



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

METAFÍSICA Y ONTOLOGÍA

ARTHUR SCHOPENHAUER, UNA FILOSOFÍA DE LA CORPORALIDAD

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

JUAN JOSÉ CRUZ AGUILAR

TUTORA: MARCELA GARCÍA ROMERO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Ciudad Universitaria, CD. MX. septiembre, 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Arthur Schopenhauer, una filosofía de la corporalidad

Índice

| | |
|--|-----|
| Introducción | 4 |
| Capítulo I. El cuerpo como representación | 13 |
| I.1 Cuerpo y representación | 14 |
| I.2 Sobre el principio de razón suficiente | 18 |
| I.3 Del cuerpo conocido al cuerpo sentido | 24 |
| Capítulo II. Metafísica y corporalidad | 42 |
| II.1 Sobre la necesidad de una metafísica | 43 |
| II.2 La raíz kantiana de la metafísica de Schopenhauer | 54 |
| II.2.1 Sobre la posibilidad de la metafísica en Kant | 55 |
| II.2.2 La lectura schopenhaueriana de la filosofía kantiana | 61 |
| II.3 La metafísica de Schopenhauer como hermenéutica de la experiencia | 64 |
| Capítulo III. El cuerpo como voluntad | 76 |
| III.1 De la vivencia corporal a la conciencia mejor | 77 |
| III.2 El cuerpo como clave de acceso a la voluntad | 83 |
| III.3 Identidad del cuerpo con la voluntad | 90 |
| III.4 Manifestación y afirmación de la voluntad en el cuerpo | 95 |
| III.5 El mundo campo de batalla de los cuerpos | 100 |
| Capítulo IV. El dominio del cuerpo | 106 |
| IV.1 Una salida ética para una problemática metafísica | 107 |
| IV.2 El cuerpo y el arte | 113 |
| IV.3 El cuerpo ético | 118 |
| IV.4 El cuerpo santo | 123 |
| Conclusiones | 131 |
| Bibliografía | 137 |

Introducción

El cuerpo es el sitio donde convergen la percepción, las sensaciones, las pasiones, las acciones, el pensamiento, el dolor, en suma, los diversos elementos que componen nuestra existencia. Es el lugar que habitamos, más aún, lo que somos, y desde el que es posible asistir a cualquier terreno de la filosofía e impregnarlo con la vivencia corporal que tradicionalmente ha quedado olvidada o reducida.

La razón de dicho olvido late quizá en la idea mítica de que el ser humano está encarcelado en el cuerpo, es decir, que el hombre no se reduce a eso. Tenemos ante nosotros el dualismo tradicional alma-cuerpo, que ha impregnado profundamente a occidente.

La separación violenta entre el alma y el cuerpo ha engendrado su desvaloración ontológica e, incluso, moral. Platón, por ejemplo, en el Fedón,¹ se expresa de la muerte como un medio de liberación positiva, pues el cuerpo es el origen del mal, del error, de la enfermedad y los temores; el alma aspira, con la muerte, a desembarazarse o separarse por fin de él, pues ha de ser responsable de los tropiezos del conocimiento sensible, de los apetitos y tensiones pasionales.

Gradualmente, según el decurso de la filosofía, hemos educado nuestra mirada para dirigirse a la trascendencia, para llevarla a la región supraceleste en la que únicamente el alma, “[...] incolora, informe, intangible, esa esencia cuyo ser es realmente ser (*ousia óntōs oûsa*) [...]”,² puede acceder, mientras que el cuerpo queda condenado a perecer en la tierra.

La ilusión originaria de que un alma inmortal e incorpórea es la base de lo realmente humano e, incluso, su garantía de libertad, pues subsiste pese destrucción del cuerpo y se relaciona con lo divino, trae como consecuencias una categorización del cuerpo como una mera máquina u objeto; una vestimenta de la que es fácil despojarse; y, además, un accesorio que no nos conforma esencialmente sino sólo accidentalmente.³ Y es que el

¹ Cfr. Platón. *Fedón* 91c-95a. Traducción Gual, García C., Gredos, Madrid, 2008, vol. III, pp. 92-100.

² Platón. *Fedro* 247 c. Traducción Gual, García C., Gredos, Madrid, 2008, vol. III, p. 349.

³ Lo anterior sólo para cierto dualismo moderno, pues en el caso de Descartes, por ejemplo, tanto el alma como el cuerpo son sustancias, de ahí que ninguno pueda ser considerado como pieza prescindible en la configuración del ser humano, porque ambos poseen la misma calidad ontológica.

cuerpo parece representar todo aquello que se ha querido evitar o controlar: el deseo, el apetito, la pasión, la enfermedad, el dolor, la muerte.

Desde luego tratar de dar cuenta del olvido del cuerpo, o la violenta separación entre éste y el alma es sin duda una tarea inabarcable, sin embargo, sí es posible señalar que el cuerpo, al menos en la filosofía occidental, ha representado la ignominia, ya sea como un sepulcro, como una sustancia segunda, como un cúmulo de accidentes, sea como aquello de menor dignidad ontológica, como lo cambiante, sometido a lo mudable, a la degradación y, finalmente, a la muerte.

El hombre, en busca de lo originario, mira su cuerpo con desprecio, como una cárcel, que lejos de constituirlo lo limita; su piel, sus extremidades, son las barreras de su mundo. Sin embargo, ¿no será que ese lugar originario que el hombre busca en la trascendencia se halla en la inmanencia, dentro de los márgenes de su propio cuerpo?, ¿no han de ser los anhelos o preocupaciones más vitales a los que la filosofía ha de acercarse?, ¿es que la filosofía se articula con pura razón?, ¿se puede filosofar sobre el cuerpo, pero no desde éste?, ¿qué lugar ocupa dicha entidad orgánica en el quehacer filosófico? Se trata de cuestiones vigentes, que marcan el eje de distintas investigaciones alrededor del cuerpo, como la crítica lanzada por Hubert Drayfus⁴ a los cuatro supuestos de la inteligencia artificial, en la que demanda una consideración seria alrededor del cuerpo humano, más allá de su mera descripción fisiológica o psicológica, a fin de centrarse en la noción de éste como cuerpo vivido. También las revisiones críticas de Judith Butler⁵ sobre género, que terminan por plantear nuevas formas de habitar el cuerpo. Están los estudios realizados por Dan Zahavi⁶ que subrayan la idea de que nuestra vida experiencial se caracteriza por una forma de autoconsciencia que es más primitiva y más fundamental que la forma reflexiva de la autoconsciencia, con lo que el cuerpo de nuevo vuelve a ocupar un lugar central. O el auge de las ciencias de la vida con sus reflexiones éticas en pos de un concepto de vida como *bios*: alma que se hace carne y cuerpo que se hace espíritu, en el que se combaten

⁴ Dreyfus, H., *Alchemy and Artificial Intelligence*, RAND, 1965, p. 98.

⁵ Butler, J., *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 316.

⁶ Zahavi, D., *Self-awareness and Alterity*, Northwestern University Press, 1999.

visiones materialistas sobre el cuerpo.⁷ Desde Spinoza, Nietzsche, Bergson, Merleau Ponty, Jean-Luc Nancy, hasta los autores más contemporáneos ya mencionados, el cuerpo ha sido un eje y una temática de investigación que termina por subrayar la necesidad de más investigaciones alrededor de él.

Sin duda han sido varios los pensadores que han reparado filosóficamente en alguna de las preguntas anteriores. Uno de estos autores, un poco olvidado por el canon de la historia de la filosofía, ha sido Schopenhauer, quien ha abordado con especial énfasis la centralidad del cuerpo en la filosofía. No es que nunca haya sido abordada la temática del cuerpo, sino que casi siempre es retomada, al menos hasta antes de nuestro autor, de un modo tangencial. Fichte, por ejemplo, encontró en el cuerpo (*Leib*) el lugar en el que convergen lo humano y lo natural, el punto de articulación entre el *Yo* y el *No-yo*. Por otro lado, en Schelling la corporalidad humana se considera como una bisagra que permite pasar desde el ámbito natural al espiritual y viceversa: esto hace del sujeto encarnado el punto culminante de la evolución natural.⁸ En cambio, Schopenhauer da las notas para una interpretación del cuerpo dentro de los terrenos de la filosofía que resulta estar impregnada o, más aún, hunde sus raíces en la vivencia corporal que tradicionalmente ha sido desplazada de los campos de la especulación filosófica. El cuerpo, en nuestro autor, va más allá de un punto de encuentro entre dos realidades, más que un gozne entre lo natural y espiritual. El cuerpo en Schopenhauer resulta ser, como veremos, el eje central de todo quehacer filosófico. Estamos frente a una renovada presencia del cuerpo en la filosofía que permite adjetivar el pensamiento schopenhaueriano como una filosofía de la corporalidad.

Hemos de reconocer que afirmar que en la filosofía de Schopenhauer el cuerpo ocupa un lugar central ha sido tópico de diversos autores. Existen al menos en cada una de las reseñas o trabajos más acabados sobre el pensamiento de nuestro autor algunas referencias al modo peculiar en el que Schopenhauer retoma la idea de cuerpo. Destacan Janaway, C. *Self and world in Schopenhauer's philosophy*; *Schopenhauer* de Bryan Magee, *Arthur Schopenhauer* de Volker Spierling, *Arthur Schopenhauer: die Welt Als Wille und*

⁷ González, J., *Bios El cuerpo del alma y el alma del cuerpo*, FCE y UNAM, México, 2017, p. 359.

⁸ López-Domínguez, V., *Los antecedentes idealistas de la idea de cuerpo en Schopenhauer: la relación de corporalidad e intersubjetividad en Schopenhaueriana* Revista de Estudios en Español Sobre Schopenhauer, N.1, *El círculo schopenhaueriano*, 2019, p. 89.

Vorstellung de Oviver Hallig y Matthias Kolßer, *Schopenhauer und die wilden Jahren der Philosophie* de Safranski.

Al abordar de un modo más preciso la temática que nos ocupa, tenemos por ejemplo a Sergio Romero Rábade, quien en *El cuerpo en Schopenhauer*⁹ sostiene que la filosofía de Schopenhauer inaugura el nacimiento de una filosofía de la corporalidad, no porque haya sido el primer autor en tematizar filosóficamente sobre este tema, sino porque, a su juicio, él, como ningún otro filósofo, nos enseña a ver el cuerpo con nuevos ojos, más allá de la consideración del cuerpo máquina, en alusión directa a Descartes. Manuel Suances Marcos, en uno de los artículos más acabados en español alrededor del tópico que nos interesa, adjetiva a Schopenhauer como el filósofo del cuerpo, pues hace de este último el foco primario y condición indispensable de toda investigación filosófica. En general, como Volker Spierling en sus numerosos trabajos sobre Schopenhauer, el cuerpo es considerado como la clave de acceso para descifrar el mundo como representación. Por otro lado, la consideración del cuerpo como un todo orgánico conduce a autores como Jualin Young¹⁰ a entablar un nexo con Darwin, por ejemplo. En suma, existen trabajos recientes y más alejados en el tiempo que han retomado el tema del cuerpo como punto central de su reflexión, con todo, estos trabajos siguen siendo los menos.

La intención de esta investigación consiste, precisamente, en buscar aquello que pueda encontrarse cuando se interroga al pensamiento schopenhaueriano desde la trinchera del cuerpo. El propósito no es defender un nuevo canon que nos diga cómo leer a Schopenhauer, sino solamente saber qué otra cosa puede encontrarse si se pregunta desde otro lugar, desde otra perspectiva. Sin duda, otras obras han abierto sendas alrededor de este tema. Este trabajo no hace más que seguir y continuar, en la medida de lo posible, con la sospecha de que pueda decirse otra cosa, llegar de otra manera y a otro lugar. En este sentido, se adelanta desde ahora el énfasis que se da en esta investigación a la vivencia corporal y como ésta influye en la redefinición de metafísica llevada a cabo por pensamiento schopenhaueriano. En el fondo, la motivación de este trabajo recae en la

⁹Rábade, R., *El cuerpo en Schopenhauer* en *Anales del seminario de metafísica* 23, Universidad Complutense de Madrid, 1989, pp. 135-148.

¹⁰ Young, J., *Schopenhauer*, Routledge, Austin, 2005, p. 271.

certeza de que retomar el cuerpo no es más que un acto de necesidad por brindarle el lugar que por tanto siglos le ha sido negado, ocultado o incluso borrado.

Ya desde la conformación de su obra principal, Schopenhauer ofrece puntos para la interpretación de su filosofía como una de la corporalidad, pues el énfasis que pone en considerar su texto más importante como un único pensamiento (*ein einziger Gedanke*), un todo orgánico, en clara oposición a un sistema arquitectónico, señala al cuerpo como modelo o eje central de su filosofía.¹¹ En un sistema arquitectónico, escribe Schopenhauer, existe una conexión en la que una parte soporta a otra sin que ésta soporte a aquélla, el cimiento sostiene todo sin que éste a su vez sea sostenido por alguna de las partes que sostiene y la cúspide soportada sin soportar nada. En cambio, un único pensamiento guarda una especial unidad; si bien posee partes, éstas, más que conectarse, se articulan una con la otra, y simulan un organismo y no tanto un edificio arquitectónico. De este modo, cada elemento del pensamiento se vincula con los otros sin que exista una relación de subordinación o superioridad entre ellos; ninguna parte es la primera y ninguna parte es la última. Así como el cuerpo guarda una especial unidad entre sus partes, pues al final cada una de ellas conforma en conjunto un mismo organismo, Schopenhauer concibe su filosofía, o, al menos, toma al organismo como modelo para exponer su pensamiento.

En este único pensamiento, como en el cuerpo, hay que comprender desde la parte más pequeña hasta el órgano más grande, y viceversa, para adquirir claridad del todo. Sin embargo, en un libro siempre habrá una primera y última línea. Schopenhauer admite que por más grandes que hayan sido los esfuerzos para imitar a un organismo, a fin de exponer su filosofía, se ve obligado a seguir el camino de un libro. En éste se inicia con la exposición de una teoría del conocimiento, luego una metafísica, después una estética y finalmente una ética, sin que la sucesión en la que se presentan implique una relación de dependencia jerárquica al modo de los sistemas arquitectónicos.

Siguiendo el orden anterior, que obedece más a fines pedagógicos que sistemáticos, en este trabajo presentamos cuatro capítulos que argumentan a favor de la idea de la filosofía de Schopenhauer como filosofía de la corporalidad. En el primer capítulo se

¹¹ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación (Die Welt als Wille und Vorstellung)* I, Traducción Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid, 2009, W. I §1, p.51.

expone la teoría del conocimiento schopenhaueriana, fuertemente influenciada por Kant y Berkeley. “El mundo es mi representación” (*Die Welt ist meine Vorstellung*)¹² escribe Schopenhauer. El mundo, sostiene nuestro autor, nos es dado bajo determinadas estructuras del conocimiento: espacio, tiempo y casualidad, propias del sujeto cognoscente. La existencia objetiva de las cosas está condicionada por el sujeto que las representa, por lo tanto, el mundo sólo existe como representación de dicho sujeto. En esta investigación, sostendremos que tal sujeto no es una entelequia o un sujeto puro inmaterial que representa el mundo. El mundo de la representación es el mundo de la conciencia, una conciencia individual que ineludiblemente requiere de un cuerpo. En este sentido, el mundo es algo elaborado *en y por* el cuerpo (*Leib*), ya que como señala nuestro autor es imposible situar una conciencia, un mero sujeto cognoscente, fuera del cuerpo. En este capítulo nos interesa dejar en claro que el sujeto schopenhaueriano no es un mero yo pienso, sino que, además, es un ente corporal, un individuo dotado de un cuerpo, en virtud del cual son posibles las sensaciones, material indispensable para la elaboración de la representación. No hay *sujeto de la representación* para el mundo como representación si la representación no está mediada por la corporalidad del sujeto.

En el segundo capítulo nos interesa presentar la redefinición que hace nuestro autor de “metafísica” y cómo esta nueva significación de ella permite que el cuerpo juegue un papel importante en su construcción. Primero nos detenemos en exponer la necesidad propia del hombre de una metafísica. El hombre para Schopenhauer es un animal metafísico que irremediablemente, inclinado por su propia naturaleza, termina por buscar respuestas que descifren el enigma (*Rätsel*) del mundo. Subrayamos de esta necesidad el papel determinante de la vivencia corporal como base de la necesidad de una metafísica, vivencia que no se había enfatizado antes en otras investigaciones. Pues es, en principio, gracias al cuerpo que nos enfrentamos ante la certeza de la muerte, al descubrirnos como seres percederos, y es también por éste que sentimos los dolores del mundo, ambos temas detonantes de la reflexión metafísica. Quién mejor que el cuerpo para hablar sobre el sufrimiento, la enfermedad o el temor ante la finitud, pues es él quien los vive y padece.

¹² *Idem.*

La redefinición de la metafísica de Schopenhauer, como veremos, intenta colmar las tan anheladas respuestas que le den claridad al mundo sin tener que salir del mundo mismo, pues ésta consiste en una interpretación del mundo, en una lectura del mundo como representación sin acudir a los terrenos de la trascendencia sino, gracias a la vivencia corporal, mantenerse en la inmanencia pero, a la vez, penetrar en la esencia misma del mundo por la única vía en la que se unen representación y voluntad, es decir, mediante nuestro propio cuerpo. La metafísica es un modo de comprensión que profundiza en la experiencia, parte de la experiencia y a la vez la traspassa. En virtud de estas características leemos la metafísica de Schopenhauer como una hermenéutica, una interpretación que no se había enfatizado en otras investigaciones.

Una vez definida la noción de metafísica de Schopenhauer como una ciencia de la experiencia, en el tercer capítulo nos proponemos mostrar cómo es que por medio de la vivencia corporal se arriba al descubrimiento de la pieza angular de la metafísica schopenhaueriana, la voluntad, más aún, como es que éste se identifica con la esencia íntima de todo cuanto es y existe. El cuerpo es para Schopenhauer la clave de acceso al núcleo mismo del mundo. Luego, como resultado de esta identidad entre cuerpo y voluntad, la vida se torna un eterno conflicto, una lucha de cuerpos que, para preservar la vida, se inscriben en una oscilación entre víctimas o victimarios. De este panorama sombrío al que nos ha llevado nuestro cuerpo parece imposible salir; sin embargo, paradójicamente será el mismo cuerpo el que nos proporcione alternativas para aquietar los dolores del mundo.

Finalmente, en el cuarto capítulo exploramos las sendas por las que nos puede llevar el cuerpo a fin de mitigar el sufrimiento. Consideramos que la estrategia de Schopenhauer para salir del problema al que su metafísica irremediablemente ha conducido es buscar un escape ético, es decir, ante el descubrimiento de la voluntad como esencia del mundo y su pesimismo frente a éste que se manifiesta como objetivación de dicha voluntad, Schopenhauer pretende seguir un camino de aquietamiento o renuncia de la misma a fin de mitigar los dolores del mundo. En esta ruta de salida, como argumentaremos, el cuerpo seguirá desempeñando una función importante. La negación de la vida de la que habla Schopenhauer es equivalente, argumentaremos, a la negación del cuerpo, pues es en él y

por él donde en principio la voluntad puede preservarse y conservarse ya sea mediante el cuidado de sí o por medio de la procreación, y también será por él que la voluntad buscará aquietar el querer, es decir, el cuerpo, con auxilio del intelecto, violentará el curso esencial de la vida a fin de controlar el deseo y, con él, la voluntad. De este modo la renuncia voluntaria a la conservación del propio cuerpo será la negación del núcleo mismo del mundo.

Con estos cuatro capítulos pretendemos sostener nuestra tesis de la filosofía de Schopenhauer como una filosofía de la corporalidad pues, como veremos, el tema del cuerpo puede ser la guía para leer su filosofía desde el terreno epistemológico, pasando por el metafísico y estético hasta llegar al ético. Sin duda en la obra de nuestro autor existen muchos otros ejes, sin embargo, consideramos que es el del cuerpo el que ameritaba un especial estudio pues Schopenhauer demuestra, como pocos autores, que no sólo reflexiona sobre el cuerpo sino desde el cuerpo mismo. Quien únicamente piensa acerca del cuerpo hace de éste un mero objeto y de él, a lo sumo, podrá ofrecer una explicación detallada de sus partes y funcionamiento; sin embargo, quien lo hace desde el cuerpo mismo le otorga una calidad ontológica que lo vuelve, al menos en el caso de Schopenhauer, pieza clave no para explicar el mundo sino para comprenderlo. De este modo, a las interrogantes planteadas al principio de esa introducción podremos responder de forma afirmativa, es decir, mediante el cuerpo se pueden hallar las tan anheladas respuestas que den sentido a la existencia sin tener que mirar a la trascendencia. Por lo tanto, el quehacer de la filosofía no se realiza única y exclusivamente con auxilio de la razón, las vivencias corporales son también artífices de respuestas filosóficas. Por tanto, no sólo se puede filosofar sobre el cuerpo sino desde el cuerpo mismo, en tanto que condición de posibilidad para hacerlo.

Antes de iniciar la exposición, nos gustaría enfatizar de nuevo que la motivación primera de este trabajo ha sido retomar a Schopenhauer como uno de los pocos filósofos que se ocupó del cuerpo, de sus enfermedades y dolores, como un elemento indispensable, no sólo como objeto de estudio de su pensamiento, sino como pieza del acto mismo del filosofar. Como afirma Michel Onfray:¹³ el pensamiento trágico de Schopenhauer es una

¹³ Onfray, M., *Les Radicalités existentielles*, Grasset, Paris, en *Contre-histoire de la philosophie t. 6*, 2009, p. 173.

especie de confesión de sus propios dolores, de la vivencia de su propio cuerpo que, como la filosofía, se encuentra expuesto al mundo, desolado por su complejidad, por sus sensaciones, peligros, sufrimientos y placeres, que, finalmente, orillan tanto al cuerpo como a la filosofía a dar sentido a lo múltiple y caótico. La filosofía no hace más que pasar de la vivencia corporal a la reflexión racional, con las pérdidas que, en virtud de la naturaleza inefable de dicha experiencia, ese tránsito implica.

I

El cuerpo como representación

I.1 Cuerpo y representación

¿A qué llama Schopenhauer representación?, ¿sujeto y objeto son los elementos del proceso de conocimiento? Si esto es así, ¿qué clase de sujeto es ese que permite, como demostraremos, que el cuerpo desempeñe un papel esencial en dicho proceso?, ¿en la construcción del conocimiento el cuerpo sigue siendo un mero accesorio, una máquina, una pieza indispensable? Sirvan estas preguntas para adentrarnos en este primer capítulo, en el que señalaremos el papel estructural del cuerpo en la teoría schopenhaueriana del conocimiento.

“El mundo es mi representación” (*Die Welt ist meine Vorstellung*).¹ Con esta frase Schopenhauer da inicio a su obra capital y a la vez abre una de las mil puertas de Tebas que dan acceso a su orgánico pensamiento. Es justo su teoría del conocimiento la que nos permite comenzar a explorar su filosofía para encontrar en ella el papel estructural del cuerpo (*Leib*).

El mundo como representación (*Die Welt als Vorstellung*) es para Schopenhauer un principio básico y una verdad *a priori* válida para todo ser vivo y cognoscente. Pero, qué dirección hay que dar a estas palabras; ya desde la alusión al como (*als*), tal es la observación de algunos intérpretes,² tenemos una dirección del sentido que hay que dar a esta sentencia filosófica que apunta hacia el cómo conocemos el mundo y no hacia el cómo es éste en sí mismo. Aquella lacónica sentencia implica que el mundo (*Welt*), todo lo que circunda al hombre y a todo ser capaz de conocer, no es sino una representación (*Vorstellung*), es decir, la elaboración de un sujeto, con determinadas estructuras de conocimiento.

En este sentido, el inconmensurable mundo exterior sólo tiene su “existencia” en la conciencia (*Bewußtsein*) de un ser cognoscente. “[...] la *existencia objetiva* de las cosas está condicionada por un ser que las representa y, por lo tanto, el mundo objetivo tan sólo

¹Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación (Die Welt als Wille und Vorstellung) I*, Traducción Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid, 2009, W I §1, p. 51.

² Cfr. D'Alfonso, M., *Trascendentale, corpo e volontà in Fichte e Schopenhauer en Schopenhauer en la historia de las ideas*, Plaza y Valdes, Madrid, 2011, p. 141-164.

existe *como representación* [...]”.³ El mundo de la representación es el mundo de la conciencia, una conciencia individual, elemento esencial en el proceso de conocimiento que, a su vez, tiene su base en el intelecto en cuanto proceso fisiológico, pues la representación es a la vez un fenómeno cerebral⁴ (*ein Gehirnphänomen*) de un ser capaz de intuir (*Anschau*). Siguiendo estas ideas, el mundo es algo elaborado *en y por* el cuerpo (*Leib*), ya que es imposible situar una conciencia fuera de un cuerpo⁵ de ahí que para Schopenhauer sea claro que el hombre “[...] no conoce ningún sol ni ninguna tierra, sino solamente un ojo que ve el sol, una mano que siente la tierra [...]”;⁶ en suma, su propio cuerpo.

La realidad empírica se convierte, entonces, en la elaboración de un sujeto cognoscente capaz de producir el mundo en su mente. El mundo como representación es originariamente visión, en tanto que ésta es construcción del intelecto. De este modo, el universo está dispuesto para el conocimiento, es exclusivamente objeto para un sujeto, intuición de alguien que intuye. La naturaleza entera es, solamente, percepción del que percibe, en suma, representación. Percibir y representar coinciden pues cuando un sujeto percibe no se coloca frente al mundo como un agente pasivo dispuesto a ser afectado por la realidad exterior. Percibir es representar, configurar mundo en la conciencia de quien percibe.

Es importante señalar que, según nuestra interpretación, sería una equivocación adjetivar los planteamientos epistemológicos de Schopenhauer de idealistas, en los que únicamente el sujeto participaría en el proceso de representación, como insinúa Julian Young.⁷ Pues, si bien (y en esto coincidimos con Young) en el primer volumen de su obra capital, Schopenhauer hace un uso descuidado de las metáforas en relación con la idea del mundo como representación, se requiere, para emitir una valoración general sobre su teoría

³ Cfr. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, II Traducción Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid 2009, W II §1, p. 33

⁴ *Ibidem*. p. 31

⁵ Cfr. Moreno, F., *Arthur Schopenhauer, el filósofo pesimista*, en *Schopenhauer I*, Gredos, Madrid, 2013, p. CXXXIII

⁶ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, *op. cit.* W I p. 51.

⁷ Cfr. Young, J., *Schopenhauer*, Routledge, Austin, 2005, p. 17-21.

del conocimiento, considerar los complementos de dicha obra. Estos complementos permiten establecer un equilibrio entre decantarse por el sujeto como autor de la representación o, incluso, por el objeto.

En este sentido, afirmar que el mundo es la representación de un sujeto no deriva, en el caso de Schopenhauer, en una subordinación directa del objeto frente al sujeto. Pues la forma esencial de cualquier clase de representación, intuitiva o abstracta, pura o empírica, obedece a la estructura sujeto-objeto. “Nosotros no hemos partido ni del objeto ni del sujeto, sino de la *representación* que contiene y supone ya ambos; porque la división en objeto y sujeto es su forma primera, más general y esencial”.⁸ Ambos son dos mitades esenciales, necesarias e inseparables en la elaboración del mundo como representación.

Por un lado, se encuentra el objeto que aparece bajo la forma de espacio y tiempo, y con ellos la pluralidad. Por otro lado, el sujeto, fuera del espacio y el tiempo, pues se haya entero e indiviso en cada individuo representante.⁹ Son dos elementos indispensables en la configuración de la representación. Schopenhauer lo expresa claramente “[...] cada una de ellas tiene significado y existencia exclusivamente por y para la otra, existe con ella y desaparece con ella”.¹⁰ Ambas mitades del mundo como representación se limitan mutuamente, donde inicia el sujeto termina el objeto. Un sujeto sin objeto no es ningún sujeto. Ni objeto ni sujeto son concebibles sin su correspondiente correlato. Sujeto y objeto son parte de una totalidad que abarca a ambos, esa totalidad es el mundo como representación.

Este vínculo indisoluble entre sujeto y objeto coloca a Schopenhauer en un punto paralelo frente al idealismo y al materialismo dogmáticos pues no se decanta por una consideración de la materia como algo absoluto y de la que habría que deducir al sujeto cognoscente; pero tampoco erige al sujeto como aquel que da cuenta del mundo en sí mismo.

⁸ *Ibidem.* p. 73.

⁹ Aquí Schopenhauer utiliza como andamiaje conceptual términos esenciales de Kant, como espacio, tiempo y causalidad, que iremos explicando en el desarrollo del trabajo. Podemos señalar por ahora, que tiempo y espacio, constituyen formas *a priori* del modo de conocer del sujeto.

¹⁰ *Schopenhauer, A., El mundo como voluntad y representación. op. cit. W I, p. 53.*

Por un lado, Schopenhauer retoma la tesis de Berkeley de que ser es ser percibido, *ese es percipii*,¹¹ sin sujeto que perciba no hay mundo percibido. La realidad empírica, el mundo que captamos, los fenómenos dependen de la facultad cognoscitiva de un sujeto. Sin embargo, a esta tesis se le suma, por otro lado, la afirmación innegable de la materialidad del mundo empírico. Que el mundo sea una representación no consiste en negar la existencia de la materia que es tangible, sólida e impenetrable, sino en modificar su noción en relación con el sujeto, para quien sólo existe como mera representación.¹² El sujeto no es un generador o creador del mundo sino su representador. Regresando a la dirección del como (*als*), se puede señalar que el mundo no es en sí mismo representación, sino sólo en virtud de su relación con un sujeto. El mundo como representación es, por lo tanto, el resultado de la conexión entre sujeto y objeto.

Se podría ubicar a Schopenhauer más del lado del idealismo trascendental, en tanto que es gracias a determinada estructura de la facultad del conocer, como veremos, que el mundo es configurado como representación pero, a la vez, con un dejo fisiológico en virtud de sus consideraciones del proceso o génesis del conocimiento, en las que el cuerpo, específicamente el cerebro (*Gehirn*), desempeña el papel de órgano representador. El sujeto de conocimiento schopenhaueriano no es una entidad abstracta, inmaterial; por el contrario, el agente del conocer lo es gracias a que está enraizado en un cuerpo, y a la vez dotado de formas puras de la sensibilidad que le permiten representar el mundo. En suma, la teoría del conocimiento de Schopenhauer descansa en una perspectiva trascendental, en cuanto teoría de la *a prioridad*, y en un punto fisiológico, por su fundamentación fisiológica de la percepción.¹³ Ambas perspectivas son el legado de Kant y Goethe respectivamente: uno por su estética trascendental y, el otro, por sus estudios sobre la naturaleza, en los que se incluye su *Teoría de los colores*, que llevaría al propio Schopenhauer a desarrollar un estudio de la fisiología de la visión.

¹¹ Cfr. Berkeley, G. *Principios del conocimiento humano*. Traducción Eduardo Ovejero y Mauri, Losada, Buenos Aires, 2008, p. 86.

¹² Cfr. Nota de la traductora Pilar López de Santa María en *Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. op. cit.* Vol. I, p. 52.

¹³ Cfr. Cassirer, E., *El problema del conocimiento en la filosofía y la ciencia modernas III*, FCE, México, 2013, p. 492.

En adelante, se mostrará la estructura causal que rige todo el mundo como representación, lo que Schopenhauer llama principio de razón suficiente. Esto nos permitirá entender aún más el sentido y mecanismo del mundo como representación en el que el cuerpo desempeña un papel fundamental al convertirse en condición de posibilidad y agente de la representación.

I.2 Sobre el principio de razón suficiente

El mundo como representación, resultado de la relación indisoluble entre sujeto y objeto, está gobernado por el principio de razón suficiente que en su forma más general expresa: “Nada es sin una razón por la que es”.¹⁴ Cada objeto del sujeto, o representación, se encuentra en una relación de dependencia con otro objeto, es decir, ningún objeto podría ser como es si no existiera otro que es como es. Este otro recibe el nombre de razón o causa; aquél, el de consecuencia o efecto. Bajo esta línea de ideas no es posible la existencia de objetos aislados.

El principio de razón indica la general y necesaria relación entre objetos o representaciones. “Nuestras representaciones están relacionadas unas con otras en un enlace regular y determinable *a priori* en lo que se refiere a la forma en virtud del cual nada de existente por sí es independiente, ni tampoco nada de singular y separado, puede hacerse objeto para nosotros”.¹⁵ Esta relación o enlace entre representaciones es lo que Schopenhauer denomina raíz (*Wurzel*) del principio de razón. Su tesis alrededor de dicho principio es que tal raíz asume diferentes formas según los distintos tipos de objetos que se estén enlazando. Las clases de objetos son cuatro, así que hay una cuádruple raíz del principio de razón suficiente, es decir, existen cuatro especies de objetos y, por lo tanto, cuatro formas de enlace entre las representaciones.

¹⁴ Schopenhauer, A., *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente (Über die vierfache Wurzel des Satzes von zureichenden Grunde)*, Traducción Leopoldo-Eulogio Palacios, Gredos, Madrid 2013, ZG § 5, p. 604. Esta obra es considerada, al menos la primera edición, como un escrito preparatorio para el texto capital de Schopenhauer, a la vez que fue presentada como trabajo de investigación para obtener el doctorado. En ella se aborda de forma propedéutica su teoría del conocimiento y se propone una raíz cuádruple para el principio de razón suficiente. La segunda edición de este texto, dejó de ser un trabajo introductorio y se convirtió en un complemento de su obra principal, con agregados que hacen indispensable conocer la obra capital antes que este tratado sobre la teoría del conocimiento.

¹⁵ *Ibidem*. ZG. §16 p. 624

Para cada forma que asume el principio de razón suficiente existe una expresión. La primera figura de dicho principio es la asumida frente a las representaciones u objetos empíricos, cuyo origen reside en la estimulación de la sensación del cuerpo. Éstos son, según Schopenhauer, intuitivos, en oposición a lo puramente pensado o abstracto, y completos, gracias a que no sólo poseen lo formal, sino también lo material del fenómeno.¹⁶

Sobre esta clase de representaciones u objetos volveremos más adelante, por ahora sólo nos interesa señalar la figura que asume el principio de razón frente a ellos. Ante éstos, el principio de razón entra en escena, escribe nuestro autor, como “*Ley de causalidad* y lo llamo como tal *principio de razón suficiente del devenir, principium rationis sufficientis fiendi*”.¹⁷ Los objetos que conforman el complejo de la realidad experimental, para Schopenhauer, se relacionan unos con otros mediante la ley de causalidad. Dicho principio señala que el aparecer de un nuevo estado, en uno o varios objetos, está precedido ineludiblemente por otro estado anterior, del que resulta el nuevo. Al primer estado se le denomina *causa*, y al segundo, *efecto*. Al paso de la *causa* al *efecto* se le llama *resultar*.

En este sentido, la ley de casualidad se ciñe exclusivamente a la relación entre cambios o mutaciones que se dan en las representaciones empíricas. No existe, por lo tanto, estado alguno sin que le preceda otro como agente causal de una mutación que da como resultado un estado nuevo. En suma, toda mutación se produce necesariamente cuando le precede otra, es justo dicha necesidad el nexo causal entre las representaciones u objetos empíricos.

