

Reflexiones sobre Schopenhauer y su teoría del cuerpo

Gemma MUÑOZ-ALONSO LÓPEZ

Profesora de la Facultad de Filosofía y Letras.
Universidad Complutense de Madrid

Algunos pensadores han intentado mostrar que la labor intelectual de Schopenhauer no sólo es moderna en muchas de sus nociones sino incluso perturbadora en las conclusiones que adopta ante problemas como la muerte o el destino del hombre¹. Pero lo importante, a nuestro juicio, es poner de manifiesto

¹ FORNET, R.: «En favor de Schopenhauer». En: *Logos*, 1983, vol. XI, n.º 33, pp.57-83. Para Raúl Fornet Betancourt, a pesar de la abundante bibliografía sobre Schopenhauer, sigue siendo para nosotros lo que fue para sus contemporáneos: una piedra de escándalo, un signo de contradicción. Schopenhauer, se nos dice, no fue hijo de su tiempo y probablemente no llegue nunca a ser hijo de un tiempo histórico determinado, y ello radica en su inherente carácter intempestivo. R. Fornet demuestra en su artículo que Schopenhauer no es actual, pero que su inactualidad conlleva una innegable urgencia para nuestra actualidad: nos apremia como posible correctivo para el curso de nuestro tiempo. En una palabra, se trata de mostrar que la esencia intempestiva del filosofar schopenhaueriano implica una concepción ética del ser humano que interpela provocativamente a nuestra época haciéndose sentir en ella como un extraño impulso de urgente renovación. Lo que intenta R. Fornet es una aproximación a Schopenhauer como filósofo que, desde su fondo intempestivo e inactual, señala la urgencia de provocar un radical cambio en nuestro modo de comprendernos y de tratarnos. GONZALEZ CAMINERO, N.: «El redescubrimiento de Schopenhauer». En: *Pensamiento*, vol. 19, n.º 75, Madrid, 1963, pp. 267-300. Después de explicar los supuestos fundamentales del sistema schopenhaueriano, Nemesio González describe las tres zonas de la realidad, o sea, la voluntad en sí, el mundo de las ideas y el mundo de los individuos, descripción de la que arranca para estudiar la valoración pesimista del existir en el pensamiento schopenhaueriano, advirtiéndose que el más infeliz de todos los seres es precisamente el hombre: del dolor al tedio y del tedio al dolor, interpuesta en medio de una cortísima pausa de satisfacción, van y vienen los hombres; la saciedad y el hambre se manifiestan también como las

el elemento nuclear alrededor del cual se ordena y cobra sentido su filosofía; ese elemento reside en la palabra «voluntad». En el mismo título de su obra principal se vislumbra su concepción del mundo: la realidad ha de ser entendida desde dos puntos de vista, como representación y como voluntad; más precisamente: el mundo tiene una corteza —la representación— y una médula —la voluntad. Al primer nivel accedemos con un conocimiento fenoménico que, como tal, está regulado por unas leyes: espacio, tiempo y causalidad. No es, pues, la verdadera realidad, el mundo de la esencia, por lo que de él sólo tenemos una representación apariencial. Tras ésta se esconde la esencia interior y auténtica del mundo y del hombre, la voluntad; para Schopenhauer todas las cosas del mundo inorgánico y orgánico, y todos los eventos humanos son manifestación de una voluntad universal, ciega e irracional²: la voluntad se extiende hasta el pólipo de agua

dos calamidades de la existencia. En lo que atañe a la liberación de las calamidades existenciales, ninguno entre los conocimientos es superior al artístico, y Nemesio González dedica un apartado a las características del conocimiento artístico, a la función del genio en el sistema de Schopenhauer y, en suma, a la Estética, para concluir explicando el egoísmo y la compasión como sentimientos en los que se revela principalmente la voluntad ya que en el arte (exceptuada la música) no salimos de la esfera del conocimiento, y por lo tanto no llegamos a tocar lo profundo de la vida. Finaliza el artículo con unas reflexiones en torno a la incumbencia de la religión y de la filosofía, el influjo de Schopenhauer y la afirmación según la cual el filósofo y Kierkegaard son los alféreces del irracionalismo, que bajo formas múltiples se ha ido desarrollando en los últimos cien años de vida filosófica. MACEIRAS FAFIAN, M.: *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión*. Ed. Cincel, Madrid, 1985. MAGEE, B.: *Schopenhauer*. Traducción al castellano de Amaia Bárcena, Ed. Cátedra, 1991. Bryam Magee ofrece en este volumen, tal y como se presenta a los lectores de habla hispana, la exposición más completa de la obra de Schopenhauer publicada al castellano. Contiene una breve biografía del filósofo, la descripción sistemática de su pensamiento y el análisis crítico de los problemas que éste suscita, así como su influencia sobre una nutrida nómina de filósofos y creadores. Resulta especialmente interesante el pormenorizado estudio sobre la influencia de Schopenhauer sobre Wittgenstein, así como las fascinantes incursiones en las relaciones del filósofo con el budismo o la homosexualidad. CALIAS, T.: *Schopenhauer, pessimisme, athéisme*. Montauban, París, 1909. MERY, M.: *Essai sur la causalité phénoménale selon Schopenhauer*. J. Vrin, París, 1978. Véanse también las obras de C. Rosset: ROSSET, C.: *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. PUF, París, 1967; *Schopenhauer*. PUF, París, 1968; *L'esthétique de Schopenhauer*. PUF, París, 1969.

