

El cuerpo en Schopenhauer

Es Schopenhauer uno de esos autores —que no son escasos— en los que la profesión de sistema no guarda la deseable armonía con la efectiva estructuración en que el sistema se configura, ni su cedazo categorial o el aparato conceptual, como materiales con que tal sistema se ha de construir, permiten un trabajo de mampostería que no haga sospechar grietas. Si a ello añadimos la frondosidad expresiva de nuestro filósofo, por no hablar en más de un caso de una auténtica prolijidad barroca, no debe resultar extraño que el estudioso de Schopenhauer se queda casi siempre con el amargor de boca que produce la duda de no haber llegado a entender y a ajustar las piezas del sistema o, posiblemente, de intentar ajustarlas más de lo que la realidad misma del sistema permite.

No pretendo con esto poner la venda antes de la herida o disculpar de antemano las insuficiencias de lo que voy a decir. Es algo más sencillo: para mí el tema del cuerpo en Schopenhauer, con el extraordinario interés histórico-temático que tiene, es un tema en el que más aristas de las deseables no están suficientemente perfiladas, o, al menos —y posiblemente esto sea más probable— yo no he sabido detectar esos perfiles. Pero, si me apuran, aquí reside uno de los incentivos del tema del cuerpo en nuestro autor, porque estamos ante lo que me atrevería a llamar el nacimiento de una filosofía de la corporalidad en el pensamiento moderno.

No se trata, como es obvio, de que Schopenhauer haya descubierto o inventado el cuerpo. Se trata del primer filósofo de la modernidad que nos enseña a ver el cuerpo en filosofía con nuevos ojos. El pensamiento moderno venía secularmente viviendo de las rentas, más en sentido negativo que positivo, del dualismo cartesiano. El cuerpo había sido devaluado a mera extensión con sus modos, y la extensión resultó ser algo metafísicamente tan dúctil que pudo ser deificada como atributo de Dios, o de la Sustancia única. Si, por la vía de la extensión, la noción y realidad del cuerpo casi se evaporaba o se refugiaba en el empíreo de la teología,

quedaba otra vía que también había abierto Descartes: el cuerpo máquina. Desde el *Disc. de la Méth.* manifestaba su admiración por esta máquina salida de las manos de Dios; pero se quedaba en eso, en una máquina al servicio de lo auténticamente importante en su concepción del hombre: el alma, el espíritu, el pensamiento, la conciencia, por muy diversas que vayan a ser las orquestaciones de la melodía fundamental de un hombre entendido, estudiado y valorado desde la conciencia. Las muchas críticas a Descartes manifestaron las insuficiencias de su dualismo, pero no construyeron una teoría que fuese su certificado de defunción. Pues bien, a nuestro modo de ver, con Schopenhauer se ponen los fundamentos para superar ese dualismo. Repito: acaso él no logró una teoría con suficiente solvencia en el plano metafísico, antropológico, gnoseológico, etc., pero abrió caminos que otros, al caminar por ellos, van a completar.

Y entramos ya en el tema. Permítaseme hacerlo con dos textos que nos presentan el panorama del tema:

«Al sujeto de conocer, que por su identidad con el cuerpo aparece como individuo, le es dado este cuerpo de dos maneras totalmente diferentes: una vez, como representación en la intuición del entendimiento, como objeto entre objetos y sometido a las leyes de éstos, pero luego también, al mismo tiempo, de otra manera, concretamente como aquello inmediatamente conocido para cada cual que expresa la palabra Voluntad»¹.

«Desde el tiempo de Sócrates hasta el nuestro, encontramos como un objeto fundamental de las interminables disputas de los filósofos aquel *ens rationis* denominado *alma*. Vemos a la mayoría afirmar la inmortalidad, que quiere decir la esencialidad metafísica de la misma; a otros, en cambio, apoyados en hechos que demuestran irrefutablemente la total dependencia del intelecto respecto de los órganos corporales, mantener infatigablemente firme su oposición contra lo anterior. Tal alma fue entendida por todos, y ante todo, como *absolutamente simple*; pues exactamente a partir de aquí se demostraba su esencia metafísica, su inmaterialidad y su inmortalidad, si bien ésta no tiene por qué seguirse necesariamente de ello, pues, aunque nosotros no podamos pensar la destrucción de un cuerpo estructurado más que por la disgregación en sus partes, de aquí no se sigue que la destrucción de un ser simple del que no tenemos ningún concepto en absoluto no sea posible de cualquier otra manera, como, por ejemplo, por una progresiva disolución. Yo, por el contrario, parto de que suprimo la supuesta simplicidad de nuestra esencia subjetivamente conocida, o del yo...»².