Es importante subrayar que para Schopenhauer la causa no es el objeto mismo, sino un estado, una situación del objeto en un tiempo determinado. La causa no podría ser el objeto, pues éste contiene la forma y la cualidad, más aún, la materia, la cual, siguiendo la ley de la conservación de la masa de Lavoisier, ni nace ni se destruye. Teniendo en cuenta estos aspectos, la ley de la causalidad se refiere exclusivamente a las mutaciones, “al aparecer y desaparecer de los estados en el tiempo”.¹⁸ Otro matiz, que es importante tener en consideración, sobre la noción de causa en Schopenhauer es que, a diferencia de Wolf,

¹⁶ Cfr. *Ibidem*. ZG. §17 p. 626

¹⁷ *Ibidem*. ZG. §20 p. 631

¹⁸ *Ibidem*. ZG. §20 p. 632

para quien causa es “*causa est principium, a quo existentia, sive actualitas, entis alterius dependet*”; la causa lo es de la mutación en la forma de la materia, que es de por sí increada e indestructible, por lo que decir que la causa, en tanto que principio, hace que las cosas devengan a la existencia, es decir, que se dé realmente un nacer y un perecer es, según Schopenhauer, completamente imposible.¹⁹

La ley de causalidad, primera forma del principio de razón, opera en todo el mundo como representación, nada queda excluido de su gobierno. Todos los reinos, el inorgánico, el vegetal y el animal, están sometidos a la necesaria relación causa-efecto, sin embargo, dependiendo del grado de receptividad de cada uno de los seres del mundo como representación, la ley de causalidad actúa bajo tres distintas formas. En primer lugar, en el ámbito inorgánico, como causa en sentido estricto, en la que el grado de la causa es proporcional al grado del efecto. En segundo lugar, como excitación dentro del terreno del mundo vegetal: el grado de intensidad de la causa no coincide con el del efecto. Y, finalmente, en el reino animal la casualidad tiene la forma de motivo; éste remite al obrar consciente de los animales. En este orden, la ley de casualidad se reviste de una complejidad mayor en la capacidad de representar, en virtud de la participación del conocimiento. El agente casual para el obrar, el motivo, implica el conocimiento de un fin o una meta que termina por activar el obrar. En cuanto a la relación entre el motivo y el obrar, ésta es aún más oscilante que en el caso anterior, pues el motivo puede parecer, en ocasiones, insignificante, y, sin embargo, traer como resultado grandes consecuencias o viceversa. Hasta aquí la primera forma del principio de razón suficiente, que remite a los objetos empíricos, a los que hemos de volver para explicar el papel estructural del cuerpo en el proceso de representar.

La segunda forma del principio de razón suficiente se refiere a las representaciones abstractas, los conceptos (*Begriffe*). Esta clase de representaciones sólo es propia de los entes de razón. El hombre es el único ser capaz de elaborar, a partir de las representaciones intuitivas, conceptos, “[...] cada uno de ellos abarca (*begreift*) innumerables cosas particulares en sí, o más bien, bajo de sí, por lo que viene a ser su conglobación

¹⁹ Cfr. *Idem*.

(*Inbegriff*)”.²⁰ La formación de los conceptos es resultado de una generalización de las representaciones intuitivas, en la que se descartan las diferencias y se conservan los elementos comunes. Este proceso se realiza en el cerebro, y es ahí donde residen los conceptos. Las representaciones abstractas son consideradas por Schopenhauer como representación de las representaciones, ya que deriva de la primera clase de representaciones, las empíricas e intuitivas. Esto coloca a la actividad racional (elaboración y enlace de conceptos) en un segundo plano, rasgo peculiar del pensamiento schopenhaueriano en el que, a diferencia del canon de la filosofía, la razón no ocupa un lugar central o principal, sino secundario, más aun, servicial.²¹

Desprovistos de todo su contenido empírico e intuitivo los conceptos tienen que ser fijados a fin de cumplir su función, a saber, enlazarse unos con otros y derivar en pensamientos o reflexiones; dicha retención se consigue con las palabras. El pensar, para Schopenhauer, no sólo es la acumulación de conceptos, sino el enlace que se puede realizar entre ellos. La relación y expresión entre conceptos deriva en juicios. Aquí vuelve a entrar en escena el principio de razón suficiente “[...] como principio de razón suficiente del conocer, *principium rationis sufficientis cognoscendi*”.²² Esta forma del principio enuncia que, si un juicio expresa un conocimiento, éste debe tener una razón suficiente, que termine por dar cuenta de su verdad. La verdad es “la relación de juicio con algo diferente de él, que se llama su razón (*Grund*)”.²³ La relación o verdad de un juicio según Schopenhauer es de cuatro especies: verdad lógica, cuando se tiene la razón en otro juicio; verdad empírica, tiene una relación material, es decir, fundada en la experiencia empírica; verdad trascendental, fincada en las condiciones de posibilidad de toda experiencia, en lenguaje kantiano, en los juicios sintéticos *a priori* y, finalmente, verdad metalógica, tiene su razón

²⁰ *Ibidem*. ZG. §26 p. 688.

²¹ Es pertinente señalar como, aún antes de Schopenhauer, Hume en su crítica a la tradicional oposición entre razón y pasión, frente al modelo de razón geométrica y de metafísica esencialista, como escribe Yolanda Ruano, apuesta por otra fuente de certeza, la dimensión pasional humana, capaz de superar las restricciones de esa razón demostrativa. Cfr. Ruano, Y., *Razón y pasión en Hume (sobre la miseria de la razón demostrativa)*, en *ISEGORÍA Revista de filosofía moral y política*, Universidad Complutense de Madrid, N° 36, enero-junio, 2007, ISSN: 1130-2097, pp. 239-260.

²² Schopenhauer, A., *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, op. cit. ZG. §29 p. 694.

²³ *Idem*.

en las condiciones formales del pensar o en los denominados principios lógicos: de identidad, de no contradicción, tercero excluido, y de razón suficiente.²⁴

La tercera forma del principio de razón está constituida por la parte formal de las representaciones intuitivas que son las formas del sentido externo e interno: el espacio y el tiempo. Esta clase de representaciones son, escribe Schopenhauer, intuitas puramente, es decir, de modo *a priori*. En la primera clase de representaciones, espacio y tiempo, podían ser percibidos, es decir, era posible hablar de las mutaciones de los estados de los objetos, gracias a que dichos cambios se percibían en un espacio y tiempo determinados, pero ahora se considera al espacio y el tiempo como formas puras de la sensibilidad, como condiciones de posibilidad de las llamadas representaciones completas.

La naturaleza del espacio y del tiempo tiene, en la perspectiva schopenhaueriana, la peculiaridad de que todas sus partes están en íntima relación. Tal relación, en el caso del espacio, es la posición y en el tiempo la sucesión. Dicho vínculo no es percibido ni por el entendimiento ni por la razón, sino intuito *a priori*. “La ley según la cual las partes del espacio y el tiempo se determinan unas a otras, la denomino *principio de razón suficiente del ser, principium rationis sufficientis essendi*”.²⁵ Esta forma del principio de razón declara que, en el caso del espacio, una posición dada es tal en virtud de que está limitada por una que necesariamente le antecede; en el caso del sentido interno, señala que todo momento está condicionado por otro anterior.

Finalmente, la cuarta clase de objetos para el sujeto comprende al sujeto de la volición, que sólo se da en el sentido interno.²⁶

En Schopenhauer la conciencia que se tiene de sí no se da de manera simple, sino dividida; como ya hemos escrito toda representación implica la estructura sujeto-objeto. Entonces la conciencia de sí implica un sujeto, el sujeto cognoscente, y un conocido u objeto, el sujeto volente; por ahora no nos detendremos en señalar cómo Schopenhauer sostiene que lo conocido es un ser volente, sólo adelantamos que, para él, al mirar dentro de sí nos descubrimos siempre *quriendo*. Así, la conciencia de sí no es el conocimiento del

²⁴ Cfr. ZG, Capítulo V, p. 695-698.

²⁵ *Ibidem*. ZG. §36 p. 717.

²⁶ Cfr. ZG, Capítulo VII, p. 725-743.

cognoscente sino del volente. Schopenhauer enfatiza la imposibilidad de un *conocer del conocer*.

Al modo de Kant, en la *Crítica de la razón pura*, no podemos conocernos como somos, en tanto cognoscentes, sino como nos manifestamos a nosotros mismos.²⁷ Esto en virtud de que los seres humanos sólo pueden tener conocimiento de aquello que ha sido recibido como intuición por la sensibilidad. El sujeto del conocer no puede ser conocido, aquí se sigue a Kant, pero lo conocido en nosotros, porque hay algo a lo que sí podemos acceder, será el volente. Es decir, dando un paso más allá de Kant, es posible rebasar las barreras de lo fenoménico, para tener un acceso directo a aquello que somos, mediante una intuición intelectual, tema del que nos ocuparemos más adelante.

En todo actuar del sujeto es pertinente la pregunta que inquiriere sobre el porqué de determinada acción. Se presupone que determinada acción-elección requiere necesariamente una razón, un motivo, que haya precedido el acto que se obtuvo como resultado. Las decisiones del sujeto son provocadas por un motivo que, a diferencia de las otras formas de causales, no es conocido únicamente de forma mediata sino inmediata, pues sucede en nuestro interior; de ahí que para Schopenhauer *la motivación es la causalidad vista por dentro*. Estamos frente a una forma especial y particular del principio de razón que “[...] aparece como *principio de razón suficiente del obrar, principium rationis sufficienti agendi*, o más breve, como *ley de la motivación*”.²⁸

Hasta aquí hemos expuesto las cuatro formas del principio de razón, que se refieren a los cuatro tipos de objetos del mundo como representación según Schopenhauer: empíricos, abstractos, puros *a priori* y volitivos. Sin embargo, no se ha señalado cuál es el proceso de representación, principalmente de la primera clase de objetos, en el que, sostenemos, el cuerpo desempeña un papel central que termina por ser estructural dentro de la teoría del conocimiento schopenhaueriana.

²⁷ Cfr. Kant, I., *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Ribas, Taurus, Madrid, 2009, p. B 158.

²⁸ *Ibidem*. ZG. §43 p. 729.

I.3 Del cuerpo conocido al cuerpo sentido

El mundo como representación, gobernado por principio de razón, halla su posibilidad en la corporalidad. Como ya hemos escrito es *con* y *en* el cuerpo que se puede representar el mundo. La teoría del conocimiento schopenhaueriana toma como instrumento indispensable el cuerpo principalmente por dos tesis que trataremos de desarrollar y argumentar. La primera, el sujeto cognoscente schopenhaueriano no sólo es trascendental, un yo pienso, al modo de Kant, sino corporal, un individuo dotado de un cuerpo (*Leib*), algo extenso, que ocupa un espacio, más aun, que es orgánico; en segundo lugar, la representación requiere la sensación que se obtiene gracias al cuerpo, como materia prima para su propia elaboración. No hay sujeto de la representación para el mundo como representación si la representación no está mediada por la corporalidad del sujeto.

Por otro lado, a la vez que estas ideas nos permiten argumentar a favor de un papel especial del cuerpo en la filosofía de Schopenhauer, también derivan en una posible *circulatio* pues el cuerpo es a la vez representación y condición de posibilidad de la representación, sin embargo, creemos zanjar esta paradoja adelantando una peculiaridad de la naturaleza del cuerpo que permite que sea al mismo tiempo lugar y medio del mundo como representación.

Si tomamos en consideración la ineludible estructura sujeto-objeto que hace posible la representación, y nos centramos del lado del sujeto cognoscente, autor de aquélla, tendremos que señalar que éste no es sólo una entidad abstracta que se coloca frente al mundo para representarlo. El sujeto cognoscente schopenhaueriano es algo más que una ficción vacía, o una sustancia inmaterial, es un cuerpo, un todo orgánico cuyas afecciones son el punto de partida para poder representar aquel mundo.

El sujeto cognoscente se opone a aquella sustancia inmaterial que, en la segunda meditación metafísica, Descartes denomina como una cosa que piensa. Recordemos que Descartes llega a la certeza de que es y existe gracias a que piensa. Con ello se descarta que aquella cosa que piensa pueda reducirse a “una cara, manos, brazos, y toda esta máquina compuesta de huesos y carne, como se ve un cadáver, la cual designamos con el nombre de

cuerpo”,²⁹ el sujeto cartesiano no es un cuerpo, sino lo que queda luego de desprenderse de toda entidad extensa. Pero ¿qué queda después de desarraigar al sujeto de la carne y los huesos? El pensamiento, aquello que, según Descartes, no puede separarse del yo.³⁰

La propuesta de Schopenhauer dista de la cartesiana, para la cual el sujeto es un espíritu, un entendimiento, un ego incorpóreo, una razón, pero en absoluto, un cuerpo. Se podría objetar que la noción cartesiana de pensamiento es muy amplia pues, como él mismo escribe, una cosa que piensa “Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también imagina y siente”.³¹ Sin embargo, ese sentir, ese querer o no querer, no son constitutivos del yo en sí mismo sino en virtud de que *parece que*, se quiere o se percibe, pues el yo, en tanto *res cogitans* piensa, en cambio el cuerpo, *res extensa*, es realmente el afectado, es decir, quien recibe los estímulos que posteriormente serán interpretados por el cerebro. Es la sustancia corporal la que contiene formalmente y en efecto lo que existe objetivamente.³² Al final, el autor del método nos brinda la certeza de que somos y existimos gracias a que pensamos, pero del mundo exterior no se podrá afirmar lo mismo, si no es en gracias a la existencia de un ser exterior al yo.³³

Por otro lado, en Schopenhauer tampoco hay una certeza absoluta de que los objetos externos al sujeto sean y existan del mismo modo en que son representados pues, justamente, son representados; sin embargo, son conocidos no sólo gracias al entendimiento sino además a que podemos dar cuenta de un ojo que ve, de una mano que palpa, en suma, de un cuerpo y no únicamente de una actividad mental. Se señala entonces que el agente representador del mundo no se reduce al *cogito* cartesiano, pues con este va necesariamente un individuo, un ser de carne y hueso, un individuo cognoscente que, además de sus extremidades, posee un órgano especial, el órgano representador, el cerebro (*Gehirn*). No hay sujeto de la representación para el mundo si la representación no está mediada por el

²⁹ Descartes, R. *Meditaciones metafísicas*, Terramar, Buenos Aires, 2007, p. 125.

³⁰ Este planteamiento de Descartes, como acertadamente observó Soledad A. Velázquez al revisar este trabajo, es parte de una exposición más amplia, que culmina en la sexta meditación en la cual se hace patente la presencia irrenunciable del cuerpo. El ser humano es la unión de dos sustancias: *res cogitans* y *res extensa*; a diferencia del sujeto epistémico, en cuyo análisis se establece el célebre *cogito*. Es decir, no hay que confundir al sujeto epistémico con el hombre. En Schopenhauer dicha distinción no existe, pues no es posible hablar de un mero sujeto epistémico sin incorporar inmediatamente su dimensión corporal.

³¹ Descartes, R. *Meditaciones metafísicas*, op. cit. p. 127.

³² *Ibidem*. p. 96.

³³ *Ibidem*. p. 97.

cuerpo de ese sujeto, esto en virtud de que las representaciones son construidas por las afecciones del cuerpo.

[...] el significado del mundo que se presenta simplemente ante mí como mi representación, o el tránsito desde él, en cuanto mera representación del sujeto cognoscente, hasta lo que además pueda ser, no podría nunca encontrarse si el investigador no fuera nada más que el puro sujeto cognoscente (cabeza de ángel alada sin cuerpo). Pero él mismo tiene sus raíces en aquel mundo, se encuentra en él como *individuo*; es decir, su conocimiento, que es el soporte que condiciona todo el mundo como representación, está mediado por un cuerpo cuyas afecciones, constituyen para el entendimiento el punto de partida para la intuición de aquel mundo.³⁴

El sujeto de conocimiento es cuerpo antes que entendimiento. El cuerpo es la condición de posibilidad para la representación del mundo, pues, si bien, como veremos, en Schopenhauer no se excluye la idea de un sujeto trascendental o mero sujeto cognoscente: éste reside al final en el individuo cognoscente que es corporal.

La postura de Schopenhauer frente a Descartes no es una radical oposición pues al autor del método le reconoce haber sido el primero de los filósofos en considerar el *cogito ergo sum* como lo único cierto y la existencia del mundo exterior como provisional y problemática. Sin embargo, ese *cogito*, o elemento subjetivo del conocimiento, que en Descartes termina en una sustancia inmaterial, en Schopenhauer adquiere otra naturaleza más próxima a la propuesta kantiana de sujeto trascendental. De ahí que, en cierta forma, el sujeto cognoscente no deja de ser la cabeza de ángel alada, pues como en Kant, existe un sujeto condición de toda representación. Este sujeto es el que impone sus estructuras *a priori*, espacio, tiempo y causalidad, al material sensible recibido por el individuo, construyendo así la representación.

A Kant podemos atribuir una noción en la que sujeto y cuerpo coinciden, pues postula la idea de un sujeto psicológico que está empíricamente determinado y que, por ende, ha de ser esencialmente espacio-temporal, es decir, corpóreo; un ente concreto al que podemos caracterizar físicamente e incluso atribuirle estados mentales. Estamos frente a una defensa de la constitutiva corporalidad de los seres humanos. Sin embargo, en virtud de su hipótesis alrededor de la cosa en sí, como *noúmeno*, introduce lo que para algunos es un

³⁴ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación. op. cit.* W. I, p.151.

posible «Entendimiento Arquetípico»³⁵ capaz de intuiciones puras y, por lo tanto, incorpóreo y sin sensibilidad. Dicho entendimiento podría derivar en la pura cabeza de ángel alado, en un entendimiento divino alejado totalmente de la corporalidad y más próximo al *ego cogito* cartesiano. En esta interpretación, tal entendimiento podría ser el yo pienso que acompaña a todas mis representaciones si lo identificamos como un *ego* incorpóreo, dado *a priori*, no obstante, como a continuación exponemos, no consideramos que sea ésa la noción de sujeto, en tanto entidad vacía o abstracta, la que defiende Kant, o no al menos la que suscribe Schopenhauer suponiendo seguir a Kant.

En la estética trascendental, Kant delinea una nueva noción de sujeto, el sujeto trascendental. En él, espacio y tiempo constituyen estructuras *a priori*, gracias a las cuales todos los objetos pueden ser percibidos. En este sentido no hay conocimiento sensible, es decir, ningún objeto puede sernos dado, si no es dentro del terreno de las condiciones espacio-temporales del sujeto. Este sujeto kantiano del conocer, queremos sostener, no es una entidad abstracta o una sustancia inmaterial, sino una condición de posibilidad para poder percibir el mundo.

Se trata de un yo pienso, pero no al modo cartesiano que, como escribe el mismo Kant, acompaña todas mis representaciones “El yo pienso tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí”.³⁶ Sirva para aclarar más este punto la metáfora utilizada por Colomer quien describe al sujeto trascendental como un campo de irradiación, el terreno abierto del espacio y el tiempo. El sujeto del conocer que, como luz, ilumina, permite percibir el mundo que cae dentro de su campo, de forma espacial y temporal.³⁷ El sujeto no es, siguiendo la imagen de la luz, una vela abstracta e inmaterial que habita en una región más allá del espacio y el tiempo, sino sólo la luz en tanto que condición o ambiente en el que los objetos son posibles.

³⁵ Cfr. Pérez, J., La importancia del cuerpo como constitutivo formal de todo viviente en la filosofía de Schopenhauer, en *Themata* Revista de Filosofía, Número 44, 2011, p, 425.

³⁶ Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Traducción Pedro Ribas, *Taurus*, México, 2009, B. 132. p. 153-154.

³⁷ Cfr. Colomer E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. T1. La filosofía trascendental Kant*. Herder, Barcelona, 2013, p. 96.

En todo caso, quizá sea más correcto hablar de sujetos kantianos y no de un único sujeto.³⁸ De ser así, el más próximo a la perspectiva schopenhaueriana sería aquel que se puede relacionar e, incluso, identificar con un cuerpo y que, además, está dotado de ciertas estructuras *a priori* que le permiten hablar del mundo como una representación.

Siguiendo la explicación anterior, como en Kant, para Schopenhauer el sujeto es condición indispensable para poder representar el mundo. Pero al espacio y al tiempo (elementos *a priori* del conocer) habría que sumar, en el caso de Schopenhauer, la causalidad que también es *a priori* y, a diferencia de Kant, es condición de posibilidad de la representación pues, como hemos descrito, el principio de razón, cuya forma general es la causalidad, opera en todo el mundo como representación, lo cual es algo que ya había señalado Jacobi.³⁹ Tenemos, entonces, que toda representación u objeto para un sujeto se da en un espacio y un tiempo determinados y, a la vez, en una universal y necesaria relación causal con otras representaciones. Esto coloca al sujeto cognoscente schopenhaueriano como soporte del mundo en tanto que elemento indispensable para poder representarlo:

Aquello que todo lo conoce y de nada conocido es el sujeto. Él es, por lo tanto, el soporte del mundo, la condición general y siempre supuesta de todo lo que se manifiesta, de todo objeto: pues lo que existe sólo existe para el sujeto.⁴⁰

El sujeto schopenhaueriano es conocedor, pero no conocido. Conocedor gracias al espacio, el tiempo y la causalidad que se hallan *a priori* en él y le permiten representar el mundo. Esto lo convierte en una condición necesaria que, como en Kant, acompaña toda representación. Así, todo lo que se puede conocer se encuentra en la conciencia. La existencia objetiva de las cosas está determinada por un ser que las representa y termina por condicionarlas.

Una segunda nota respecto al sujeto cognoscente es la imposibilidad de conocerlo, ya que es conocedor, pero no conocido. Si se pretende indagar sobre el sujeto en tanto que cognoscente, topamos con un obstáculo porque preguntar por el sujeto como actor principal

³⁸ Cfr. Lazos, E., *Disonancias de la Crítica Variaciones sobre cuatro temas kantiano*, UNAM, México, 2014, p. 211

³⁹ Cfr. Villacañas, J., *Nihilismo especulación y cristianismo en F.H. Jacobi, un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 113.

⁴⁰ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, op. cit. W. I, §2 p. 53.

del conocer implica hacer de él, además de sujeto, un objeto. Sin embargo, esto representa un problema pues Schopenhauer escribe claramente que el sujeto no se halla en el espacio ni en el tiempo, así escapa a las formas esenciales de todo objeto o representación. Al no estar sometido al espacio, el tiempo y la causalidad queda vedada toda posibilidad de hacer del sujeto un objeto puesto que, como condición o posibilidad del mundo como representación al sujeto “No lo conocemos nunca, sino que él es precisamente el que conoce allá donde se conoce”.⁴¹

Con respecto a este orden de ideas, si el sujeto no está inserto en las formas del conocer, entonces escapa a la pluralidad y a la unidad. En este sentido, no hay sujetos del conocer, ni un sujeto general o absoluto del conocimiento. El sujeto es condición o soporte de toda representación en virtud de que él supone las formas en las que todo objeto es posible. El sujeto en Schopenhauer no es, pues, una entidad vacía o sustancia inmaterial, sino condición de posibilidad del mundo como representación, pues éste no sería sin el sujeto capaz de representarlo.

Esta naturaleza del sujeto, que termina por descartar la noción de un yo aislado del mundo permite introducir como elemento necesario al individuo cognoscente, el cuerpo, pues si el sujeto no es una entidad separada del mundo (sino una condición para representarlo) requiere asirse, en tanto condición, al individuo para poder obrar. Posición diferente sostiene el idealismo alemán que al mismo tiempo que apela a una interpretación particular del sujeto trascendental kantiano, postula un sujeto, por un lado, y a la vez un absoluto, que termina por ser un elemento ajeno a este mundo. Por el contrario, Schopenhauer escribe:

El sujeto, no se halla en el espacio ni el tiempo pues está entero e indiviso en cada uno de los seres representantes, tan plenamente como en todos los millones que existen: pero si aquel ser único desapareciera, dejaría de existir el mundo como representación.⁴²

El sujeto schopenhaueriano requiere al individuo cognoscente para representar el mundo. Ese individuo, como hemos escrito, es un cuerpo, aquél del que Descartes prescindió⁴³ y

⁴¹ *Idem.*

⁴² *Idem.*

que ahora, parafraseando sus palabras: describimos como una cara, manos, brazos, un todo orgánico y no una máquina, compuesto de huesos y carne, aquello que puede ser limitado por una figura, situado en un espacio y sometido al devenir del tiempo, más aun, que puede sentir y ser sentido por el tacto o por la vista, o por el oído, o por el gusto o por el olfato y que puede moverse en variedad de formas. Con esto, la propuesta de Schopenhauer no da cabida para un sujeto absoluto que, aun estando alejado del mundo, lo condiciona.

La existencia del mundo como representación depende ineludiblemente del cognoscente que se encuentra arraigado en un cuerpo. La importancia de un todo orgánico, soporte del mundo, es tal que Schopenhauer no se limita a señalar al hombre como el único capaz de representar el mundo; basta con un cognoscente dotado de un cuerpo, por muy imperfecto que pueda ser, para sostener la existencia de los objetos. Se requiere necesariamente el cuerpo, incluso de un único organismo, para dar existencia al mundo como representación. “Soles y planetas sin un ojo que los vea, y un entendimiento que los conozca se pueden, ciertamente, expresar con palabras: pero esas palabras son para la representación un *sideroxylon* (madero de hierro)”.⁴⁴

Sin duda, antes de la aparición de un primer cognoscente en el mundo, la masa originaria, escribe Schopenhauer, atravesaba una larga serie de cambios, lo inorgánico precedía a lo orgánico, mutaciones enteras se producían en el universo, sin embargo, se requería que en algún momento se abriera un primer ojo para que se originara el mundo como representación: “[...] de ese primer ojo que se abrió, aunque fuera de un insecto, sigue siempre dependiendo la existencia de todo aquel mundo; porque él es el mediador necesario del conocimiento, sólo para él y en él existe el mundo y sin él no se podría ni siquiera pensar”.⁴⁵

Sujeto y cuerpo son uno, y se unen en la figura de la persona, noción que utiliza nuestro autor en los complementos de su obra capital. Para él, la persona se puede escindir en sujeto e individuo cognoscentes. El primero permite que el mundo sea representado

⁴³ Como ya hemos escrito, Descartes distingue al sujeto epistémico del ser humano. Por lo tanto, no es, en sentido estricto, que prescinda del cuerpo, al menos no, en la configuración del ser humano. Al final el hombre para Descartes es un compuesto de alma y cuerpo, en relación recíproca.

⁴⁴ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, op. cit. W. I, §7 p. 78.

⁴⁵ *Idem*.

dentro del espacio, el tiempo y la causalidad. El segundo es la sede en la que el sujeto puede operar, es decir, el cuerpo de un ente concreto, animal o racional que, dotado de un cerebro y sentidos, así sean los órganos más básicos, recibe afecciones, materia bruta para la representación. Cuerpo y sujeto cognoscente son necesarios para dar existencia al mundo.

Para Schopenhauer, el cognoscente del que parte la representación ha de ser algo más que una ficción vacía, pues ha de poseer ser empírico, tiene necesariamente que determinarse no sólo de un modo abstracto, sino también, y al mismo tiempo, de un modo físico o corporal. Todo estudio sobre la génesis del conocimiento sería incompleto y problemático en sus conclusiones, si no se considera al mismo tiempo un estudio fisiológico. El estudio de los sentidos y la fisiología del cerebro forman parte esencial de la teoría del conocimiento de Schopenhauer.⁴⁶ Mediante ellos es posible descubrir el proceso fundamental de la representación y comprender el mecanismo que se genera desde las afecciones corporales hasta las representaciones intuitivas y abstractas.

Recordemos que Schopenhauer inaugura su obra capital dando a conocer la que, para él, es una verdad válida para todo ser vivo y cognoscente: «El mundo es mi representación». Dicha afirmación indica que el mundo intuible que parece estar fuera, con sus tres dimensiones el espacio, transitado en el ineludible curso del tiempo, gobernado por la ley de la causalidad, un mundo así, no existe afuera totalmente objetivo y real, sino en estrecha relación con un cognoscente que habita y es un cuerpo limitado por su envoltura cutánea.⁴⁷ El mundo, en tanto que representación, es el resultado de la facultad de conocer del sujeto, es decir, de sus determinaciones espacio temporales y de su entendimiento cuya función es remitir a la causa de todo efecto. No hay mundo sin el concurso de un sujeto. El mundo es producto de la conciencia, pero no hay conciencia fuera de un cuerpo, es decir, no hay, en sentido estricto, representación sin la participación de un organismo que permita que se realice todo el proceso de representación. En este sentido, resulta indispensable hablar del mundo a la vez que como resultado de una conciencia como fenómeno cerebral

⁴⁶ Antes de Schopenhauer, Descartes es otro de los filósofos para quien el estudio de los sentidos y la fisiología del cerebro forman parte esencial de la teoría del conocimiento. Se pueden ver los libros 3 y 4 de *Los principios de la filosofía*, *Las pasiones del alma*, *El mundo o tratado de la luz*, *Tratado del hombre*. Agradezco esta observación a Soledad Alejandra Velázquez Zaragoza.

⁴⁷ Schopenhauer, A., *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, op. cit. ZG. §21. p. 645.

(*ein Gehirnphänomen*), como resultado del quehacer del cerebro, en tanto que órgano representador. No es que no exista una realidad material fuera de la conciencia del sujeto que representa, sino que ésta no está configurada espacio-temporalmente sin el sujeto; qué sea el mundo fuera de estas determinaciones no es posible saberlo.

Antes de describir el proceso de representación en Schopenhauer y subrayar el papel esencial que desempeña el cuerpo en él, conviene detenernos brevemente y al menos delinear cómo se intuye el mundo según Kant, a fin de contrastar y rastrear los fundamentos de dicha actividad.

En la introducción de la *Crítica de la razón pura*, Kant subraya desde el inicio la importancia de la experiencia para el conocimiento; sin embargo, en esa misma introducción escribe: “Pero, aunque todo nuestro conocimiento empiece *con* la experiencia, no por eso procede todo él *de* la experiencia”.⁴⁸ Con estas palabras Kant consigue conciliar principios *a priori* y *a posteriori*. Pero, además de eso, establece que, si bien es cierto que no todos los contenidos del conocimiento son empíricos, también lo es que ningún contenido podría aprehenderse sin la experiencia.

El filósofo de Königsberg enfatiza el carácter cronológico del conocimiento, es decir, que éste inicia necesariamente con la experiencia pero, por otro lado, señala su carácter formal que remite al origen o fuente de sus contenidos que no se ciñen exclusivamente a la experiencia. Así quedan indicados dos matices del conocimiento: su precedencia y su procedencia.⁴⁹

En el orden de la precedencia, el conocimiento de los objetos se da mediante la intuición, modo inmediato de referirse a los objetos. Dicha intuición es posible gracias a que los objetos nos son dados (al ser humano) por la capacidad de recibir representaciones, es decir, de ser afectados por los objetos, sensibilidad. El efecto producido sobre la sensibilidad es denominado sensación. Toda intuición que se refiere a los objetos por medio de una sensación es para Kant intuición empírica.

⁴⁸ Kant, I., *Crítica de la razón pura*, op. cit. B.1 p. 42.

⁴⁹ Cfr. Cabrera, J., Tesis de doctorado *El concepto de intuición en A. Schopenhauer: del conocimiento empírico a la sabiduría moral*, Universidad de Valencia, España, 2015, p. 162.

Desde la perspectiva de la procedencia, dichas sensaciones están siempre dadas en conformidad a las intuiciones espacio y tiempo. Éstas constituyen la parte formal de las intuiciones empíricas y, a la vez, son intuiciones, pero de otro modo, pues, son puras, esto es, *a priori*; con esto se apela al segundo matiz del conocimiento que refiere su origen.

Ambas intuiciones *a priori* son subjetivas, es decir, aportación del sujeto. El espacio alude al sentido externo por medio del que “[...] nos representamos objetos como exteriores, dentro del cual son determinadas o determinables su figura, su magnitud y sus relaciones mutuas”.⁵⁰ El tiempo formaliza en sentido interno “[...] por medio del cual el psiquismo se intuye así mismo o su estado interno no suministra intuición alguna del alma como objeto”.⁵¹ De este modo, Kant establece que ni el espacio ni el tiempo son propiedades de los objetos. La psique no puede ser afectada sensorialmente por ningún objeto a menos que lo sitúe en un momento y lugar determinados. En suma, todos los objetos que nos son dados en la experiencia se hallan ordenados de forma espacial y temporal.⁵²

Finalmente, en el caso de Kant, sobre las intuiciones empíricas actúa el entendimiento, configurándolas mediante una síntesis que une lo múltiple y separado en categorías, unidades objetivas. De este modo, se consigue pasar de lo sentido a lo conocido, esto es, del objeto indeterminado de la intuición (fenómeno) al conocimiento mediante el entendimiento de dicho fenómeno.

Ahora veamos como Schopenhauer entiende el proceso de representación. Primero, hay que señalar que nuestro autor adopta las intuiciones formales de espacio y tiempo como condiciones *a priori* de toda representación. Para él, la *estética trascendental* de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, lugar en el que Kant da a conocer dichas intuiciones, es el logro más loable del filósofo de Königsberg. En segundo lugar, conviene indicar que Schopenhauer no aceptará la separación tan estricta que Kant realiza entre entendimiento y sensación. En este sentido, el proceso de representación schopenhaueriano

⁵⁰ Kant, I., *Crítica de la razón pura*, op. cit. B. 37, p. 67

⁵¹ *Idem*.

⁵² *ibidem*. B.1 –B3, p. 42-43.

se centra en un modo particular de intuición, el cual involucrará una especial relación entre entendimiento y sensación.

Para Schopenhauer, el conocimiento del mundo objetivo, la intuición (*Anschauung*), es obra del entendimiento (*Verstand*). “Toda intuición es intelectual (*Alle Anschauung ist eine intellektuale*). Pues sin el entendimiento no llegaríamos nunca a la intuición.”⁵³ El entendimiento, que consiste en el conocimiento de la causa a partir del efecto, refiere cada impresión que recibe el cuerpo a su causa y, además, con sus formas puras de la sensibilidad externa e interna, esto es, el espacio y el tiempo, consigue situar dichas impresiones en un lugar y momento determinados.

Por otro lado, si bien lo primordial en la intuición es obra del entendimiento, no se excluye su materia prima, que son las sensaciones, proporcionadas, a su vez, por los órganos sensoriales, los sentidos. Las sensaciones, que en principio son subjetivas pues se producen en el interior del cognoscente, en su organismo, escribe Schopenhauer, debajo de nuestra piel, son sometidas al entendimiento para devenir en intuiciones objetivas. De este modo, el entendimiento y la sensación se relacionan estrechamente para representar el mundo, para intuirlo intelectualmente.

Con este último término, intuición intelectual, parece que Schopenhauer toma distancia de Kant. Para el primero, toda intuición es intelectual en la medida en que toda intuición se construye necesariamente con la participación del entendimiento. Una intuición meramente sensible no es posible pues la pura sensibilidad es afección sobre el cuerpo, sin forma, materia bruta, que requiere ser estructurada por el entendimiento.

Dentro de este proceso de representación, en el que Schopenhauer colige entendimiento y sensación, el cuerpo cobra especial relevancia. En principio, la materia de toda intuición es proporcionada por la sensación. No se podría llegar a la intuición del mundo si no se diera inmediatamente algún efecto del que valerse como punto de partida. Tal punto de partida, escribe Schopenhauer, lo constituye la acción (*Wirkung*) sobre los cuerpos animales.⁵⁴ El cuerpo del individuo cognoscente se convierte, así, en condición

⁵³ Schopenhauer, A., *Sobre la visión y los colores (Über das Sehen und die Farben)* Traducción de Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid, 2013, F. § 1, p. 47.

⁵⁴ Cfr. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación, op. cit.* W. I, §4 p. 60.

para producir la intuición intelectual del mundo debido a que el inicio de toda representación se da inmediatamente en las afecciones del cuerpo, en sus sensaciones, estímulos de una realidad extramental no configurada como representación. “Los cambios que experimenta cada cuerpo animal son conocidos inmediatamente, esto es, sentidos; y al referirse inmediatamente ese efecto, a su causa, nace la intuición de ésta como *objeto*”.⁵⁵

Se requiere, por lo tanto, de un cuerpo vivido (*Leib*), sentido, para luego, mediante el entendimiento, que no es una reflexión abstracta, referir el efecto sentido a su causa y situar así, mediante el sentido externo, a los objetos fuera del sujeto y, por el sentido interno, encauzarlos en el devenir del tiempo. Este proceso, sostiene Schopenhauer, no es un razonamiento realizado con conceptos abstractos, no se lleva a cabo mediante la reflexión ni de forma voluntaria, sino de manera inmediata y de forma intelectual, en suma, por la intuición intelectual.

Las afecciones del cuerpo, esto es, las sensaciones, son posibles gracias a los sentidos: “[...] lugares del cuerpo receptivos en alto grado a la acción de otros cuerpos: y, además, cada sentido está abierto a un tipo especial de acción para la que los demás poseen poca o ninguna receptividad”.⁵⁶ La envoltura cutánea que cubre nuestro cuerpo lo convierte en un organismo con la capacidad de sentir en todos sus extremos. Esta capacidad de sentir extendida por todo el cuerpo es posible gracias a que la sustancia de los nervios está extendida en él del mismo modo. El sistema nervioso, escribe Schopenhauer, recorre todo el cuerpo, de este modo cada uno de los cinco sentidos genera una diversidad de sensaciones cuya causa no es el sistema nervioso en sí mismo, sino el modo en que éste es afectado por cada órgano de los sentidos: el ojo, la boca, el oído, la nariz, la piel.