² Cfr. *Sämliche Werke*. Nach der ersten, von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und herausgegeben von Arthur Hübscher. Wiesbaden. F. A. Brockhaus, 1972 (3.^o). Zweiter Band: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Dritter Band: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band II. Libro II, § 21: «es aquello de lo cual toda representación, todo objeto, la apariencia, la visibilidad, es objetivación. Es lo más íntimo, el núcleo de todo lo individual, como también del universo: aparece en cada una de las fuerzas ciegas de la naturaleza, en la conducta reflexiva del hombre, que en toda su diversidad sólo se diferencia en el grado de sus manifestaciones, mas no por la esencia del fenómeno». (Todas las citas de la obra fundamental de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* se hará por esta edición, citando por este orden Libro o Apéndice,

dulce. Pues bien, en la explicación que Schopenhauer nos ofrece de la voluntad y de su competencia en el mundo hay un tema central sin el cual no tendría sentido ni el conocimiento humano ni la existencia de las cosas para el hombre. Se trata del cuerpo que, como veremos, habrá de ser entendido como fenómeno y afirmación de esa voluntad.

Veamos primeramente, y a grandes rasgos, qué nos ofrece el mundo como representación y de qué modo podemos acceder a él. El comienzo de la obra capital de Schopenhauer es inequívoco: *Die Welt ist meine Vorstellung*³, el mundo es mi representación, y toda filosofía sería parte de esta proposición. El mundo no es sino un conocimiento, depende de un sujeto cognoscente que se manifiesta como la base del mundo, como la condición previa de todo objeto perceptible: el ser de las cosas es idéntico a su ser conocido o percibido. Tras haber proclamado la presencia universal de la dualidad sujeto-objeto en el seno del mundo de la representación, el filósofo busca además la ley fundamental que rige este mundo de fenómenos, y la encuentra en el principio de razón, el cual nos hace preguntar sobre el «por qué» de todas las cosas, de todos los efectos: ¿haya hay sin razón por la cual existe; se trata de un principio sintético «a priori» que radica en el entendimiento. Y como hay cuatro modos diferentes bajo los cuales aparece la unidad sujeto-objeto, también puede hablarse de una cuádruple raíz del principio de razón suficiente: la del «devenir», la del «conocer», la de «ser» y la del «actuar», que vienen a ser como cuatro maneras de representarse el mundo todo sujeto. Ahora bien, Schopenhauer nos indica que por medio del entendimiento sólo conseguimos conocer el mundo apariencial de los fenómenos, no su auténtica realidad. En líneas generales cabe decir que el entendimiento, cuyo acto más simple es la intuición, elabora en el sistema cerebral los datos que previamente le han suministrado los sentidos, no teniendo otra función que la de llevar a cabo el paso del efecto a la causa correspondiente⁴. Indudablemente el filósofo

parágrafo (§) o capítulo). MACEIRAS FAFIAN, M.: «La Voluntad como energía». En: *Anales del Seminario de Metafísica*, n.º 23, 1989. Universidad Complutense, Madrid, pp. 119-133. Manuel Maceiras sostiene en su artículo que la tesis fundamental de Schopenhauer según la cual la forma substancial del mundo, en su totalidad, es la Voluntad, es asimilable a un impulso energético universal y esencial a la materia, de la que todos los seres individuales y sus propiedades específicas son sólo manifestación. Su «monismo» de la voluntad es calificado por Maceiras como «panenergetismo naturalista» o identificación del ser con la energía natural. En segundo término, el autor demuestra que la formulación de la Voluntad como esencia energética única de la naturaleza, tiene una inspiración en toda la investigación científica de finales del siglo XVIII y de todo el siglo XIX.

³ Libro I, § 1.