Significativos textos: primero de qué se ocupa Schopenhauer, es decir, del mundo de los fenómenos en que el cuerpo tiene por propio derecho un puesto de privilegio, y, tras el mundo de los fenómenos y del privilegiado fenómeno del cuerpo, de la Voluntad. Y, segundo: de qué no va a

¹ *Die Welt als Wille und Vorstellung*, en *Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden*. Edic. de Angelika Hübscher, siguiendo la edición histórico-crítica de Arthur Hübscher, Zurich, Diogenes, 1977, libro II, parágrafo 18, vol. I/1, pág. 143 (En las notas siguientes se citará con la sigla WWV).

² WWV, II, E., c. 21, Vol. II/1, p. 316.

ocuparse: del alma, del cacareado yo como espíritu o *res cogitans*. Si Schopenhauer abre nuevas rutas a la filosofía, indudablemente en este decidirse por el cuerpo frente al alma, al yo, está una de las rutas más novedosas.

Cualquier lector de nuestro filósofo sabe que el tema del cuerpo tiene en él una presencia casi ubicua. Pues bien, para que los árboles nos dejen ver el bosque, nos parece conveniente adelantar los aspectos que van a retener preferente, que no exclusivamente, nuestra atención. Son los siguientes:

Cuerpo y sujeto
 Cuerpo y organismos del cuerpo
 Cuerpo y fenómeno
 Cuerpo y voluntad
 Cuerpo y Voluntad de vivir

No son los únicos, pero son los importantes. Y por supuesto, advertimos que el modo de su tratamiento o simple presencia en Schopenhauer puede no señalar, al menos siempre, la distinción de fronteras que nosotros proponemos, aunque sea sólo por razones expositivas.

El mundo como representación tiene como soporte una estructura fundamental: la de sujeto y objeto, no hay sujeto más que para el objeto, ni hay objeto más que para el sujeto. No estamos todavía en el plano del sujeto puro, que habrá de tener su momento y función en el conocimiento de las Ideas: estamos en el puro plano fenoménico construido en el marco legal de espacio, tiempo y causalidad. Pues bien, en este plano fenoménico la subjetualidad fenoménica está enraizada en la corporalidad: «No se podría encontrar jamás el significado que se inquiere del mundo que se alza enfrente, para mí solamente como mi representación.... si el investigador mismo no fuera nada más que el puro sujeto cognoscente (una alada cabeza de ángel sin cuerpo). Ahora bien, él mismo está enraizado en aquel mundo, a saber, se encuentra en él como individuo, es decir, su conocer, que es el portador que contiene todo el mundo como representación, está, no obstante, completamente mediado por un cuerpo, cuyas afecciones..., son para el entendimiento el punto de partida de la intuición de aquel mundo»³.

No hay sujeto de la representación para el mundo como representación si la representación no está mediada en la corporalidad de ese sujeto, y ello, entre otras razones, porque las representaciones las construimos a partir de las afecciones del cuerpo. El punto de arranque está en la sensación, que es «un proceso del organismo mismo y, como tal, limitado a la zona de debajo de la piel»⁴. Es el momento inicial de estímulo, previo a

³ WWV, II, 18, Vol. I/1, pág. 142.

⁴ VW, IV, 21, pág. 67.

que el sentido interno entre en funcionamiento en sumisión a la forma del tiempo. Indudablemente, la representación la llevará a cabo el entendimiento en o desde el cerebro, pero el punto de partida para llegar ahí «es la mera sensación de los sentidos, la conciencia inmediata de las mutaciones del cuerpo»⁵.

Dejemos dicho de paso que, sin negar la importancia de ningún sentido, debe subrarse, de modo muy especial, la otorgada a la vista, el oído y el tacto. Mas, sin duda, el organismo fundamental del cuerpo es el cerebro, y ello precisamente porque el entendimiento, la «facultad» de representación, no es más que función del cerebro⁶. Tan es así, que podrá afirmar que «este mundo intuitivo y real es, evidentemente, un fenómeno cerebral»⁷, con lo que llegamos a la conclusión de que la mediación y enraizamiento del sujeto en la corporalidad es, básicamente, la supeditación de nuestro dinamismo representante a las funciones cerebrales. En conclusión, nuestro cuerpo orgánico es, según idea de nuestro autor, el anillo o eslabón entre la Voluntad y el intelecto⁸.