Además del modo, es indispensable considerar el agente externo que afecta: luz, sonido, olor, textura. Así, las afecciones en el cuerpo son la combinación de la naturaleza de cada órgano sensorial, más el elemento externo que afecta, ya sea, por ejemplo, la luz que afecte por medio del sentido de la vista, el sonido por medio del oído.⁵⁷

⁵⁵ *Idem.*

⁵⁶ Schopenhauer, A., *Sobre la visión y los colores*, op. cit. F. § 1, p. 48

⁵⁷ Cfr. *Ibidem.*

A pesar de que son nuestra capacidad de ser afectados, sensibilidad o el sistema nervioso extendido por todo el cuerpo los que permiten que se dé la materia de toda intuición, las sensaciones o afecciones de los nervios, no son suficientes para afirmar que en la mera sensación hay representación. Para Schopenhauer, en sentido estricto, en la sensación no hay mundo. Se requiere que los datos generados por cada sensación sean sometidos al entendimiento: “[...] el entendimiento, con su simple y única función, transforma de *un* golpe la oscura e insignificante sensación en intuición”.⁵⁸ Para dar paso propiamente al mundo como representación es necesario que los datos o materia bruta de la sensación sean transformados por el entendimiento:

Si alguien que se encontrase ante un bello panorama se le pudiera privar por un instante de todo entendimiento, no le quedaría de todo el panorama más que la sensación de una múltiple afección de su retina, semejante a las numerosas manchas de colores de la paleta de un pintor – ya que es algo así como la ruda materia de la que poco antes el entendimiento creó aquella intuición –⁵⁹

La riqueza de las sensaciones, la diversidad de afecciones corporales, no dan cuenta de un mundo exterior si no es mediante el entendimiento en el que se encuentran preformados “el espacio como forma de la intuición; el tiempo, como forma de la mutación, y la ley de causalidad, como reguladora de la aparición de las mutaciones”.⁶⁰ Estas formas ya listas anteriormente permiten, ya con el material de las sensaciones, que se represente el mundo.

Así como la sensibilidad y la sensación hallan su correlato en el sistema nervioso y las afecciones en los nervios, respectivamente, el entendimiento lo encuentra en el cerebro (*Gehirn*) el órgano físico de la representación, pues para Schopenhauer el entendimiento es “función, no de las tenues extremidades de los nervios aislados, sino del cerebro, tan artística y enigmáticamente construido, que sólo pesa tres libras, y acaso cinco por excepción”.⁶¹ Es en este órgano representador donde reside la capacidad de interpretar cada afección nerviosa, sentida inmediatamente en el cuerpo, para referirla luego a su causa y producir así el mundo, el mundo como representación. El mundo objetivo es, entonces, el

⁵⁸ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, op. cit. W. I, § 4 p. 60.

⁵⁹ Schopenhauer, A., *Sobre la visión y los colores*, op. cit. F. § 1, p. 49.

⁶⁰ Schopenhauer, A., *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, op. cit. ZG. §21, p. 651.

⁶¹ *ibidem*. § 21.p. 647.

resultado de los procesos fisiológicos de un órgano enigmático que reside en un cuerpo envuelto en terminaciones nerviosas que le permiten sentir estímulos para luego traducirlos en objetos.

Con esta interpretación del proceso de representación, Schopenhauer pretende conciliar dos formas distintas de considerar el intelecto. Una es la subjetiva que, partiendo del interior, de la conciencia, explica mediante qué mecanismo se presenta el mundo en ella y cómo se construye el mundo en tanto que representación que nace de los sentidos y el entendimiento. Los autores de esta consideración son Locke y Kant.⁶²

La segunda forma de considerar el intelecto es la objetiva, que arranca de los seres dados en la experiencia externa e investiga la relación de su intelecto con sus otras propiedades. Se trata de un estudio fisiológico del intelecto. Esta clase de investigaciones se deben, señala Schopenhauer, a *Cabanis* con su *Des rapports du physique au moral*; *Charles Bell*, *Magendie* y *Marshall Hall*, principalmente.⁶³

Con un saber filosófico y fisiológico Schopenhauer pretende ofrecer una versión completa y no parcial, como ve en Kant, no sólo del conocimiento en sí mismo, sino del camino hacia él. La distancia con el filósofo de Königsberg se da por esta doble consideración del intelecto y, además, como se ha dejado ver, por su propuesta del entendimiento no como una categoría sino como elemento indispensable en el proceso de creación de la representación. Esta nueva consideración del entendimiento lo aleja también de Hume, pues Schopenhauer considera a la causalidad como *a priori* y no empírica; el entendimiento no se recibe de fuera, pues es la estructura misma del conocimiento. Por su parte, Kant hizo de la causalidad una categoría que habría de aplicarse a las percepciones ya construidas. Sin embargo, según Schopenhauer, Kant identifica erróneamente sensación e intuición, sin notar que ésta requiere a la causalidad desde el principio. La construcción de la intuición demanda desde el inicio al entendimiento, pues la mera sensación sólo es materia bruta y no mundo. El conocimiento del mundo objetivo, intuición, es la combinación de la sensación con el entendimiento, por eso Schopenhauer argumenta a favor de una intuición intelectual.

⁶² Cfr. Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación*, op. cit. W. II, §22 p.313.

⁶³ ibidem. §22 p.313.

Con la consideración objetiva del intelecto, Schopenhauer abre un espacio esencial para el cuerpo. Éste se convierte en lugar y medio del proceso de representación. Lugar en virtud de las afecciones corporales que se pueden situar por todo el cuerpo, e instrumento o medio gracias al órgano representador que puede remitir a dichas afecciones a una causa exterior. Es con el cuerpo y en el cuerpo que existe el mundo como representación. Esta perspectiva fisiológica del intelecto conduce a Schopenhauer a valorar estudios que se convertirán en antecedentes de la neurociencia contemporánea. Sus alusiones a la obra *Opposition entre les tubercules et les lobules cérébraux* del fisiólogo Flourens le permiten distinguir entre el hecho sensorial y el hecho cerebral, o lo que es lo mismo, entre la sensación y el entendimiento.⁶⁴ El hecho sensorial es materia bruta no definida, que requiere la interpretación o configuración del hecho cerebral para quedar por fin determinada. Esto es, no es el sentido afectado el que ve, siente, saborea o escucha, sino el cerebro,⁶⁵ por ejemplo: podría poseer un lóbulo ocular en perfectas condiciones, pero si el órgano representador estuviera atrofiado no habría visión del mundo, pues el mundo como representación es un fenómeno cerebral (*ein Gehirnphänomen*).

Ahora, si bien una interpretación fisiológica del proceso de representación concede al cuerpo un lugar primordial, no basta por sí sola para dar una lectura acabada de dicho proceso, para ello se requiere la perspectiva filosófica que también, como hemos visto, da su espacio al cuerpo. Con la pura consideración fisiológica estaríamos limitados a una mera descripción de un proceso natural, de suyo importante, pero abandonaríamos pretensiones metafísicas, propósito de Schopenhauer, que luego de haber dado a conocer el cómo nos es dado el mundo buscará qué es el mundo en sí mismo, sin que el cuerpo, según nuestra interpretación, deje de desempeñar un papel esencial.

Demos paso a una dificultad de la que hemos hablado al principio: cómo el cuerpo es representación y, a la vez, condición de posibilidad para la representación.

⁶⁴ Cfr. Cabrera, J., Tesis de doctorado *El concepto de intuición en A. Schopenhauer: del conocimiento empírico a la sabiduría moral op. cit.* p. 182.

⁶⁵ Esta convicción, como atinadamente observa Soledad A. Velázquez, ya está presente en la epistemología fisiológica de Descartes, quien, por ejemplo, cuando habla del dolor, puntualiza que si bien éste es sentido en la piel, dicha sensación llega hasta el cerebro donde se hace sentir el dolor en el espíritu como si estuviera en la piel. Cfr. Descartes, R. *Meditaciones metafísicas*, Terramar, Buenos Aires, 2007, p.101.

Hay que decir que el cuerpo como lugar e instrumento de la representación no se separa del ámbito fenoménico. Es decir, el cuerpo no está fuera del terreno de la representación, por el contrario, está arraigado en él. “El propio cuerpo, del que parte en cada cual la intuición del mundo, lo contemplamos exclusivamente desde el lado de la cognoscibilidad, desde el cual no es más que una representación”.⁶⁶ El cuerpo es extenso, está sometido al devenir del tiempo e inscrito a una cadena de causalidad como cualquier objeto. El cuerpo es un objeto entre objetos y, por ende, se encuentra subordinado a las leyes de la representación. Pero ¿cómo es posible que el cuerpo, condición de posibilidad para toda representación, sea a la vez él mismo una representación? Estamos frente a lo que algunos intérpretes, como es el caso de Pérez Jara,⁶⁷ ven como una contradicción del planteamiento schopenhaueriano que deriva en una *circulatio*, de la cual aparentemente no es posible salir. Sin embargo, si precisamos la naturaleza y el modo en que el cuerpo nos es dado, es posible superar dicha contradicción.

Por un lado, sin duda el cuerpo es una representación, pero en tanto que objeto de conocimiento. En este sentido, es una representación intuita en el espacio, y sólo es conocido de modo mediato, esto es, por la aplicación de la ley de causalidad. Así, nosotros no conocemos la forma entera de nuestro cuerpo por las meras sensaciones, que son subjetivas, sino por el conocimiento objetivo que se da con la representación.

Ahora, hay que subrayar que la precedencia del cuerpo como condición de posibilidad para toda representación es lógica o formal, no empírica. Por lo tanto, cuando decimos que el cuerpo es instrumento y lugar de la representación no caemos en una *circulatio*, pues no significa que no existe en principio un asiento de las sensaciones para después representar el mundo: dicho asiento existe, pues el cuerpo es material, es decir, tangible y sólido, pero no configurado como cuerpo, es decir, no en su dimensión espacio-temporal, pues ésta le es dada en tanto que representado.

⁶⁶Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación*, op. cit. W. I, §6, p.67

⁶⁷ Pérez, J., *La importancia del cuerpo como constitutivo formal de todo viviente en la filosofía de Schopenhauer*. en *Thémata Revista de Filosofía*, N. 44, 2011, p. 426.

Representar, como ya hemos escrito, no es crear o generar mundo sino configurarlo espacial, temporal y causalmente. En tanto que lugar, el cuerpo precede empíricamente a la representación y, en cuanto condición de posibilidad, apuntamos a una precedencia lógica. En suma, aún antes de que el cuerpo sea una representación, existe un asiento en el que es posible la sensación, materia para toda representación. Pues el cuerpo antes de ser conocido es sentido. Éste es el privilegio del cuerpo que lo coloca por encima del resto de las representaciones. El cuerpo, escribe Schopenhauer, es objeto inmediato (*unmittelbare objekt*):

[...] en cuanto es punto de partida, es decir intermediario para la intuición de todos los demás objetos. Sin embargo, esa expresión no vale más que muy impropriamente. Pues si bien la percepción de sus sensaciones es enteramente inmediata no por ello el cuerpo se presenta él a sí mismo como objeto, sino hasta ahí todo sigue siendo subjetivo, es decir, sensación.⁶⁸

Es objeto en sentido impropio, pues sólo hay objeto con la representación, de forma mediata con la aplicación de la ley de causalidad. El cuerpo como objeto inmediato precede la aplicación de dicha ley, sirve como punto de partida para la construcción de representaciones, en tanto que cuerpo sentido. De ahí la importancia del uso del término alemán *Leib* para referirse al cuerpo de los seres cognoscentes y *Körper* para los cuerpos inanimados. El cuerpo vivido antes que representado es el que al final posibilita la representación. La representación que representa es antecedida por la vivencia del cuerpo que no requiere ser sometida a las leyes de los objetos.

El cuerpo, entonces, nos es dado de dos formas, a diferencia del resto de los objetos: una mediata, en la que es conocido y por ende representado y, por otro lado, de modo inmediato, es decir, sentido lo que lo hace objeto inmediato. Esta doble consideración sobre el modo en que el cuerpo nos es dado permite matizar la posible contradicción en la que cae la propuesta del proceso de conocimiento presentada por Schopenhauer.

⁶⁸ Schopenhauer, A., *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, op. cit. ZG. §22. p. 676.

Finalmente, aún si no quedara superada la posible paradoja de la teoría del conocimiento de Schopenhauer, no es, para algunos estudiosos del autor,⁶⁹ una mayor dificultad que impida continuar con el resto de su filosofía. Lo que realmente revela esta contradicción ya matizada es el afán del filósofo de Frankfurt por ofrecer un sistema como organismo íntegro, en el que principio remite al fin y el fin remite al principio.

Hemos de tener en cuenta para el decurso de esta investigación la doble forma en la que el cuerpo nos es dado, pues esta forma, por un lado, de sentir y, por otro de conocer, el cuerpo, es la que lo sigue situado como eje estructural de la filosofía de Schopenhauer. El cuerpo sentido da pauta, como pocas veces, para crear una metafísica a partir de él.

⁶⁹ Cfr. Rabade, S., *El cuerpo en Schopenhauer*, en Anales del Seminario de Metafísica N°23-1989, Universidad Complutense de Madrid, p. 139.

Capítulo II

Metafísica y corporalidad

II.1 Sobre la necesidad de una metafísica

Queda clara la participación del cuerpo durante el proceso de conocimiento pero, ¿será posible que éste vaya más allá y penetre en los terrenos de la metafísica, tradicionalmente alejada del llamado por siglos cárcel del alma? Como veremos, el cuerpo en Schopenhauer no está vedado de participar en el campo de la metafísica pero, no de cualquier metafísica, sino de una que hemos denominado hermenéutica. Iniciemos primero con lo que Schopenhauer considera una inclinación natural del hombre hacia una metafísica.

Schopenhauer considera que únicamente el hombre, de entre todos los seres en el mundo, tiene la capacidad de asombrarse de su propia existencia. Para la mayoría ésta se entiende por sí misma, al grado que puede llegar a pasar desapercibida.¹ En la tranquila mirada de los animales, escribe Schopenhauer, habla la sabiduría de la naturaleza, pues en ellos aún permanece vinculada la voluntad con el intelecto. La esencia íntima de la naturaleza, la voluntad, que en sí misma es inconsciente, habita plenamente en el reino animal, vegetal y mineral, sin llegar a confrontarse o mirarse.

Sin embargo, dentro de los diversos grados de su manifestación en el mundo, la voluntad alcanza un punto en el que aquella indiferenciación entre intelecto y voluntad puede ser anulada. Ese lugar es el hombre que, a diferencia del reino animal, no sólo posee un entendimiento como facultad que le permite remitir cada impresión que recibe el cuerpo a su causa, es decir, establecer la relación de causa y efecto,² sino, además, en él aparece la razón cuya función es la formación de conceptos.³ Esta otra fuerza cognoscitiva permite que brote una conciencia que, acertadamente, nuestro autor denomina reflexión.

Que el ser humano, a diferencia de los animales, posea razón, lo coloca en una situación peculiar, si no es que desafortunada, por la serie de consecuencias que se derivan de su capacidad de reflejar y entrelazar el material del conocimiento dado por el entendimiento.

¹ Cfr. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, Traducción: Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid, 2009, W II, §17 p. 198.

² Cfr. Schopenhauer, A., *Sobre la visión y los colores*, Traducción: Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid, 2013, F §1 p.47

³ Cfr. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, Traducción: Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid, 2009, Vol. I W I, §8 p. 87.

“La diferencia esencial entre el hombre y los demás animales –la razón [*Vernunft*], facultad exclusiva de aquel– tiene su fuente en que el hombre es capaz de una clase de representaciones de que no participa el animal irracional. Esta clase la componen los conceptos, o sea, las ideas abstractas [...]”.⁴ Dicha diferencia consiste en que, además de las representaciones intuitivas, el hombre posee ideas abstractas, representaciones derivadas de aquéllas. Estas ideas abstractas son denominadas conceptos, en tanto que engloban una serie de individualidades en una generalidad. Estas ideas también son consideradas por Schopenhauer como representaciones de las representaciones en la medida en que derivan de la primera clase de representaciones, las intuitivas.

Por este motivo, para el filósofo alemán, la razón “[...] es femenina; sólo concibe, no crea”,⁵ sólo puede dar respuestas una vez que ha recibido información de parte del entendimiento. La razón es un reflejo de algo derivado, de aquel conocimiento intuitivo. Su misión es la de fabricar conceptos a partir de los materiales que le brindan las intuiciones, convirtiéndose en una facultad cognoscitiva de segundo nivel. Sus productos son radicalmente distintos a las representaciones intuitivas, sin embargo, se hallan en una relación de dependencia total, pues sin ellas los conceptos no serían nada. Por medio de las representaciones abstractas no se amplía realmente nuestro conocer, sino que únicamente se le da otra forma; lo que en un principio fue conocido intuitivamente, pasa ahora a ser abstracto.

El empleo de los conceptos en la conciencia del hombre es a lo que nuestro autor denomina, como hemos dicho, pensar o reflexionar.⁶ El pensamiento consiste “[...] en un lazo o en una separación entre dos o varios conceptos [...]. Tal relación de conceptos, claramente pensados y expresados, recibe el nombre de juicio”.⁷ En virtud de esta capacidad de reflexión el hombre es capaz de reunir lo pasado y lo futuro, de hacer presente lo ausente; a diferencia de los animales que viven atados irremediabilmente al instante.

⁴Schopenhauer, A., *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Traducción: Eduardo Ovejero y Maury, Losada, Buenos Aires, 2009, G. §26 p. 159.

⁵ *Ibidem*. p.182.

⁶ *Cfr. Ibidem*. p. 164.

⁷ *Ibidem*. p. 169.

El hombre se duele por lo que fue, se preocupa por lo que será y además carga con su propio presente. El animal, en cambio, anclado en el ahora, sólo es perturbado por las contingencias del momento, mismas que, con el paso del tiempo, se convierten en costumbre, dejando así al animal en un estado de completo adiestramiento. “El animal siente e intuye; el hombre, además, piensa y sabe: ambos quieren”.⁸ Mientras los animales, asegura Schopenhauer, gritan y hacen gestos para comunicar su sensación y su ánimo, el hombre comunica sus pensamientos mediante el lenguaje, o si así lo prefiere, los encubre con el mismo medio. El lenguaje se convierte, por tanto, en el primer producto y en el instrumento necesario de su razón.

El hombre es particularmente el único ser que se admira o aterra de su existencia. Su recorrido por el mundo no es como el de un noctámbulo que anda sin mirar el camino que transita, por el contrario, su existencia se le presenta como un problema a resolver o un enigma a descifrar. Con la aparición de la razón, el hombre se asombra de sus acciones y se inunda de preguntas en torno a ellas. El asombro entra en escena y se convierte en el motor de la reflexión. Se trata, pues, de una disposición que consiste ante todo en ser capaces de mirar lo cotidiano y habitual siempre de forma nueva y renovada, lo que para nuestro autor da como resultado una problematización del mundo. Que el mundo y nuestra propia existencia se muestren como un enigma a resolver es posible gracias a que Schopenhauer descarta la absoluta necesidad de éstos.

Si, por el contrario, se argumentara a favor de la necesidad del mundo y nuestra existencia, su posibilidad y su realidad coincidirían y, por lo tanto, su inexistencia sería una imposibilidad. Así que, lejos de presentárenos como llamativos, problemáticos o incluso como un enigma, aparecerían, por el contrario, como lo más evidente. En este sentido, no habría ninguna necesidad de pensar cualquier otra cosa del mundo, sino que el mundo es y es tal como es, así no tendríamos que hacernos conscientes de su existencia como un problema.⁹

Es importante señalar que los conceptos en sí mismos, o las representaciones abstractas, no convierten el mundo en un problema: éste ya lo era aún antes de que el

⁸Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, op. cit. W I, §8 p. 86.

⁹Cfr. *Ibidem*. W. II, §17 p.209

hombre poblara la Tierra, sin embargo, previamente a la aparición de razón no existía en el mundo una conciencia que permitiera que la realidad se mirara a sí misma. No es sino hasta la aparición de la razón en el hombre, que la reflexión (la capacidad de reflejar la realidad) permite que la esencia íntima de la naturaleza se mire a sí misma y se descubra como monstruosa.

La gravedad del asombro y la reflexión es mayor en la medida en que derivan en un gran descubrimiento. El hombre posee una certeza que más le habría valido no conocer, esta certeza es la de su muerte. El hombre es capaz de mirar cómo se desvanece su propia existencia y, al mismo tiempo, la de los suyos.

Schopenhauer no habla solamente de la muerte en primera persona, es decir, de la conciencia de que cada uno, como individuo, ha de perecer, como sí lo hizo Epicuro, para quien la muerte no era nada, pues cuando yo estoy ella aún no está y, cuando por fin llega, yo ya no estoy.

Nuestro autor no deja de lado la muerte del otro, pues es quizá esa muerte quien atormenta realmente a la conciencia. En la muerte en primera persona la conciencia se extingue, y ahora sí, siguiendo a Epicuro, la muerte no es nada; pero la muerte del otro deja su sobra en la conciencia del individuo que la contempla y ésta lo acompaña hasta que llega su turno de abandonar la vida.¹⁰ El hombre es el único ser que va por la vida consciente de que él y los otros son seres finitos. “El animal no conoce la muerte hasta que muere: el hombre es consciente de que a cada hora se acerca a la muerte, y eso en ocasiones hace la vida grave incluso a aquel que no ha conocido ya en la vida misma ese carácter de destrucción perpetua”.¹¹ Este ser racional se sabe mortal, sabe que es perecedero. Si el hecho innegable de la muerte es de por sí un suceso funesto, saber de ésta aún antes de que se aparezca es todavía más terrible.

En el mundo como representación todos los seres tienen fecha de caducidad. En un mundo gobernado por el tiempo y el espacio, los seres están limitados, determinados a dejar

¹⁰ Cfr. Schopenhauer, A., *Parerga y Paralipómena: Sobre la teoría del carácter indestructible de nuestro verdadero ser con la muerte*, Traducción: Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid, 2009, P II, §10 p. 283-297.

¹¹ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación, op. cit.* W. I, §8 p. 86

de habitar la naturaleza en cualquier momento. Somos, sólo por breves instantes, una existencia que surge por casualidad, de repente. Tras miles de años de no haber existido, caemos sorpresivamente al mundo y de inmediato somos marcados con el sello de la deuda, y con ello condenados a padecer por siempre. Breve o prolongada, la estancia en el mundo tiene expiración. “A cada acontecimiento de nuestra vida le pertenece el «es» solamente por un instante; luego, para siempre, el «fue»”.¹²

El hombre vaga, entonces, desde que cobra conciencia de esta gran verdad, atormentado. A esta conciencia de la muerte se suman los constantes dolores que acompañan la vida. Con todo esto, se comienza a gestar una inquietud: la mente humana se llena de preguntas que exigen respuestas que vayan más allá del ámbito lógico, es decir, que no se queden encerradas en la ley de causalidad. Ahora no se demanda un principio lógico, sino una “causa” a la que de momento hemos de nombrar metafísica, en la medida en que, apelando a su sentido etimológico más simple *meta-physika*, trasciende la mera experiencia o representación.

Considerando que el ser humano, en virtud de su capacidad de reflexionar, se llena de interrogantes sobre su propia vida y el mundo que se le presentan como enigma, ¿por qué no acudir a la ciencia natural, a la física, para tratar de explicar el sentido del mundo? Porque para Schopenhauer las explicaciones físicas dejan muchas lagunas y pendientes. Justamente porque en el ámbito de la física se *explica*, es decir, se da cuenta de un fenómeno a partir de su causa o causas.

Existen dos grandes limitaciones de la física, en el sentido más amplio del término, para buscar en ella la solución a las inquietudes de la razón; la primera de ellas es que “[...] nunca se puede alcanzar el comienzo de la cadena explicativa de causas y efectos, de cambios conexos, sino que, al igual que los límites del mundo en el espacio y el tiempo, esa cadena retrocede sin cesar hasta el infinito [...]”.¹³ La segunda limitación, señalada por Schopenhauer, es que “[...] todo el conjunto de causas a partir de las que se explica todo se basan siempre en algo totalmente inexplicable, a saber, en las *cualidades* originarias de las

¹² Schopenhauer, A., *Parerga y Paralipómena: Adiciones a la teoría de la nihilidad de la existencia*, op. cit. P II. §143. p. 300.

¹³ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, op. cit. W II, §17. p. 211.

cosas y en las *fuerzas naturales* que en ella se manifiestan [...]”.¹⁴ Estas dos limitaciones de la propia naturaleza de la física la descartan como fuente de solución satisfactoria para los enigmas de las cosas y la *comprensión* del mundo y la existencia. Por otro lado, es importante señalar que, si bien no es en la ciencia natural donde ha de hallarse la fuente para descifrar los enigmas del mundo, sí es en la ruta marcada por ella que se consigue un planteamiento correcto de los problemas metafísicos, pues:

[...] los mayores progresos de la *física* hacen más perceptible la necesidad de una *metafísica*; porque un conocimiento de la naturaleza corregido, ampliado y más fundamentado, por un lado, socava y finalmente invalida los supuestos metafísicos vigentes hasta entonces; y, por otro lado, plantea el problema de la metafísica de forma más clara, correcta y completa; [...]¹⁵

La contribución de la física en el terreno de la metafísica es, en un principio, la de desacreditar las propuestas anteriores a nuestro autor; esto nos permite anticipar que no será una concepción tradicional de metafísica la que sostendrá Schopenhauer. Su intención será la de redefinir la tarea de aquélla, luego de que la ciencia natural ha preparado el terreno para poder formular e identificar claramente los problemas de la metafísica.

Ya desde aquí podemos ir señalando una de las principales características de la propuesta schopenhaueriana: la advertencia o punto de partida para emprender la comprensión del mundo, pues nadie ha de atreverse a entrar en los terrenos de la metafísica sin haber adquirido un conocimiento de todas las ramas de la ciencia, si bien no de una forma puntual y precisa, sí al menos de manera general.¹⁶

El hombre, en vista de las lagunas que deja la explicación física, desea ir más allá de la representación y llegar a las cosas mismas. Hay un algo que se oculta debajo de la apariencia, el hombre se siente impulsado a desentrañarlo. La esencia interna de las cosas es extraña al principio de razón suficiente: éste no se aplica en esos terrenos que le rebasan. A esos campos de conocimiento en los que la razón humana encuentra sus límites, accede

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ *Ibidem.* p. 216

¹⁶ El mismo Schopenhauer, una vez escrita su obra principal *El mundo como Voluntad y Representación*, en 1819, recurre en 1836, con *La voluntad en la naturaleza*, a la ciencia natural de su época para encontrar ahí la legitimación, al nivel de la ciencia, de su metafísica de la voluntad.

la metafísica. “Por *metafísica* entiendo todo presunto conocimiento que va más allá de la posibilidad de la experiencia, es decir, de la naturaleza, o del fenómeno dado de las cosas, para ofrecer una clave sobre aquello por lo que, en uno o en otro sentido, estaríamos condicionados; o dicho popularmente, sobre aquello que se oculta tras la naturaleza y la hace posible”.¹⁷

Esta primera definición de metafísica aun aparenta, desde sus primeras líneas, una continuación de la metafísica tradicional, pues parece llamar a rebasar los límites de la experiencia y hallar fuera de ellos una razón de los padecimientos humanos; sin embargo, como veremos más adelante, estamos realmente frente a otra propuesta metafísica. Pero de momento, sólo nos interesa señalar esa ineludible inclinación de los seres humanos hacia lo más íntimo de su existencia que, en un principio, parece trascender la realidad empírica.

La conciencia de la propia muerte, más la suma de los males en el mundo y la posibilidad de la inexistencia de este mundo,¹⁸ mantienen en una inquietud constante a la razón, “De hecho, es la inquietud lo que mantiene en movimiento el reloj metafísico que nunca se para [...]”.¹⁹

“Con esta reflexión y este asombro nace la *necesidad de una metafísica*, propia sólo del hombre: por eso es un *animal metaphysicum*”²⁰ (*Mit dieser Besinnung und dieser Verwunderung entsteht daher das dem Menschen allein eigene Bedürfnis einer Metaphysik: er ist sonach ein Animal metaphysicum*). Asombro y reflexión son la suma que da como resultado una inclinación inalienable hacia la metafísica.

La metafísica, en nuestro autor, es más que una disciplina filosófica dedicada a especulaciones huera y conceptos obtusos; se trata de una disposición natural propia del ser humano. Ser hombre es tanto como ser un ente metafísico que interroga sobre la esencia y el sentido de su existencia. El término en alemán que usa nuestro autor para referirse a la necesidad de una metafísica es *Bedürfnis* en oposición al término *Notwendigkeit*. Es

¹⁷Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, op. cit. W II, §17. p. 202.

¹⁸Schopenhauer considera que existen dos posturas divergentes de cómo asumir el mundo, una optimista y otra pesimista. La primera plantea la existencia de este mundo como justificada por sí misma. Por otro lado, la perspectiva pesimista considera que la existencia del mundo sólo se puede concebir como consecuencia de una culpa, y por tanto no debería ser.

¹⁹*Ibidem*. W II, p.210.

²⁰*ibidem*. p.198.

importante realizar la distinción ya que el primero alude a una condición o disposición no adquirida sino natural, inherente al ser humano, lo que nos permite, como hemos dicho, hacer de la metafísica algo más que una ciencia o disciplina; mientras que el segundo término alude a la necesidad de carácter lógico, en la que dada una razón o principio X se sigue necesariamente Y.

Cuán alto precio ha de pagar el hombre por su capacidad cognoscitiva, que inicia con el entendimiento y termina con la razón. En un principio, en la pura intuición, todo es claro, seguro y cierto, ahí no existen preguntas, dudas, ni error. Pero con la irrupción de la razón, se desata un mar de interrogantes, dudas y errores, la preocupación y más aún el arrepentimiento.²¹ La razón inaugura un mar de enigmas que no es capaz de resolver ella misma.

El ser humano lleva entonces una doble vida, a lado de su existencia *in concreto* lleva una segunda *in abstracto*. “En la primera está entregado a todas las tempestades de la realidad y al influjo del presente, ha de afanarse, sufrir y morir como el animal. Pero su vida *in abstracto* tal y como se halla ante su reflexión racional es el reflejo callado de la primera y el mundo en el que vive es aquel esbozo reducido que se mencionó”.²² De esta doble vida procede aquella inclinación del hombre que le conduce a indagar más allá de la apariencia en busca de respuestas que rebasan la mera representación. Estamos frente a una disposición metafísica que no podemos evadir. Sin duda, el desarrollo superior de la inteligencia, aunando al asombro, son la fuente de la reflexión especulativa, pero no sólo eso. Recordemos también el conocimiento de la muerte y, con él, la consideración del sufrimiento y la necesidad en la vida. “Si nuestra vida estuviera exenta de fin y de dolor, quizá a nadie se le ocurriría, preguntar por qué existe el mundo y tiene precisamente esta condición, sino que todo se entendería por sí mismo”.²³

Las necesidades metafísicas son más determinantes para el destino humano, rebasan los límites de la objetividad; sin embargo, fuera de ésta, el hombre se siente desprotegido e inseguro y desconoce cómo llegar a resolver y ordenar aquellas penurias. Sin duda, las

²¹ Cfr. *Ibidem*. p.84.

²² *Ibidem*. p.136.

²³ *Ibidem*. p.199.

interrogantes metafísicas desbordan el conocimiento objetivo, van más allá de la representación, que por más coherente y estructurada que se presente no es capaz de abordar los problemas más hondos del ser humano.

La necesidad de una metafísica que describe Schopenhauer se encamina hacia la búsqueda del sentido del mundo. Una búsqueda que habrá que entenderse como una interpretación. El mundo que ha de ser interpretado o decodificado se revela, para nuestro autor, como un campo de batalla por la supervivencia. Así, la inquietud fundamental que nos conduce hacia la metafísica no está determinada por una tendencia hacia el saber por el saber mismo, no es la vanidad de saber la que nos vuelca hacia la metafísica, sino la necesidad de dar cuenta del sufrimiento universal que vemos y experimentamos.

Encontrar la razón del dolor en el mundo se convirtió en la brújula de las indagaciones metafísicas de nuestro autor. En una nota de 1832 Schopenhauer describe su salida al mundo como un encuentro con la miseria de la vida y los males de todo género, que no sólo aquejan al hombre sino a todas las criaturas en general:

A mis 17 años de edad, sin ninguna educación escolar, me conmocionaron *las miserias de la vida* tanto como a Buda en su juventud el descubrimiento de la enfermedad, el dolor, la vejez y la muerte. La verdad que el mundo gritaba de manera tan audible y clara superó pronto los dogmas judíos que me impregnaban, y mi conclusión fue que este mundo no podía ser la creación de un ser lleno de bondad sino, antes bien, la de un demonio que se deleita en la visión de las criaturas a las que ha abocado a la existencia; tal era lo que demostraban los hechos, de modo que la idea de que ello es así acabó por imponerse.²⁴

Producto de tal tendencia natural del hombre hacia la metafísica, el hombre, según Schopenhauer, se decanta por dos alternativas que intentan colmar aquella necesidad. Existen dos tipos de metafísica, que se distinguen entre sí porque una halla en su propio interior su acreditación y, la otra, fuera de sí. Los sistemas metafísicos del primer tipo exigen reflexión, esfuerzo, instrucción y juicio para reconocer su legitimidad; son patrimonio exclusivo de un pequeño grupo de hombres dispuestos a consagrar sus vidas a tan afanosa tarea.

²⁴ Schopenhauer, A., *Der handschriftliche Nachlass*, vol. 4, 1, p. 96. en *Diarios de viaje*. Traducción Luis Fernando Moreno Claros, Trotta, Madrid, 2012, p. 21.

Por otro lado, para el resto de los hombres que no son capaces de pensar sino sólo de creer y obedecer existen los sistemas de segundo tipo, que Schopenhauer designa como metafísica popular,²⁵ la cual halla su acreditación externamente, en la revelación. Se trata de dos soluciones: la filosofía y la religión. La primera hace uso de la reflexión y la inteligencia, no requiere de muletas para avanzar en sus indagaciones; la segunda apela a la autoridad y al dogma, diseñada para hombres perezosos y poco ilustrados. Si bien, todos los hombres se sienten inclinados a la metafísica no todos tienen la capacidad de comprenderla: la necesidad no va de la mano con la habilidad.

Es la misma necesidad la que impulsa el desarrollo de los dos tipos de metafísica, sin embargo, es el camino de religión el más transitado por los hombres pues, para Schopenhauer, esta vía no requiere mayor esfuerzo y, si bien, como hemos dicho, la necesidad metafísica es una nota esencial de la naturaleza humana, ésta no está en una relación proporcional con la capacidad de pensar y reflexionar.

La llamada, por Schopenhauer, metafísica popular, tiene su acreditación en la “[...] Revelación, que está documentada con signos y milagros. Sus argumentos son principalmente amenazas de males eternos, y también de males temporales, [...]”.²⁶ La pretensión de las religiones no es volver inteligibles los enigmas del mundo, por el contrario, mantienen el misterio que, en consecuencia, las aleja de brindar demostraciones o pruebas para al final no exigir reflexión a sus adeptos, sino fe. Schopenhauer no descarta que en alguna medida las religiones, impulsadas por la naturaleza metafísica del hombre, intenten comprender el mundo, lo que subraya, respecto a su proceder, es el supuesto que sostiene que “La verdad no puede aparecer desnuda ante el pueblo”,²⁷ por lo que prefieren revestir de un sentido alegórico sus interpretaciones del mundo. Al final, la metafísica popular, sea cual sea el método que utilice para comprender el mundo intenta satisfacer una necesidad a la que el hombre no puede renunciar.

Por otro lado, la perspectiva filosófica, a diferencia de las religiones, no puede seguir una ruta alegórica para tratar de desentrañar el sentido del mundo: si en aquélla se

²⁵ Cfr. *ibidem*. p. 203.

²⁶ *Idem*.