⁴ Cfr. Apéndice al Libro I, cap. II; y Apéndice al Libro II, cap. XX.

piensa que el hombre posee una facultad superior capaz de formar nociones generales y abstractas, la razón, cuyo objeto es la verdad expresada en el juicio. Pues bien, mientras que en la intuición son dadas representaciones de objetos, la razón obtiene conceptos que son, en última instancia, representaciones de representaciones. En ello reside la principal diferencia entre el conocimiento intuitivo y el abstracto. Pero la razón tampoco nos permitirá acceder al «en sí» del mundo. En suma, tanto el entendimiento como la razón están orientados únicamente a satisfacer necesidades biológicas; son instrumentos que la naturaleza proporciona a aquellos organismos que poseen una estructura más compleja y evolucionada en la lucha por la vida que es, para Schopenhauer, el mundo⁵. Se impone, pues, una reflexión: el problema de la significación de las representaciones no encuentra su solución en el interior del mundo conocido, pues el hombre no solamente conoce objetos sino que es, además, un objeto de conocimiento para sí mismo. Este desdoblamiento producido en el interior mismo del hombre es precisamente el camino adecuado para que supere el mundo de la pura representación y se instale en un nivel superior. Schopenhauer señala que la «introspección» es la única vía que puede conducirnos a la consideración del mundo como voluntad. Y en ella la experiencia del propio cuerpo juega un papel fundamental.

⁵ Cfr. CASSIRER, E.: *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*. III: Los sistemas postkantianos. Traducción de Wenceslao Roces. FCE, México, 1957, pp. 490-531. Cassirer parte de la tesis de que el carácter general de la concepción schopenhaueriana del mundo no descansa sobre el análisis crítico científico de lo concreto, sobre la reflexión conceptual, en tanto en cuanto Schopenhauer pretende interpretar y expresar la totalidad del universo y su fundamento último con ayuda de una intuición originaria. Siguiendo el discurso schopenhaueriano, Cassirer se adentra en los temas más característicos del filósofo con una gran profundidad, temas como la teoría fisiológica del conocimiento y el mundo como representación, la teoría metafísica del conocimiento y el mundo como voluntad, la fundamentación de la teoría de la aprioridad en el sistema de Schopenhauer, y el problema del conocimiento y el problema del valor. Véase también: PHILONENKO, A.: *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*. Traducción de G. Muñoz-Alonso. Revisión de Inmaculada Córdoba. Anthropos, Barcelona, 1989, especialmente las páginas 69-114. Alexis Philonenko es, probablemente, uno de los filósofos que más ha contribuido a desarrollar y elevar a categoría filosófica la doctrina schopenhaueriana, de lo que ha dado testimonio su libro *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*. En él analiza el pensamiento de Schopenhauer comparándolo con una espiral cuyos momentos esenciales son: la Dianoilogía, la Metafísica de la Naturaleza, la Metafísica de lo Bello y la Fenomenología de la vida ética. A través de estas etapas intenta poner de relieve el pensamiento trágico de la filosofía de Schopenhauer, dejando no obstante la espiral abierta. El objeto primordial de su recorrido es ofrecer un panorama, lo más claro, completo y crítico posible, de la filosofía de Schopenhauer, sin desaprovechar ninguna oportunidad para subrayar lo que de dramático, inquietante, fascinador y hasta desconcertante tiene la obra capital de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*.

Hechos estos preámbulos vamos a tratar la concepción schopenhaueriana del cuerpo. Lo primero que se nos impone es la consideración de que al sujeto del conocimiento le es dado su cuerpo de dos maneras distintas: por una parte como representación en la intuición del entendimiento, es decir, como un objeto entre objetos, sometido también a las mismas leyes que los demás objetos; por otra parte el sujeto posee una experiencia vivencial inmediata del propio cuerpo, y en ese sentido se le ofrece como algo enteramente distinto del resto de los objetos. Por tanto, lo que distingue la representación del propio cuerpo del resto de los objetos es que el cuerpo aparece a la conciencia como algo que es «conocido», «vivido» inmediatamente. El cuerpo aparece así como voluntad, aunque como fragmento y parte de una Voluntad única⁶. Las definiciones que Schopenhauer

⁶ Para la concepción de Schopenhauer sobre el modo como los seres humanos pueden ser vistos desde dos puntos de vista diversos, *cfr.* GARDINER, P.: *Schopenhauer*. Traducción en español de Angela Saiz Sáez. FCE, México, 1975.