Pudiera parecer, por lo que estamos diciendo, que el cuerpo en el que se enraiza el sujeto se subtrae al carácter fenoménico. Nada más lejos de la verdad: el cuerpo pertenece al mundo como representación y en ese mundo todo es fenómeno: «el cuerpo es un objeto entre los objetos y está sometido a las leyes de los objetos»⁹. El cuerpo es cognoscible y, desde el punto de vista de su cognoscibilidad, es «sólo una representación»¹⁰. Como otro objeto o representación cualquiera, es producto del conocimiento del cerebro¹¹. De tal manera que cabría hablar de una cierta *circulatio*, por cuanto el cuerpo presupone el mundo como representación por formar parte de ese mundo, pero, por otra parte, la representación presupone el cuerpo, puesto que no hay representación sin la función orgánico-cerebral del cuerpo¹².

Ahora bien, dentro del mundo de los fenómenos, el cuerpo es un fenómeno privilegiado, y el privilegio consiste en su inmediatez. No es que carezca de toda mediación, ya que forzosamente ha de estar mediado por espacio, tiempo y causalidad, pero, dicho sin paradoja, se trata de la mediación menos mediada. Por eso puede decir que el cuerpo es «objeto inmediato»¹³, o, todavía con más claridad: «El cuerpo es inmediatamente conocido, es objeto inmediato»¹⁴. Y esa inmediatez no está sólo, por así

⁵ WWV, I. 6, Vol. I/1, pág. 48.

⁶ VW, IV, 21, pág. 67.

⁷ WWV, I. E., c. 1, Vol. II/1, pág. 12.

⁸ WWV, IV, E., c. 41, Vol. II/2, pág. 586.

⁹ WWV, I. 2., Vol. I/1, pág. 31.

¹⁰ WWV, I. 6, Vol. I/1, pág. 47.

¹¹ WWV, II, E., c. 21, Vol. II/1, pág. 313.

¹² WWV, II, E., c. 22, Vol. II/1, pág. 323.

¹³ WWV, I. 6, Vol. I/1, pág. 48.

¹⁴ WWV, I. 6, Vol. I/1, pág. 49.

decirlo, en la cercanía del cuerpo con su propio cerebro, cuya función es el entendimiento y el conocimiento fenoménico que éste produce, sino que es la inmediatez del fenómeno primero, que se convierte en punto de arranque para conocer cualquier otro fenómeno: «el cuerpo es aquí para nosotros objeto inmediato, es decir, aquella representación que sirve de punto de partida para el conocimiento del sujeto»¹⁵. Arrancamos de él para conocer los demás fenómenos y arrancamos de él para conocer el sujeto, tanto, como es obvio, el sujeto individual corporalizado, como, al menos en cierta medida, el sujeto puro, tema del que no es nuestra intención ocuparnos.

Es curioso, cerrando ya lo que llevamos dicho y dando paso a las relaciones del cuerpo con la voluntad, que Schopenhauer llegue a decir que la Voluntad como «querer conocer» se objetiva como cerebro y en las funciones de éste¹⁶. Si todo, más allá de las apariencias, es Voluntad, también conocer es Voluntad o, mejor, manifestación de la Voluntad. Pues bien, con todo el peligro de la metáfora, la encarnación cognoscitiva de la voluntad es ese órgano del cuerpo humano que llamamos cerebro: no conoce una alada cabeza de ángel, sino esa función del cerebro que llamamos entendimiento. Acudiendo otra vez al recurso de la *circulatio* que, dicho sea de paso, no lo consideramos defecto en ninguna filosofía que se adjetive con mediano rigor de sistemática, y que, por lo mismo, no está ausente del sistema de Schopenhauer, nos parece que, como prólogo a las relaciones cuerpo-Voluntad, cabe establecer estos dos grandes circuitos: a) *Cognoscitivamente*: arrancamos de las sensaciones-mutaciones de los sentidos, de allí ascendemos a la representación-intuición del entendimiento-cerebro, y, desde éste, como encarnación de la Voluntad, llegamos a ella. b) *Ontológicamente*: la auténtica realidad última es la Voluntad como fuerza inconsciente omnipresente, desde ella vamos a su encarnación cognoscitiva en el cerebro, y desde éste nos vemos remitidos a los órganos sensoriales donde se producen las sensaciones-mutaciones que ponen en marcha las representaciones¹⁷.

Retomando alguna idea aludida al principio, hay que reconocer que el estilo de Schopenhauer, que muchas veces sucumbe al dato curioso, a la comparación divertida y, con más frecuencia, a la brillantez de expresión, no le facilita al estudioso el intento de aristar con rigor temas, nociones o problemas. Uno se ve obligado a perseguir expresiones de pasada, textos fragmentarios, pero acaso nunca encuentra el desarrollo tematizado del problema que persigue. Admito que esto, que es una cruz, tiene también su atractivo a la hora de leer a nuestro filósofo. De momento, renunciamos al atractivo y nos vemos obligados a cargar con la cruz a la

¹⁵ WV, I, 6, Vol. I/1, pág. 48.