²⁷ *Idem*.

pide fe, en ésta ha de apelarse a la razón, a la demostración. ¿Pero no hemos dicho ya que, si bien, la razón descubre el mundo como problemático, no tiene la posibilidad de dar respuestas a ello? ¿En qué sentido las explicaciones racionales pueden alcanzar a descifrar el mundo que se revela cómo enigmático? ¿Qué tipo de metafísica, según Schopenhauer, puede ser posible sin ir en contra de los límites de la razón que Kant, fuente y recurso filosófico de nuestro autor, señaló en *La crítica de la razón pura*? Sobre estas cuestiones volveremos más adelante.

Con la aparición de la razón, lo que bien podría haber pasado como inadvertido, nuestra propia existencia y el mundo, devienen un problema. La conciencia de la propia muerte, el dolor, el sufrimiento, la maldad en el mundo, agujonean al hombre y lo empujan a descubrir debajo de la representación la fuente de la que provienen. La representación es un enigma que hay que descifrar, habrá que penetrar en los mecanismos internos del mundo, descubrir la clave que nos dé acceso a un “más allá” de la representación; un más allá que, sabemos, yace en el sustrato de lo que aparece. La inclinación a comprender el mundo es ineludible pues, la metafísica, encargada de esa tarea, más que una disciplina es una condición del ser humano.

Finalmente, hemos de señalar la característica que para nosotros resulta relevante de esta necesidad e inclinación natural hacia la metafísica de la que nos habla Schopenhauer; a saber: si bien es en virtud de la razón que el hombre puede reflejar el mundo que termina mostrándose como enigma o problema a resolver, es el cuerpo, por otro lado, una pieza fundamental e incluso estructural de la necesidad metafísica de la que habla el filósofo de Frankfurt. Si los detonantes de la tendencia inevitable de trasgredir los límites de la experiencia sensible son el sufrimiento, la maldad en el mundo y la muerte, quién más acreditado que el cuerpo —el espacio de la reflexión y la intuición del mundo— para hablarnos de esos tres grandes temas que en él encuentra su principio y fin. En el cuerpo nace la gran pregunta metafísica, aquélla que inquiere por la razón del sufrimiento en mundo, pues él es víctima y victimario de ese dolor.

Que en el cuerpo surja la tendencia irrenunciable hacia la metafísica, nos habla un poco de sus características esenciales. Pues, si bien, en un sentido dogmático, la metafísica se encierra en elucubraciones conceptuales, en reflexiones teóricas y afirmaciones huera,

en suma, en la pura razón; en Schopenhauer, creemos, está tendrá su punto de partida y posible final en la experiencia o vivencia que se encarna en la corporalidad.

II.2 La raíz kantiana de la metafísica en Schopenhauer

Sin duda la filosofía de Schopenhauer tiene, en parte, sus raíces en el pensamiento kantiano. Kant representó para nuestro autor un maestro de quien extrajo ideas fundamentales para la construcción de su propio sistema. Schopenhauer no tiene empacho en manifestar abiertamente esta profunda influencia, reconociéndose como deudor, y más aún, legítimo sucesor de Kant. Ya en el prólogo de su obra capital *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer solicita a su lector un conocimiento de la filosofía kantiana, pues estos escritos representan para él “[...] el fenómeno más importante que se ha producido en la filosofía en los dos últimos milenios [...]”.²⁸ Que Schopenhauer exprese sin ambages su admiración y reconocimiento a Kant es algo inusual considerando el temperamento de nuestro filósofo, quien es más propenso a censurar a otros autores, incluyendo a sus contemporáneos, que a conceder elogios.

En *Sobre la filosofía en la universidad* Schopenhauer describe su lectura de la *Crítica de la razón pura* como si de un éxtasis casi religioso se tratara. Uno queda, escribe, elevado por encima de sí mismo. Para el filósofo de Frankfurt “Kant es quizá la mente más original que produjo nunca la naturaleza. Pensar con él y a su manera es algo que no puede comprarse con ninguna otra cosa: porque el poseyó un grado de claro discernimiento totalmente peculiar, como nunca le ha caído en suerte a ningún otro mortal”.²⁹

Luego de esta expresa admiración a Kant, cabría esperar una presencia marcada, casi militante del pensamiento kantiano en la filosofía de Schopenhauer. Sin embargo, una vez que se reestudia ésta, se descubre que esto no sucede; si bien hay presencia de conceptos o terminología kantiana, éstos no tienen el sentido que en Kant, al menos no totalmente. La referencia a la filosofía kantiana adolece, según algunos intérpretes, de cierta

²⁸ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, op. cit. W I p. 34.

²⁹ Schopenhauer, A., *Parerga y Paralipómena*, op. cit. P. I, p. 195.

ambigüedad.³⁰ Esto no es una verdadera sorpresa si se considera que cada autor con frecuencia se apropia de ciertos conceptos de la tradición y los redefine.

En este sentido, es claro que Schopenhauer piensa con y contra Kant. Lo que realmente causa desconcierto, y es de interés para este trabajo, es la pretensión de Schopenhauer de continuar con una metafísica que, si bien es una inclinación natural, contradice o intenta superar los límites de la razón señalados antes por Kant. Lo que nos lleva a preguntar, ¿qué clase de metafísica puede ser concebida sin violentar las restricciones kantianas al respecto?

Al final de *El mundo como voluntad y representación* encontramos un apéndice en el que Schopenhauer, recordando aquella frase atribuida a Aristóteles, *Amicus Plato, sed magis amica veritas*, sienta su postura frente a Kant. Si bien la línea de pensamiento schopenhaueriana está bajo la influencia de Kant, existen distintos desacuerdos que nuestro autor pretende exponer a fin de clarificar el papel de la propuesta kantiana en su propio pensamiento, prometiendo una guerra destructiva sin miramientos frente a los presuntos errores de Kant.³¹ Los textos de Schopenhauer en los que podemos encontrar una referencia directa a Kant son principalmente: *Critica de la filosofía kantiana*, en el apéndice de su obra capital; *Algunas aclaraciones más sobre la filosofía kantiana* en *Parerga*, y finalmente en *Sobre el fundamento de la moral*.

Que Schopenhauer asumió algunas ideas kantianas y desechó otras no es propiamente el interés de nuestro trabajo, sino identificar en qué sentido incorporó tesis de Kant y qué repercusión tuvo esto para la configuración de su metafísica. El recurso a la filosofía crítica resulta problemático si se pretende construir, a partir de ahí, lo que en un principio dichos elementos consideraban imposible. A saber, la metafísica, al menos en el terreno de razón teórica.

Para tratar de comprender este uso de recursos filosóficos kantianos proponemos, en un primer momento, un repaso breve en torno a la posibilidad de la metafísica en Kant, para después dar paso propiamente a la lectura que hace Schopenhauer de aquél.

³⁰ Cfr. López, P., *El kantismo de Schopenhauer ¿herencia o lastre? en Schopenhauer en la historia de las ideas*, Plaza y Valdez, Madrid, 2011, p. 88.

³¹ Cfr. Schopenhauer A., *El mundo como voluntad y representación*, op. cit. W I. p. 481.

II.2.1 Sobre la posibilidad de la metafísica en Kant

En el primer y segundo prólogo de la *Crítica de la razón pura* Kant señala el destino singular de la razón: se ve acosada por una serie de planteamientos que no puede evadir pues son producto de su misma naturaleza, pero a los que tampoco puede dar respuesta por ir más allá de sus propias facultades.³² Al parecer, la razón está marcada por un destino trágico pues, por un lado, tiene grandes aspiraciones y al mismo tiempo limitaciones que le impiden realizarlas.

La turbación en la que se ve envuelta la razón no es culpa suya, señala Kant. En el ámbito de la experiencia va progresando sin obstáculo alguno. Sin embargo, conducida por su propia naturaleza, la razón se eleva cada vez más hasta llegar a terrenos en los que los principios con los que venía operando no pueden continuar siendo aplicados. Esto no impide que las cuestiones que dejaron a la razón perpleja, en un principio, sigan su marcha; por lo que, para no dejar su tarea inacabada, ésta se ve orillada a recurrir a principios que van más allá del ámbito empírico. De este modo, la razón incursiona en un campo que se torna oscuro y contradictorio: el de la metafísica, “La *metafísica*, conocimiento especulativo de la razón, completamente aislado, que se eleva enteramente por encima de lo que enseña la experiencia, con meros conceptos [...]”.³³

Kant se refiere a la metafísica dogmática que ha pretendido avanzar en sus investigaciones con puros conceptos, sin antes haber sometido a juicio los principios con los que trabaja. “El dogmatismo es, pues, el procedimiento dogmático de la razón pura, *sin previa crítica de su propia capacidad*”.³⁴ En este sentido, la metafísica aspira al conocimiento de objetos que rebasan el ámbito de la experiencia sensible, a saber: Dios, el alma y la libertad.³⁵ Que estos tres temas son de suyo importantes es claro para Kant, pues la metafísica tiene las cuestiones más importantes de nuestro anhelo de saber, por lo que sería vano ser indiferentes ante ellas pues no lo son frente a la naturaleza humana. Por otro lado, está claro que el método utilizado para abordarlas no ha sido el que conduzca a derroteros seguros, sin embargo, no se puede desistir de la tarea de investigarlas como

³² Kant, I., *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Ribas, Taurus, Madrid, 2009, p. 7. A VII.

³³ Kant, I., *Crítica de la razón pura. op. cit.* p.19, BXIV.

³⁴ *Ibidem.* p. 30, B XXXIV

³⁵ *Cfr. Ibidem.* p. 626 A 798.

pretenden los escépticos, quienes ante los tres grandes temas ya mencionados proclaman: no hay Dios, no hay inmortalidad ni libertad.³⁶

Sería inútil renunciar a las cuestiones de la metafísica tan sólo para evitar caer en el error. En este sentido, lejos de abandonarla, se hace necesario conocer la fuente de sus fallas y tratar de sondear sus posibilidades; pero, ahora, por una vía en la que evite sus anteriores tropiezos. Kant hace un llamado a la razón para que emprenda la tarea del autoconocimiento. La razón ha de someterse a juicio; en consecuencia, habrá de erigirse un tribunal que garantice que sus pretensiones son legítimas. Dicho tribunal es la *crítica de la razón pura*.³⁷ Se trata, escribe Kant, de “[...] decir la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y de señalar tanto las fuentes como la extensión y límites de la misma, todo ello a partir de principios”.³⁸

La metafísica, mientras existan entes de razón, es sencillamente inevitable, pues el hombre es, para el filósofo de Königsberg, un ser metafísico. “La metafísica, sino como ciencia, al menos como *tendencia* es tan inmortal como la razón humana: una atracción inevitable dirige inconscientemente a los hombres hacia la región de los misterios”.³⁹ La razón, por su propia naturaleza, se ve arrastrada a sobrepasar su uso empírico y aventurarse a su mero uso puro, es decir, mediante puros conceptos y, mientras no encuentre una solución completa a sus grandes planteamientos, no cesará de insistir en rebasar los límites del conocimiento.

Ante los constantes progresos de la física y la matemática, que las coloca como saberes seguros y rigurosos, la metafísica parece palidecer. Si bien, ésta, como tendencia, no queda censurada, se hace indispensable encaminarla, si es posible, hacia el camino de la ciencia que ya recorre la física y la matemática. ¿Qué peculiaridad tiene ese camino recorrido por dichas ciencias? Se trata, pues, de la ruta del conocimiento *a priori*, es decir, aquel que es absolutamente independiente de toda experiencia; y al que se le opone, el

³⁶ Cfr. Colomer, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger: la filosofía trascendental de Kant*, Herder, Barcelona, 1986, p. 29.

³⁷ Cfr. Kant, I. *Critica de la razón pura*. *op. cit.* p.9, A XII

³⁸ *Idem*.

³⁹ Colomer, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger: la filosofía trascendental de Kant*, *op. cit.* p. 68.

conocimiento empírico, el que sólo es posible *a posteriori*, mediante la experiencia.⁴⁰ Junto al conocimiento *a priori* como dos propiedades inseparables se encuentran la universalidad y la necesidad.⁴¹

La física y la matemática se han consolidado como ciencias en virtud del uso de principios que no tienen como base la experiencia empírica, sino únicamente el conocimiento racional. Hacen uso de la razón pura que, en su caso, es capaz de desarrollar conocimiento sin apoyarse en dicha experiencia, pues se fundan en axiomas y demostraciones que pueden ser objeto de una cierta intuición *a priori*.⁴²

Estas ciencias pueden justificar su pretensión de conocimiento *a priori* gracias a que la razón pura continúa anclada a la experiencia posible. Aquélla que el sujeto asume para sí como posible, es decir, el sujeto le da forma a las cosas, sin que a la vez el sujeto conozca qué son las cosas en sí, es decir, más allá del modo en que le son dadas, como fenómeno. Aquí está presente el giro copernicano dado por Kant que señala que no es nuestra facultad cognoscitiva la que se ve afectada por los objetos, sino que son ellos los que se rigen por aquélla. En palabras de Kant “[...] los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento [...]”,⁴³ es decir, la razón sólo conoce lo que ella misma pone en los objetos.

Con este giro en el proceso de conocimiento, Kant se deslinda de la metafísica tradicional, pues los principios *a priori* con los que el sujeto cognoscente aborda el mundo son producto de la mera razón. En este sentido, dichos conceptos no hacen referencia a lo que las cosas son en sí, sino al modo en el que nos son dadas. Las cosas en sí son estrictamente incognoscibles. Sostener que se puede conocer más allá de la experiencia posible es situarse en el ámbito de la *trascendencia*, como la metafísica dogmática. De aquí

⁴⁰ Cfr. Kant, I., *Critica de la razón pura. op. cit.* p.43, B 3

⁴¹ Cfr. *Idem.* B 4

⁴² Es pertinente señalar los distintos tipos de juicios que se pueden realizar en el ámbito del conocimiento. Kant distingue tres tipos: Los juicios analíticos, aquellos en los que el predicado explica lo ya implícitamente contenido en el sujeto, son de carácter explicativo, no aumentan realmente nuestro conocimiento, sino que se limitan a explicarlo. En segundo lugar, están los juicios sintéticos. Éstos, a diferencia de los primeros, añaden algo nuevo al sujeto, apelan a la experiencia empírica y terminan por aumentar realmente nuestro conocimiento. Finalmente, están los juicios sintéticos *a priori*. Esta clase de juicios pretenden aumentar nuestro conocimiento, pero con independencia de toda experiencia en general; de este último tipo de juicios participa la matemática y la física. El planteamiento de Kant girará en torno a la posibilidad de que la metafísica pueda participar de los juicios sintéticos *a priori*.

⁴³ Kant, I., *Critica de la razón pura. op. cit.* p.20 B XVI.

la conocida diferenciación kantiana entre cosa en sí y fenómeno, elementos conceptuales de suma importancia para Schopenhauer. En esta dirección, Kant escribe: [...] nuestro conocimiento racional *a priori* sólo se refiere a fenómenos y deja, en cambio, la cosa en sí como no conocida por nosotros a pesar de ser real por sí misma”.⁴⁴ Sólo conocemos las cosas según el modo en que se nos aparecen, en cuanto aplicamos conceptos *a priori* de nuestro intelecto, categorías y nunca más allá de ese ámbito.

Kant apunta hacia lo *trascendental* y no a la trascendencia. “Llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*”.⁴⁵ En este campo no se va más allá de la experiencia posible, lo que finalmente permitiría que la razón no deambule por terrenos farragosos que la encaminan hacia el error.

Dicho lo anterior, es posible preguntar si la metafísica puede aspirar a tal conocimiento, dados sus temas de interés: la búsqueda de un sustrato último del pensamiento; un principio incondicionado del obrar y, finalmente, un principio último de lo real.⁴⁶ ¿Será que la metafísica puede realmente desarrollar conocimiento con independencia de la experiencia, como la matemática, y conseguir un verdadero desarrollo del conocimiento?

La metafísica que no consiga justificar sus pretensiones de ir más allá del ámbito de la experiencia está condenada al fracaso. Aquélla que siga sosteniendo predicados universales de lo que supuestamente son las cosas en sí, continuará en el error. La metafísica que afirme ser la ciencia del ser tal como es en sí es absolutamente imposible, pues continúa en el terreno de lo suprasensible. En cambio, si lo que se investiga son las producciones originarias de nuestro entendimiento puro, las categorías que se pueden conocer *a priori*, pues son producto de nuestra razón, se estará en el campo de la experiencia posible. Aquí, no se podrán conocer los principios *a priori* de las cosas o del ser, sino únicamente las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia. Se puede conocer el objeto en general, pero nunca el ser en sí. Por lo tanto, es posible una

⁴⁴ *Ibidem.* p. 22 B XX.

⁴⁵ *Ibidem.* p. 58. B. 25.

⁴⁶ *Cfr.* Grondin, J., *Introducción a la metafísica*. Traducción de Antonio Matínez Riu, Herder, Barcelona, 2006, p. 218.

metafísica como legisladora de nuestra razón, es decir, que establezca las determinaciones *a priori* de nuestro entendimiento.⁴⁷

Kant nos ofrece un conjunto de *aprioridades* como dispositivos de los que estamos provistos para abordar el mundo y que, en la medida en que no se vinculan con la trascendencia, no pretenden conectarse con el cielo, pues son meramente trascendentales. Sin embargo, estas determinaciones *a priori* de nuestra mente no parecen satisfacer el interés metafísico que ha llevado a la razón a superar sus propios límites. Dios, el alma y la libertad continúan siendo las constantes en la inclinación natural del hombre hacia la metafísica, por lo que es necesario inquirir dónde encuentran dichas cuestiones un espacio para ser objeto de la reflexión. El filósofo de Königsberg buscará la solución no en el terreno de la especulación, sino en la moralidad. En el ámbito de la razón teórica estos objetos no pueden encontrar legitimación de su realidad, pero tampoco su cancelación o negación absoluta. Por lo que será en la razón práctica donde hallarán su afirmación o realidad.⁴⁸ Los planteamientos metafísicos encontrarán una solución en el campo ético.

Kant puede ser considerado como el destructor de la metafísica, pero de un tipo de metafísica en particular, aquella que ha venido trabajando con principios que rebasan el ámbito de la experiencia sensible sin previa crítica. Se trata de la metafísica dogmática que se encierra en especulaciones abstractas, aquella que opera con la pura razón y se entrega a combates consigo misma y que, finalmente, aspira a la trascendencia, a rebasar los límites de la experiencia empírica. Por otro lado, la tarea de Kant no se termina con enterrar o evidenciar los errores de la metafísica tradicional. Él no cesó de investigar la suerte de la metafísica, más aun, concibió su posibilidad como ciencia. Pues al final, la metafísica es una disposición natural a la cual no es posible renunciar.

El autor de la crítica no clausura la posibilidad de la metafísica, por el contrario, intenta marcar la ruta que ésta ha de seguir si pretende salir del error en el que ha habitado. Será posible una metafísica que se ocupe de las condiciones de la experiencia posible y no más allá de ello. Por otro lado, se precisa de una metafísica que no olvide los tres grandes

⁴⁷ Cfr. *Ibidem*. p. 224.

⁴⁸ Cfr. Colomer, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger: la filosofía trascendental de Kant, op. cit.*, 1986, p. 29.

planteamientos de los que ya se ha hablado, por lo que se hace necesario pasar del uso teórico de la razón al uso práctico. Y es aquí donde Kant da un gran paso y se convierte en un pensador metafísico y a la vez ético. Él mismo escribe: “Tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe...*”.⁴⁹

II.2.2 La lectura schopenhaueriana de la filosofía kantiana

El proyecto kantiano inicia indagando sobre la posibilidad de la metafísica como ciencia. Finalmente, Kant termina por limitar el uso de la razón al campo de la experiencia. Esto hace parecer al autor de la crítica como el demolidor de toda metafísica. Al parecer la metafísica tradicional había caducado.

Kant había lanzado un reto a la metafísica, a saber, consolidarse como ciencia. Ante tal provocación, la reflexión metafísica no terminó, el pensamiento metafísico no paró, por el contrario, una vez lanzado el desafío no faltaron pensadores dispuestos a entregarse a la afanosa tarea de resolverlo. Ésta fue la labor de los autores que integran el idealismo alemán, Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Schelling y Georg Wilhelm Frederick Hegel. A pesar de que ninguno de ellos decidió seguir empleando el término metafísica para referirse a sus propios sistemas, si consiguieron o no superar el reto kantiano no es el interés de este trabajo, lo que sí nos interesa señalar es que, según Schopenhauer, el idealismo representó una recaída en la metafísica tradicional. Sin duda, se trata de una afirmación generalizada que pasa por alto la gran riqueza de la filosofía idealista.

Sin embargo, no es por desconocimiento de la obra de los tres grandes idealistas que Schopenhauer afirma tal cosa pues la conocía de primera mano, incluso asistió a los cursos dictados por Fichte en la universidad de Berlín. Con tal descalificación lo que pretende nuestro autor es indicar que su lectura de Kant afronta el reto de consolidar una nueva metafísica sin utilizar recursos como la figura de Dios, o la noción de Absoluto, es decir, sin retornar a aquella metafísica que procede sin previa crítica.

Para Schopenhauer son tres los principales méritos de Kant. Tres ideas que forman parte esencial de su propia filosofía y que configuran su metafísica. Primero, la distinción

⁴⁹ Kant, I., *Crítica de la razón pura. op. cit.* p.27, B XXX.

entre fenómeno y cosa en sí; en segundo lugar, la separación de la significación ética de las acciones humanas de las leyes del fenómeno y, finalmente, la demolición de la filosofía escolástica.

El primer mérito, y el principal, es la distinción entre el fenómeno y la cosa en sí, fundada en la demostración de que entre las cosas y nosotros media siempre el intelecto, por lo que las cosas, en cuanto tales, no pueden ser conocidas.⁵⁰

Haber hecho idealista a la filosofía constituye un gran logro del autor de la crítica, a pesar de que, según la interpretación de Schopenhauer, no se trata de un idealismo decidido como el de Berkeley con su *esse est percipi*.⁵¹ El idealismo de Kant es para nuestro autor aquel que abarca exclusivamente a las formas puras de la sensibilidad *a priori*, espacio y tiempo, sin llegar a la materia, pues ésta es atribuida por Kant a la cosa en sí como su causa externa.⁵² La distinción entre la diversidad de lo ideal y lo real es una verdad antigua.

Desde Platón, escribe Schopenhauer, “[...] este mundo que aparece a los sentidos no tiene un verdadero ser sino un incesante devenir, es y al mismo tiempo no es, y su captación no es tanto un conocimiento como una ilusión”.⁵³ Esta misma verdad fue narrada por los Vedas y Puranas, en la doctrina de Maya, con la que se puede identificar la noción de fenómeno de Kant en oposición a la cosa en sí. “La obra de Maya se delata justamente en la forma de este mundo sensible en el que estamos: un hechizo provocado, una apariencia inestable, irreal en sí misma y comparable a la ilusión óptica y el sueño; un velo que envuelve la conciencia humana, un algo de lo que es igualmente falso que verdadero decir que es como que no es”.⁵⁴

El conocimiento claro de la condición onírica del mundo constituye la base de la filosofía de Schopenhauer que lo lleva a la consolidación de su obra capital, cuyo título alude a la distinción entre el fenómeno y la cosa en sí, lo ideal y lo real, Maya y lo que detrás de ella se oculta. El mundo será para Schopenhauer voluntad y representación.

⁵⁰ Cfr. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, op. cit. W I. p. 482.

⁵¹ Berkeley, G., *Principios del conocimiento humano*. Traducción de Risieri Frondizi, Losada, Buenos Aires, 2004, p. 86

⁵² Cfr. López, P., *El kantismo de Schopenhauer ¿herencia o lastre?* op. cit. p. 88.

⁵³ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, op. cit. W I. p. 483.

⁵⁴ *Idem*.

Kant mostró que el mundo está condicionado por las formas cognitivas del sujeto; de lo que se deriva que, mientras se siga investigando a partir de ellas, no se podrá dar un paso adelante en el conocimiento de la esencia del mundo. Del idealismo trascendental de Kant se infiere que “el mundo objetivo, tal y como nosotros lo conocemos, no pertenece a la esencia de las cosas en sí mismas, sino que es un mero *fenómeno* de éstas condicionado por aquellas formas que están ubicadas *a priori* en el intelecto humano (es decir, el cerebro), y de ahí que no pueda tampoco contener nada más que fenómenos”.⁵⁵ Kant mostró que el mundo fenoménico está condicionado por el sujeto tanto como por el objeto. Señaló que, condicionados por las formas puras de la sensibilidad *a priori*, no es posible penetrar en la esencia del mundo, en la cosa en sí.

Kant se resignó a no penetrar más allá del ámbito de la experiencia posible, a no acceder al terreno de lo que son las cosas en sí mismas. De ahí su insistencia en considerar el *nóumeno* en sentido negativo. Éste no es el caso de Schopenhauer, él no está dispuesto a abandonar el intento de acceder a las cosas mismas, pues está convencido de la posibilidad de acceder a la cosa en sí. Pero, ¿por qué camino?, ¿qué clase de metafísica permite tal empresa? Schopenhauer asume el reto de concebir la viabilidad de la metafísica con y contra la filosofía kantiana que utiliza como recurso conceptual. La necesidad metafísica de la que hemos hablado impulsa al filósofo de Frankfurt a intentar resolver los enigmas del mundo. Aquellas interrogantes que nacen del cuerpo que padece, que inquietan por el sentido del mundo, por la razón del sufrimiento, si es que tiene alguna, son el aliciente para que Schopenhauer ofrezca una metafísica.

El segundo mérito de Kant lo consigue al exponer que la innegable significación moral de la conducta humana es totalmente distinta e independiente de las leyes del fenómeno y que nunca se puede explicar de acuerdo con él sino que afecta inmediatamente a las cosas en sí.⁵⁶ Es en este punto, donde Schopenhauer encontrará, como veremos más adelante, una brecha que permita acceder a la cosa en sí.

Como tercer punto relevante de la obra de Kant destaca la destrucción de la filosofía escolástica, que para Schopenhauer comprende desde los padres de la iglesia, la patrística,

⁵⁵ *Ibidem.* p. 485

⁵⁶ *Cfr. Ibidem.* p. 486.

teniendo como pionero a San Agustín. De nuevo, otra generalización un tanto desatinada. Todo este período se caracteriza por la tutela de la religión oficial sobre la filosofía, la cual se reducía a adornar o demostrar argumentos dogmáticos. Ni siquiera Descartes, descrito por Schopenhauer como un espíritu eminente, pudo librarse de una investigación preñada de escolástica. Sólo Bruno y Spinoza se mantienen al margen de este período, pues no pertenecían ni a su época ni a su patria. Parece que Kant terminó por descartar aquella pretensión de encontrar verdades eternas más allá de este mundo.

Hemos hecho referencia a estos tres puntos a fin de hacer más inteligible la propuesta metafísica de Schopenhauer que a continuación presentamos. Destaca el primer y más importante mérito kantiano que ya hemos descrito.

II.3 La metafísica de Schopenhauer como hermenéutica de la experiencia

Luego de los grandes sistemas idealistas, se perfila una nueva orientación de la metafísica que se atribuye como misión acercar los misterios más altos de la filosofía que habían permanecido recluidos en la academia.

Durante milenios, se dejó suponer a los hombres que el sentido verdadero del mundo se encontraba en un más allá superior. Pero ahora iniciaba el momento de buscar aquel sentido verdadero en esta realidad. El mundo verdadero no es más que el mundo real en el que habitamos, pero del que tenemos un conocimiento muy insuficiente, porque nuestra mirada educada para la trascendencia olvida la experiencia empírica y se eleva hacia regiones que oscurecen las posibilidades reales de hallar en este mundo el tan anhelado sentido verdadero. Sentido que, sin embargo, tampoco queda circunscrito al mero terreno empírico, pues no se aspira a poseer una mera descripción del mundo físico.

Derivada de un cuerpo que sufre, del llamado por siglos envoltura mortal o cárcel del alma, la necesidad de una metafísica, elemento medular de la naturaleza humana, hace un llamado a indagar y construir una metafísica que intente colmar las tan anheladas respuestas que hagan inteligible el mundo sin tener que salir de él. En Schopenhauer, sostenemos, se encuentra una redefinición de la metafísica que, por un lado se erige como ontología, entendida como ciencia del ser tal como es en sí, sin que por esto regrese a la tradición dogmática pues no se trata, en un sentido estricto, del conocimiento del ser mismo

por una vía *a priori* sino *a posteriori*; y a la vez como hermenéutica, en tanto que arte de la interpretación.

En principio, Schopenhauer parte de una clara convicción que afirma “creo en una metafísica”⁵⁷ (*ich glaube an eine Metaphysik*) pues está convencido de que no sólo es imperativo, sino posible ir más allá de la corteza de la naturaleza y tratar de acceder al núcleo de la misma. Será que Schopenhauer trata de construir una metafísica en la dirección prohibida por Kant.

Kant señaló en *Prolegómenos a toda metafísica futura*⁵⁸ al igual que los dogmáticos que: 1) la metafísica es la ciencia de aquello que está más allá de la experiencia posible; 2) un objeto tal no puede ser descubierto de acuerdo con principios creados por ellos mismos a partir de la experiencia, sino solamente desde aquello que es independiente de ésta, es decir, desde lo *a priori*; 3) en la razón se halla esa clase de principios. En este último punto, es donde el autor de la crítica toma distancia de la tradición y subraya que dichos principios no pueden ser verdades eternas y que no están fuera del orden del mundo, pues son realmente meras formas del intelecto, leyes del entendimiento o modos de nuestra representación. En este sentido, sólo pueden ser aplicados en el terreno de la experiencia y no más allá. Los principios *a priori* no hacen referencia a lo que las cosas sean en sí, sino al modo en el que nos son dadas. Así, la metafísica, como se señala en 1), es completamente imposible. Quedamos entonces privados del conocimiento del ser en sí de las cosas.⁵⁹

Ante tal panorama de ideas, Schopenhauer cree haber encontrado una ruta intermedia que, por un lado, lo aleja del dogmatismo prekantiano y a la vez lo separa del escepticismo metafísico en el que, al parecer, la filosofía de Kant desembocaba. Esta ruta señala que, en principio, según la idea 2), la fuente de los principios de la metafísica no puede ser empírica, sólo se sostiene apelando al argumento que utiliza la etimología convencional de la palabra metafísica *μετα [τα] φυσικα*, que alude a lo relacionado “más allá” del mundo físico o natural en el que, por tanto, no operan principios naturales.

⁵⁷ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, op. cit. W II. p. 214.

⁵⁸ Cfr. Kant, I., *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Traducción de Mario Caimi, Itsmo, Madrid, 1999, p. 39-48.

⁵⁹ Cfr. op. cit. W I. p. 490

Y si se considera, como en Schopenhauer, que “el mundo y nuestra propia existencia se nos presentan necesariamente como un enigma (*Rätsel*)”,⁶⁰ entonces, habrá de asumirse que la solución a dicho enigma no puede nacer de la comprensión (*Verständniß*) del mundo mismo, sino que ha de ser buscada en algo fuera del mundo, más aún, que de dicha solución hay que descartar todo aquello de lo que podemos tener un conocimiento inmediato. La solución tendría que buscarse a partir de principios generales *a priori*.

Sin embargo, esta argumentación asume que metafísica y conocimiento *a priori* tienen que ser idénticos, para Schopenhauer esto es una *petitio principii*, “[...] pues no se ha demostrado antes que el material para la solución del enigma del mundo no podía en absoluto estar contenido en él mismo, sino que había que buscarlo fuera del mundo, en algo a lo que sólo se podía acceder al hilo de aquellas formas conocidas por nosotros *a priori*”.⁶¹ Pero, mientras no se cuente con pruebas que demuestren lo anterior, se puede recurrir a la alternativa de acceder a la experiencia, externa e interna, para intentar descifrar el mundo a partir de ahí.

Por eso digo que la solución del enigma del mundo tiene que proceder de la comprensión (*Verständniß*) del mundo mismo; que, por lo tanto, la tarea de la metafísica no es sobrevolar la experiencia en la que se encuentra el mundo sino comprenderla a fondo, ya que la experiencia externa e interna, es de hecho la fuente principal de todo conocimiento; que, por lo tanto, la solución del enigma del mundo sólo es posible vinculando de forma adecuada y en el punto correcto la experiencia externa a la interna, y conectando así esas dos fuentes de conocimiento tan heterogéneas; si bien todo ello dentro de ciertos límites que son inseparables de nuestra naturaleza finita, de modo que lleguemos a una correcta comprensión del mundo sin que en todo caso alcancemos una explicación de su existencia que sea concluyente y elimine todos los problemas ulteriores.⁶²

La metafísica es un modo de comprensión que profundiza en la experiencia, parte de la experiencia y a la vez la traspasa. Ese origen empírico le priva del carácter apodíctico, y excluye, tal y como Kant señaló, la construcción de una metafísica *a priori* al modo dogmático. La metafísica se constituye como una comprensión de la experiencia en su

⁶⁰ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, op. cit. W II. p. 217.

⁶¹ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, op. cit. W I. p. 492

⁶² *ibid.*

conjunto, encargada de suministrar la clave explicativa del mundo empírico, en principio, y después, la llave interpretativa de su significado y contenido, haciendo visible el en sí del fenómeno.

A Schopenhauer no le interesa indagar las condiciones en y por las que opera el sujeto cognoscente, pero las considera como límites propios de nuestro modo de conocer; en este sentido puede ser considerado un metafísico crítico.⁶³ Por el contrario, le interesa centrar sus investigaciones en el desciframiento de la experiencia en su totalidad; por lo tanto, la metafísica no podrá ser elaborada a partir de meros conceptos especulativos, sino de unos que estén vinculados y arraigados al mundo. La raíz de la metafísica se sitúa en la experiencia del mundo y su contenido es el de desentrañar y comprender aquello que se manifiesta en los fenómenos.

Para Schopenhauer, la fuente del conocimiento metafísico no radica en los meros conceptos. Éstos no pueden ser los primeros en ningún conocimiento, pues son siempre abstraídos de alguna intuición. La metafísica, hasta antes de Kant, creía consolidarse mediante conceptos puros, es decir, *a priori*; sin embargo, con la filosofía crítica ha quedado demostrado que ésta no puede gozar de ese privilegio. Conceptos como esencia, existencia, sustancia, perfección, necesidad, realidad, finito, absoluto, etcétera, no son, señala nuestro autor, en absoluto originarios, innatos y, mucho menos, revelados, sino que han sido abstraídos de intuiciones, intuiciones empíricas.

Si se aspira a poseer conocimiento fundado en conceptos puros, este sólo puede referirse a la parte formal de la intuición, es decir, al espacio, el tiempo y la causalidad. Estos conceptos *a priori*, si bien no nacen de la experiencia, sí la hacen posible, pero no tienen operatividad más allá de ella. Luego de reducir todo el andamiaje conceptual kantiano, Schopenhauer considera que, tiempo, espacio y causalidad sirven para dar cohesión a la experiencia, pero no para sobrepasarla, por lo tanto, sólo tiene aplicación física y no metafísica. El legado kantiano nos ofrece la parte formal de la experiencia y nos aleja por completo de los terrenos que están más allá de ella.

⁶³ Cfr. Spierling, V., *El pesimismo de Schopenhauer: sobre la diferencia entre voluntad y cosa en sí*, en *Revista de Filosofía* N. 2/53 (3ª época), Madrid, Universidad Complutense, 1989. p. 53-63.

No obstante, “[...] la metafísica no puede de ningún modo limitarse a eso, tiene que poseer también una fuente *empírica* de conocimiento, por lo que resulta vano aquel concepto preconcebido, de una metafísica puramente *a priori*”.⁶⁴ Con el filósofo de Frankfurt, estamos frente a una metafísica que tiene como fuente el conocimiento *a posteriori*, emprendiendo, así, una ruta diferente a la señalada por Kant en *Prolegómenos §1*, como ya se ha escrito.

Queda atrás el supuesto de que sólo aquello que conocemos antes de la experiencia puede llegar más allá de la experiencia posible, pues si el propósito de la metafísica es descifrar el enigma del mundo, del único mundo que hay ante nosotros, resulta contradictorio prescindir de él, ignorar su contenido, para poder comprenderlo, como había venido haciendo la metafísica tradicional. Esta modificación del concepto de metafísica alienta a dejar de dirigir la mirada hacia la trascendencia y encaminarla, por otro lado, hacia lo profundo de este mundo, hacia la inmanencia. Esta redefinición no implica un abandono de aquellas primeras inquietudes que, no sólo de forma intelectual sino, y más importante, de modo vivencial, nacen y terminan en el cuerpo que aspira a encontrar un sentido del dolor en el mundo, del que participa como verdugo y víctima.