La obra de Patrick Gardiner es de obligada consulta para cuantos deseen tener entero conocimiento del perfil intelectual de Schopenhauer y de sus tesis filosóficas más importantes. Gardiner hace un repaso por los temas nucleares de la obra del filósofo: «La posibilidad de la metafísica» (capítulo segundo del libro), donde trata de las relaciones entre Kant y Schopenhauer y del problema de la «cosa en sí»; «Conocimiento y pensamiento» (capítulo tercero), estudio que dedica al problema de la relación del pensamiento y del conocimiento del hombre frente a la realidad; «La esencia del mundo» (capítulo cuarto), donde se demuestra que el centro y punto focal alrededor del cual se ordena el resto de su teoría está en el concepto de voluntad. Este forma el lugar de encuentro de creencias que forman parte integral del conjunto de su pensamiento acerca del mundo y la experiencia. En una palabra, se hace referencia a la voluntad como constitutiva tanto de la naturaleza interna del hombre mismo como también del mundo al que él pertenece en cuanto ser fenoménico; «La naturaleza del arte» (capítulo quinto) expone la teoría del arte en Schopenhauer y el lugar de la conciencia estética en el mundo de la experiencia; «La ética y la voluntad individual» (capítulo sexto) trata de las objeciones de Schopenhauer contra la filosofía kantiana de la moral, así como la teoría schopenhaueriana de la conducta moral y la influencia sobre la doctrina ética del «Tractatus» de Wittgenstein; y «El místico» (capítulo séptimo) donde se demuestra que algunas de las ideas directrices sobre las que Schopenhauer hace más hincapié en su sistema, tienen analogías en creencias que son fundamentales en gran parte del pensamiento religioso de la India. SIMMEL, G.: *Schopenhauer y Nietzsche*. Versión castellana por José R. Pérez-Bances. Francisco Beltrán, Madrid, 1914, especialmente las páginas 31-81. De difícil acceso, a no ser en bibliotecas especializadas, y aun así, muchas veces en fotocopias, destaca el libro de George Simmel y, en lo que respecta a Schopenhauer, hay que mencionar los capítulos dos y tres dedicados a «El hombre y su voluntad» y a «La metafísica de la voluntad», capítulos donde el autor se pronuncia a favor o en contra de las tesis del filósofo. Señala en numerosas ocasiones los puntos en que Schopenhauer ha sido con frecuencia mal comprendido. Por ejemplo, a juicio de Simmel, no se ha notado bastante la distinción schopenhaueriana entre la voluntad metafísica y la voluntad como manifestación de la conciencia; no se ha comprendido con bastante claridad que este hecho de experiencia psicológica, por mucho que pueda interpretarse en nosotros lo absoluto, lo eternamente inasequible, no hace más que aproximársele, pero sin llegar nunca a coincidir con él. De manera que

da en su obra capital son muy claras: «La acción del cuerpo no es otra cosa que el acto de la voluntad objetivado, es decir, dado en la intuición. (...) esto mismo se puede decir de cada uno de los movimientos del cuerpo, no sólo de los motivados, sino también de los involuntarios y ocasionados por estímulos; en suma, que el cuerpo entero no es otra cosa que la voluntad objetivada, es decir, convertida en representación»⁷. Para el filósofo no hay ninguna duda de que poseemos un doble conocimiento de la esencia y actividad de nuestro cuerpo, llegada a nosotros por dos caminos distintos: «Esto nos ha de servir de clave para conocer la esencia de todos los fenómenos de la naturaleza, y para discernir por analogía con nuestro cuerpo todos los demás objetos, es decir, todos aquellos objetos que conocemos simplemente como representaciones. Por consiguiente hemos de admitir que si por una parte son como nuestro cuerpo representaciones y en esto se parecen a él, por otra, cuando se hace abstracción de su existencia como representaciones del sujeto, lo que de ellos queda debe ser lo mismo que en nosotros llamamos voluntad»⁸. Schopenhauer descarta toda posibilidad de conocimiento «a priori» de esta unión de la voluntad y del cuerpo pues se trata de existencia y la existencia vivida es inconcebible «a priori». Por eso conocer el cuerpo en la representación no permitirá nunca comprenderlo como voluntad, e inversamente, no puedo conocer la causalidad interna del movimiento partiendo de la sola comprensión física. Pues bien, esta doble imposibilidad se explica porque en el *movimiento* de la voluntad se erige una relación de la cosa en sí y

Schopenhauer de ningún modo ha encajado en formas empíricas humanas el fundamento metafísico de las cosas, sino que, al contrario, ha edificado lo humano, como todo lo demás, sobre el cimiento de lo metafísico. Por otro lado, Simmel llama la atención del lector cuando afirma que el que «el mundo sea mi representación», de ningún modo es tan evidente «a priori» como supone Schopenhauer. Presupone de antemano que la categoría de sujeto y objeto, que es válida «dentro» del mundo real empírico, lo abraza y lo contenga dentro de sí considerado como todo.