¹⁶ WV, II, E., c. 20, Vol. II/1, pág. 303.

¹⁷ WV, II, E., c. 22, Vol. II/1, pág. 318 sgts.

hora de intentar lograr alguna claridad en el planteamiento de las relaciones entre cuerpo y Voluntad. Y he escrito aquí Voluntad con letra mayúscula, con lo que nos estamos refiriendo a la Voluntad única, al substrato único de la pluralidad fenoménica, a la cosa-en-sí, tomando con él la expresión prestada de su ídolo y, en cierto modo enemigo, que es Kant. Pero es sabido que, en bastantes casos, voluntad en Schopenhauer debe escribirse con minúscula, porque no se refiere a la Voluntad cosa-en-sí, sino a la voluntad de cada individuo humano, es decir, a una pluralidad, que forzosamente habrá que considerar como fenoménica, de voluntades. Y esto no puede menos de dar lugar a un semillero de ambigüedades. Por mi parte, al menos, yo confieso que, en más de una ocasión, no soy capaz de decidir si Schopenhauer en algunos textos se refiere a la voluntad de cada individuo corporal o a la Voluntad única que se manifiesta en esa voluntad individual. Quiere decir que acepto de entrada un inevitable residuo de ambigüedad.

Empecemos, pues, por lo más claro: las relaciones entre el cuerpo y la voluntad propia. Es una dimensión importante en nuestro filósofo, porque, desde ahí, se abrirá una de las vías de acceso a la Voluntad, que no es vía de conocimiento propiamente dicho, porque esto significaría fenomenizar la Voluntad.

Con anterioridad hemos subrayado el carácter privilegiado del cuerpo en el mundo de los fenómenos, sobre todo desde su mayor inmediatez. Pues bien, ahora es el momento de alzaprimar ese privilegio desde otra dimensión mucho más importante para nuestro filósofo: su relación con la voluntad, ya que tal como se manifiesta a la autoconciencia «es absolutamente el único entre todos (los fenómenos) que es al mismo tiempo voluntad y representación, siendo los restantes, en cambio, mera representación, mero fantasma, o sea, que su cuerpo es el único individuo real en el mundo, es decir, el único fenómeno de la Voluntad y el único objeto inmediato de un sujeto»¹⁸. Distingamos: todos los fenómenos son Voluntad, pero el hombre-cuerpo-fenómeno es también voluntad, con letra minúscula, es decir, es una especial objetivación de la Voluntad con letra mayúscula. Los textos en esta línea son muy abundantes. Traigamos algunos a colación.

«Todo verdadero acto de su voluntad es de inmediato e indefectiblemente también un movimiento de su cuerpo: no puede querer realmente el acto sin percibir al mismo tiempo que aquél se manifiesta como un movimiento del cuerpo»¹⁹.

«El acto de la voluntad y la acción del cuerpo... son una y la misma cosa»²⁰.

«El cuerpo mismo no es otra cosa que la voluntad objetivada»²¹.

¹⁸ WWV, II, 19, Vol. I/1, pág. 147.

¹⁹ WWV, II, 18, Vol. I/1, pág. 143.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

«No conozco mi voluntad en su totalidad, no la conozco como unidad, no la conozco perfectamente según su esencia, sino que la conozco sólo en sus actos aislados, o sea, en el tiempo, que es la forma del fenómeno de mi cuerpo..., de aquí que el cuerpo sea condición del conocimiento de mi voluntad. De acuerdo con esto, esta voluntad no puedo representármela realmente sin mi cuerpo»²².

«Me gustaría por ello destacar esta verdad de todas las demás y denominarla la verdad filosófica *kat'exojén*. Su expresión se puede formular de muchas maneras, y decir: mi cuerpo y mi voluntad son una misma cosa; o, lo que yo, como representación intuitiva, llamo mi cuerpo, lo denomino, en cuanto que tengo conciencia de ello de una manera totalmente diferente, que no puede compararse con ninguna otra, mi voluntad; o mi cuerpo es la *objetividad* de mi voluntad; o, aparte del hecho de que mi cuerpo es mi representación, no es otra cosa que mi voluntad»²³.

Podríamos seguir acumulando textos, pero todos vendrían a lo mismo, a la peculiar calidad de mi cuerpo como fenómeno, por ser un fenómeno con voluntad.