Schopenhauer no busca dónde o cómo se originó el mundo, y menos aún, si éste tiene su razón de ser en entidades exteriores: el absoluto, el infinito, dios o un demiurgo; por el contrario, su interés va dirigido hacia qué sea el mundo. “Hasta ahora todos los filósofos han enseñado *de dónde* provenía el mundo y *para qué existía*, nosotros no nos aventuramos a llegar tan lejos, y nos conformamos con examinar *qué (Was)* sea el mundo”.⁶⁵ La propuesta de Schopenhauer parte del asombro ante el mundo, incluso, de la admiración de la propia existencia y del interés por desentrañar su contenido, Schopenhauer renuncia desde el principio a la antigua pretensión de llegar a poseer verdades absolutas o apodícticas.

Pero, ¿una ciencia sacada de la experiencia puede ir más allá de ella y merecer el nombre de metafísica? Esta misma interrogante es formulada por nuestro autor, y su

⁶⁴ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, op. cit. W II. p. 219.

⁶⁵ Schopenhauer, A., *Der handschriftliche Nachlaß I (HN)*, edición de Arthur Hübscher, Taschenbuch Verlag, Munich, 1985, p. 386-387.

respuesta es afirmativa. Es posible hablar de una metafísica *a posteriori*, siempre y cuando se abandone la interpretación del más allá de la experiencia como un fuera del mundo y se cambie por un detrás de o en lo profundo de ella.

Existe otro camino hacia la metafísica, uno que, en parte, ya ha sido recorrido por Kant, pues es él quien demostró que la experiencia, en general, es el resultado de dos elementos, a saber, las formas del conocimiento y la esencia en sí de las cosas. El primer elemento posibilita que las cosas nos sean dadas como fenómenos, dejando tras de sí el segundo elemento, la cosa en sí. “Así que el puente por el que la metafísica accede hasta más allá de la experiencia no es otro más que aquella descomposición de la experiencia en fenómeno y cosa en sí”.⁶⁶

La propuesta metafísica de Schopenhauer intenta acceder a aquello que yace detrás de cada fenómeno, pretende alcanzar su núcleo mismo; por lo tanto, no requiere salir del mundo o ignorar la experiencia en general para descifrar el enigma de la existencia. Pues en el fenómeno se manifiesta ya el en sí del mundo, que no se puede separar o desvincular en absoluto del fenómeno, gracias a que es imposible hablar de las cosas en sí más que en su estrecha relación con éste. Con esta reflexión Schopenhauer cree haber dado solución a aquel reto lanzado por Kant que consistía en la consolidación de una metafísica que no trasgrediera los límites del conocimiento, pues su metafísica “[...] no sobrepasa nunca la experiencia, sino que únicamente abre la verdadera comprensión del mundo que en ella se presenta”.⁶⁷

Hasta ahora, creemos, queda justificada la primera característica que atribuimos a la metafísica de Schopenhauer, la de ser una ontología, pues ésta pretende ser un saber del en sí del mundo, no como ciencia *a priori* fincada en meros conceptos en detrimento de la experiencia, sino *a posteriori* partiendo de la experiencia, no de una experiencia en particular, sino en general, externa, del mundo empírico, e interna, vivencia corporal.

La transformación de la idea de metafísica realizada por Schopenhauer permite que sea caracterizada, además, como una actividad interpretativa de la experiencia, haciendo de ella

⁶⁶ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, op. cit. W II. p. 221.

⁶⁷ *Ibidem*. p. 222.

una labor que puede ser denominada hermenéutica. Esta otra propiedad de la metafísica schopenhaueriana permite matizar la pretensión de nuestro autor de haber convertido en objeto de conocimiento aquello que, por definición, sería incognoscible: la cosa en sí. Pues, si bien, la tarea de la metafísica consiste en penetrar en el en sí del mundo, esta labor no es propiamente un conocimiento del ser de las cosas, ya que conocer como tal en sí, se refiere siempre a fenómenos. De lo que sean las cosas en sí mismas no hay conocimiento alguno. El quehacer de la metafísica, como ya se ha señalado no es ir más allá, sino detrás de, es decir, comprender la experiencia. Es justo en el comprender (*Verständniß*), para clarificar el mundo que la metafísica de Schopenhauer es una metafísica hermenéutica.

La palabra hermenéutica no es utilizada por Schopenhauer, como bien señala Daniel Schubbe,⁶⁸ sin embargo, considerar la propuesta metafísica de Schopenhauer como hermenéutica es algo que, como veremos, se deriva y sustenta en la propia concepción de metafísica del autor. Por otro lado, es un tema que ya ha sido considerado por algunos intérpretes del filósofo de Frankfurt.⁶⁹ Ahora, conviene determinar qué entendemos propiamente por hermenéutica. En primer lugar, se toma como referencia su antecedente griego y vínculo estrecho con el dios Hermes, el llamado mensajero de los dioses. Hermes fungía como mensajero entre dioses y hombres, encargándose de llevar con lenguaje cifrado información que habría de ser interpretada. Hermes es mediador, aclarador, dios de la explicación, de la interpretación, cuyo propósito es, al final, llegar hasta el más profundo de los secretos.⁷⁰ Las verdades que los dioses llegaban a transmitir a los hombres no se mostraban desnudas, o claras: para comprenderlas se requería de una labor interpretativa, de desciframiento.

⁶⁸ Schubbe, D., *Schopenhauers Hermeneutik-Metaphysische Entzifferung oder Explication, "intuitive" Erkenntnis?*, en *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, Mainz, 2013, p. 409-424.

⁶⁹ Rüdiger Safranski, en su estupenda biografía de Schopenhauer habla de la presencia de una hermenéutica de la existencia en la metafísica de Schopenhauer, de la que resalta la diferencia esencial entre explicar y comprender, tema que casualmente cobrará importancia en la hermenéutica a partir de Dilthey. (Cfr. Safranski, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Traducción de José Planells Puchades, México, Ed. tusquets, 2008, p. 272-273). En esta línea, José Planells Puchades escribe que, como resultado de la redefinición de metafísica realizada por Schopenhauer, hace de ésta una actividad que hoy podría encuadrarse bajo la denominación genérica de hermenéutica. (Cfr. Planells J., *El camino de la hermenéutica: Schopenhauer, filósofo de la expresión*, Anales del Seminario de Metafísica N°26-1992. Ed. Universidad Complutense, Madrid p.109)

⁷⁰ Cfr. Kerényi, K., *Hermes el conductor de almas*, Sexto piso, México, 2010, p. 93.

La hermenéutica, en su sentido clásico, viene a ser, justamente, el arte de interpretar o desvelar la realidad, a fin de mostrar su sentido más profundo. Es, por lo tanto, en virtud de esta naturaleza de la hermenéutica que la metafísica de Schopenhauer puede emparentarse con este antiguo arte.

Dentro del universo de metáforas utilizadas por nuestro autor son dos principalmente las que nos permiten encuadrar su metafísica como una hermenéutica del mundo o la existencia. La primera de ellas es la que ve el mundo como un jeroglífico, una escritura secreta (*eine Geheimschrift*) que requiere ser interpretada o decodificada. Esta metáfora fue recogida de la tradición filosófica e incluso teológica de la Edad Media y el Renacimiento, y que alcanzó forma con la expresión *signatura rerum*, pues ya se consideraba el mundo como un texto, como un libro sagrado o como un universo de signos que tenía que ser descifrado.⁷¹

La segunda metáfora es la que hace del mundo un espejo, en cuya superficie podemos ver el reflejo o manifestación de una realidad que yace proyectada en él y que, a la vez, invita a dirigir la mirada hacia la fuente de las imágenes plasmadas. Ambas alegorías suponen que el fenómeno o la representación expresan algo más allá de lo que aparece; la manifestación de eso que está en cada representación requiere un desciframiento, una interpretación que vaya más allá de la explicación.

Cuando encontramos un escrito cuyo alfabeto es desconocido, intentamos interpretarlo (*Auslegung*) hasta llegar a una hipótesis del significado de las letras, bajo la cual se forman palabras comprensibles y períodos coherentes. Y entonces no queda ninguna duda de la corrección del desciframiento; porque no es posible que la armonía y la coherencia en las que esa interpretación pone todos los signos de aquel escrito fueran meramente casuales, ni

⁷¹ Cfr. Planells J., *El camino de la hermenéutica: Schopenhauer, filósofo de la expresión*, Anales del Seminario de Metafísica N°26-1992, Universidad Complutense, Madrid p.115-116. Como en Galileo, en su *Saggiatore* de 1623, la naturaleza es un texto escrito en clave matemática: “La filosofía está escrita en ese libro enorme que tenemos continuamente abierto delante de nuestros ojos (hablo del universo), pero que no puede entenderse si no aprendemos primero a comprender la lengua y a conocer los caracteres con que se ha escrito. Está escrito en lengua matemática, y los caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas sin los cuales es humanamente imposible entender una palabra; sin ellos se deambula en vano por un laberinto oscuro” (*Saggiatore* [Ensayista] 6)

que, dado otros valores totalmente distintos a los signos, se pudieran igualmente obtener palabras y períodos en esa combinación. De manera semejante, el desciframiento del mundo ha de acreditarse plenamente por sí mismo.⁷²

La metafísica de Schopenhauer se convierte en un desciframiento del mundo mediante una interpretación del fenómeno. La propuesta schopenhaueriana se interesa por lo que se esconde tras el fenómeno o debajo de la representación, lo que supone que el mundo es algo más que mero fenómeno, como ya se ha escrito, pero no más allá de él. La misión de la metafísica consiste en encontrar un medio de desvelamiento del mundo fenoménico, pues no es suficiente con la explicación del mundo físico y la experiencia en general. Es deber de la metafísica averiguar el sentido del mundo, inquiriendo sobre qué sea éste, además, de mera representación. Esta pregunta se dirige al en sí del mundo, a la cosa en sí, pero no saca del discurso schopenhaueriano al fenómeno, lo que de nuevo da un matiz renovado a su metafísica.

La interpretación del mundo como una escritura cifrada, tiene su base en la singular forma en que nuestro autor asume la noción de fenómeno. El término alemán que utiliza Schopenhauer para referirse a la palabra griega φαίνμενον es *Erscheinung*, que en el primer libro de su obra capital equipara con *Vorstellung*, representación. Este término posee una serie de matices según el contexto en el que se utilice. En un primer momento, retomando la filosofía platónica y la sabiduría de los Vedas y Puranas, el término *Erscheinung*, en oposición a la cosa en sí (*Ding an sich*), significa mera apariencia, ilusión, algo irreal, un velo o incluso un sueño.⁷³ Pero, desde otra perspectiva, *Erscheinung* alude a manifestación (*Manifestation*), revelación (*Offenbarung*), exteriorización (*Äußerung*), lo que aparece (*das Erscheinende*), u objetivación (*Objektivierung*).

En este sentido, el fenómeno posee un doble carácter, por un lado, oculta y vela y, por el otro, desoculta y revela. De aquí que el punto de partida del filósofo de Frankfurt sea el fenómeno, el mundo que, por un lado, puede ser explicado pero que en el terreno de la metafísica ha de ser comprendido.

⁷² *Ibidem.* p. 223.

⁷³ Cfr. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, op. cit. W I. p. 483

Estos dos últimos términos, explicar (*Erklärung*) y comprender (*Verständniß*), son esenciales en la caracterización de la metafísica de Schopenhauer como una hermenéutica.

La explicación, por un lado, no puede conducirnos a una solución final del proceso de desciframiento de los fenómenos que termine por esclarecer el significado verdadero del mundo. Si sólo se quisiera aportar conocimiento sobre el fenómeno, la explicación sería el medio más adecuado para realizarlo, pues en virtud de ella es posible situar a los objetos en un tiempo y en un espacio y ligarlos entre sí por medio de una cadena causal; conectando unos objetos con otros podríamos dar cuenta de la realidad empírica y de la razón de ésta. Sin embargo, el propósito de la metafísica es acceder al qué son las cosas, además de meros fenómenos. En este sentido, el terreno de la metafísica es inexplicable, pues su tarea no es la de conectar causalmente a los objetos.

Por tanto, no es mediante la explicación que la propuesta de Schopenhauer pretende llegar a su objetivo, sin embargo, tampoco prescindiendo de ella. Si la metafísica de Schopenhauer prescindiera de la explicación, es decir, que abandonara el ámbito de la experiencia, estaría retornado a las propuestas dogmáticas. Con la mirada dirigida hacia la trascendencia, estaríamos olvidando nuestro propósito: descifrar el mundo mediante el mudo mismo. Así que la explicación se convierte en primer momento del camino hacia la metafísica, —abordar el fenómeno para después desentrañar su significado— de aquí que, como hemos escrito, la metafísica tiene una fuente de conocimiento empírica.

La explicación nos encamina hacia el desciframiento del mundo, pero este proceso ha de continuarse mediante la comprensión. Esta última no busca la cadena causa de los fenómenos, no pregunta sobre el porqué o la razón de las cosas, sino que persigue lo que son, capta su significado. La metafísica schopenhaueriana no pregunta por una causa trascendente como explicación última del mundo, incluso queda descartada una de índole inmanente. “En consecuencia, la filosofía no es sino la correcta y universal comprensión de la experiencia misma, la interpretación verdadera de su sentido y

contenido”.⁷⁴ (*Demnach ist die Philosophie nichts Anderes, als das richtige, universelle Verständniß der Erfahrung selbst, die wahre Auslegung ihres Sinnes und Gehaltes.*)

La metafísica de Schopenhauer intenta mantenerse fiel a los principios epistemológicos establecidos por Kant, y en parte lo consigue al eliminar de la tarea de la metafísica: la búsqueda de causas o principios trascendentes que den sentido al mundo y, en su lugar, implantar, como misión de la metafísica, a la comprensión de los fenómenos o la experiencia en general. Así, la metafísica como actividad descifradora del mundo es una redefinición de este saber que, como ya hemos escrito, es más que una disciplina filosófica al erigirse como una disposición de la naturaleza humana.

De la propuesta schopenhaueriana subrayamos su carácter inmanente, que no se limita a realizar una mera descripción del mundo físico y que, por el contrario, aspira a acceder a su núcleo mismo pues, “no se debe buscar la cosas en sí más que en el *fenómeno* mismo, como si existiera únicamente en su relación con este último, y no en las nubes [...]”.⁷⁵

Schopenhauer es insistente en este punto. La filosofía, para él, no se preocupa por lo que pasa en las nubes, es decir, en los terrenos de la trascendencia. Por el contrario descifra el mundo como una tablilla jeroglífica; pretende enseñar lo que es la cosa en sí, pero sólo en su relación con el fenómeno. Qué sea ese en sí fuera de su relación con el fenómeno es una pregunta que no puede ser respondida. No hay, en sentido estricto, una solución última y acabada para el enigma del mundo, pues nuestra capacidad cognitiva lo impide. “Por muchas antorchas que se enciendan y mucho espacio que se ilumine, siempre quedará nuestro horizonte envuelto en una profunda noche”.⁷⁶

El carácter inmanente de la metafísica schopenhaueriana, junto con su tarea de comprender el mundo o la experiencia en general, permiten que el cuerpo (*Leib*), según nuestra interpretación, tome un papel central. Hasta ahora sólo hemos dicho que la actividad descifradora del mundo se realiza mediante la correcta interpretación de la

⁷⁴ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, op. cit. W II. p. 222.

⁷⁵ Schopenhauer, A., *Cartas a un discípulo, cartas a Julius Frauenstädt*, Traducción: Fernando Ortega, El Barquero, Barcelona, p. 57.

⁷⁶ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, op. cit. W II. p. 224.

experiencia interna y externa, sin embargo, no hemos precisado realmente como se realiza esta actividad interpretativa. Será justo en este momento que el cuerpo se integrará como elemento estructural de la filosofía de Schopenhauer. La experiencia de sí, más su armoniosa adecuación con la experiencia del mundo, permitirán acceder a lo metafísico, al núcleo del mundo, que Schopenhauer se atreve a nombrar y lo llama voluntad (*Wille*).

Con la mirada dirigida hacia lo más profundo de la naturaleza, se abre una posibilidad para reivindicar el papel del cuerpo en el quehacer de la metafísica y la filosofía en general. Una metafísica que parte de la experiencia empírica, más aun, que nace de las vivencias existenciales, no puede ignorar el cuerpo. Como hemos escrito, en el cuerpo yace aquella necesidad de una metafísica (*Bedürfnis einer Metaphysik*). Ahora agregamos: en el cuerpo está la posibilidad de esa metafísica, que no requiere de principios puros *a priori* para revelar el significado profundo del mundo.

III.

El cuerpo como voluntad

III.1 De la vivencia corporal a la conciencia mejor

Hemos escrito que para Schopenhauer el mundo es como un escrito en clave, que ha de ser interpretado mediante la metafísica, pero no cualquier clase de metafísica, sino una metafísica hermenéutica que, por un lado, permite satisfacer la inclinación natural del hombre hacia los fundamentos mismos del mundo y, por otro, concede lealtad a los límites establecidos por Kant en ese terreno.

La metafísica schopenhaueriana es una comprensión de la experiencia en general que, sin embargo, como ya hemos argumentado, no se limita a una mera descripción del mundo físico, sino que aspira acceder a su núcleo mismo. ¿Hasta dónde nos puede llevar la propuesta metafísica de Schopenhauer?, ¿qué se desprende de una metafísica que nace, gracias al cuerpo, de una intuición fundamental?, ¿qué será aquello que descifre del mundo, de qué naturaleza?, ¿lo que se descubra, mediante una metafísica hermenéutica, no terminará por abjurar de los principios kantianos hasta ahora aparentemente respetados?

Sostenemos que la metafísica schopenhaueriana, la cual posee una fuente empírica, se servirá de la vivencia corporal para arribar a un fundamento ontológico: la voluntad. Pues es claro que, sin una puerta interna (el propio cuerpo) no será posible aquel descubrimiento esencial. La búsqueda de tal fundamento inicia mucho antes de la creación de su obra capital, prueba de ello es el término *conciencia mejor* (*besseres Bewußtsein*), un término que pone de relieve cómo desde el principio, la vivencia del propio cuerpo ocupa un eje central en la filosofía schopenhaueriana.

Aquel término de la filosofía schopenhaueriana no está presente en la obra publicada, y en su legado manuscrito sólo aparece hasta 1814. Dicho concepto es el resultado de los primeros intentos de nuestro autor por articular un lenguaje que le permitiera transmitir su filosofía. Quizá sea la expresión que pone de manifiesto aquella primera y única intuición de la que parte, según Schopenhauer, su pensamiento, un único pensamiento que, como él escribe en el prólogo de su obra capital, habría de expresarse no en un sistema arquitectónico sino en un todo orgánico.¹

¹ Cfr. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación (Die Welt als Wille und Vorstellung)* I, Traducción Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid, 2009, W. I §1, p.51.

Llama la atención que sea mediante una intuición fundamental y no por una reflexión racional que, declara Schopenhauer, nace su filosofía. Como F. H. Jacobi, Schopenhauer piensa que a los signos y palabras, en suma, a las estructuras conceptuales, se les escapa la vida. Concede a la vivencia corporal, como argumentaremos, un lugar central en aquel orgánico pensamiento. Si pudiéramos resumir de forma general aquella primera intuición que conmovió a Schopenhauer sería: toda vida es esencialmente sufrimiento.² La gran certeza, más vivencial que racional, a la que arriba Schopenhauer, parafraseando el *cogito* cartesiano, podría ser: sufro, siento, y luego existo. Esa intuición o certeza primera puede verse expresada con el término conciencia mejor ligado estrechamente a la vivencia corporal.

Los estudios alrededor de este término en la obra de Schopenhauer no ofrecen una interpretación unánime del mismo: van desde los que subestiman su papel, los que lo interpretan como una variación de la voluntad, hasta los que ven en él el preludio de lo que será la negación de la voluntad.³ A pesar de las distintas interpretaciones existe un punto de coincidencia que permite darle un primer sentido y derivar a partir de ahí distintas lecturas. Este punto de partida sitúa la expresión conciencia mejor en oposición a la conciencia empírica (*empiriches Bewußtsein*), es decir, a la conciencia o conocimiento del mundo empírico, el mundo gobernado por el principio de razón, pues se trata de un modo específico de percibir y conocer, determinado por el espacio, el tiempo y la ley de causalidad.

²Cfr. *Ibidem*. W I §56 p.368

³Encarnación Ruíz Callejón escribe un excelente artículo: *El concepto de "conciencia mejor" en Schopenhauer*, en *Pensamiento* Vol. 63(2007), núm. 237, Universidad de Granada, pp. 437-462, en el que explica el ambiente intelectual en el que se configura. Además recopila las diversas interpretaciones que se han realizado. Señala que ya F. Decher expone las principales interpretaciones alrededor del término conciencia mejor en *Das bessere Bewußtsein: zur Funktion eines Begriffs in der Genese der Schopenhauerschen Philosophie. Jb. 77*, (1996), p. 65-83. Th. Lorenz y O. Weiß, hacen referencia a la expresión pero subestiman su papel en la obra schopenhaueriana. F. Mockrauers lo lee como una variación de la voluntad. Schröder lo identifica con la corriente romántica. H. Zint lo reduce a una expresión de su personalidad. Finalmente, K. Gjellerup lo caracteriza como un síntoma de lo que será la negación de la voluntad. Frente a esta diversidad de posturas, sostenemos que no es correcto restar importancia a dicha expresión pues, si bien, dicho término no figura en la obra publicada, sí está presente su contenido: una intuición que no se sujeta a las leyes del principio de razón y que adelanta, como considera Giellerup, el camino hacia la negación de la voluntad. Por otro lado, a pesar de ser fruto de una experiencia íntima, corporal, esto no la reduce a una parte de la personalidad de Schopenhauer como argumenta H., Zint, debido a que el empeño de nuestro autor siempre ha sido migrar de la vivencia corporal a la expresión racional.

Ahora, si el término no hace referencia al mundo fenoménico, más aun, se opone a él, ¿estaremos hablando de una conciencia que apunta hacia la trascendencia, pues, como veremos, su campo semántico abarca expresiones como contemplación, infinitud, redención? Sin duda el término apunta a una dirección distinta del mundo empírico, pero no a una fuera de él ya que, como señalamos en el capítulo anterior, la propuesta metafísica de Schopenhauer apela una ciencia de la experiencia y no de la trascendencia.

La interpretación sobre el concepto conciencia mejor a la que nos ceñiremos en este trabajo es la que considera que está relacionado con la vivencia y sublimación de pulsiones corporales, específicamente sexuales, lo que encaja perfectamente con el proyecto de una metafísica inmanente, que parte del cuerpo sentido y se construye mediante él. Como escribe Giellerup,⁴ la conciencia mejor anuncia lo que, más adelante, será la negación de la voluntad, una intuición íntima, no reducida a la mera experiencia personal, que revela un espacio mediante el cual será posible acceder a la esencia más íntima del mundo. Sin duda, la función del término no es menor, de ahí la necesidad de retomarlo en los estudios sobre la obra de nuestro autor.

En su obra capital, Schopenhauer parte del descubrimiento de la voluntad como fundamento esencial del mundo y termina por ofrecer un camino de redención que permita librarse de dicha voluntad, dada su naturaleza. Sin embargo, contrastando con los manuscritos del autor, se descubre que el movimiento que ha descrito en *El mundo como voluntad y representación* es a la inversa. Es decir, previamente a afirmar que la voluntad es el fundamento de todo cuanto existe, Schopenhauer la experimenta sin saber que es ésta el sustrato del mundo como representación. Lo que más anhela es encontrar un medio de suprimirla antes que definirla.

Lo primero que se hace sentir de esa voluntad, según nuestro autor, es el querer, la necesidad ineludible de satisfacer un deseo, que es realmente una carencia que demanda a gritos ser colmada sin importar el costo. Los apetitos corporales terminan por dominar, el cuerpo triunfa sobre la razón. Esto conduce a considerar los confusos deseos corporales como una amenaza, la sexualidad como algo humillante, pues sólo proporcionan fracasos o fugaces satisfacciones. Creemos, entonces, que la vivencia inmediata del cuerpo es aquella

⁴ Cfr. *ibidem*. p. 443.

primera intuición de la que parte la filosofía de Schopenhauer, más aún, el cuerpo es el principal agente que arrastra hacia la caída y, por ende, detona la reflexión filosófica. De los años juveniles de nuestro autor tenemos los siguientes versos:

Ay voluptuosidad, ay infierno, Ay, sentidos, ay, amor
Que no pueden tener satisfacción
Desde la altura del cielo me arrastraste y me arrojaste
Sobre el polvo de esta tierra
Allí estoy encadenado⁵

Estas líneas develan la intensidad con la que el filósofo experimenta aquella intuición fundamental: la vivencia inmediata del cuerpo. Un cuerpo que, aún siendo un punto de partida, no supone en Schopenhauer un agente de exaltación sino de humillación. Schopenhauer inicia así una búsqueda por aliviar los dolores y pasiones del cuerpo. Comienza a gestarse una valoración del cuerpo que, si bien no es del todo positiva, no hace que éste pierda su papel como eje esencial del proyecto filosófico schopenhaueriano. La satisfacción de los apetitos carnales no parece ser una solución que termine con los dolores del mundo si tomamos en cuenta que la resolución de un deseo es breve y aparente. Los esfuerzos que se hagan por acallar los apetitos son vanos pues, una vez cumplido un deseo, no tarda en aparecer uno nuevo que demande ser saciado.

Si lo pensamos en este sentido, Schopenhauer se siente motivado a buscar una especie de consuelo que le libere de la sufriente realidad que habita el propio cuerpo que, así como da placer, llena de tormentos. Habitar o, más aún, ser un cuerpo cuya naturaleza más profunda es el dolor, como más adelante exponremos, convoca desde el principio a buscar un medio para aquietarlo o dominarlo. En este sentido, la conciencia mejor se presenta como la solución que permite librarnos del querer que posibilita atemperar la vivencia corporal.

Si en el mundo de la representación, en la lógica de la conciencia empírica, el hombre se mueve determinado por el espacio, el tiempo y la causalidad, lo que implica finitud y diversidad, “la conciencia mejor me eleva empero hasta el mundo en que no hay ni

⁵Schopenhauer, A., *Primeros manuscritos (1804-1818)* I, 1, citado en Safranski, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, op. cit. p. 95.

personalidad ni causalidad, ni sujeto ni objeto.”⁶ Se trata de una experiencia de superación interior, de un arrebató que rompe con la lógica sujeto-objeto; tiempo y espacio no funcionan en esta experiencia. A la que, como argumenta Roberto Aramayo, sólo se puede hacer referencia de modo negativo, porque sobrepasa los límites de nuestro lenguaje.⁷

En este sentido, la individualidad del sujeto queda anulada por completo, se da un total olvido de sí, ya no somos parte del mundo como representación. Como en Hölderlin y Schelling, en Schopenhauer el sujeto se desvanece y, con él, también se da el desvanecimiento del mundo, pues acaba perdiendo su objetividad dada por el principio de razón que se hace inoperante.

La conciencia mejor no es propiamente conciencia de algo, se trata más bien de una vivencia interior que nace del cuerpo, un tipo de lucidez, en la que ya no se espera nada, porque se deja de querer, de desear y, por ende, de sufrir. En sus primeros manuscritos Schopenhauer escribe “[...] lo difícil se vuelve liviano y lo liviano se torna pesado; brota un mundo de lo que parecía la nada y lo que es enorme desaparece en la nada.”⁸ Estamos, entonces, frente a una experiencia de transformación radical, en la que la voluptuosidad pierde sus efectos sobre el individuo pues éste se ha disipado. Es una lucidez, un estado de simplicidad que brinda una alternativa en medio del mundo como representación. Dentro de este mundo sufriente se abre una grieta que da paso a la ausencia de placer y de todo dolor. El mundo ya no es objeto para el sujeto, no se puede emitir ninguna clase de juicios, pues no hay nada a calificar, el sí o el no se hacen superfluos. Estamos frente a un instante de ensimismamiento en el que todo desaparece.

En los días y en las horas en que el impulso hacia la voluptuosidad es más fuerte, cuando no se trata de un apagado anhelo surgido de la vaciedad y el embotamiento de la conciencia, sino de una avidez ardiente y de una violenta pasión; precisamente entonces es cuando las mayores fuerzas del espíritu están también dispuestas a llevar al límite su actividad. Ahora bien, en el instante en el que la conciencia se entrega a la pasión y está llena de ella, la conciencia mejor permanece latente; se precisa de un poderoso esfuerzo para invertir la

⁶ *Ibidem.* I, 1, 42 p. 180.

⁷ Aramayo, R., *Para leer a Schopenhauer*, Alianza, Madrid, 2001, p. 56.

⁸ Schopenhauer, A., *Primeros manuscritos (1804-1818)* I, 1, citado en Safranski, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, op. cit. p. 181.

dirección y para que, en vez de esa pasión torturante, indigente y desesperada (el reino de la noche), sea la actividad de las elevadas fuerzas del espíritu, el reino de la luz, lo que llene la conciencia.⁹

Cuando la pasión es más fuerte, cuando los furores de la carne nos orillan a satisfacerlos sin importar el precio, en suma, en el instante en que somos arrebatados por la oscuridad de la noche, la voluptuosidad, también está dibujada la presencia del espíritu que nos encamine a los dominios de luz, a saber, la conciencia mejor. El impulso que nos lleva a las tinieblas o a la claridad es el mismo, la vivencia corporal.

La filosofía de Schopenhauer “[...] existencialmente parte de la negación de la voluntad (conciencia mejor) para encaminarse a partir de ahí hacia la comprensión de que la voluntad es lo que aparece en todo lo real”.¹⁰ Es decir, primero se sienten los efectos de la voluntad en el propio cuerpo, y después se emprende una lucha por desasirse de ellos y finalmente conceptualiza esa experiencia. Los arrebatos de la carne, la lujuria de los cuerpos, las satisfacciones fugaces o frustradas son el inicio de su filosofía, y no la pura e inocente reflexión abstracta, asexual, insensible, encerrada en sí misma, porque olvida que es parte de un cuerpo, más aun, que es posible gracias a él. Dicha experiencia, casi un fenómeno místico, ha de convertirse, a pesar de lo inefable que pueda ser, en algo expresable. Ésa es justo la tarea de la filosofía de Schopenhauer, llevar la gran intuición intelectual a un lenguaje comunicable o, según Spierling, decir con los recursos del concepto aquello que, en sentido estricto, no se puede decir con los recursos del concepto.¹¹

La vivencia del cuerpo desvela la presencia de un fundamento oscuro que yace en lo más profundo del mundo como representación. De este mismo cuerpo se desprende una experiencia que pretende mitigar o superar abruptamente eso que el cuerpo ha revelado. Esa experiencia se unifica con el nombre de conciencia mejor, que al final, aspira a abandonar el cuerpo.

Sostendremos, pues, que con la oposición de la conciencia mejor frente a la conciencia empírica, Schopenhauer descubre un espacio en el que es posible sustraerse de las leyes del

⁹ *ibidem*. p. 185.

¹⁰ *ibidem*. 266.

¹¹ Cfr. Spierling, V., *El pesimismo de Schopenhauer: sobre la diferencia entre voluntad y cosa en sí*, Universidad Complutense, Madrid, Revista de filosofía, N. 2/53-63, 1989, p. 56.

entendimiento, trasgredir el mundo de la representación y quedar al margen del gobierno de la causalidad. Se trata de un espacio que posibilita la metafísica como tarea hermenéutica al descubrir una brecha que da acceso al detrás del fenómeno y posibilita comprender el *qué* del mundo sin abandonar el mundo. A la pregunta que interroga sobre qué sea el mundo, además de representación, Schopenhauer podrá responder, gracias a este espacio que transgrede las barreras del fenómeno, voluntad (*Wille*).

Para 1814 y principios de 1815 Schopenhauer escribe en sus manuscritos el esbozo de la tesis central de su filosofía: “El mundo en cuanto cosa en sí es una gran voluntad que no sabe lo que quiere; no sabe, sino sólo quiere, precisamente porque es voluntad y nada más”.¹²

Ahora, ¿cómo puede Schopenhauer considerarse a sí mismo como legítimo sucesor de Kant y aventurarse, a la vez, a indicar que es posible trasgredir las fronteras del mundo como representación y, aún más, nombrar y describir aquello que yace más allá de los límites de la experiencia posible? ¿De qué modo cree Schopenhauer acceder al en sí del mundo, dado que no es la vía cognoscente la que nos dirige a esos territorios, sin retornar la metafísica tradicional que se olvida del mundo y busca su esencia fuera de él? La respuesta será mediante el cuerpo.

III.2 El cuerpo como clave de acceso hacia la voluntad

La brecha que dejó al descubierto la experiencia de la conciencia mejor, la inclinación natural hacia la metafísica y la redefinición de ésta, presumimos, acercan un paso más a Schopenhauer hacia la respuesta que dé cuenta de lo que hay detrás de la representación intuitiva o lo que se esconde bajo los objetos que, en suma, lo aproximan al descubrimiento de la esencia del mundo. Un hallazgo que ha sido posible gracias al cuerpo, más puntualmente, a su propia vivencia.

Recordemos que para Schopenhauer el mundo y nuestra propia existencia se presentan como un enigma (*Rästel*) y, siguiendo su propuesta metafísica, su solución ha de ser mediante la comprensión del mundo mismo, esto es, por medio de la interpretación de la

¹² Schopenhauer, A., Primeros manuscritos (1804-1818) HN I, 169, citado en Safranski, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, op. cit. p. 95. p. 266.

experiencia en general. La labor interpretativa o decodificadora del mundo que se manifiesta como un problema a resolver, inicia con la lectura de la primera pieza que en adelante desvelará todo el alfabeto en el que está encriptado el mundo, esa primera pieza o clave es el propio cuerpo. Pero, ¿por qué el cuerpo suministra la clave para descifrar e interpretar el mundo? ¿Qué naturaleza o características posee que lo colocan, como nunca antes, como medio y sostén de una metafísica?

Schopenhauer sostiene que la vía para penetrar en el mundo, es decir, ir detrás de la mera representación, es mediante el sujeto que conoce, pero no como mero agente cognoscente, sino como hombre en su totalidad, eso es, como sujeto que, a la vez, más que poseer un cuerpo, es él mismo cuerpo (*Leib*). Además, pretende defender el dogma kantiano de la incognoscibilidad de la cosa en sí y, al mismo tiempo, sostener que ha descifrado el enigma, explicando el modo en el que la voluntad (*Wille*), en tanto que cosa en sí, se manifiesta. La voluntad vista como cosa en sí no es la voluntad representada, es decir, conocida en el marco de la ley de causalidad, sino la voluntad sentida, vivida, en el propio cuerpo.

Schopenhauer, como hemos escrito, retoma de Kant el tiempo y el espacio como formas puras de la sensibilidad y, a la vez, reduce las categorías del entendimiento a una sola: la causalidad, aplicable exclusivamente a las relaciones entre objetos, con lo que se restringe su uso al vínculo entre sujeto y objeto, más aún, no es aplicable a la relación entre representación y lo que yace detrás de ésta: la cosa en sí. Nuestro autor, a diferencia de otros postkantianos, persiste en mantener la noción de cosa en sí, pues no la descalifica como resultado de la filosofía de Kant, sin embargo, sí cuestiona el medio por el cual Kant la infirió. Sostiene que Kant infiere la cosa en sí como causa desconocida de la materia de la representación, con lo que aplica una categoría del entendimiento, cuyo uso había sido restringido sólo al ámbito de la experiencia posible y no a un terreno más allá de él.

Por su parte Schopenhauer, siguiendo la prohibición antes mencionada, no requiere de la cosa en sí como causa de la representación. En el terreno del conocimiento Schopenhauer, a diferencia de Kant, no necesita de la cosa en sí para explicar el proceso de conocimiento. Por otro lado, en el terreno metafísico, sí requiere de la cosas en sí, pero no la deduce como causa, a ella se accede por una vía distinta a la de la representación: la

vivencia del propio cuerpo, la clave de acceso hacia el en sí de mundo.¹³ Así, la metafísica de Schopenhauer no contraviene los resultados de la filosofía kantiana, más bien, la apuesta recae en que el procedimiento condujo a tales resultados. Caracterizar y dar nombre a las cosas en sí kantianas como voluntad no es por tanto abjurar de la filosofía crítica de Kant.