⁷ Libro II, § 18. Cfr. RABADE ROMEO, S.: «El cuerpo en Schopenhauer». En: *Anales del Seminario de Metafísica*, n.º 23, 1989. Universidad Complutense, Madrid, pp. 135-147. Este artículo hace un recorrido sobre algunos de los aspectos fundamentales del tema del cuerpo en Schopenhauer, considerando, 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 descubrimiento de la Voluntad, materia como manifestación inmediata de la Voluntad). Los textos que se mencionan en el artículo muestran suficientemente a Schopenhauer como redentor de ese cuerpo devaluado u olvidado en la historia del pensamiento occidental y, de modo particular, en la filosofía moderna. Se trata, en suma, de un estudio de gran interés para aquellos que quieran conocer el nacimiento de una filosofía de la corporalidad en el pensamiento moderno, en tanto en cuanto, como dice el autor, es Schopenhauer el primer filósofo de la modernidad que nos enseña a ver el cuerpo en filosofía con nuevos ojos.

el fenómeno que el principio de razón no puede explicitar. Hay que afirmar entonces que el cuerpo representado no es otra cosa que la voluntad hecha visible. El filósofo deduce de esta tesis algo esencial en su doctrina: la totalidad del Ser es representación y voluntad. Se trata de la intuición mayor de su sistema.

Veamos ahora cómo explica Schopenhauer en el Libro II de su obra capital esta identidad provisional establecida entre la voluntad y el cuerpo. Comienza advirtiéndole que esta identidad no puede demostrarse; lo único que se puede hacer es «elevarla del estado de conocimiento «in concreto» al de noción de la razón o del conocimiento «in abstracto»»⁹. Insiste en que se trata de una identidad que no puede ser deducida como conocimiento inmediato de otro conocimiento inmediato puesto que «es lo más inmediato que se puede concebir, y si no la concebimos así es en vano esperar que la podremos deducir por medio del razonamiento lógico de otro conocimiento anterior»¹⁰. En segundo lugar pone de relieve que esta identidad entre la voluntad y el cuerpo es un conocimiento «sui generis» por lo que su verdad no cae bajo una de las cuatro rúbricas que en su tratado *Ueber die vierfache wurzel des satzes vom zureichenden grunde* ponía toda verdad¹¹: lógica, empírica, transcendental, metalógica; no se trata, como en todas esas verdades, de «la relación de una representación abstracta a otra representación», sino que al contrario de todas ellas, esta identidad es la referencia de un juicio a la relación que una representación intuitiva —el cuerpo— tiene con algo que difiere enteramente de la representación —la voluntad—¹². De todo ello Schopenhauer deduce que esta identidad constituye la auténtica «verdad filosófica», una verdad que puede expresarse de muy diversas maneras: mi cuerpo y mi voluntad son una misma cosa; lo que yo llamo representación intuitiva de mi cuerpo lo llamo así en cuanto adquiero conciencia de él por una vía muy especial mi voluntad; mi cuerpo es una de mis representaciones pero también es a la vez mi voluntad¹³. Si voluntad y cuerpo son idénticos, si el cuerpo es voluntad hecha visible, cabe plantearse sobre el sentido en

⁸ Libro II, § 19.

⁹ Libro II, § 18.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Traducción y prólogo de Leopoldo-Eulogio Palacios. Gredos, Madrid, 1981, §§ 29-33; pp. 158-164. Reconocida por todos los estudiosos de Schopenhauer como la mejor traducción en castellano de esta obra de Schopenhauer por Leopoldo-Eulogio Palacios. Se trata de la tesis doctoral de Schopenhauer en Jena (1813), y cabe decir que tiene un carácter gnoseológico.

¹² Libro II, § 18.

¹³ Cfr. § 18; y PICLIN, M.: *Schopenhauer o el trágico de la voluntad*. Traducción española de Ana María Menéndez. EDAF, Madrid, 1975, pp. 19-96.

el cual puede hablarse de conocer la voluntad, la cosa en sí, y sobre los límites de este conocimiento.