En estos textos se muestra, pues, que entre cuerpo y voluntad individual se establece una especial relación. No es ésta una relación causal, ni ninguna de las relaciones que quedan establecidas por algunas de las formas del principio de razón suficiente. Esta relación de carácter particular que hay entre cuerpo y voluntad parece pendular, de acuerdo con las afirmaciones de Schopenhauer, entre una identidad y una mera correspondencia. ¿Con cuál de estos dos modos de relación nos quedamos? La respuesta es: con los dos. Cuerpo y voluntad serán para Schopenhauer íntimamente una misma cosa, sólo que contemplada desde dos perspectivas diversas. Nos encontramos, por tanto, con dos cosas que, en esencia, y recalquemos esto, son una misma, pero que se nos ofrecen desde dos puntos de vista diferentes, que, por hacer referencia en profundidad a una misma cosa, han de recorrer necesariamente caminos paralelos. En Schopenhauer, pues, se está retomando como modelo explicativo para las relaciones entre cuerpo propio y voluntad individual el modelo del paralelismo formulado por Spinoza entre el orden de las ideas y el orden de las cosas, y esto no debe sorprendernos, por el valor epocal que tiene la filosofía de Spinoza, autor con el que Schopenhauer no quiere reconocer toda su deuda precisamente por su oposición a los grandes idealistas alemanes, sobre todo Hegel, que eran considerados en buena medida como spinozistas. Hay, sin embargo, textos claros: «El acto de voluntad y la acción del cuerpo no son dos estados diferentes conocidos objetivamente que el vínculo de la causalidad une, no están en la relación de causa y efecto, sino que son una y la misma cosa, sólo que dada de dos maneras totalmente diferentes: una vez de forma totalmente inmediata, y otra, en la intuición para el entendimiento»²⁴. El cuerpo no es, pues,

²² *L.c.*, pág. 145.

²³ *L.c.*, pág. 146.

²⁴ WWV, II, 18, Vol. I/I, pág. 143.

más que la voluntad «objetivada», esto es, «hecha objeto» para el conocimiento.

Pero, por importante que sea lo que los textos aducidos nos aporta, no hemos superado el mundo como representación y, por tanto, el ámbito de los fenómenos. ¿Hemos adelantado algo para acercarnos a la Voluntad con mayúscula, a la unidad en-sí de la realidad plural? Repitamos que de la Voluntad en-sí no hay conocimiento, pero digamos, al paso, que estamos en una de las posibles vías de acercamiento a ella.

Esto se nos muestra en el texto siguiente, si no esperamos claridades que en este tema Schopenhauer nunca ofreció: «Esta *cosa en sí* (queremos conservar la fórmula kantiana como una fórmula consagrada) que, como tal, no es nunca objeto, precisamente porque todo objeto no es ya a su vez sino su mero fenómeno, y no ella misma, si, no obstante, tiene que ser pensada objetivamente, ha de tomar prestado un nombre y un concepto de un objeto, de algo dado en cierta medida objetivamente, por consiguiente de uno de sus fenómenos; pero éste, para servir como punto de aproximación, no podría ser, entre todos sus fenómenos, ningún otro que el más perfecto, es decir, el más claro, desarrollado al máximo, iluminado inmediatamente por el conocimiento: y éste es justamente la *voluntad* del hombre. Hay que notar, sin embargo, que utilizamos aquí, evidentemente, una *denominatio a potiori*, en virtud de la cual, por ello mismo, el concepto de Voluntad toma una mayor extensión de la que tenía hasta el momento»²⁵.

Reparemos: la voluntad humana, que es voluntad corporificada, es el fenómeno modelo del que se toma el término y el concepto para denominar a la Voluntad en sí, y es una *denominatio a potiori*, es decir, no hay otro fenómeno de prerrogativas equiparables para acercarnos a entender, en la medida de lo posible, lo que sea la *Voluntad* en sí. Schopenhauer rechaza el término y el concepto de fuerza, ya que toda fuerza es ejercicio y despliegue de esa Voluntad en sí que abarca todas las fuerzas sin identificarse con ninguna. Ello quiere decir que cuanto mejor el hombre se conozca a sí mismo como un fenómeno de voluntad corporalizada, tanto más estará en disposición de vislumbrar lo que es la Voluntad en sí.