Así, el cuerpo, durante mucho tiempo olvidado y despreciado, es para Schopenhauer el lugar donde se asienta el inicio de la comprensión del mundo. Afirmamos que la labor metafísica, como interpretación, inicia con la lectura del cuerpo como un texto que se escribe con diversos lenguajes: deseo, movimiento, placer y dolor. Pensemos que el cuerpo, como ningún otro objeto del mundo, puede ser interpretado de dos modos distintos: mediata e inmediatamente, desde fuera y desde dentro. Bien puede leerse desde fuera, es decir, como objeto configurado extensamente ocupando un espacio físico, sin embargo, esta lectura se encuentra en el terreno de la representación y el propósito de nuestro autor reside en buscar detrás de ella, de tal modo que una lectura mediata no nos conduce a la esencia del mundo. Habremos, pues, de interpretarlo desde su interioridad, desde su propia vivencia. El cuerpo, antes de revelarse en primera instancia en el mundo que le rodea como un objeto entre objetos, es decir, como una representación, es objeto inmediato, queremos decir, cuerpo vivido.

Es en su tesis doctoral donde por primera vez Schopenhauer llama al cuerpo objeto inmediato (*unmittelbares Objekt*); objeto sólo en sentido impropio, pues dada su inmediata intuición no está gobernado por las leyes de la representación. En principio, el cuerpo no se presenta a sí mismo como un objeto, sino que permanece como algo subjetivo, como sentido o vivido. Esto lo convierte en el punto de partida, es decir, el intermediario para la intuición de los objetos. Gracias a que sus sensaciones son el material para la elaboración de las intuiciones empíricas, las representaciones.¹⁴

Al sujeto del conocimiento, que por su identidad con el cuerpo aparece como individuo, ese cuerpo le es dado de dos formas completamente distintas: una vez como representación en

¹³ Cfr. López, P., *Schopenhauer y el idealismo kantiano*, en Enrahonar. Quaderns de Filosofia 55, 2015, p. 11-29.

¹⁴ Schopenhauer, A., *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente (Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde)*, Traducción Leopoldo-Eulogio Palacios, Gredos, Madrid 2013, ZG § 22, p. 676.

la intuición del entendimiento, como objeto entre objetos y sometido a las leyes de éstos; pero a la vez, de una forma totalmente diferente, a saber, como lo inmediatamente conocido para cada cual y designado con la palabra voluntad.¹⁵

En el cuerpo evidenciamos el único punto en el que es posible trasgredir las fronteras de la representación, punto que se halla en nosotros mismos. Cuando miramos nuestro propio cuerpo, y con él a todos los objetos, nos movemos en la representación. Es más, al mismo tiempo, en el interior, experimentamos los impulsos, los deseos, los dolores, el placer, todo aquello que acompaña las acciones del cuerpo y sus representaciones. El cuerpo en su interior es una fusión de sensaciones, apetitos y afecciones. Con esto, se descubre una doble dimensión del mundo que habita en el sujeto: simultáneamente en él existe la parte anterior y posterior. Él puede vivenciar el mundo con independencia de la representación. Para él, el mundo exterior tiene un interior. Ese interior es él mismo. Él es el mundo fuera de la representación. El hombre es su interior, puro querer, una ansiedad universal de oscura determinación, en suma voluntad. Ése más allá que, sabemos, se encuentra detrás de todo fenómeno y rebasa la representación, lo sentimos, lo percibimos, lo vivenciamos, en nuestro propio cuerpo.

Así, para el sujeto cognoscente, el cuerpo tiene dos dimensiones; una, como representación, igual que el resto de los objetos, sometida al principio de razón suficiente. Sin embargo, dicho cuerpo, posee una fuerza con la que se identifica inmediatamente y que va más allá de la realidad empírica, se trata de un algo incognoscible, del que derivan las acciones y representaciones. Se trata del en sí al que Schopenhauer llama voluntad (*Wille*), un impulso que se siente inmediatamente y que se ejecuta en el cuerpo. Debido a esto, el cuerpo se convierte en el instrumento para penetrar en la esencia del mundo, que es voluntad. El cuerpo encerraba en sí un secreto que tras ser interpretado desvela a la voluntad como la esencia misma del mundo.

[...] mi cuerpo y mi voluntad son lo mismo; - o: lo que en cuanto representación intuitiva denomino mi cuerpo, en la medida en que se me hace consciente de una forma totalmente distinta y no comparable con ninguna otra, lo llamo mi voluntad; - o: mi cuerpo es la

¹⁵ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, op. cit. W I, p. 152.

objetividad de mi voluntad – o: aparte de ser mi representación, mi cuerpo es también mi voluntad; [...]”¹⁶

El conocimiento del cuerpo como voluntad se da de forma inmediata, no se requiere de una representación para asimilarlo, y es que más que conocimiento se trata de una vivencia. No hace falta la escisión sujeto y objeto, para que la voluntad se revele. Ésta lo hace en el interior del sujeto, que no se desdobra, sino que permanece como tal, como algo puramente subjetivo. Se trata de la vivencia del querer, no de un querer, sino del querer absoluto, que no es ajeno a nuestro interior, somos ese querer, nos identificamos en él, somos, pues, voluntad. Tenemos noticias internas y directas, no intelectuales, de nuestro propio cuerpo que se manifiesta como volición.

Ahora, es importante subrayar que de lo que tenemos conocimiento es de la actividad interna del cuerpo, su querer, y no de una entidad o cosa pura. Así, lo que se conoce es nuestra voluntad en el sentido interno, en el tiempo, por lo que no existe una ruptura completa del principio de razón, pero sí una trasgresión, en un lugar como nuestro cuerpo, que no se da en ningún otro sitio del mundo.

Antes de Schopenhauer, los intentos por dar cuenta del en sí del mundo, se dirigían hacia fuera del mundo que se trataba de clarificar, sin embargo, con una propuesta metafísica como la de nuestro autor, descifrar el mundo desde el mundo mismo, se dirige la mirada no hacia la trascendencia sino hacia el interior de uno mismo, antes “[...] todos se dirigían hacia afuera, en todas direcciones, en vez de ir hacia sí mismos, único lugar en el que los enigmas se resuelven [...]”.¹⁷

A la vez que somos sujetos del conocer, también somos objetos, y por ende cosa en sí (*Ding an Sich*).¹⁸ Es decir, nuestro cuerpo, como ya hemos expuesto, es un objeto entre

¹⁶ *ibidem*. p. 155.

¹⁷ Schopenhauer, A., Primeros manuscritos (1804-1818) HN I, 154, citado en Safranski, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, op. cit. p. 267.

¹⁸ Sobre la cosa en sí en Schopenhauer, nuestro autor utiliza la expresión como una fórmula consagrada de Kant y no en el sentido estricto en el que éste la utilizó. Schopenhauer la interpreta como el modelo de un algo que se esconde tras el mundo como representación, lo que es ésta al margen de la percepción: “Cosa en sí (*Ding an sich*) significa lo que existe independientemente de nuestra percepción, es decir, lo que verdaderamente existe. Eso era para Demócrito la materia informada: lo mismo era en el fondo aún para Locke: en Kant era una x; en mí, voluntad”. en *Algunas consideraciones sobre la oposición entre la cosa en sí y el fenómeno* en *Parerga y Paralipomena II*, P. II, p. 117.

objetos, se encuentra en el mundo y se compone de los mismos materiales que él,¹⁹ en este sentido, puede ser percibido bajo las leyes de la representación; pero, y esto es lo relevante, puede ser vivido al margen de como el resto del mundo nos es dado, más allá que como mero fenómeno. Así tenemos noticia de nuestro cuerpo no como representación sino como lo que se oculta detrás de ésta, con independencia de la percepción, por ende, como cosa en sí.

De este modo se abre ante nosotros una ruta que inicia en nuestro interior, en nuestro cuerpo, para llegar a la esencia de las cosas.²⁰ Siendo únicamente sujetos cognoscentes jamás podríamos trasgredir las fronteras de la representación y, por ende, la cosa en sí permanecería incognoscible. Pero como objetos, en sentido impropio, es posible vivirnos en el propio cuerpo y conseguir que la cosa en sí se haga presente inmediatamente por el querer.

Schopenhauer tiene que dar otra dimensión a la experiencia interior de la voluntad en el propio cuerpo, para evitar cerrarse en una filosofía reflexiva que trate de comprender el mundo a partir del sujeto, pues ni siquiera es mediante la reflexión que nuestro autor tiene noticias de la voluntad. Mantenemos que la misión de nuestro autor es dar cuenta del qué del mundo en general y no sólo del individuo. Por lo tanto, el siguiente paso de nuestro autor será transformar la vivencia interna de la voluntad, sentida en y por el cuerpo, en el medio para comprender el mundo mismo.

Schopenhauer, no hace una antropomorfización del mundo, sino que reconoce lo que es idéntico más allá de la representación, la voluntad, a fin de legitimar la mayor audacia de su sistema: el empleo de la vivencia corporal como medio de la investigación metafísica. Pongamos por caso que para Schopenhauer el sujeto no es ajeno al mundo como representación, más aún, está arraigado en él gracias al cuerpo. En este sentido, descubrir en el sujeto el querer como su más profunda esencia es, al mismo tiempo, desvelar la esencia del mundo en general, pues él mismo es parte de ese mundo. Nuestro querer, es la única estrecha puerta, escribe Schopenhauer, hacia la verdad, pues es dicho querer la

¹⁹ Magee, B., *Schopenhauer*, Cátedra, Madrid, 1991, p. 134.

²⁰ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, op. cit. W II, p. 233.

manifestación más clara y evidente de aquello que es el mundo más allá de la representación.

Así, el cuerpo es para Schopenhauer la clave de acceso al mundo detrás de la representación y, por lo tanto, la pieza central de su metafísica. La voluntad sentida en éste ha de ser la misma para el resto de los fenómenos. El cuerpo es representación, pero también voluntad. Esto aplica, según nuestro autor, para toda la naturaleza.

[...] el doble conocimiento que poseemos del ser y actuar de nuestro propio cuerpo, conocimiento que se ofrece de dos formas completamente heterogéneas y que aquí ha llegado a ser claro, lo empleamos en adelante como una clave de la esencia de todo fenómeno de la naturaleza; y todos los objetos que no se ofrecen a la conciencia como nuestro propio cuerpo de esas dos maneras sino solamente como representación, los juzgaremos en analogía como aquel cuerpo; [...]²¹

El descubrimiento de nuestro cuerpo como voluntad se extiende a todo el mundo como representación. Paso del cuerpo, dice Schopenhauer, a los demás objetos. La voluntad, única esencia posible de todos los cuerpos. Por analogía, del conocimiento del cuerpo, Schopenhauer supone conocer la esencia de todos los fenómenos de la naturaleza. Ésta alberga en sí, de forma análoga al cuerpo, una voluntad en su interior. El esquema de la propia existencia corporal, con sus dos elementos, representación y voluntad, mediante analogía, es trasladado a todo el mundo como representación. El cuerpo fue el modelo y punto de partida para descifrar el enigma de la realidad. Lo que ocurre en nuestro cuerpo, el filósofo de Frankfurt, lo hace extensible a todos los objetos de la representación.

Schopenhauer hace un movimiento doble, según Volker Spierling, por un lado, hace una contracción al hundirse en la vivencia interior del propio cuerpo, para después moverse expansivamente al interpretar la totalidad del mundo a partir del modelo de esa vivencia. De este modo, queda iluminado el proceso a partir del cual Schopenhauer tiene acceso a la esencia del mundo.²² El cuerpo, como en ninguna otra filosofía de occidente, se convierte en el acceso, en la pauta o el inicio para develar el en sí de la realidad.

²¹Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, op. cit. W I, p. 157.

²² Cfr. Spierling, V., *El pesimismo de Schopenhauer: Sobre la diferencia entre voluntad y cosas en sí*, Universidad Complutense, Revista de filosofía, N. 2, 3ª época, 1989, p. 60.

Ahora, es importante señalar que, si bien, es mediante nuestro propio cuerpo que podemos acceder a la esencia del mundo, lo que se descubre no se manifiesta con claridad diáfana, pues si bien el querer se vive y da inmediatamente, se requiere, además, para pasar de la vivencia inefable a una expresión comunicable, del intelecto. Al final, el descubrimiento del querer como lo que yace detrás de la representación, está mediado por el intelecto que conoce la vivencia corporal como voluntad. Por lo tanto “[...] ese conocimiento de las cosas en sí no es completamente adecuado. Ante todo está ligado a la forma de la representación, es una percepción y, como tal, se descompone en sujeto y objeto”.²³

Aquel gran descubrimiento interno de la voluntad, no es completamente transparente sino opaco, de este modo sigue aún con un dejo de enigma. A pesar de esto, goza de un privilegio que ningún otro conocimiento posee, pues en la medida en que es una vivencia interna, queda fuera del espacio y la causalidad, y sólo se da en el tiempo. Así, en el conocimiento interno, la cosa en sí se despoja en gran medida de sus velos, sin aparecer completamente desnuda. La cosa en sí “[...] no es cognoscible de manera absoluta y radical, pero para nosotros la sustituye el más inmediato con mucho de sus fenómenos, el cual, debido a su inmediatez, se diferencia *toto genere* de todos los demás [...]”,²⁴ dicho fenómeno es el cuerpo, al que hemos de remitir todo el mundo como representación, pues en él la cosa en sí se manifiesta con menor encubrimiento.

III.3 Identidad del cuerpo con la voluntad

Eso que en la vivencia se manifiesta como querer y en la conciencia como voluntad, ese conocimiento interno e inmediato de nuestro cuerpo es, para Schopenhauer, la esencia, el núcleo más profundo del mundo. Al llegar a este punto Schopenhauer refrenda su convicción de que es posible acceder a las cosas en sí por una vía distinta de la representación. A diferencia de Kant, quien se resignó al desconocimiento de la cosa en sí y decidió permanecer seguro en los terrenos de la experiencia posible, evitando así que la razón transgrediera sus propias posibilidades y se lanzara a espacios desconocidos.

²³ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, op. cit. W II, p. 235.

²⁴ *Ibidem*. p. 236.

Si bien Schopenhauer sostiene que es posible trasgredir las fronteras de la representación y, así, acceder a una noción metafísica como la de voluntad, el medio para conseguirlo se mantiene aún dentro de los límites que Kant ya había establecido, es decir, negamos que Schopenhauer vaya más allá de la experiencia posible, pues su metafísica es una ciencia de la experiencia y no un saber de principios *a priori*. El acceso al detrás de la representación es posible dentro del mundo y no fuera de él. El en sí del mundo es vivido más que conocido.

El mundo como representación muestra y a la vez oculta su más profunda esencia, sólo hacía falta clarificar, decodificar una parte de ese mundo para poder transgredirlo y acceder, por fin, a su núcleo, se requería de un punto en el que fuera posible extraerse del orden de las leyes de la representación para poder, así, estar al margen de ellas y manifestar lo que es el mundo además de representación. El espacio que da la posibilidad de romper las barreras de la representación, como hemos visto, es el propio cuerpo.

La voluntad, término que aparece en los manuscritos de nuestro autor en 1815, será la esencia íntima del mundo, aquello que yace por debajo de toda representación y se manifiesta como impulso o movimiento primario: “Querer y ansiar es todo su ser, en todo comprable a una sed imposible de saciar. Pero la base de todo querer es la necesidad, la carencia, o sea, el dolor, al cual pertenece en origen y por su propia esencia”.²⁵ En cuanto al término voluntad (*Wille*) conviene señalar que Schopenhauer lo redefine o caracteriza de tal modo que no tiene relación con la concepción tradicional de voluntad que alude a un propósito, un objetivo o finalidad, por ejemplo, tener la voluntad, objetivo, de conseguir determinado objetivo y poder actuar entonces en consecuencia, no se trata entonces de tener un propósito o convicción y guiarse por tal, sino de la voluntad como esencia de todo cuanto es y existe.²⁶

²⁵ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, op. cit. W I, p. 369.

²⁶ La redefinición del término voluntad (*Wille*) realizada por Schopenhauer, tiene una clara cercanía con la concepto de conato en Spinoza expuesto en su *Ética demostrada según un orden geométrico*. Por un lado Schopenhauer tiende a identificar el concepto de deseo por el de voluntad. Esta esencia de todo cuanto es y existe es una sustancia que es causa de sí misma, es algo inmanente, fuera de los márgenes de la representación. Dicha voluntad es puro querer, es algo que impulsa y fundamenta el ser. Por su parte Spinoza afirma que el deseo es lo que constituye la esencia del ser. De esto sobre sale su reiterada afirmación de que el deseo en cuanto constituyente de la esencia del hombre debe comprenderse como “[...] el esfuerzo máximo de cada cosa por preservar su ser”. Spinoza, B. *Ética demostrada según un orden*

Aunque hay que decir que esta tarea de redefinición de la noción de voluntad, vinculada con el querer, ya había sido emprendida por Schelling en 1809 en *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*²⁷, donde escribe: “Querer es el ser originario y sólo con éste concuerdan todos los predicados del mismo: ausencia de fundamento, eternidad, independencia respecto al tiempo, autoafirmación”.²⁸

Sin duda, los matices que existen entre ambas concepciones de voluntad son significativos, sin embargo, es de notar que en Schelling existe una primera alusión al ser como querer y además se habla de la voluntad como oscura y peligrosa. En este filósofo se avanza de la voluntad con su carácter oscuro, hacia otra cualidad totalmente opuesta a las tinieblas que le preceden, pues se muestra finalmente como lógica y racional.²⁹

En este sentido, el querer de la voluntad en Schelling está encaminado, a diferencia de Schopenhauer, hacia el saber, se trata de un querer orientado por el conocimiento y al que, finalmente, queda supeditado. En Schelling hay un paso de la oscuridad del querer hacia la claridad del saber. Por otro lado, en Schopenhauer, el querer, el lado oscuro de la voluntad schellenguiana, permanece en todo momento, no tiene una brújula que oriente su despliegue en el mundo para devenir finalmente racional.

A fin de delinear la noción de voluntad y adelantándose a una posible confusión en la comprensión de la palabra en su filosofía, Schopenhauer escribe:

He ampliado mucho la extensión del concepto voluntad [...]. Antes sólo se reconocía a la voluntad cuando iba acompañada de conocimiento y cuando un motivo por tanto determinaba su exteriorización. Pero lo que yo digo es que todo movimiento, toda configuración, todo impulso y todo ser es manifestación u objetivación de la voluntad;

geométrico, Parte tercera, Proposición VI. Cfr. Arrocha, R., *Deseo, voluntad y dolor en Spinoza, Schopenhauer y Nietzsche*, en *Apuntes Filosóficos*, Vol. 20, N° 39 (2011), pp.13-17.

²⁷ Schelling, F.W.J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Trad. Helena Cortés y A. Leyte, Antrophos, Barcelona, 2004.

²⁸ Schelling VII 350.

²⁹ Cfr. Pérez-Borbujo. F., *Veredas del Espíritu: De Hume a Freud*, Barcelona, Herder, 2007, p. 116.

puesto que ésta es el en-sí de todas las cosas, es decir, el residuo que queda cuando prescindimos de que el mundo es también representación.³⁰

Ahora, eso que en la vivencia y en la conciencia del cuerpo es la voluntad, se caracteriza por su estrecha relación con la representación, pues “[...] la voluntad es cosa en sí únicamente por relación al fenómeno: es lo que sería el fenómeno independientemente de nuestra percepción y de nuestra representación”.³¹ Así, la concepción metafísica de la voluntad como el núcleo del mundo, no ha de buscarse más que en el fenómeno en el que dicha voluntad se manifiesta como afán ciego, deseo incontenible, aspiración infinita o querer absoluto. Lo que sea la voluntad más allá de su manifestación, es decir, al margen de la representación es completamente incognoscible, pues todo lo conocido está irremediabilmente dentro de los márgenes de la representación.

Atestiguamos que con esto queda zanjado el temor de Schopenhauer por renegar de los límites epistemológicos señalados por Kant, que marcan la frontera entre el terreno de la experiencia posible y el campo de la metafísica de principios *a priori*, pues el descubrimiento schopenhaueriano de la voluntad como fundamento del mundo no se separa de éste, más aún, es tal en virtud de su relación con el fenómeno.

Lo que pueda decirse de la voluntad como esencia del mundo ha de estar ligado estrechamente con la representación, se trata de una relación de proporción inversa, es decir, de la voluntad se habla por vía negativa teniendo como referencia la naturaleza de la representación. De este modo, la voluntad en relación inversa a la representación no está bajo el orden del principio de razón, es decir, está fuera del espacio, el tiempo y la casualidad. No es múltiple sino una, no como unidad numérica sino como fuera del espacio y el tiempo al margen de toda pluralidad pues ésta entera e indivisa en todos sus fenómenos; es indestructible, pues es inmune al devenir del tiempo, por tanto la degradación del cambio no actúa sobre ella, no nace ni muere como las representaciones; no está atada a la necesidad pues es libre; es irracional pues no está guiada por ningún

³⁰ Schopenhauer, A., *Primeros manuscritos (1804-1818)* HN I, 353., citado en Safranski, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, op. cit. p. 267.

³¹ Schopenhauer, A., *Cartas a un discípulo*, op. cit. p. 56.

conocimiento, más bien es impulsada por un ímpetu ciego, impulso o instinto artesanal que no la dirige hacia un punto determinado.³²

Dicha voluntad se manifiesta a tal grado en el cuerpo que Schopenhauer establece una relación de identidad entre ambos, pues “todo el cuerpo no es sino la voluntad objetivada, es decir, convertida en representación”.³³ Por eso es que gracias al cuerpo, el mundo, como una tablilla de jeroglíficos, poco a poco va siendo descifrado, ya que en él la voluntad se manifiesta de forma expresa desde sus movimientos hasta su configuración fisiológica:

Todo verdadero acto de su voluntad es también inmediatamente e indefectiblemente un movimiento de su cuerpo: no puede querer realmente el acto sin percibir al mismo tiempo su aparición como movimiento del cuerpo. El acto de voluntad y la acción del cuerpo no son dos estados distintos conocidos objetivamente y vinculados por el nexo de causalidad, no se hallan en relación de causa y efecto, sino que son una y la misma cosa, sólo que dada de dos formas diferentes.³⁴

Es importante subrayar que la relación entre el cuerpo y la voluntad no es de tipo causal, es decir, no es la voluntad la causa y el cuerpo su efecto, no hay un antecedente y un consecuente. Que los movimientos del cuerpo sean actos de la voluntad no implica una relación temporal en la que se requiere de la voluntad para que luego se dé el movimiento en el cuerpo. Las acciones o movimientos corporales no son otra cosa más que la manifestación u objetivación de la voluntad en el plano de la representación.

El cuerpo y la voluntad son lo mismo, sólo que dados de dos modos distintos: uno mediato y otro inmediato. Una forma desde el yo pienso lógico, la representación, y otra desde el duele vivencial, el yo siento, la voluntad.³⁵ Al final, el acercamiento que tenemos a la volición no es al de una entidad, sino el de una actividad,³⁶ aspiración incansable, impulso irracional, vivencia del propio cuerpo. Todo el cuerpo no es sino la voluntad objetivada, expresada en la representación. En este sentido, el cuerpo es voluntad y representación.

³² Cfr. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, op. cit. W I, p. 165.

³³ *Ibidem*. p. 152.

³⁴ *Idem*.

³⁵ Volker, S., *El pesimismo de Schopenhauer: sobre la diferencia entre voluntad y cosa en sí*, en *Revista de Filosofía* N. 2/5-63 3ª época, Universidad Complutense, Madrid, 1989.

³⁶ Magee, B., *Schopenhauer*, op. cit., p. 139.

Es gracias a esta identidad que el conocimiento inmediato que se tiene de la voluntad no es diferente del conocimiento que se tiene del cuerpo. De este modo, la voluntad no se conoce como entidad o esencia pura si no es sólo en su despliegue o manifestación en el cuerpo. Así que para Schopenhauer “el cuerpo es condición de conocimiento de mi voluntad. De ahí que no se pueda representar esa voluntad sin mi cuerpo”.³⁷ Sin el cuerpo, apuntamos, no podría manifestarse la voluntad pues del cuerpo conocemos inmediatamente sus apetitos, su hambre, su sed, sus tensiones y sus dolores, en suma lo vivimos sin mediación sin que opere el principio de razón, de tal modo que él es el sitio exacto en el que la voluntad se desvela lo más posible y se manifiesta como su más profunda esencia, y no sólo de él como individuo, sino del resto de los fenómenos, pues no olvidemos que el cuerpo está arraigado en el mundo y decir algo de él como nuestra realidad más inmediata, es decirlo del mundo en general.

La voluntad que se manifiesta como el en sí de nuestro cuerpo alcanza tal expresión que incluso sus partes están a su merced

[...] las partes del cuerpo han de corresponder plenamente a los deseos fundamentales por los que se manifiesta la voluntad, han de ser la expresión visible de la misma: los dientes, la garganta y el conducto intestinal son el hambre objetivada; los genitales, el instinto sexual objetivado; las manos que asen, los pies veloces, corresponden al afán ya más mediato de la voluntad que representan.³⁸

En los movimientos y hasta en la constitución fisiológica del cuerpo, la voluntad se hace visible en el mundo como representación. La voluntad está presente entera e indivisa en todo el cuerpo, en todas sus funciones orgánicas, de pies a cabeza.

III.4 Manifestación y afirmación de la voluntad en el cuerpo

La clave para la comprensión del ser en sí del mundo, que sólo la vivencia de nuestro propio cuerpo nos ofrece, hemos de aplicarla también al resto de las representaciones del mundo. De este modo, todas las cosas, así como nuestro cuerpo, son la manifestación de la voluntad y, por lo tanto son idénticas en su esencia interna.

³⁷ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, op. cit. W I, p. 154.

³⁸ *ibidem*. p. 161.

El mundo como representación es la otra cara de la voluntad, es su expresión bajo el *principium individuationis* razón de la pluralidad. La voluntad que en sí misma es ajena a la diversidad, se hace visible en los individuos, su irrupción en la visibilidad, escribe Schopenhauer, posee grados tan infinitos como los que hay entre el crepúsculo más débil y la más clara luz del sol, entre el tono más intenso y el eco más ligero.³⁹ Es decir, la actividad ciega de la voluntad se expresa de muchas maneras, que van desde las fuerzas naturales, pasando por los cuerpos (*Körper*) inorgánicos hasta llegar a los entes orgánicos vegetales, animales y racionales.⁴⁰

Desde el grado más bajo hasta el más alto de su objetivación “la voluntad se manifiesta como un ciego afán, una agitación sombría y oscura, aspiración inconsciente.”⁴¹ Al final, sin importar cuál sea el objeto en el que la voluntad se manifiesta, ella permanece entera e indivisa en cada uno de ellos.

El mundo como representación no es para Schopenhauer más que el reflejo del ser más profundo de la voluntad, el querer, que tiene su origen en la necesidad, es decir, en la carencia: se desea o se aspira satisfacción porque se tiene ese estado de falta, de necesidad o impedimento; es a lo que Schopenhauer llama sufrimiento, en este sentido la voluntad es sufrimiento. La voluntad, como aspiración pues carece, es sufrimiento puro, falta absoluta,

³⁹ Cfr. *Ibidem*. p. 181.

⁴⁰ Nota: Este paso de la unidad a la pluralidad o de la voluntad a los fenómenos, a nuestro juicio, es uno de los puntos débiles del pensamiento schopenhaueriano. Debido a que no queda claro cómo la voluntad siendo una e indivisa, no en sentido numérico, sino en cuanto que es única, puede expresarse en la multiplicidad de seres. Si bien Schopenhauer ofrece el *principio individuationis* para resolver el problema de la pluralidad, no logra conseguirlo por la idealidad trascendental del tiempo y el espacio, que no afectan a un segundo universal introducido por nuestro autor: las ideas. Como Señala Pilar López de Santa María, tal principio da cuenta de la individualidad de los fenómenos pero, no de las ideas. Estas últimas se hallan al margen de los fenómenos y por ende no se ciñen a sus leyes. Las ideas son un tema que quizá introdujo Schopenhauer para sustentar su teoría del arte, sin embargo, sólo complica aún más el intento por solucionar el paso de la unidad a la diversidad. Otra línea de investigación sobre este punto, es la que ofrece Manuel Maceiras, quien para explicar la manifestación de la voluntad en grados, recurre al término platónico de “participación”. En este sentido, la voluntad, ajena al tiempo y al espacio, se presenta en los seres individuales sin perder por ello su unidad. Pero antes de llegar a los seres individuales, la participación de la voluntad, pasa por las ideas, determinaciones fijas de ella. Nos parece ingeniosa la idea de Maceiras al recurrir al término platónico, que no está fuera de lugar, pues el mismo Schopenhauer trae a colación la teoría platónica de las ideas. Sin embargo, de nuevo este paso por las ideas antes arribar a la diversidad, vuelve a poner en tela de juicio el paso de la unidad a la diversidad. El problema, como vemos, no queda zanjado del todo. Para esta investigación, como se leerá en el desarrollo de este capítulo, nos ceñimos a una visión cercana al planteamiento de participación de la voluntad en diversos grados.

⁴¹ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, op. cit. W I, p. 204.

por eso desea incansablemente la satisfacción. “La voluntad en todos los grados de sus fenómenos, desde el inferior al superior, carece totalmente de un objetivo y fin último; siempre ansía porque el ansia es su única esencia, a la que ningún objetivo logrado pone fin y que por lo tanto no es susceptible de ninguna satisfacción finita sino que solamente puede ser reprimida, aunque en sí es infinita”.⁴²

La satisfacción, momento en que la necesidad es colmada, es un estado de bienestar, pero sólo pasajero, no existe la satisfacción plena. Una vez que un deseo ha quedado satisfecho, señala nuestro autor, de inmediato nace otro para suplirlo, iniciando así una cadena ininterrumpida de deseos constantes y satisfacciones fugaces. Lo que se mantiene constante en este devenir de aspiraciones es siempre el sufrimiento, es siempre la necesidad que nunca puede ser colmada.

Es esa negatividad esencial, escribe Pilar López de Santa María, la que convierte la voluntad schopenhaueriana en una voluntad deficitaria, impotente, destinada a la frustración. Su querer nace de la necesidad que supone una falta primigenia, querer que está destinado desde el comienzo a recibir un no por respuesta, es decir, a nunca estar satisfecho. La noción de voluntad de Schopenhauer remite a un fundamento vacío. Esto convierte a esa carencia esencial en el motor siempre activo de la voluntad, que intenta llenar un abismo sin fondo.

Y si a pesar de lo anterior se quiere determinar cuál es la aspiración más puntual de la voluntad, Schopenhauer responderá: la vida, “[...] puesto que lo que la voluntad quiere es siempre la vida precisamente porque ésta no es más que la manifestación de aquel querer para la representación, da igual y es un simple pleonasma que en lugar de decir «voluntad» digamos «de vivir»”.⁴³ Ningún cuerpo carece de esta afinidad con la naturaleza de la voluntad, es decir, de aspiración por la afirmación o conservación de la vida.

La voluntad de vivir (*Wille zum Leben*) se hace presente en millones de formas, en todas partes y en cada momento, por la vía de las fecundaciones y las germinaciones en el mundo orgánico y en las fuerzas de la naturaleza en el inorgánico. El objeto en el que se

⁴² *Ibidem.* p. 366.

⁴³ *Ibidem.* p. 331.

haga presente no es significativo, pues por el medio que sea, la voluntad se lanza impetuosamente a la representación, aprehendiendo toda oportunidad, haciendo suya ávidamente toda la materia. El resultado, un infinito número de seres, cuerpos esparcidos por el mundo entero, objetos grandes y pequeños, en todos ellos yace el querer insaciable, su esencia más íntima, la voluntad que quiere la vida, y que a raíz de su objetivación, los hace partícipes de ese deseo, los marca desde el comienzo, en el origen, en su nacimiento, con la aspiración insatisfecha hacia vida. Ella es como un gran motor, *primum mobile*, que activa y propicia todos los trabajos para custodiar la vida. “Se trata de la *voluntad de vivir*, que se muestra aquí como un incansable resorte, un impulso irracional que no tiene su razón suficiente en el mundo externo”.⁴⁴

A fin de conservar la vida, la voluntad se afirma a si misma en todas y cada una de sus manifestaciones. El mundo como representación se le ofrece a la voluntad como medio para su expresión. En él intenta vencer todo obstáculo a fin de que su querer, su ciego afán de vida, encuentre cause.⁴⁵ En este sentido “la afirmación de la voluntad es el continuo querer no perturbado por conocimiento alguno y tal como llena la vida del hombre en general”.⁴⁶ Ahora, dado que el cuerpo del hombre es el despliegue más claro de la voluntad, su querer, propone Schopenhauer, desplegado en el tiempo, es una paráfrasis de la voluntad. Todo él, en tanto que organismo vivo, todas sus partes son la presencia vida del en sí de mundo “De ahí que en vez de «afirmación de la voluntad» podemos decir «afirmación del cuerpo»”.⁴⁷

De lo anterior entendemos que el sujeto cognoscente en su totalidad, es decir, con su cuerpo, es el despliegue más acabado y complejo de la voluntad. El hombre, a diferencia del resto de las representaciones, carece por completo de armas que le permitan mantenerse en pie en un mundo que amenaza constantemente con aniquilarlo. No posee una coraza que le proteja, carece de garras, colmillos, cuernos, y cualquier otro tipo de ornamentos que le faciliten la defensa y mantenimiento de la vida.

Más aún, el hombre, corporalmente hablando, es ser débil, delicado, sin pelo, escamas o plumas que protejan su delicada piel; a diferencia del resto de los animales requiere de

⁴⁴ *Ibidem.* p. 404.

⁴⁵ *Cfr. Ibidem.* p. 341.

⁴⁶ *ibidem.* 385.

⁴⁷ *Idem.*

cuidados extremos y prolongados hasta conseguir su desarrollo pleno que viene acompañado de independencia y autonomía; mientras que la cría de un caballo galopa minutos después de haber nacido, el ser humano requiere de meses enteros para ponerse apenas en pie. Sin embargo, es en este cuerpo donde la voluntad se afirma, pues podrá ser la representación corporal más débil del mundo como representación, pero también es la manifestación más sofisticada que, como ninguna, buscará los mecanismos más complejos por afirmar la vida. El ser humano afirma su cuerpo y con él la voluntad ya sea con su conservación o con la procreación, esperanza de preservar la vida aun después de la muerte.

En aquel cuerpo frágil y delicado, la voluntad alcanza su objetivación plena. Por un lado, la voluntad se hace visible en el cerebro, órgano de la representación, sin embargo, dentro del cuerpo, es la afirmación más débil de la voluntad e incluso, considerando que sus funciones son del orden del conocimiento, puede llegar a traicionar, como veremos más adelante, a la voluntad de vida. Después de esta presencia visible de la voluntad están todas las funciones orgánicas que sustentan la vida, funciones que se ciñen a afirmar la vida del cuerpo individual, su respiración, su alimentación, su descanso que, en conjunto, aspiran a su conservación. Éste es un nivel medio de afirmación del cuerpo pues, como se centra en un cuerpo, en particular, con la muerte de éste, cesa por completo la presencia de la voluntad que se manifiesta en él: la voluntad de vida termina por extinguirse cuando perece un cuerpo determinado, sin embargo, en la actividad de la descomposición se encuentra también el sentido afirmativo de la voluntad.

Finalmente, como la manifestación por excelencia de la voluntad, que va más allá de la afirmación de la vida individual y aspira a la conservación no de un cuerpo, sino de los cuerpos, es decir, de la especie, está la procreación que se hace visible en los genitales. Los genitales, mucho más que cualquier otro miembro exterior del cuerpo, están sometidos únicamente a la voluntad, pues son el verdadero foco de ésta.⁴⁸ En ellos está la más enérgica afirmación de la voluntad, en el sexo de los cuerpos se halla la presencia más clara del núcleo mismo del mundo, la cúspide más alta de las representaciones de la voluntad, pues son ellos, más que el cerebro, los que conservan y aseguran la vida.

⁴⁸ Cfr. *Ibidem*. p.389.

