general este convencimiento no quiere extenderse a la conciencia pública. Hace algún tiempo pudimos observarlo en el debate de Sloterdijk sobre la cuestión de la optimización biológica del hombre (el “parque humano”), reflexiones eugenésicas, las afirmaciones relativas al carácter hereditario de la inteligencia o a la diversa distribución de las dotes en los diferentes pueblos acarrear todavía los más fuertes anatemas. Sabemos que estos tabúes tienen su historia, pues tras los crímenes del nacionalsocialismo, el biologismo ha perdido su inocencia; por tanto, no deberíamos sorprendernos ante reacciones que han alcanzado cotas de histeria. No hay duda de que éstas sólo pretenden quitarse de encima asuntos y personas desagradables. Pero esto nada cambia en el hecho de que en la imagen del hombre se ha realizado un giro biológico desde hace tiempo. Schopenhauer fue precisamente un pionero, todavía al margen del espíritu dominante de su época. Y, detestando el conformismo intelectual, también en otros terrenos se aferró tenazmente a su independencia.

BIBLIOGRAFÍA

³² Citado en SAFRANSKI, Rüdiger, “La actualidad de Schopenhauer”, en El País, Diario, edición impresa del Sábado, 16 de octubre de 2010, Madrid.

- SCHOPENHAUER, Arthur, (1819) *El mundo como voluntad y representación*, Tomo I. Ed. Fondo de Cultura Económica, España. 2005
- SCHOPENHAUER, Arthur, (1841) *Sobre la libertad de la voluntad*, Ángel Gabilondo (Redactor), Alianza Editorial, 2012, Madrid.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Parerga y Paralipómena*, (1851), Madrid: Trotta, 2006.
- SCHOPENHAUER, A. *Notas sobre oriente*. Alianza editorial, Madrid. 2007
- SCHOPENHAUER, A. *Los designios del Destino*. Ed. Técnos, Madrid. 2002
- SCHOPENHAUER, A. *Escritos inéditos de juventud. Sentencias y aforismos II*. Ed. Pre-textos, Madrid. 1999
- SCHOPENHAUER, A. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Siglo veintiuno editores, España. 1993
- SCHOPENHAUER, A. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Alianza editorial, Madrid. 1970
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Ensayo sobre el libre arbitrio, o Sobre la libertad de la voluntad humana* (1839), Alianza Editorial, 2004
- SIMMEL, Georg, *Schopenhauer y Nietzsche* (1907); Prometeo Libros, Buenos Aires, 2005
- GERGEN, Kenneth J., *El yo saturado; Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, Ed. Paidós, Barcelona, 1992.
- SLOTERDIJK, Peter, *Temperamentos filosóficos. De Platón a Foucault*, Madrid, Siruela, 2010
- SAFRANSKI, Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la Filosofía*, Editorial Tusquets, Madrid, 1998.
- FREUD, Sigmund, (1915a). *Lo Inconsciente*. En Obras completas (Vol. 14). Traducción de Etcheverry, José L. Editorial Amorrortu.
- FREUD, Sigmund, *Tres Ensayos de Teoría Sexual* (1905). Volumen VII O.C. -
- FREUD, Sigmund, *Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y Análisis del yo*, y otras obras (1920-1922), Volumen XVIII O.C.
- FREUD, Sigmund, *Trabajos sobre metapsicología*, y otras obras (1914-1916), “Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico”, Volumen XIV O.C.
- FREUD, Sigmund, *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico* (1914), tomo XIV, Standard Edition, versión castellana (1993).

Dr. Adolfo Vásquez Rocca

Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso; Postgrado Universidad Complutense de Madrid, Departamento de Filosofía IV, Teoría del Conocimiento y Pensamiento Contemporáneo. Áreas de Especialización Antropología y Estética. Miembro de la Sociedad Española de Estética y Teoría de las Artes. Profesor de Postgrado del Instituto de Filosofía de la PUCV; Profesor Adjunto Escuela de Psicología y de la Facultad de Arquitectura Universidad Andrés Bello UNAB. – Miembro del Consejo Editorial Internacional de 'Reflexiones Marginales' –Revista de la Facultad de Filosofía y Letras UNAM. –Editor Asociado de Societarts, Revista de artes y humanidades, adscrita a la Universidad Autónoma de Baja California. – Miembro Titular del Consejo Editorial Internacional de Errancia, Revista de Psicoanálisis, Teoría Crítica y Cultura –UNAM– Universidad Nacional Autónoma de México. –Miembro del Consejo Editorial de Ludus Complexus: revista multiversitaria de complejidad, publicación científica del Doctorado Internacional en Pensamiento Complejo -Multiversidad Edgar Morin. Integrante del Comité científico de Revista Trama Interdisciplinar -Revista do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Educação, Arte e História da Cultura, Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo - SP, 01302-907, Brasil. Director de Revista Observaciones Filosóficas. Profesor Asociado al Grupo Theoria – Proyecto europeo de Investigaciones de Postgrado – UCM. Académico Investigador de la Vicerrectoría de Investigación y Postgrado, Universidad Andrés Bello. Consultor Experto del Consejo Nacional de Innovación para la Competitividad (CNIC) –Profesor de Postgrado, Magíster en Biología-Cultural, Escuela Matríztica de Santiago y Universidad Mayor 2013–2015 –Investigador Asociado y Profesor adjunto de la Escuela Matríztica de Santiago. Académico Investigador Programa de Doctorado Internacional en Pensamiento Complejo dictado por el Centro Mundial de Altos Estudios para la transformación social desde las Ciencias de la Complejidad, la Transdisciplina y el Pensamiento Complejo, 2015.– Catedrático Pensamiento Contemporáneo UFM, Seminario “Peter Sloterdijk: Del mundo interior del capital al útero social”, IV° Trimestre de 2016, en la M.A. Maestría en Filosofía de la Escuela de Posgrado UFM Universidad Francisco Marroquín,GM.