«El concepto de *fuerza* se basa en último término..., en el conocimiento intuitivo del mundo objetivo, es decir, en el fenómeno, la representación y está sacado de él... Por el contrario, el concepto de *Voluntad* es el único entre todos los posibles, que tiene su origen, *no* en el fenómeno, *no* en la mera representación intuitiva, sino que viene del interior, procede de la conciencia más inmediata de cada cual, en la que éste conoce según su esencia, inmediatamente, sin ninguna forma, incluso sin la de sujeto y objeto, su propia individualidad, y al mismo tiempo lo es, puesto que aquí coinciden el cognoscente y el conocido. Si reducimos, por lo tanto, el concepto de *fuerza* al de *Voluntad*, hemos reducido entonces, en efecto, algo más desconocido a

²⁵ WWV, II, 22, Vol. I/1, pág. 155.

algo infinitamente más conocido, más aún, a lo único conocido para nosotros absolutamente y de un modo realmente inmediato»²⁶.

La hermenéutica de este texto reconozco que me suscita muchos interrogantes: de acuerdo con que la voluntad que conocemos en nosotros abre acceso terminológico y conceptual a la Voluntad en sí; de acuerdo también en que tenemos autoconciencia de nuestra individualidad como voluntad. Pero ya no veo cómo cabe decir que coinciden lo cognoscente con lo conocido, no estoy de acuerdo en que, de repente, no hay distinción de sujeto y objeto. Porque, obviamente, si admitimos esto, ya no hay dificultad para decir que hemos llegado «a lo único conocido para nosotros absolutamente y de un modo realmente inmediato». ¿No hay en todo esto una *subreptio*, por virtud de la cual se nos quiere hacer pasar de *nuestra voluntad* a la *Voluntad* sin más? Y una última pregunta, ¿cómo, tras todo lo visto, se nos puede afirmar que conocemos la *Voluntad* en sí? No es objetivo nuestro resolver tales preguntas, pero sí lo es subrayar que éste, con todas sus dificultades y ambigüedades, es el camino que nos señala nuestro filósofo, poniendo al cuerpo-voluntad o a la voluntad corporificada como peldaño por el que hay que ascender hasta el último substrato —él también lo llama substancia— de la realidad.

Podemos, pues, en cierta medida, intentar responder a estas cuestiones desde el propio Schopenhauer. La propia voluntad, esa voluntad que es, en definitiva, una y la misma cosa con el cuerpo, se da como objeto en una forma específica del principio de razón suficiente, la ley de la motivación, que, sin embargo, aparece también como una de las modalidades de la ley de la causalidad; es, en definitiva, «la causalidad vista desde dentro»²⁷. En esta modalidad del principio de razón suficiente, a la que corresponde como facultad cognoscitiva la *autoconciencia*, lo que se nos da, en último término, como objeto es el sujeto volente, es decir, otra faceta más íntima de aquel sujeto que, en tanto que cognoscente, fue definido como «aquel que todo lo conoce y por nadie es conocido»²⁸, esto es, como incognoscible por definición. Es decir, lo que en esta modalidad del principio de razón se nos da como objeto, la voluntad individual y, por ende, el cuerpo propio como tal, ya no es un objeto que haya de contraponerse totalmente al sujeto cognoscente siguiendo la correlación, básica para Schopenhauer en todo el mundo como representación, de sujeto y objeto, sino que es algo que se identifica íntimamente con el propio sujeto cognoscente, otra forma de ser sujeto: ser sujeto ya no como cognoscente, sino como volente. En el mismo hecho, pues, de este resquebrajamiento de la estructura sujeto-objeto se nos anuncia ya que estamos abandonando el mundo como representación para irnos adentrando en el

²⁶ *L.c.*, págs. 156-7.

²⁷ VW, VII, 43, pág. 162.

²⁸ WWV, I, 2, Vol. I/1, pág. 31.

mundo «en sí», en el mundo como Voluntad. Nos gustaría llamar la atención sobre el hecho de que esto misma ya se apuntaba de alguna manera en la determinación del cuerpo propio, en tanto que punto de partida para el conocimiento, como «objeto inmediato».

Esta era para Schopenhauer una expresión en el fondo impropia, dado que el cuerpo como «campo de sensaciones» no era todavía un objeto propiamente dicho. Pero, si consideramos simplemente la expresión misma, ¿qué es lo que hay en ella de inaceptable? Precisamente la unión de «objeto» e «inmediato». «Objeto» es aquello, para Schopenhauer, que se opone al sujeto como su correlato necesario; «inmediato», en cambio, hace referencia siempre a lo subjetivo. Esto es, el cuerpo propio, como punto de partida para el conocimiento, está a medio camino entre lo objetivo y lo subjetivo, es ya algo que el propio sujeto es, aquello que hace de él un individuo, con lo que ya en este momento inicial se están apuntando implícitamente las especiales relaciones que el cuerpo tendrá con la voluntad, con el sujeto volente como otro modo, más profundo, de ser sujeto.