En las reflexiones anteriores nos ha salido ya al paso la conexión del conocimiento con la representación, así como la necesidad de entender la representación como un proceso fisiológico que se opera en el cerebro de un animal; lo representado en mí sólo es una imagen producida por mi cerebro. Pero Schopenhauer no cree que los objetos existan únicamente en nuestra imaginación, ya que está convencido de que poseen una serie de propiedades ocultas, «incógnitas», a las que deben su actividad los objetos. Por consiguiente, es necesario reconocer que los objetos poseen alguna existencia en sí. El razonamiento del filósofo, tal como se vislumbra en el Apéndice al Libro II es el siguiente: «Si, por un lado, la inexplicable naturaleza de estas propiedades nos indica la existencia de algo que no cae en la esfera del conocimiento, por otra parte nos suministra la prueba empírica de que no consistiendo ese conocimiento más que en representaciones condicionadas por las formas subjetivas, no puede darnos más que fenómenos y no la esencia inmanente de las cosas. Así se explica que en todo cuanto conocemos quede siempre algo oculto de que no podemos darnos cuenta y hay que confesar que no conocemos bien a fondo ni aun los fenómenos más sencillos»¹⁴, y ello se extiende tanto a los seres vivos como a los fenómenos del mundo inorgánico. En efecto, nuestra percepción de las cosas está de tal modo determinada por nuestro conocimiento y sus formas que los objetos se nos presentan de un modo muy distinto de lo que son en sí mismos, se nos presentan «como con careta que deja adivinar, pero no descubre lo que tras ella se oculta»¹⁵.

Podríamos resumir la posición de Schopenhauer en varios puntos. En primer lugar es evidente que partiendo del conocimiento objetivo de la representación nos encontramos reducidos al aspecto exterior de las cosas sin posibilidad alguna de ver lo que en realidad son, y en este sentido sigue a Kant según el cual nunca llegaremos a conocer la cosa «en sí». Pero el filósofo sienta a partir de este momento, y una vez más, una verdad que recorre todo su sistema filosófico, a saber: «que no somos únicamente sujetos del conocer, sino también objetos, “cosas en sí”»¹⁶. Por consiguiente, si no podemos llegar desde el exterior a la

¹⁴ Apéndice al Libro II, cap. XVIII.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*. ARTOLA BARRENECHEA, J. M.: «El discurso de Schopenhauer sobre la «cosa en sí»». En: *Anales del Seminario de Metafísica*, n.º 23, 1989. Madrid, Universidad Complutense, pp. 83-117. José María Artola estudia con gran profundidad, en seis pasos, los rasgos más importantes de la concepción schopenhaueriana de la cosa en sí —la cognoscibilidad de la cosa en sí, su identificación con la voluntad— partiendo de la tesis según la cual, en cierto sentido, el pensamiento de Schopenhauer puede entenderse como una reconsideración de las *Críticas* kantianas.

esencia de las cosas, sí podemos acceder a ella por otro camino: desde nosotros mismos. Encontramos a este respecto textos tan explícitos como éste: «Para penetrar en la esencia propia e inmanente de las cosas, a la cual no podemos llegar desde fuera, se abre una vía que parte de lo interior, un camino en cierto modo subterráneo, una comunicación secreta que nos introduce de pronto y como a traición en esa fortaleza que no podemos tomar por medio de ataques exteriores. La cosa en sí, en cuanto tal, no puede llegar a nuestro conocimiento más que de un modo inmediato, es decir, «haciéndose ella misma consciente de sí» y pedir que la conozcamos inmediatamente es contradictorio»¹⁷.

La segunda precisión que se nos impone consiste en subrayar que el pasadizo secreto que nos permite penetrar en el interior de la fortaleza del mundo es precisamente el cuerpo. En este sentido, nuestro querer, como acción del cuerpo se nos presenta como la única posibilidad que puede esclarecer las cosas y conducirnos a la verdad. Ahora bien, este conocimiento interior de nuestra propia voluntad no nos proporciona todavía un conocimiento propiamente dicho de la cosa en sí, no es un conocimiento adecuado. La razón está en que la voluntad, por medio del cuerpo y con el cuerpo, se crea un órgano, el intelecto, para relacionarse con el mundo exterior. A lo largo de todo el Libro II y su Apéndice encontramos numerosos textos que demuestran la prioridad absoluta y radical de la voluntad sobre el intelecto, primacía que podríamos ejemplificar en una serie de casos. La inteligencia tiene grados en su excitación y en su naturaleza; el conocimiento tiene múltiples funciones y ha de esforzarse para pensar y meditar: se fatiga muchas veces. La inteligencia se desarrolla lentamente al compás del crecimiento del organismo y del cerebro; con la edad se debilita y pierde capacidad. Por el contrario la voluntad subsiste siempre la misma; su función consiste en querer o no querer, lo cual no exige esfuerzo alguno. Jamás se fatiga; la actividad le es esencial y nunca deja de querer: «la inteligencia descansa cuando la voluntad se lo permite. Por sí, se muestra inerte y poco dispuesta al trabajo, una aplicación constante la fatiga hasta embotarla por completo y se