En este sentido, el acto sexual adquiere incluso un carácter metafísico,⁴⁹ ya que es el acto de los actos, no sólo para la vida del hombre, sino de la vida en general. En el acto sexual los cuerpos que participan se afirman completamente y, con ellos, la voluntad se manifiesta sin ocultamiento, sin velos, sin engaños, pues va directo a su meta principal, la afirmación de la vida. El acto sexual no es solamente para Schopenhauer una expresión fisiológica de los cuerpos, sino un acto metafísico, pues el coito, en cuanto función orgánica, sobrepasa lo individual y por ende lo representativo.

La experiencia interna e inmediata que se vive por medio del sexo adquiere un carácter metafísico gracias a que nos enfrenta directamente con la voluntad misma, en su estado puro, al margen de todo ocultamiento representativo. En el placer del acto de la copulación, sostiene Schopenhauer, se halla el conocimiento más íntimo de la esencia del mundo y la más pura manifestación de su ser.⁵⁰ Lo que los cuerpos afirman en el acto sexual no es su presencia individual sino la vida eterna, la preservación de los cuerpos, esto es, la especie, por encima de cualquier individuo.

III.5 El mundo como campo de batalla de los cuerpos

La metafísica de Schopenhauer, que terminó por descubrir en el cuerpo una brecha para penetrar en la esencia del mundo, sin tener que salir de él, ponderamos, ha revelado un fondo oscuro, una voluntad apetente, condenada a la frustración, a la necesidad, que la impulsa incansablemente a buscar satisfacción. Al asumir el reto lanzado por Kant de construir una metafísica que se mantuviera en los límites de la experiencia posible pero que, a la vez, diera respuesta a los planteamientos más esenciales que se ha formulado el hombre, Schopenhauer termina con una solución desencantadora, pues ha arribado al fundamento del mundo que, según su metafísica, se muestra como esencialmente doloroso. Dolor del que participa el mundo como representación, que no es más que su manifestación o despliegue bajo la acción del principio de razón.

El mundo es, pues, un campo en el que todos los individuos, todos los cuerpos están marcados por su esencia más profunda que los inclina ineludiblemente a buscar

⁴⁹ Cfr. López, P., *Voluntad y sexualidad en Schopenhauer*, en *Thémata*, Revista de Filosofía, N. 24, 2000, p. 115-136.

⁵⁰ Cfr. *Ibidem*. p. 129.

satisfacción, la afirmación de la vida será su principal objetivo. En cada organismo es una y la misma esencia la que se manifiesta, así que cada cuerpo afirmará su propia vida aún por encima del resto de los cuerpos. El mundo no es más que un campo de batalla en donde los cuerpos se enfrentan a muerte a fin de preservar sus vidas.

La voluntad objetivada arrastra a los fenómenos a sostener sus vidas sin importar el costo. La satisfacción del hambre y el instinto de apareamiento devienen en prioridades, que una vez cumplidas no traen consigo más que pequeños placeres instantáneos, tan fugaces que no colman la voluptuosidad, misma que los agujonea incansablemente para encontrar saciedad. “Comida y apareamiento: o sea, nada más que los medios para proseguir el mismo camino y volver a emprenderlo en un nuevo individuo”.⁵¹ Cuánto se deben esforzar los seres para satisfacer a la voluntad, no importa. Sin duda las fatigas y las penas de la vida, nos dice Schopenhauer, no tienen ninguna proporción con las ganancias obtenidas, los rendimientos de una existencia sacrificada son nulos.

Cada individuo, cada objeto, en el que la voluntad se hace presente se yergue como único y absoluto, el mundo es por él y para él, el resto de los seres no son más que obstáculos que le impiden su objetivo originario: la vida. Sin embargo, así como este individuo se cree soberano del mundo, miles se piensan como los únicos capaces de reinar el mundo y merecer la vida. Como resultado tenemos millones de reyes, pero un único reino, que se deriva de esto, la guerra, una guerra interminable por la vida.

Cuán ingenuos son los cuerpos cegados por el egoísmo que tienen como prioridad única y absoluta su propia conservación. Sin embargo, en el juego perverso de la voluntad por preservar la vida, cada cuerpo particular es dispensable. La preservación de la especie es lo que apremia a la naturaleza, los individuos poseen un valor indirecto, sólo son medios para conservar la vida. Su existencia, en tanto que seres singulares, no tiene importancia. La existencia individual le resulta indiferente e, incluso, cuando algún ser deja de ser apto para sus intereses, no tiene empacho alguno en desecharlo o aniquilarlo, al final no es el cuerpo si no los cuerpos los que le garantizan a la voluntad la afirmación de la vida más allá del aquí y el ahora.

⁵¹ *Ibidem.* p.399.

En vano hemos de preguntar el porqué de la existencia pues, en principio, su esencia, la voluntad, carece de él absolutamente. No hay fin ni objetivos, todos marchamos por las sendas de la vida sin asideros, no hay derroteros últimos que alcanzar. La vida, como manifestación de la voluntad, tiene su razón de ser en sí misma, la vida por la vida, eso quiere la voluntad.

El juego de la vida, sin duda, dice el filósofo de Frankfurt, no vale la pena; empero, todos los individuos en los que se objetiva la voluntad están empeñados a llevarlo a cabo día a día con su existencia. Todos guardan y protegen sus vidas neciamente, como un regalo costoso, como un don, no importan los desvelos, los tormentos y avatares, los seres se aferran al mundo, no dejan ir la vida, dan por hecho que ésta posee un valor incalculable. Un error del que no son del todo culpables, pues ésa es su constitución, su esencia misma, el ser de todos los seres es voluntad de vida, a ella pertenecen, a partir de su carácter originario se entiende que los seres aman la vida, a pesar de que se encuentra plagada de penalidades, dolores y necesidades, librarse de esa realidad es casi imposible.

La voluntad de vivir, que impera en el seno mismo de la esencia del mundo es, realmente, escribe Philonenko, una voluntad de matar,⁵² la muerte en favor de la vida, así de paradójico se despliega el mundo. Esta lucha nos descubre la encarnizada contienda de la voluntad consigo misma, pues el mundo es su representación bajo el principio de individuación, así que detrás del espacio, el tiempo y la causalidad en los que se da la pluralidad, la voluntad sigue siendo una. Así que cuando un cuerpo devora o es devorado, lo que es consumido es la voluntad que, al final, intenta consumirse a sí misma. Los seres sólo son esclavos de su esencia, una que les conduce a un terrible campo de batalla, y los hila en una cadena de supervivencia y muerte:

Esa lucha universal se hace visible con la máxima claridad en el mundo animal, que se alimenta del vegetal y en el que a su vez cada animal se convierte en presa y alimento de otro, es decir, la materia en la que se presenta su idea ha de retirarse para que se presente otra, ya que cada animal no puede conservar su existencia más que mediante la constante supresión de la ajena; de modo que la voluntad de vivir se consume a sí misma y es su

⁵²Cfr. Philonenko, A., *Schopenhauer, una filosofía de la tragedia*. Traducción: Gemma Muñoz- Alonso; Anthropos, Barcelona, 1989, p. 143.

propio alimento en diversas formas, hasta que al final el género humano, al imponerse sobre todos los demás, considera a la naturaleza como un producto para su propio uso; [...].⁵³

Una vida que se torna perpetua batalla por la supervivencia es, sin duda, a ojos de Schopenhauer, un error. La existencia del mundo y de todos los seres es una casualidad, una muy mala casualidad. La presencia de los seres en el mundo es, desde la perspectiva schopenhaueriana, una caída, producto, retomando el pensamiento oriental, hinduismo y budismo, del pecado original:

Brahma produce el mundo por una especie de pecado original o de extravío, pero permanece dentro de él para expiarlo hasta haberse redimido de él [...]. En el *budismo* el mundo surge a consecuencia de un inexplicable oscurecimiento producido tras una larga calma en la claridad celeste del *nirvana* que es un estado de beatitud logrado a base de penitencia; así que nace por una especie de fatalidad [...].⁵⁴

Pensemos en *Brahma* como la voluntad que ha producido el mundo luego de una terrible equivocación, un descuido, un extravío que requiere ser resarcido, para ello, la voluntad no se aleja del mundo, permanece en él, lo participa de su voluptuosidad, colmándolo de un sinnúmero de necesidades, de deseos insatisfechos, de padecimientos. La voluntad expía la culpa de haber generado el mundo haciendo sufrir a éste. La redención, el añorado estado de beatitud se conseguirá luego de mortificar a los seres, pues la purificación se alcanza con sangre y sudor de los desafortunados existentes.

La vida, como lucha constante entre cuerpos que tratan de afirmarse a sí mismos por encima de los otros, es, para Schopenhauer, sufrimiento. Cada cuerpo individual se lanza a una carrera en busca de satisfacción para una cadena infinita de deseos sin llegar a un sosiego o una satisfacción plena. Al final lo que prima es la necesidad, la carencia, de aquí la consideración schopenhaueriana: la vida es esencialmente sufrimiento.⁵⁵

El dolor es la sustancia absoluta de la vida, pues el fondo de lo real es una voluntad insatisfecha que prolonga la necesidad indefinidamente. Ser, escribe Enrique Ocaña,

⁵³ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación. op. cit.* W. I, p. 201.

⁵⁴ Schopenhauer, A., *Parerga y paralipómena*. Traducción: Pilar López de Santa María; Trotta, Madrid, 2009, P. II, p. 316.

⁵⁵ Cfr. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación. op. cit.* W. I, p. 368.

equivale a sobrevivir, a sufrir, y a nutrirse de dolor de otros seres.⁵⁶ El dolor es incluso, desde la perspectiva de Schopenhauer, una determinación *a priori* de la que, por lo tanto, nadie puede librarse, pues éste es la raíz más profunda del mundo, el en sí del mundo es puro dolor. En este sentido, no hay ni una sola representación, no hay cuerpo en el mundo que no tenga como naturaleza esencial al dolor.

Porque somos cuerpo y éste es voluntad cuya naturaleza más profunda es la carencia, estamos condenados a ser y padecer dolor. En el cuerpo que somos el dolor se padece, pero también, el cuerpo que somos es el causante de dolor en otros cuerpos. El cuerpo, es víctima y victimario, víctima de su propia naturaleza y de otros cuerpos que, con tal de afirmarse a sí mismos, no dudan en infringirle o causarle algún dolor; victimario en cada instante en que afirma su propia vida y con esto termina con la de otro. “Dolor y sufrimiento son la parte de *moira* que corresponde por justicia ontológica a todo ser condicionado en tanto expresa o se subordina a lo absolutamente incondicionado, a saber: la voluntad ciega que, abriendo con su objetivación el campo del devenir, revela su desdoblamiento como discordia”.⁵⁷

El cuerpo en Schopenhauer parece que nos arrastra y encadena a un mundo gobernado por el dolor, pero no porque el cuerpo haya cometido una falta y tenga que ser castigado al modo judeocristiano, sino porque la naturaleza misma del mundo es dolor puro. Sobre el cuerpo no ha de recaer más la culpa por los dolores del mundo. Él, como cualquier representación, no es sino la visibilidad de una esencia que en sí misma es dolor.

La interpretación del mundo labrada por la metafísica de Schopenhauer termina por considerar el mundo como un campo de batalla entre cuerpos. Si la metafísica tuviera como misión construir respuestas que dieran sentido a la vida para hacer de ésta algo más llevadero, la metafísica de Schopenhauer habría fracasado, pues termina por diseñar una realidad en la que los cuerpos se afirman a sí mismos a pesar de la vida de otros, enrolándose así en una guerra constante. Una guerra de la que quizá sea posible salir, pero no desde el campo de la metafísica, sino desde los terrenos de la ética. Y aún en ésta, como argumentaremos, el cuerpo seguirá jugando un papel importante pues, si bien, es con el

⁵⁶ Cfr. Ocaña, E., *Sobre el Dolor*, Pre-textos, Valencia, 1997, p. 173.

⁵⁷ *Ibidem*. p. 167-168.

cuerpo que pertenecemos al mundo y compartimos su naturaleza sufriente, también será con él que mitigaremos los dolores del mundo.

Capítulo IV

El dominio del cuerpo

IV.1 Una salida ética para una problemática metafísica

Hemos dicho que la metafísica de Schopenhauer interpreta el mundo como un campo de batalla en el que la voluntad se objetiva en todos y cada uno de los seres, vivientes o no vivientes, todos son voluntad objetivada, todos llevan como marca imborrable el querer que, en lo esencial, es carencia, es dolor. Cada cuerpo, proyección de la voluntad, tiene como destino infranqueable la búsqueda de satisfacción, una exploración que, de principio, es vana, pues no hay saciedad en un mundo en el que todos los seres se baten en duelo para afirmar su voluntad. El mundo como representación revela que su esencia, el en sí del mundo, la voluntad, está escindida, dividida, desgarrada, por lo que se devora a sí misma, crea y destruye, da vida para después arrancarla, busca la existencia para luego aniquilarla, es voluntad de vida, que siguiendo a Philonenko, como se ha escrito, deviene voluntad de muerte. Así, pues, la voluntad se afirma en la conservación y preservación de los cuerpos pero, por otro lado, se niega a sí misma al aniquilar y destruir esos mismos cuerpos.

La estrategia de Schopenhauer para salir del problema al que su metafísica irremediadamente ha conducido es buscar un escape ético, es decir, ante el descubrimiento de la voluntad como esencia del mundo y su pesimismo frente a éste que se manifiesta como objetivación de dicha voluntad. Schopenhauer pretende seguir un camino de aquietamiento o renuncia a fin de mitigar los dolores del mundo. Según Pilar López de Santa María, la ética de nuestro autor pasa de ser un tema secundario para convertirse, no sólo en un aspecto central de su filosofía, sino en su sentido último.¹ Y es que, ya desde sus inicios, hemos corroborado que la filosofía de Schopenhauer anuncia una solución ética, si consideramos como momento inaugural de ésta el intento de Schopenhauer por aquietar los efectos de la voluntad sentidos en el propio cuerpo, aún antes de hacer de la voluntad el núcleo de su metafísica.

Si en el ámbito de la metafísica Schopenhauer se considera legítimo sucesor de Kant y, además, asumía el reto de construir una metafísica que no rebasara los límites de la experiencia posible, más aún, creía haberlo conseguido, en el terreno de la ética su postura será totalmente distinta. Poco o nada encuentra Schopenhauer de apreciable en la ética

¹Cfr. López, P., *La significación ética de la filosofía schopenhaueriana*, en *Los dos problemas fundamentales de la ética* de A. Schopenhauer, Siglo XXI, Madrid, 2007, p. VII.

kantiana, al menos en lo que concierne a la *Fundamentación de una metafísica de las costumbres*, texto al que refiere Schopenhauer en *Sobre el fundamento de la moral*.² Para Schopenhauer la propuesta ética de Kant es abstracta, rigorista, carente de contenido real y flota en el aire sin ningún terreno sólido.³ Según esta valoración parece que Kant hizo en la ética lo que no se atrevió a realizar en la metafísica. La ética kantiana le sirve a nuestro autor como punto de comparación para su propia propuesta, más que como una base de la cual partir.

Apuntamos que la salida ética de Schopenhauer para solucionar el problema al que ha conducido su metafísica se mantiene en congruencia con esta última pues, para el filósofo de Frankfurt, la ética al modo de la metafísica es una interpretación, que no deja de lado la explicación, de lo dado, del mundo. A diferencia de Kant, la ética schopenhaueriana no se fundamenta en un principio incondicionado, sino en la interpretación y comprensión del mundo. Como la metafísica, la ética de Schopenhauer es una ciencia de principios *a posteriori*:

En oposición a Kant, digo que el ético, como el filósofo en general, se tiene que contentar con la explicación y elucidación de lo dado, o sea, de lo que realmente existe u ocurre, para llegar a su *comprensión (Verständniss)*; y que con esto tiene suficiente que hacer, mucho más de lo que se ha hecho hasta hoy, y al cabo de milenios.⁴

Como la metafísica, la ética schopenhaueriana se puede interpretar como una hermenéutica, en tanto esclarecimiento o desciframiento del actuar, a fin de comprender el mundo. Esta propuesta se opone, según Schopenhauer, a la ética de Kant en la que el fundamento de la ley moral es de carácter totalmente apriorístico. Es en este punto donde Schopenhauer lanza una fuerte crítica contra el de Königsberg, denunciando el uso de principios *a priori*, restringidos sólo al ámbito de la experiencia posible, en el terreno de la ética.⁵ Con todo, exteriorizamos nuestra postura ante una equivocación de nuestro autor, pues deja de lado el matiz dado por Kant en la *Crítica de la razón práctica* al carácter apriorístico de la ley

²Cfr. Schopenhauer, A., *Los dos problemas fundamentales de la ética (Die beiden Grundprobleme der Ethik)*, Traducción Pilar López de Santa María, S. XXI, Madrid, 2007, E.

³Cfr. *ibidem*. p. 184.

⁴*Ibidem*. p. 160.

⁵Cfr. *ibidem*. p. 182.

moral. Además, si bien es la misma razón en el campo de lo especulativo y lo práctico, no así su uso y aplicación. Esto es, la razón pura especulativa determina *a priori* las leyes por las que deben guiarse todos los objetos de la experiencia, en cambio, la razón pura práctica emite la ley por la que debe determinarse la voluntad en su obrar moral.⁶

Es justo en el punto anterior donde se encuentra la diferencia entre Kant y Schopenhauer. Para este último, la razón pura práctica no puede aludir *a priori* a la moralidad porque simplemente no existe tal razón pura práctica. Dada la naturaleza de la metafísica schopenhaueriana, la razón no puede determinar a la voluntad, pues ésta es anterior a ella, originaria e irracional. No olvidemos que para nuestro autor, la razón es una facultad secundaria, que deriva de la voluntad y la pone a su servicio a fin de preservar la especie.

A diferencia de Kant, para Schopenhauer el fundamento del comportamiento moral no se encuentra en el terreno apriorístico, sino en el campo de la experiencia. El origen de la ley moral no está en nosotros mismos, pues es imposible, argumenta Schopenhauer, que por sí sólo nos venga a la cabeza, a lo sumo, sólo después de que le hayan dado un primer impulso y para ello se requiere un móvil eficaz y real, no sólo *a priori*.

Algo así, sin duda, va contra los supuestos kantianos, de acuerdo con los cuales el fundamento del comportamiento moral se halla en el terreno a apriorístico y el origen de la ley moral está en nosotros mismos. En Schopenhauer, en cambio, el móvil moral tiene que anunciarse por sí mismo, actuar positivamente y ser real “[...] el móvil moral tiene que ser empírico y anunciarse como tal sin ser invocado, venir a nosotros sin esperar a nuestra demanda, presionarnos por sí mismo, y ello con tal fuerza que, al menos en potencia, sea capaz de superar los motivos egoístas opuestos y de enorme fuerza”.⁷ En suma, para Schopenhauer, la moral tiene que ver con el obrar real y no con lo formal o apriorístico.

Tal móvil moral es el mismo que despertó la necesidad de una metafísica, es tan real que se vive, más aun, se padece en el propio cuerpo. La motivación empírica que impulsa al ser humano a renunciar a la voluntad es el sufrimiento. La necesidad de una metafísica, así

⁶ Cfr. López, S. M. P., *El fundamento de la moral*, en *Los dos problemas fundamentales de la ética de A. Schopenhauer*, Siglo XXI, Madrid, 2007, p. XXX.

⁷ *Ibidem*. p. 183-184.

como de una ética, brota de nuestro espanto frente al mundo. En la metafísica tal móvil incita a clarificar e interpretar el mundo, para hacer, finamente, más visible su fundamento último: la voluntad. En la ética, en cambio, se dirige hacia el aquietamiento, hacia la dimisión de ese fundamento, hacia la renuncia de la obligación de sufrir, la obligación de ser.

Schopenhauer entiende que se necesita un espacio y una facultad para poder realizar tal renuncia. Ese campo y dicha facultad no los encuentra totalmente en la razón (*Vernunft*), que, al menos en Kant, es el fundamento de la moralidad. Sin embargo, si la razón no es la fuente de la moralidad, sí la condiciona. Es decir, la razón abre la posibilidad de afirmar o negar la voluntad. Así, el ser humano (visibilidad más clara de la voluntad) se convierte, primero, en el espacio, gracias a su cuerpo, para aquietar la voluntad, y, en segundo lugar, es él mismo quien posee a la razón como facultad del intelecto para poner márgenes a los deseos de la voluntad.

Con la reflexión (capacidad de reflejar el mundo en la conciencia) la voluntad encuentra un sitio en el que como nunca, pudo mirarse a sí misma y, lo que descubre, es un reflejo terrible de lo que es. La razón, por tanto, posibilita la solución ética de superación del querer. Es importante subrayar que Schopenhauer no concede a la racionalidad humana el privilegio o la nota distintiva que lo sitúa por encima de los otros seres en el mundo, esto es, la capacidad para poder elaborar representaciones abstractas (tarea de la razón). No es una facultad que coloque en un puesto privilegiado al hombre. La característica esencial que, juzgamos, separa al hombre de los animales no es la razón, sino la posibilidad que se abre en él de mitigar los deseos de la voluntad.

La conciencia que toma de sí la voluntad en el hombre, gracias a la razón, más la vivencia que tiene este último de su propio cuerpo, que fue la abertura que dio acceso al núcleo del mundo, permiten a Schopenhauer encontrar las condiciones necesarias negar la naturaleza misma de la voluntad.

El hombre, para Schopenhauer, puede decidir entre la afirmación o la negación de la voluntad, cuya manifestación más acabada es el propio cuerpo. Para esta investigación sostenemos que la negación de la voluntad de la que habla Schopenhauer es equivalente a

la negación del cuerpo, pues es en él y por él donde, en principio, ésta puede preservarse y conservarse mediante el cuidado de sí o por medio de la procreación, y también será por él que la voluntad buscará aquietar el querer, es decir, el cuerpo, con auxilio del intelecto, violentará el curso esencial de su vida para frenar y controlar el deseo y, con ello, a la voluntad.

Así, la renuncia voluntaria a la conservación del propio cuerpo, a la satisfacción de sus impulsos sexuales y al uso de sus propias fuerzas e, incluso, su propia mortificación, serán la negación de la voluntad, la ruta que sigue Schopenhauer para solucionar los dolores del mundo. “La renuncia voluntaria y no fundada en ningún *motivo* a la satisfacción de aquel impulso es ya un grado de negación de la voluntad de vivir que actúa como *aquietador*; en consecuencia tal negación del propio cuerpo se presenta como una contradicción de la voluntad con su propio fenómeno”.⁸

Con la negación de la voluntad, la razón con la que fue dotado el hombre, a falta de colmillos, a fin de mantener su especie, deviene ahora en *aquietador* en el medio para librarse de la voluptuosidad, del dolor. La inteligencia que está al servicio de la voluntad puede emanciparse de ésta y dar paso a una nueva realidad. El arma con la que la voluntad dotó al cuerpo más débil del mundo, por medio de la cual buscaba su preservación, su saciedad, ahora será usada en su contra.

Con la negación de la voluntad se pretende dejar de querer, renunciar al estado voluptuoso que nos orilla a buscar satisfacción de nuestros deseos. Seguiremos siendo cuerpos en falta, carentes y dolorosos, pero ahora asumiendo esta realidad como una verdad infranqueable, con resignación. La reflexión de que el dolor es inevitable y esencial a la vida y al cuerpo puede ayudar a minorar la carga de ésta, pues se sabe que el sufrimiento no es una casualidad que pueda ser evitada, sino que es una parte sustancial de la existencia. Se podría llegar a una convicción tal que daría origen a cierta imperturbabilidad, una tranquilidad en la que veríamos reducida la angustia y preocupación por preservar la vida, pues se reconocería que sin importar lo que se haga para mantener la propia vida, ésta está condenada a la desaparición.

⁸ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación (Die Welt als Wille und Vorstellung) I*, Traducción Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid, 2009, W I, p. 393.

Estaríamos entonces ante cierta reconciliación con nuestra propia esencia, haríamos las paces con nuestro cuerpo, que se desvela como voluntad, como sufrimiento.⁹ Una reconciliación y no un abandono total de nuestro ser, la voluntad, pues “[...] la *negación de la voluntad de vivir* no significa en modo alguno la negación de una sustancia sino el simple acto de no querer: lo mismo que hasta ahora ha *querido* deja ahora de *querer*”.¹⁰ En principio, la negación de la voluntad de vivir no es un intento por terminar con nuestro propio cuerpo, sino reconocer su propia naturaleza sufriente y no ver en él la causa o razón del dolor, sino una víctima más de éste. Entendemos, así, que el cuerpo no ha cometido ninguna falta por la cual ser castigado, su única pena es la de ser visibilidad de la voluntad. Una vez reconocida su naturaleza, hemos de reconciliarnos con el cuerpo que somos, pues si en él va el castigo, el dolor, también la penitencia, la ausencia de dolor. Con el cuerpo y en el cuerpo es que, sostenemos, Schopenhauer aspira a negar la voluntad de vida.

Las vías que propone la filosofía schopenhaueriana para negar el cuerpo inician con el conocimiento intuitivo de las ideas o la intuición de lo bello, a fin de distraer al cuerpo de su autoafirmación y dirigir su mirada hacia el reino de lo bello. El arte se convierte en un aquietador del deseo, en un medio provisional para aliviar el sufrimiento. Por encima del arte o placer estético se encuentra el camino ético, en el que se reconoce lo fútil de los intentos por emanciparse del sufrimiento. En esta vía se consigue poner en evidencia que el principio de individuación o el velo de Maya que envuelve el mundo como representación esconde bajo de sí una única esencia, por lo que la pluralidad, la diversidad de cuerpos, sólo se da en el mundo como representación, pero no en el mundo como voluntad.

De tal modo, el hombre ha de concentrarse un cuerpo virtuoso, luego justo y finalmente compasivo. Finalmente, consideramos que la última ruta ofrecida por Schopenhauer para alcanzar la redención es el ascetismo, en el cual las pretensiones de renuncia o negación de la voluntad devienen del intento por suprimir nuestro propio ser, esto es, abandonar nuestro propio cuerpo, haciéndolo un cuerpo santo en el que no hay espacio para el querer y por ende para el sufrimiento.

⁹ Cfr. Suances, M., *El problema de dolor en la filosofía de Schopenhauer*, en *Filosofía y dolor*. Tecnos, Madrid, 2006, p. 268.

¹⁰ Schopenhauer, A., *Parerga y paralipómena*, Traducción Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid, 2009, P. II, p. 327.

IV.2 El cuerpo y el arte

La experiencia estética, el conocimiento de la belleza, es una forma singular de negación de la voluntad. El arte posee la cualidad de acceder al conocimiento de las ideas,¹¹ al antes de los objetos representados, a sus prototipos, las esencias universales de las cosas, que son la primera manifestación de la voluntad. Tal conocimiento posee ciertas condiciones que Schopenhauer señala al inicio del libro tercero de su obra capital: “[...] si se toma a las ideas como objeto del conocimiento, será solamente a condición de suprimir la individualidad del sujeto cognoscente”.¹² En el conocimiento de las ideas se hace necesario que el sujeto sea puro cognoscente, que se desprenda de su individualidad, de su cuerpo y, a raíz de esto, podrá llegar al conocimiento esencial. En este conocimiento se dará una ruptura de la estructura esencial del mundo como representación, a saber, el condicionamiento espacio-temporal y de la singularidad, se harán inoperantes: de este modo se podrá acceder a una realidad en la que todo es uno y universal, se trata de un conocimiento no racional, sino intuitivo. Así, el arte se convierte en una vía de desasimiento de la voluntad de vivir.

El conocimiento para Schopenhauer mantiene un papel secundario pues le fue dado al ser humano como herramienta, como medio para satisfacer sus necesidades, ya que su cuerpo frágil lo descarta como combatiente en la lucha por la preservación de la vida. En este sentido, el conocimiento está supeditado a los caprichos de la voluntad, es decir, está al servicio del querer, es totalmente sumiso a la voluntad. Pero, como ya habíamos adelantado, esta herramienta sofisticada, que tiene su asiento corporal en el cerebro, puede traicionar los intereses de su naturaleza más profunda, dando paso a la posibilidad de liberarse de la esclavitud a la que es sometido por la voluntad.

Existe la posibilidad, argumentará Schopenhauer, de elevarse del conocimiento de los entes individuales, cuya finalidad no es más que la preservación del propio cuerpo y acceder al terreno de los universales, el de las ideas. Esta subversión del conocimiento sólo es posible con una la transformación de la relación sujeto – objeto. Se trata de un cambio en

¹¹ “Entiendo por *idea* cada *grado* determinado y fijo de *objetivación de la voluntad* en la medida en que es coas en sí y, por tanto, ajena a la pluralidad; grados estos que son a las cosas individuales como sus formas eternas o sus modelos”. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, op. cit. W I, p. 183.

¹² Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, op. cit. W I, p. 223.

el que el sujeto sale de sí, abandona su individualidad, dejando de contemplar a los objetos del mundo como representación, para mirar hacia las ideas.

El tránsito posible pero excepcional desde el conocimiento común de las cosas individuales al conocimiento de las ideas se produce repentinamente, cuando el conocimiento se desprende de la servidumbre de la voluntad y el sujeto deja de ser así un individuo y se convierte en un puro y desinteresado sujeto del conocimiento, el cual no se ocupa ya de las relaciones conforme al principio de razón, sino que descansa en la fija contemplación del objeto que se le ofrece, fuera de su conexión con cualquier otro, quedando absorbido por ella.¹³

En el momento en que el sujeto abandona la forma convencional de dirigir la mirada al mundo, dejando de ocuparse de las relaciones causales entre los objetos, cuando deja de interrogar sobre el dónde, el por qué y para qué y se entrega a inquirir en torno al qué, cuando su conciencia pierde interés por el pensamiento abstracto, cuando hace de lado los conceptos, y se da de lleno a la intuición, en su sentido etimológico, *intueri*, ver, y se consagra a contemplar nada más que al objeto en sentido pleno; en ese momento, el sujeto se pierde fundiéndose con el objeto de su contemplación, se da un olvido de sí, la individualidad se desvanece no quedando más que el objeto contemplado.

[...] el objeto está separado de toda relación con algo fuera de él, y el sujeto, de toda relación con la voluntad, entonces lo así conocido no es ya la cosa individual en cuanto tal sino la *idea*, la forma eterna, la objetividad inmediata de la voluntad en ese grado: y precisamente por eso, el que está sumido en esta intuición no es ya individuo, pues el individuo se ha perdido en ella: es *puro*, involuntario, exento de dolor e intemporal sujeto de conocimiento.¹⁴

En tal contemplación el sujeto se abandona a sí mismo, renuncia a su individualidad. La cosa individual deviene en *idea* de su especie y el individuo que intuye, en *puro sujeto de conocimiento*, quedando fragmentada, así, la estructura esencial del mundo como representación, pues ya no existe más la relación entre sujeto y objeto que lo conforma.

¹³ *Ibidem.* p. 232.

¹⁴ *Ibidem.* p. 233.

“Para adueñarnos de una idea, necesitamos de un acto de renuncia a nosotros mismos, apartando aunque sea provisionalmente, el conocimiento respecto de la voluntad”.¹⁵ El afirmar una renuncia de nosotros mismos nos coloca en el proceso de emancipación de la voluntad de vivir, pues lo que en un principio fue concebido para querer, deja de hacerlo, el conocimiento ahora es desinteresado, ya no es un medio para conseguir satisfacción, sino un *aquietador*. Además, la renuncia del sujeto a su individualidad lo destierra del escenario en el que el dolor es posible, es sustraído de la representación en la que espacio y tiempo operan para diseñar un mundo de necesidad, falta y sufrimiento. Comienza, así, el recorrido de emancipación o negación de la voluntad de vivir. Al desaparecer la voluntad, se anula también la individualidad con su carga de dolores y preocupaciones.

Hasta aquí parece que Schopenhauer ha reducido el papel del cuerpo en el proceso de conocimiento de ideas como sí lo hizo Platón; sin embargo, como bien apunta Marcos Suances, la experiencia estética demanda un cuerpo sano y robusto, más aun, un buen órgano representador, el cerebro. En suma, se requiere de una buena constitución fisiológica que favorezca un funcionamiento corporal armonioso.¹⁶ Para el primer estado de desasimiento de la voluntad proporcionado por el arte, derivamos que el cuerpo desempeña un papel importante pues, a pesar de que en ella se ha de olvidar la propia individualidad, el desasimiento sólo es posible gracias a un cuerpo equilibrado que, junto con el deleite estético, proporcionarán felicidad. Felicidad entendida en la filosofía schopenhaueriana en un sentido negativo, es decir, como ausencia pasajera del dolor: no se trata de una dicha que sobrevenga originariamente por sí misma, sino siempre por la satisfacción de un deseo que aleja por unos instantes el dolor de la falta.¹⁷

Por tanto, para aproximarse a este camino de negación de la voluntad el cuerpo, aún se mantiene con una valoración positiva por parte de Schopenhauer: “Así pues, los bienes primeros y más importantes para nuestra felicidad son los subjetivos, como un carácter noble, una mente capaz, un temperamento feliz, un ánimo alegre y un cuerpo totalmente

¹⁵Suances, M., *El irracionalismo de los orígenes del pensamiento hasta Schopenhauer*. Síntesis, Madrid, 2004, Vol. I, p. 173.

¹⁶ Cfr. Suances, M., *La corporalidad en Schopenhauer*, en *El cuerpo perspectivas filosóficas*, coordinado por Jacinto Rivera y M. del Carmen López, UNED, Madrid, 2013, p. 93.

¹⁷ Cfr. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, op. cit. W I, p.377.

sano y bien constituido; es decir, en general *mens sana in corpore sano* (Juvenal, *Sat.* X, 356)".¹⁸

En el arte se encuentra un primer asidero en el que el sujeto descansa de su propio cuerpo, aunque paradójicamente requiere de él para llegar a tal sitio. En cada reproducción artística es posible contemplar un universal y no objetos particulares. Esto derriba momentáneamente los márgenes del mundo como representación y nos aproxima, fugazmente, a un estado en el que no hay más lucha de cuerpos que intentan preservarse a sí mismos. En el arte, el trascurrir del tiempo se detiene, las relaciones de causa y efecto no tienen cabida, se está frente a lo esencial, ante la idea, de ahí que para Schopenhauer el arte sea *la forma de considerar las cosas independientemente del principio de razón*,¹⁹ o la capacidad para plasmar las esencias que se objetivan en cada ser concreto.

“El arte es un estadio previo a la salvación, la anticipación momentánea de otro mundo sin fatigas ni dolor. Garantiza un estado de felicidad, mediante el cual hace su entrada aquella tranquilidad del corazón que, por otra parte, no se puede esperar en el mundo”.²⁰ En el arte, siguiendo a Spierling, el mundo como representación se sustrae momentáneamente del mundo como voluntad. No se está a merced de la voluntad objetivada en entes individuales que se tornan egoístas, ambiciosos y apetentes, sino ante una contemplación desinteresada de la belleza.

Con el placer estético, al contemplar una obra de arte se logra “[...] la liberación del conocimiento respecto del servicio de la voluntad, el olvido de su propio yo como individuo y la elevación de la conciencia al sujeto de conocimiento puro, involuntario, intemporal e independiente de toda relación”,²¹ entonces ya no somos el individuo que mira un determinado objeto, sino puro sujeto de conocimiento, despojado de todas sus miserias, faltas y necesidades. A partir de lo dicho, es importante señalar que el placer (*Wohlgefallen*) o goce (*Genuß*) de lo bello, se diferencia de los demás tipos de placer, pues mientras éstos satisfacen el deseo de la voluntad individual, esto es, la satisfacción

¹⁸ Schopenhauer, A., *Aforismo sobre la sabiduría de la vida*, en *Parerga y Paralipomena*, Traducción de Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid 2009, P. I, p. 342.

¹⁹ Cfr. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, op. cit. W I, p. 239.

²⁰ Spierling, V., *Arthur Schopenhauer*, Herder, España, 2010, p. 121.