Evidentemente, esto no salva, sin embargo, todas las dificultades. Con la voluntad individual nos aproximamos a la «cosa en sí»: esto se muestra, siguiendo la línea antes expuesta, por el hecho de que esta misma voluntad individual propia sólo es conocida en sus actos particulares *expresados* a través de las acciones del cuerpo, esto es, sólo de un modo fragmentario «no en su totalidad, no como unidad»²⁹; pero de esta voluntad individual, que podemos conocer, aunque sea imperfectamente y por la mediación del cuerpo, hasta la Voluntad universal como «cosa en sí», lo absolutamente incognoscible por definición, sigue habiendo un salto. Esta voluntad individual nos sirve, pues, tan sólo como un punto de aproximación que nos permite decir algo, bien analógicamente, bien negativamente a partir de ella, sobre la Voluntad unitaria, no individual, indeterminada y sin fines, que es la cosa en sí.

En cuanto llevamos expuesto se ha dado pie a una visión, que podríamos calificar de metafísica, que exalta al hombre entre los demás fenómenos de la Voluntad. Pero quedarnos con esta visión sería hacer romas algunas aristas del tema. No olvidemos que Schopenhauer ha pasado a la historia como un pesimista, y, sin referirse a temas éticos, este pesimismo afecta directamente al hombre como ser vivo. Por eso queremos apuntar una referencia a la Voluntad de vivir, exclusivamente en su relación con el hombre. En una descripción casi introductoria de esta Voluntad de vivir se nos dice: «Todo se precipita y fluye hacia la *existencia*, donde es posible, hacia la existencia *orgánica*, esto es, hacia la *vida*, y, después, hacia el grado más elevado posible de la misma»³⁰.

²⁹ WWV, II, 18, Vol. I/1, pág. 145.

³⁰ WWV, II, E., 28, Vol. II/1, pág. 410.

Con la Voluntad de vivir llegamos a «aquello que ya no se puede explicar, sino que está en la base de toda explicación, y que ella, lejos de ser, como el Absoluto, lo Infinito, la Idea, y otras expresiones semejantes, una palabra vacía, es lo más real que nosotros conocemos, es más, el núcleo mismo de la realidad»³¹.

Cuando se proyecta sobre el género humano este planteamiento, «se vuelve el asunto realmente complicado y adquiere un cierto matiz de gravedad»³². La vida —prosigue— no se presenta «como un regalo a disfrutar, sino como una tarea, un deber de trabajar hasta reventar, y, correspondiéndose con esto, vemos, tanto en general como en detalle, miseria universal, fatigas sin tregua, agitación permanente, lucha sin término, actividad forzada, con el esfuerzo más extremado de todas las fuerzas del cuerpo y del espíritu»³³. ¿Por qué? Porque, para cada individuo, la Voluntad de vivir no hace más que servirse de él para hacer perdurar la vida, tarea que, inevitablemente, conduce a cada individuo a la muerte. Ello quiere decir que nuestra corporalidad, por muy importante que se nos haya revelado, no es más que un trozo espacio-temporal de vida en rápido destino hacia la muerte, destino al que se llega por un camino de adversidades y de miserias. Por ello, a Schopenhauer le resulta en muchos casos absurdo luchar por una vida que se ha hecho miserable: «Vemos a menudo a una pena de hombre deformado y encorvado por la edad, la indigencia y la enfermedad, implorar desde el fondo de su alma nuestra ayuda para prolongar su existencia, cuyo fin debería aparecer como absolutamente deseable si lo que nos determinara fuera aquí un juicio objetivo»³⁴.

Somos auténticos juguetes de esa Voluntad de vivir, ya que en realidad a cada individuo, más que atraerle la vida, es la necesidad lo que lo empuja a la muerte: «Los hombres sólo son atraídos desde delante en apariencia, pero, en propiedad, son empujados desde atrás: no es que la vida los atraiga, sino que la necesidad los insta hacia delante»³⁵.

Para concluir este análisis de la importancia del cuerpo en la filosofía de Schopenhauer, merecería la pena llamar la atención sobre un hecho que consideramos significativo. Nos referimos concretamente al hecho de que las relaciones intelecto-cuerpo-voluntad individual pueden tomarse como modelos para las relaciones mundo como representación-materia-mundo como Voluntad, ya que entre ambas secuencias se da un «paralelismo» volvemos a utilizar este término que consideramos que no está exento de importancia cara a la interpretación de Schopenhauer. Este paralelismo entre ambas triadas estaría además en coherencia con la vi-

³¹ *L.c.*, pág. 411.