¹⁷ *Ibidem*. MARRADES, J.: «Autoconocimiento y cuerpo en Schopenhauer». En: *Los anti-hegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*. URDANIBIA, J. (Coord.): *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*. Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 198-210. Julián Marrades destaca algunos aspectos de la teoría schopenhaueriana del conocimiento del propio yo, tal como aparece expuesta en el Libro II de «El Mundo como voluntad y representación», extrayendo de ella algunas consecuencias lógicas y epistemológicas que recientemente han adquirido singular relevancia, al proyectarlas sobre la discusión de ciertos tópicos de la filosofía de la mente de inspiración wittgensteiniana. Para J. Marrades, no se trata de establecer genealogías filosóficas sino de examinar en qué medida resulta esclarecedor el punto de vista de ese detractor del hegelianismo al abordar el problema del autoconocimiento.

agota como una pila eléctrica al cabo de muchas descargas. Por eso todo trabajo intelectual largo exige pausas y descansos, sin los cuales sobrevendrían el entorpecimiento y la impotencia»¹⁸. Por otro lado, el intelecto es engañado a menudo por la voluntad pues la suministra los motivos pero no logra penetrar en el laberinto de sus determinaciones. Es algo así como un confidente de la voluntad y no confía mucho en ella. En efecto, dice Schopenhauer, «cuando hemos tomado alguna resolución importante y osada y que no es aún más que una promesa hecha por la voluntad a la inteligencia, sucede a veces que dudamos aún ligeramente de nosotros mismos sin confesárnoslo, y no sabemos si acometeremos la empresa o si retrocederemos en el momento de la ejecución. Necesitamos llegar al acto para saberlo»¹⁹. Otra prueba de que la voluntad es lo que hay de real y de esencial en el hombre y la inteligencia lo secundario, es que la inteligencia no puede desempeñar sus funciones con claridad y exactitud más que cuando la voluntad permanece tranquila. Toda agitación sensible de la voluntad perturba el funcionamiento intelectual y con su intromisión falsea los resultados. La acción de la voluntad, por el contrario, no se ve dificultada por la intervención de la inteligencia: «De igual modo, la luna no alumbra mientras el sol está en el horizonte, pero no le impide a él alumbrar»²⁰. En suma, las perturbaciones que la voluntad ejerce sobre la inteligencia y, por otra parte, la debilidad y los desfallecimientos de la inteligencia, haciéndola incapaz de funcionar tan pronto como la voluntad se agita, nos prueban que la voluntad es el principio radical de nuestro ser, y que la fuerza con que obra es una fuerza primitiva, mientras que la inteligencia, como accesoria que es y sometida como está a numerosas condiciones, no puede obrar más que de un modo secundario y con restricciones²¹.

Ahora bien, no podemos dejar de mencionar la distinción que Schopenhauer hace entre dos maneras distintas pero conciliables de considerar la inteligencia: una manera subjetiva, que tomando como dato la conciencia nos muestra el mecanismo mediante el cual conocemos el mundo a través de la sensibilidad y el entendimiento; y una manera objetiva que partiendo de lo exterior toma como dato a los seres y al mundo, suministrándonos los datos indispensables para la vida individual y la propagación de la especie. Por esta vía nunca llegaremos a la esencia de las cosas y del mundo. Por la vía subjetiva, por el contrario, el acceso a lo interior siempre nos estará abierto pues en el fondo de nosotros mismos hallamos la voluntad: «guiados por la analogía de nuestro propio ser, podemos

¹⁸ Apéndice al Libro II, cap. XIX.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Cfr.* Apéndice al Libro II, cap. XIX.

descifrar los demás seres y llegar a la conclusión de que una existencia en sí, independiente del *movimiento*, es decir, de la representación en el intelecto, no se puede concebir más que como «querer», es decir, como voluntad»²².

Para captar en todo su relieve esta distinción entre la voluntad y el intelecto que acabamos de establecer, se hace preciso analizar también el lugar que ocupa el alma dentro de la doctrina schopenhaueriana. Para ello recojemos el hilo conductor del Libro II donde se nos explica que lo que legitima el paso del mundo como representación a la voluntad es la propia autoconciencia o intuición del yo como voluntad. O, con otras palabras: en la vivencia de mi corporalidad como fondo íntimo y oscuro, manifestativo de un principio superior e indestructible, aparece la idea del mundo como objetivación, a distintos niveles o grados, de la voluntad. Pues bien, esta valoración de lo corporal connota una clara oposición al idealismo y a los espiritualismos que separan cuerpo y alma como entidades independiente y colocan el proceso del conocer en el alma. En efecto, los filósofos que precedieron a Kant, se nos dice, explican el proceso del conocer erróneamente ya que consideran el pensamiento como elemento esencial de lo que llaman alma, es decir, de la vida interior del hombre, y no admiten la voluntad más que en calidad de mero resultado secundario y derivado: «comienzan por suponer un alma, es decir, un ser cuya naturaleza, cuya función especial es el pensamiento, y más especialmente, el pensamiento abstracto, los conceptos que le pertenecen como cosa suya y en propiedad tanto más plena cuanto más se apartan de la intuición (...). Este alma se introduce, no se sabe cómo, en el cuerpo, y allí, en su actividad pensante, no produce más que perturbaciones»²³. Para Schopenhauer, estos filósofos se equivocaron de camino, no supieron descubrir que la conciencia consiste en el conocer, el cual pertenece, en cuanto actividad del cerebro, al puro fenómeno. En consecuencia, si el conocimiento se explica fisiológica y corpóreamente, el alma no tiene sentido ni hay lugar para ella en su sistema filosófico.

Por otro lado, el filósofo nos advierte que tales filosofías proclaman la naturaleza metafísica e inmortal del alma; sin embargo, en su sistema, la voluntad es indestructible: solamente el intelecto, en cuanto simple función orgánica que forma parte del fenómeno, desaparece con la muerte. Nacimiento y muerte son en el sistema schopenhaueriano palabras que sólo tienen sentido en relación a la vida fenoménica, a las apariencias de la voluntad, que en sí no conoce el tiempo pero que, sin embargo, tiene que manifestarse en la forma temporal para objetivar

²² Apéndice al Libro II, cap. XXII: *cfr.* § 27.

²³ Apéndice al Libro II, cap. XXII.

su verdadero ser. En efecto, «en el mundo real no vemos más que fenómenos, y únicamente éstos son los que se hallan sometidos a la condición temporal de nacer y morir; la sustancia del fenómeno, la cosa en sí, es independiente de ella. Para la cosa en sí, el contraste creado por la inteligencia entre el nacimiento y la muerte deja de existir y pierde toda significación. La cosa en sí no es afectada en manera alguna por el fin temporal de un fenómeno temporal y conserva perpetuamente una existencia a la cual no se aplican las nociones de principio, fin y duración. Pero en todos los seres, incluso el hombre, esta cosa en sí, en cuanto podemos llegar a ella, resulta ser su voluntad. (...) La voluntad, cuyo producto o imagen es el cuerpo, es lo único indestructible»²⁴. Cabría decir entonces que lo trágico de la muerte no reside en una idea de pérdida, sino en la revelación del carácter indestructible de la voluntad: todo lo que ha vivido, «querido», se repetirá de igual manera en el curso de los siglos²⁵. En la voluntad nada se pierde y nada se crea: no hay ni nacimiento ni muerte sino tan sólo la voluntad, cuyos sucesivos desplazamientos proporcionan a los seres que tienen conciencia de estar afectados por ella la ilusión de la vida y de la libertad.

Pues bien, la conclusión que adopta Schopenhauer tras sus reflexiones sobre la posibilidad del conocimiento de la cosa en sí y su indestructibilidad son verdaderamente desalentadoras, ya que llega a decirnos que quizá sea imposible conocer lo que es absolutamente y por sí misma: «nosotros no hemos renunciado en absoluto, como Kant, a conocer la cosa en sí, pues sabemos que hay que buscarla en la voluntad. Sin embargo, tampoco pretendemos poder llegar al conocimiento perfecto de la cosa en sí y comprendemos perfectamente que después de haber descubierto que reside en la voluntad, no podemos pasar más adelante y nos es imposible conocer lo que es absolutamente y por sí misma»²⁶.

Se necesita, pues, valor y perseverancia para adentrarse en el laberinto de textos escritos por Schopenhauer sobre la voluntad y el cuerpo. Pero cuando se ha franqueado el umbral del intrincado recinto de su obra, cuando uno se ha acostumbrado a la disposición armónica y a menudo desconcertante del edificio, no tarda uno en dejarse llevar de una extraña simpatía, aun cuando se nos escape el verdadero sentido que el cuerpo juega en su sistema.

²⁴ Apéndice al Libro IV, cap. XLI.

²⁵ ROSSET, C.: *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica*. Barral, Barcelona, 1976, pp. 127-128.

²⁶ Apéndice al Libro IV, cap. XLI.