³² *L.c.*, pág. 417.

³³ *Ibid.*

³⁴ *L.c.*, págs. 419-420.

³⁵ *L.c.*, pág. 420.

sión de Schopenhauer de que la filosofía ha de tener un punto de partida necesariamente idealista, es decir, ha de partir de los datos de la conciencia: en definitiva, que el hombre es un microcosmos en el que se reproduce el macrocosmos del mundo, en cuanto que aquél no es sino una parte de éste.

En primer lugar, desde el punto de vista del intelecto o de la representación, cuerpo y materia no son sino representaciones: el cuerpo es «un objeto entre objetos» y la materia una representación abstracta, el concepto de lo común a todos los cuerpos materiales. Son ambas, sin embargo, representaciones con unos ciertos privilegios, pues ambas aparecen como necesarias para todas las demás representaciones: el cuerpo, en tanto que en él se producen las sensaciones, los datos empíricos, que sirven de punto de partida para la construcción de las demás representaciones empíricas; la materia, en cuanto que es necesariamente añadida por el pensamiento como el sustrato permanente de todas las representaciones empíricas. Ambas pueden considerarse, pues, desde esta perspectiva, como condiciones del funcionamiento del intelecto, del mundo como representación.

En segundo lugar, desde la perspectiva del mundo como Voluntad, cuerpo y materia aparecen como lo más próximo a dicha Voluntad, como la expresión inmediata de la voluntad individual en el caso del cuerpo, y el de la Voluntad unitaria en el caso de la materia. Los actos de la voluntad subjetiva individual se expresan, se exteriorizan sin mediación alguna por medio de las acciones del cuerpo y, por otra parte, Schopenhauer afirma que «si pudiéramos despojar una materia dada de todas las propiedades que le corresponden *a priori*, es decir, de todas las formas de nuestra intuición y nuestra aprehensión, nos quedaríamos entonces con la cosa en sí (...), es decir, no tendríamos ya ante nosotros ninguna materia, sino a la Voluntad»³⁶. Así, pues, igual que el cuerpo es la visibilidad, la objetividad de la voluntad individual, así lo es la materia de la Voluntad unitaria, de la cosa en sí; y al igual que Schopenhauer afirmaba que, en un cierto sentido, podía considerarse al cuerpo como el «término medio» entre la voluntad y el intelecto, afirmará también que la materia es «el vínculo del mundo como Voluntad con el mundo como representación»³⁷.

Concluyendo, podemos considerar, en cierto sentido, al cuerpo y a la materia, como el punto central de la metafísica schopenhaueriana del que parte, en una dirección, el mundo como representación (cuerpo como punto de partida para la operación del intelecto: materia como sustrato permanente necesariamente concebido en todas las representaciones), y, en la opuesta, el mundo como Voluntad (cuerpo como vía de acceso al

³⁶ WWV, II, E., c. 24, Vol. II/1, págs. 359-360.

³⁷ *L.c.*, pág. 359.

descubrimiento de la Voluntad, materia como manifestación inmediata de la Voluntad).

Hemos hecho un recorrido sumario persiguiendo algunos aspectos fundamentales del tema del cuerpo en Schopenhauer. No son los únicos, ni siquiera me atrevo a afirmar que sean los únicos importantes. Ahora bien, bastan para certificar a favor de nuestro filósofo el título de redentor de ese cuerpo devaluado u olvidado —da igual— en la historia del pensamiento occidental y, de modo particular, en la filosofía moderna. Su recuperación y defensa del cuerpo no cayó en terreno baldío. Una mirada a la cultura y a la filosofía de hoy así lo hacen ver. Más aún, su discípulo rebelde, Nietzsche, va a recoger el testigo e imprimir aceleración a la carrera en favor de una exaltación —no ya mera recuperación— del cuerpo. Acabemos con un significativo texto:

«A los despreciadores del cuerpo quiero decirles mi palabra. No deben aprender ni enseñar otras doctrinas, sino tan sólo decir adiós a su propio cuerpo —y así enmudecer. “Cuerpo soy y alma”— así hablaba el niño. ¿Y por qué no hablar como los niños?

Pero el despierto, el sapiente, dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo. El cuerpo es una *gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor*. Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas “espíritu”, un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón.

Dices “yo” y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa más grande aún, en la que tú no quieres creer, tu cuerpo, tu cuerpo y su gran corazón: esa no dice yo, pero hace yo»³⁸.

Sergio RÁBADE ROMEO

³⁸ *Also sprach Z.*, I. Von den Verächtern des Leibes.