²¹ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, op. cit. W I, p. 253.

inmediata de los sentidos y partes del cuerpo, el goce de lo bello tiene su fuente en el conocimiento de lo bello en sentido puro, en ese sentido no existe relación alguna con nuestros intereses personales, con nuestra voluntad.²²

Para Schopenhauer, la liberación estética hace que el individuo se convierta en el *único* ojo que mira el mundo, la diferencia ya no tiene lugar, entonces da lo mismo si el ojo que mira, escribe Schopenhauer, pertenece a un poderoso rey o a un afligido mendigo. Por tanto, la contemplación de lo bello señala Schopenhauer en *Sobre la metafísica de lo bello y la estética*: “suscita en cuanto tal nuestro agrado, nuestra alegría, sin tener relación alguna con nuestros fines personales, es decir, con nuestra voluntad”.²³

Ese placer estético con el que se intenta olvidar su propia individualidad, no hemos de olvidar. es posible gracias al cuerpo que, como organismo, posibilita la contemplación de la belleza. Más aún, ese mismo cuerpo, en las consideraciones estéticas de Schopenhauer, es objeto de conocimiento artístico. El cuerpo humano se convierte en objeto primordial de la escultura y la pintura.

La “*Belleza humana* es una expresión objetiva que designa la más perfecta objetivación de la voluntad en el más alto grado de su cognoscibilidad, la idea del hombre en general, expresada por entero en la forma intuitiva”.²⁴ La belleza del cuerpo humano que se despliega en el equilibrio de cada una de sus partes es, para Schopenhauer, objeto de contemplación. En el placer estético de una escultura o pintura del cuerpo desnudo o con ropajes, a condición de que no distorsionen su figura, es posible encontrar un alivio al sufrimiento de la vida. Mirar el cuerpo humano como objeto artístico consigue aquietar los arrebatos de nuestra voluntad deseante debido a que se trata de contemplar la figura en su perfección, aislada de sus apetitos internos.

²² Cfr. González, S. C., *Arte y música en Schopenhauer El camino hacia la experiencia estética*, Locus Solus Madrid, 2016, p. 64-65.

²³ Schopenhauer, A., *Sobre la metafísica de lo bello y la estética*, en *Parerga y Paralipomena II*, Traducción de Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid 2009, P.II, p. 429.

²⁴ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, op. cit. W I, p. 275.

IV.3 El cuerpo ético

Existe otro camino en la filosofía de Schopenhauer para negar el cuerpo, para librarse del querer y, con ello, del sufrimiento inherente a toda vida, una solución más penetrante y duradera que el arte, a saber, la ética. Pensamos en ésta como una vía definitiva y validada para todos, por medio de la cual la voluntad y sus tormentos quedarán apaciguados. Con el comportamiento ético, el hombre descubre el velo de Maya y renuncia a su esencial egoísmo consiguiendo, así, un desprendimiento de su individualidad, que lo encamina hacia la unión con todos y con todo, compartiendo, de este modo, el dolor esencial a toda vida: se trata del reconocimiento y aceptación del dolor en nuestro propio cuerpo pero, más aún, del mismo reconocimiento en los cuerpos ajenos. Por este camino, la voluntad renunciará a sí misma, quedando atrás la carencia, el querer, el sufrimiento.

La propuesta ética de Schopenhauer tiene cierto matiz que estimamos pertinente resaltar, pues en oposición a la tradición filosófica occidental, que coloca a la razón como fundamento de la moralidad, Schopenhauer busca asidero fuera de ella. En contraste con la propuesta estoica que intenta utilizar el gran privilegio del hombre, la razón para poner fin a los dolores del mundo,²⁵ o de Kant para quien la razón, en la medida en que es práctica, dirige las acciones del hombre pues es la fuente inmediata de toda virtud,²⁶ Schopenhauer sostiene que la racionalidad no va acompañada necesariamente de la virtud dado que se puede ser un hombre racional, ordenado y reflexivo en el orden del pensamiento y ser al mismo tiempo un hombre cruel, egoísta y perverso, en el ámbito ético.

[...] el obrar racional y el obrar virtuoso son dos cosas totalmente diferentes; que la razón se puede encontrar unida tanto con una gran maldad como con una gran bondad y al asociarse a una como a la otra simplemente les otorga una gran eficacia; que se halla igualmente presta y solícita para la ejecución metódica y consecuente de los propósitos nobles y de los malvados, de las máximas prudentes y de las insensatas [...]²⁷

Para Schopenhauer, no es la razón el fundamento de la ética. El manejo, combinación y entretreído de conceptos abstractos no pueden nunca contener el verdadero impulso hacia la

²⁵ Cfr. *Ibidem*. p. 138.

²⁶ Cfr. Schopenhauer, A., *Sobre el fundamento de la moral en Los dos problemas fundamentales de la ética*, Traducción Pilar López de Santa María, Madrid, Siglo XXI, 2007, p. 170.

²⁷ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación. op. cit.*, Vol. I, p. 137.

justicia o la compasión. Por el contrario, éste tiene que ser algo que requiera poca reflexión y todavía menos de abstracción, y que, sin importar el nivel intelectual, se comunique a todos incluidos los hombres más bárbaros, que se base en la comprensión intuitiva y domine rápidamente por medio de la realidad de las cosas.²⁸

La ética de Schopenhauer no sólo no sienta sus bases en la razón como principio último, sino que también es *contra natura*,²⁹ pues ésta no sólo va más allá de la naturaleza sino también contra ella. Recordemos, pues, en la propuesta schopenhaueriana la naturaleza dista mucho de ser virtuosa. El curso natural del mundo como representación muestra la naturaleza como salvaje, como el reino en el que todos los seres se batan en duelo en favor de sus propias vidas. De una naturaleza así no es posible derivar la virtud.

Por el contrario, lo que verdaderamente es y existe es el mal, que al igual que el dolor es positivo, es decir, no es secundario pues no deriva del bien, ni es producto de la casualidad, sino que está inscrito en las raíces mismas de la existencia. Si de la naturaleza surgiera la virtud entonces hablaríamos de un mundo en el que no hay carencia ni necesidad, en el que la voluntad cesaría de querer. “Por consiguiente, *el bien absoluto*, es una contradicción: y el supremo bien, *summum bonum*, significa en realidad una satisfacción final de la voluntad tras la cual no surgiría un nuevo querer, un motivo último cuya consecución proporcionaría un indestructible contento a la voluntad”.³⁰ La moralidad, en este sentido, no deriva entonces de la naturaleza, pues de ella no es posible obtener bienestar perenne, o bondad alguna.

Al final, para Schopenhauer, la ética no sienta sus bases ni en la razón, menos aún en la naturaleza. La moralidad se fundamenta, entonces, en la negación de la voluntad. Ser un cuerpo virtuoso, justo y compasivo, es posible gracias a la posibilidad de suprimir el querer de nuestra voluntad. La ética de Schopenhauer es negativa en tanto que deriva de una negación: negación de la naturaleza del ser del mundo, negación de nuestro propio cuerpo. Estamos frente a un camino que corre en oposición al transcurrir del mundo.

²⁸ Cfr. Schopenhauer, A., *Sobre el fundamento de la moral en Los dos problemas fundamentales de la ética. op. cit. p. 228-229.*

²⁹ Cfr. El prólogo de Schopenhauer, Arthur. *Sobre el fundamento de la moral en Los dos problemas fundamentales de la ética. op. cit. p. XIV.*

³⁰ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación. op. cit., Vol. I, p. 423.*

El punto de partida de toda lucha, del combate entre cuerpos, de la infatigable preservación y conservación del propio organismo, de individualidad, es el egoísmo que es posible gracias al *principium individuationis*. Este último reúne en sí, como ya hemos escrito, al espacio y al tiempo, dando como resultado a miles de cuerpos a la pluralidad, a la diferencia, al cambio, a la finitud con una y la misma esencia, la voluntad. Por eso, cada cuerpo lo quiere todo para sí, quiere poseerlo todo, dominarlos y, si algo se le resiste, entonces, no duda en aniquilarlo. Estamos de nuevo frente al mundo como lucha de los cuerpos, de individuos que intentan salvar sus propias vidas:

[...] cada individuo, diminuto y reducido a la nada en el ilimitado mundo, no obstante se convierta en su centro, que tenga en cuenta su existencia y bienestar propios por delante de todos los demás, y que incluso desde el punto de vista natural esté dispuesto a sacrificar a aquellos todo lo que no es él, dispuesto a negar el mundo simplemente por mantener durante algo más de tiempo su propio ser, esa gota en el mar. Esa manera de sentir es el *egoísmo* esencial a cada cosa de la naturaleza.³¹

La vía ética que propone Schopenhauer sienta las bases de una moralidad que luchará contra el egoísmo que “No sólo se muestra como cada uno intenta arrebatar al otro lo que quiere tener sino incluso que con frecuencia uno destruye toda felicidad o la vida del otro para incrementar su propio bienestar de forma insignificante”.³²

El egoísmo de los cuerpos es tal que lleva a la negación del cuerpo ajeno, imponiendo el propio, es decir, para afirmar el propio cuerpo se hace necesario negar el del otro. A esto se le denomina injusticia, que, a diferencia de lo que podrían pensar otras tradiciones filosóficas, es lo positivo y lo esencial en el pensamiento schopenhauariano. De hecho, bajo esta perspectiva nunca se podría hablar de justicia si no existiera la injusticia. Sus expresiones más comunes son el canibalismo, la esclavitud, el asesinato y la mutilación, y puede ser ejecutada por vía física o por astucia, la primera, más inmediata y dirigida al cuerpo, como organismo vivo, mientras que, la segunda, es más elaborada y con efectos morales.

³¹ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación. op. cit.*, W. I, p. 391.

³² *Ibidem.* p. 393.

La voluntad del primero irrumpe dentro de los límites de la afirmación de la voluntad ajena, bien porque el individuo destruye o hiere el cuerpo ajeno, o bien porque obliga a que las fuerzas de aquel cuerpo ajeno sirvan a *su* voluntad en vez de a la voluntad que se manifiesta como cuerpo ajeno; es decir, cuando él priva a la voluntad manifestada como cuerpo ajeno de las fuerzas de ese cuerpo y así incrementa la fuerza que sirve a *su* voluntad por encima de la de su propio cuerpo y, en consecuencia, afirma su propia voluntad más allá de su propio cuerpo negando la voluntad que se manifiesta en un cuerpo ajeno.³³

En contra de esta negación del cuerpo ajeno, designada con la palabra injusticia se opone la justicia. En virtud de ésta el hombre es capaz de reconocer sus propios límites y no pretende ampliarlos a costa de la vida de los demás. El cuerpo del hombre justo será aquel que no hace sufrir a su prójimo para aumentar su propio poder o bienestar. Reconoce y respeta el cuerpo del otro porque lo descubre como semejante. Así, examinándolo desde este enfoque, la justicia es capaz de traspasar la propia individualidad en la medida en que se reconoce que los otros seres particulares son iguales a uno mismo. La justicia es una de las principales virtudes que hace frente al egoísmo, reconociendo que el ser de los demás es similar al propio. El justo:

[...] con su conducta muestra que también en el fenómeno ajeno que se le da como mera representación *reconoce* su propia esencia, la voluntad de vivir como cosa en sí; es decir, que se descubre a sí mismo en aquel otro hasta un cierto grado: el de no hacerle injusticia o no ofenderle.³⁴

Quien practica la justicia rompe los límites del principio de individuación y descubre que la individualidad, que cada ser en el mundo es manifestación de una misma voluntad. De este modo, los dolores infligidos a uno y a los otros, la maldad y el mal del mundo afectan a uno y al mismo ser. El engaño entre víctima y victimario queda al descubierto, ambos son meros cuerpos, espejos de una voluntad violenta que “[...] clava los dientes en su propia carne sin saber que no hace nunca más que herirse a sí misma revelando de ese modo, por medio de la individuación, el conflicto consigo misma que lleva en su propio seno”.

³³ *Idem.*

³⁴ *Idem.*

La justicia describe: no hagas daño a nadie, *neminem laede*. Tal es la primera forma virtuosa de obrar que se concentra en respetar los límites ajenos, no violentando su ser y cargando, cada uno, con su propia esencia. La virtud, ha de nacer finalmente “[...] del conocimiento intuitivo que conoce en el individuo ajeno la misma esencia que en el propio”.³⁵

Se puede ir aún más allá del reconocimiento del cuerpo de otro y alcanzar un grado superior en el camino hacia la negación de éste, llegando no sólo a no dañar el cuerpo ajeno sino, incluso, a una labor positiva, a un buen obrar, a saber, la compasión (*Mitleid*), sufrir con, y no *Erbarmen* tener piedad, al modo cristiano. El cuerpo compasivo sobrepasa al cuerpo justo, pues no se basta con no causar dolor al otro, sino que busca hacer positivamente el bien. No es suficiente con no causar dolor al cuerpo ajeno, sino que hay que aventurarse a compartir dicho dolor con el cuerpo del otro.

Comprendemos que el cuerpo compasivo es capaz de ver el sufrimiento en los otros, y más aún, sentirlo como propio. Conoce su esencia dolorosa y ha descubierto que, así como él, todo y todos en el mundo padecen dolor debido al reconocimiento de que la diferencia entre él y los otros cuerpos se da sólo en el mundo como representación. Hay que decir que esta identificación con el dolor ajeno no es sólo física, sino ontológica, es decir, un reconocimiento de que todo alberga en sí una misma esencia, que permite desdibujar la diferencia: ésta no existe. El resultado será una identificación plena con el prójimo.

[...] él sabe de forma inmediata y sin razonamientos que el en sí de su propio fenómeno es también el del ajeno: aquella voluntad de vivir que constituye la esencia de todas las cosas y en todas vive; y que eso se extiende incluso a los animales y a toda la naturaleza. Por eso tampoco atormentará a los animales.³⁶

Concluimos, de este modo, que el hombre compasivo toma parte en los trabajos y sufrimientos del otro porque sabe que, más allá de la individualidad, somos todos un solo ser. Con la compasión el velo de *Maya* se hace transparente y el engaño del *principium individuationis* queda al descubierto. Esta virtud no se contenta con no dañar a los demás,

³⁵ *Ibidem*. p. 428.

³⁶ *Ibidem*. p. 433.

sino que incita a ayudarlos. Del lema de la justicia *neminem laede*, no hagas daño a nadie, pasamos al *immo omnes quantum potes, iuva*, ayuda a todos cuantos puedas.

Reconocemos que la compasión invita al obrar desinteresado porque deja a un lado todos los fines e intereses individuales. No existe más un yo y los otros, sino un todo, todo lo que vive. Al final, en la compasión, quedan destruidas todas las barreras de la individuación. Todos somos lo mismo y participamos de un solo ser. Por ende, lo que puede pasar a un ser ajeno me pasa a mí también. Con la compasión, la individualidad, el yo, el egoísmo, se difuminan, desaparecen, quedando no más que un sentido de identidad entre todos los hombres y el mundo.

[...] el conocimiento de que todo lo viviente es nuestro propio ser en sí tanto como lo es nuestra propia persona, extiende nuestro interés a todo ser vivo, y así el corazón se ensancha. Al disminuir el interés en el propio yo, la inquietud por él queda quebrantada de raíz y limitada: de ahí la tranquila y confiada alegría que proporciona el ánimo virtuoso [...].³⁷

Con la compasión, sufriendo con, se toma conciencia de la unidad de todos los seres, de este modo, comienza el proceso de verdadera emancipación de la voluntad, que lleva a asumir el dolor de los otros como propio.

Con el camino ético se da una reconciliación con el propio cuerpo. El cuerpo virtuoso se descubre como ser volente, como ser doloroso, sabe que el mundo es un campo de batalla en el que todos luchan por la supervivencia, ante esta realidad, y ante su conocimiento intuitivo de que todo es uno, se resigna, primero, a través de la justicia, reconociendo sus propios límites y respetando los ajenos, dejando así de afirmar su propia voluntad en pos de la negación del otro; y después, en un escalón más alto de virtud, con la compasión, no solamente no daña sino que busca hacer el bien, experimenta empatía por el dolor ajeno, el sufrimiento del mundo entero lo conmueve.

IV.4 El cuerpo santo

Con la vía ética para renunciar a nuestro cuerpo, considerado su identidad con la voluntad, no termina la propuesta schopenhaueriana para aliviar los dolores del mundo. Existe aún

³⁷ *Ibidem.* p. 435.

otro camino, una alternativa que pretende dejar atrás los momentos fugaces de ausencia de dolor y encontrar por fin la aniquilación completa del querer. Esta última alternativa es el ascetismo, que buscará hacer nuestro cuerpo un cuerpo santo: casto, pobre y obediente. Este camino es lo que para Maceiras hace de Schopenhauer un romántico,³⁸ primero por su visión dolorosa del mundo y, lo más importante, por su ruta de mortificación con la que trata, como argumentaremos, de afrontar dicha condición.

Entendemos que con el ascetismo, la mera reconciliación con la naturaleza de nuestro cuerpo no es suficiente, no basta con suprimir su voluntad individual, pues se aspira a una renuncia completa del querer. Una vez que el hombre descubre que la esencia más profunda de su cuerpo y del mundo es dolor y sufrimiento y que cada cuerpo o individuo no es más que una mera representación, entonces percibe con claridad la vacuidad de afirmar o conservar la vida. El conocimiento de las dos caras del mundo, por un lado, una esencia dolorosa y, por otro, representación sufriente, es el aquietado supremo de la voluntad y, por ende, de nuestro cuerpo. El dolor del mundo, el padecido en el propio cuerpo y el infringido en el cuerpo ajeno despierta una inclinación ascética:

En el exceso de dolor se les ha revelado el secreto último de la vida: que el mal y la maldad, el sufrimiento y el odio, la víctima y el verdugo, por muy diferentes que se muestren al conocimiento que sigue el principio de razón, son en sí mismos idénticos, son el fenómeno de aquella voluntad de vivir única que objetiva su conflicto con ella misma por medio del *principium individuationis*: ellos han llegado a conocer las dos caras: la maldad y el mal, en toda su dimensión y, al comprender finalmente la identidad de ambos, ahora rechazan los dos y niegan la voluntad de vivir.³⁹

Ante los ojos del asceta, que busca conquistar un cuerpo santo, el principio de individuación comienza a desdibujarse. De este modo, deja de hacer diferencia entre el propio cuerpo y el del otro, entre el yo y el tú. El egoísmo ha perdido terreno por completo, por lo que el cuerpo santo, el del asceta, participa del sufrimiento de los demás individuos como del suyo propio. El asceta, describe Schopenhauer, está dispuesto a sacrificar su propia individualidad, pues se reconoce a sí mismo en todos los otros seres, también considera como suyos los sufrimientos de todo lo viviente y se apropia a sí del dolor del

³⁸ Cfr. Maceiras, M., *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión*, Cincel, Madrid, 1996, p. 30.

³⁹ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación. op. cit.*, W. I, p. 456.

mundo entero. Sabe, como ningún otro, que el mundo entero y, con él, todos los cuerpos están condenados a perecer, que la vida es una aspiración, un conflicto interminable y que a donde se mire no hay más que desolación y miseria.

Con tal conocimiento no es de sorprender que el asceta deje de afirmar la vida y se horrorice de su ser, del ser del mundo, de la voluntad. Este hombre llega al estado de renuncia voluntaria, de resignación, de plena serenidad y plena ausencia de querer. Arranca de sí todos los deseos y con ello todos los sufrimientos de la vida para buscar la purificación, la santidad. “Su voluntad cambia, ya no afirma su propio ser que se refleja en el fenómeno, sino que lo niega. Eso se manifiesta en el tránsito de la virtud al ascetismo”.⁴⁰

En el santo surge un desprecio total del ser, el solo saber que la esencia de su existencia y la del mundo entero es una voluntad deseante, sufriente, lo embarga de aversión, busca entonces, renunciar a su esencia, suprimirla por completo:

[...] en él nace un horror hacia el ser del que su propio fenómeno es expresión: la voluntad de vivir, el núcleo y esencia de aquel mundo que ha visto lleno de miseria. Por eso niega aquel ser que se manifiesta en él y se expresa ya en su propio cuerpo, y su orar desmiente ahora su fenómeno entrando en clara contradicción con él. No siendo en esencia más que fenómeno de la voluntad, cesa de querer cosa alguna, se guarda de cualquier apego de su voluntad y busca consolidar en sí mismo la máxima indiferencia a todas las cosas.⁴¹

En su camino hacia la construcción del cuerpo santo, el asceta abraza la castidad como medio de renuncia a la pulsión más fuerte de la voluntad, a saber, la procreación, la preservación de la especie. En la castidad el asceta destrona el foco de la presencia más clara de la voluntad en el cuerpo, los genitales. Con la castidad se atesta un golpe contra la inclinación más fuerte de la voluntad: la vida, pues se detiene la fabricación de seres que le garantizan su supervivencia en el mundo. El asceta espera la extinción del género humano, pues con la completa supresión del individuo que lleva en sí el sujeto cognoscente, el resto del mundo se desvanecerá, no habrá más ojos que contemplen el mundo, sujetos que representen, pues no hay objeto sin sujeto. La negación de la voluntad de vida comienza

⁴⁰ Ibidem. p. 441.

⁴¹ *Idem.*

así, con la alteración del curso común de la existencia, que orilla a los hombres a preservar su propia vida, buscando la procreación y el sustento.

Para Schopenhauer el asceta no ha de conformarse con la castidad, también tiene que buscar la pobreza:

El ascetismo se muestra además en la pobreza voluntaria e intencionada que no surge sólo *per accidens* al deshacerse de los propios bienes para aliviar los sufrimientos ajenos sino que aquí es ya un fin en sí misma; debe servir como continua mortificación de la voluntad, para que la satisfacción de los deseos y de la dulzura de la vida no vuelvan a excitarla una vez que el conocimiento ha provocado la aversión hacia ella.⁴²

Lo que busca el asceta con todo esto es reprimir intencionadamente la voluntad, que se visualiza en su cuerpo, al forzarse a no hacer nada de lo que querría hacer y, en cambio, hacer todo lo que no querría. Se trata de una autoflagelación con la conciencia de que a quien se daña con el sacrificio no es al propio cuerpo, pues el individuo es mera representación, sino a la voluntad. El cuerpo en sí mismo no es el enemigo por abatir, sino el medio para terminar con la voluntad. Se trata, ya sea con la pobreza o la castidad, de mantener al cuerpo en mínimos, apenas con aliento, para así poder mortificar a la voluntad todo lo posible.⁴³ Desafortunadamente, en la valoración filosófica de Schopenhauer el cuerpo es la objetivación más inmediata de la voluntad y, por ende, el blanco perfecto para callar los dolores y apetencias de la voluntad. Hay que alimentarlo con flojedad, someterlo al ayuno, y hasta la mortificación, para, a través de la privación y el sufrimiento, quebrantar la voluntad.

Con el cuerpo santo lo que se pretende, finalmente, es quebrantar premeditadamente, es decir, durante la vida, la voluntad, por medio de la renuncia a lo agradable y, más aún, la búsqueda de lo desagradable. El asceta busca deliberadamente la penitencia con miras a la mortificación de la voluntad. Hay que decir que el santo delineado por Schopenhauer es especial y difiere de los santos cristianos o de cualquier religión pues: “El santo de Schopenhauer no tiene como objetivo, ni poseer a Dios ni practicar la virtud por amor a los otros y a Dios. Para él la virtud ascética es entendida como intento último de anular la

⁴² *Ibidem.* p. 443.

⁴³ Cfr. Sunces, M., *La corporalidad en Schopenhauer*, *op. cit.* p. 103.

voluntad en el mundo por el único camino de anularse así mismo, en la promoción de nada”.⁴⁴

En el camino hacia hacerse de un cuerpo santo el dolor, en sí mismo, permitirá la liberación del mundo, sufrir para dejar de sufrir, así de paradójica es la alternativa schopenhaueriana, tan mortificante que ni el mismo Schopenhauer pensó en asumirla.

[...] el sufrimiento en general y como es impuesto por el destino constituye una segunda vía para llegar aquella negación: y hasta podemos suponer que la mayoría sólo accede a ella por esa vía, y que es el sufrimiento sentido y no simplemente conocido lo que con más frecuencia genera la total | resignación, a menudo sólo al aproximarse a la muerte.⁴⁵

El sufrimiento es, para Schopenhauer, un llamado a la resignación, un medio de liberación. “[...] todo sufrimiento al ser mortificación y una llamada a la resignación es potencialmente una fuerza salvadora [...]”⁴⁶, siempre y cuando, ese sufrimiento tome la forma de un conocimiento puro, que actúe como *aquietador* de la voluntad, es decir, que deleve y descubra al mundo tal cual es, doloroso y sufriente, y sin salidas inmediatas. El dolor tiene que mostrar lo trágico de la existencia, lo vacío de la vida, y de este modo podrá devenir en curación, en salvación.

Y ahora, ¿qué queda después de haber negado el cuerpo?, ¿qué se obtiene de su mortificación?, ¿cuál es el resultado de renunciar a nuestra naturaleza más íntima? La voluntad de vivir. Con miras al desasimiento de la voluntad de vida, Schopenhauer ha hecho del cuerpo el medio más próximo para terminar con el dolor, pues el cuerpo es un instrumento y no fin en sí mismo para terminar con la voluntad. El asceta que busca poseer un cuerpo santo (casto, pobre y obediente) camina hacia el vacío, pues su propósito más claro es renunciar al dolor que, como hemos descrito, es realmente la esencia del cuerpo y el mundo, así que abandonar el dolor es renunciar a nuestro ser, a nuestro ser doloroso.

“[...] lo que queda tras la total supresión de la voluntad es, para todos aquellos que están aún llenos de ella, nada. Pero también, a la inversa, para aquellos en los que la voluntad se ha

⁴⁴ Maceiras, F., *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión*, Cincel, Madrid, 1996, p. 100-101.

⁴⁵ Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación. op. cit.*, W. I, p. 454.

⁴⁶ *Ibidem.* p. 458.

convertido y negado todo este mundo nuestro tan real con todos sus soles y galaxias, es nada”.⁴⁷

Con la supresión de la voluntad se borra una de las caras del mundo: la de la representación, espejo en el que la voluntad se miraba a sí misma, en la que se manifestaba en miles de cuerpos, bajo la apariencia de entes individuales, gracias al tiempo y al espacio. De este modo percibimos que la negación de la voluntad nos arroja rumbo a una *nihil privativum*⁴⁸, que supone la negación de la representación, el espejo en el que el núcleo del mundo podía tomar conciencia de sí. Ahora, la voluntad no tiene dónde mirarse, deja de estar en un tiempo y en un lugar. ¿A dónde se ha marchado la fuente insaciable de deseo? Se ha desvanecido en la nada pues deja de haber un dónde y un cuándo.

La negación, supresión y conversión de la voluntad es también la supresión y desaparición del mundo. Si dejamos de verla en ese espejo, preguntamos en vano a dónde se ha dirigido y entonces nos lamentamos de que se haya perdido en la nada porque no hay para ella un dónde y un cuándo.⁴⁹

El cuerpo y el mundo, espejos de la voluntad donde se hace visible se desvanecen. En este sentido, la voluntad no tiene donde mirarse, donde proyectarse. Cuando pudo contemplarse en el cuerpo y cobrar conciencia de su naturaleza gracias a el intelecto de aquél, se miró como un ser doloroso, como una esencia cuyo principal atributo es querer, y también observó que su objetivación, el cuerpo y el mundo en general, era un campo de batalla, un lugar terrible, de luchas vanas por afirmar y conservar la vida. Ante tal panorama, la voluntad termina por replegarse, abandona el cuerpo y, junto con él, al mundo, que finamente terminan por extinguirse.

Schopenhauer, escribe Roberto R. Aramayo, no se guarda ninguna pregunta en el corazón. En este sentido, Aramayo apunta hacia la correspondencia de Schopenhauer donde éste se compara con Edipo de Sófocles, quien intentando arrojar luz sobre su propio y

⁴⁷ *Ibidem*. P. 475.

⁴⁸ Se trata de una nada relativa en oposición a una *nihil negativum*, nada absoluta, pues ésta nada hace referencia a algo negado. Es una nada relativa pues es sólo una cara del mundo la que se desvanece, la de la representación y no la de la voluntad. Que se anule el lugar en el que la voluntad se manifiesta no implica una aniquilación del núcleo mismo del mundo, la voluntad, sino sólo el espejo en el que ésta podía devenir consciente.

⁴⁹ *Ibidem*. p. 472.

terrible destino, no cesa de indagar. De igual modo Schopenhauer, en su intento de solucionar el problema al que su metafísica irremediablemente conduce continúa por el camino de la negación de la voluntad, aun cuando vislumbre que por necesidad de la respuesta pueda sobrevenir lo más espantoso.⁵⁰

Estamos frente a una solución radical de la problemática que descubrió el ejercicio interpretativo de la metafísica schopenhaueriana. Ante el descubrimiento realizado gracias al cuerpo que configura una nueva concepción del ser, ser como querer, observamos que Schopenhauer con su escape ético quiere dar marcha atrás. Ésto, desde luego, le es imposible, pues su meta ha sido la de comprender qué es el mundo más allá de la representación, y en el terreno de su metafísica lo ha conseguido. Sin embargo, eso que ha quedado desvelado o decodificado se manifiesta en existencias cuyo sino es ineludiblemente el dolor y sufrimiento.

La solución, como hemos expuesto, es el aquietamiento de la voluntad en varios niveles. Siendo el último de ellos, lo que hemos denominado el cuerpo santo, el más desconcertante. Pues parece que el camino más viable es la destrucción de la manifestación más clara y acabada de la voluntad. Sin cuerpo y, por ende, sin yo reflexivo no hay más espacio para que la conciencia devenga consiente y se mire a sí misma. Esto, desde luego, sería una solución superficial, pues el golpe atestado no es contra la voluntad en sí sino contra la representación. El sentido del escape schopenhaueriano es otro, se trata más bien de una solución épica, incluso heroica.

Para dar dicho sentido, es preciso subrayar, en primer lugar, que Schopenhauer no quiere escapar del cuerpo, del yo que somos, sino de la voluntad en sentido general. Por tanto, el cuerpo no es en ningún momento el blanco de sus vías de desasimiento de la voluntad sino, en virtud de su estrecha relación con ésta, el medio más eficaz y directo para conseguirlo. En este tenor, quien decide recorrer el camino de la mortificación del cuerpo, no es aquel que padece el doble de dolor por debilidad de ánimo, no es el cobarde incapaz

⁵⁰ Cfr. Aramayo, R., *Para leer a Schopenhauer*, Alianza, Madrid, 2001, p. 31.

de enfrentar la vida con todos sus avatares, sino el héroe trágico⁵¹ que no busca olvidar su cuerpo sino aniquilar a la voluntad.

Héroe, no como un signo de debilidad, porque se atreve a contradecir los designios del destino, el curso natural de la voluntad, la obligación de sufrir, e intenta renunciar al deseo mitigando su raíz más profunda, su manifestación más acabada: el cuerpo. Trágico, porque con esta osadía, si bien atesta un golpe directo a la voluntad, su vida individual termina por desvanecerse. Se gana una guerra contra la voluntad, pero el autor de tal victoria no está para contemplar su logro.

⁵¹Cfr. Argullol, R., *El Héroe y el Único*, Acantilado, Barcelona, 2008, p. 380.

Conclusiones

Después de haber repasado la filosofía de Schopenhauer, si una impresión nos deja dicho encuentro es la de habernos enfrentado a un pensamiento que no ignora la vivencia del cuerpo, no sólo como tema de estudio, sino como condición de posibilidad para llevar a cabo la labor filosófica.

Schopenhauer, sostenemos, es un autor que habla del cuerpo desde el cuerpo mismo. Un cuerpo desde el cual vivenció, mediante sus afecciones, la presencia de la voluntad como la esencia más íntima del mundo y, además, en el que experimentó el sufrimiento de la existencia humana. Es claro que Schopenhauer va más allá de sus propias vivencias corporales, pues su pensamiento no es una descripción personal de sus pasiones, sino una filosofía que hace del cuerpo el eje central de todo un sistema, lo cual permite hablar de su filosofía como una filosofía de la corporalidad. Esto es, una reflexión desde el sufrimiento de las afecciones corporales con la pretensión de ofrecer un discurso racional de ellas y al asumir el riesgo de transitar de la vivencia corporal a la reflexión racional.

Schopenhauer reconoce el cuerpo como constitutivo esencial de la existencia humana, es decir, es en y por el cuerpo que nos hallamos en el mundo, enfrentando el sin fin de avatares que implica nuestra existencia: vivir, preservar la vida, relacionarnos con los otros, sufrir, para, finalmente, morir. Este reconocimiento del cuerpo (y quizá este sea el gran logro de Schopenhauer) no se reduce a una mera descripción fisiológica o biológica. Esta idea sí es considerada, sin embargo, también posee una dimensión de carácter metafísico y, recordemos, no en el sentido tradicional del término, sino desde una metafísica hermenéutica, o metafísica de principios *a posteriori*.

Dicha filosofía que, según nuestro autor, tiene su origen en una única intuición, se ha expuesto desde distintas perspectivas, es decir, un único pensamiento ha sido abordado desde distintas miradas. La primera de ellas es la que hace referencia al mundo como representación. Ahí, Schopenhauer termina por ofrecer una visión del proceso del conocimiento que parte de una perspectiva idealista del proceso, en la que el sujeto representa el mundo, para complementarse después con una visión fisiológica del mismo proceso, a fin de reconciliar dos posturas, la idealista y materialista.

Esta posible reconciliación nos permitió ir definiendo una noción de cuerpo que descarta la idea de éste como una máquina, como un mero accesorio del cual es posible e, incluso necesario, desprenderse para realizar el proceso de conocimiento. El sujeto cognoscente schopenhaueriano es algo más que una ficción vacía, o una sustancia inmaterial: es un cuerpo, un todo orgánico cuyas afecciones son el punto de partida para poder representar aquel mundo. Más aún, tal sujeto cognoscente no es posible sin un individuo, un ser de carne y hueso, en el cual yacer. Estamos frente a la propuesta de un ego encarnado, es decir, si hay un yo es porque el cuerpo lo hace posible.

El papel del cuerpo no se queda en el proceso de conocimiento, también es trasladado al terreno de la metafísica, más puntualmente, a la de una metafísica como interpretación y comprensión del mundo.

En principio, señalamos cómo la certeza de la propia muerte más los avatares de la existencia humana (ambos sentidos con mayor peso bajo la mira de nuestro autor) padecidos en el propio cuerpo demandan una interpretación del mundo que se hace sentir como puro dolor. Dicha interpretación es desprendida por Schopenhauer de un tipo especial de metafísica.

Schopenhauer ha llevado a cabo una redefinición de la metafísica tradicional con el fin de, por un lado, mantenerse fiel a los límites establecidos por Kant en este tema y, por otro, consolidar una metafísica que, según el filósofo de Frankfurt, Kant no se atrevió a postular, pues se resignó a la falta de respuestas a las grandes preguntas del ser humano. Como resultado de dichas pretensiones, hemos descrito la metafísica de Schopenhauer como hermenéutica, en el sentido tradicional del término: interpretación de la realidad a fin de mostrar su sentido más profundo o como un desciframiento del mundo que se muestra como un enigma (*Rätsel*).

El ejercicio de interpretación del mundo no requiere salir de sí mismo para decodificarlo, por el contrario, demanda permanecer en él. De este modo, la metafísica es una metafísica de la experiencia, una ciencia de principios *a posteriori*.

La metafísica, y quizá sea este uno de los principales aportes de esta investigación, es un modo de comprensión (*Verständniß*) que profundiza en la experiencia, parte de la

experiencia y, a la vez, la traspasa. Ese origen empírico le priva del carácter apodíctico, y excluye, tal y como Kant señaló, la construcción de una metafísica *a priori* al modo dogmático. La metafísica se constituye, concluimos, como una comprensión de la experiencia en su conjunto, encargada de suministrar la clave explicativa del mundo empírico, en principio, y después, la llave interpretativa de su significado y contenido, haciendo visible el en sí del fenómeno.

A Schopenhauer no le interesa indagar las condiciones en y por las que opera el sujeto cognoscente, pero las considera como límites propios de nuestro modo de conocer. Es, en este sentido, lo que hemos considerado como un metafísico crítico. Por el contrario, le interesa centrar sus investigaciones en el desciframiento de la experiencia en su totalidad, por lo tanto, la metafísica no podrá ser elaborada a partir de meros conceptos especulativos, sino de unos que estén vinculados y arraigados al mundo. La raíz de la metafísica se sitúa en la experiencia del mundo y su contenido es el de desentrañar y comprender aquello que se manifiesta en los fenómenos.

La figura del cuerpo es introducida aquí por Schopenhauer primero, como origen de la inclinación natural del hombre hacia la metafísica y, en segundo lugar, como una clave de acceso o incluso como condición de posibilidad para acceder al fundamento más íntimo de la realidad. Pues al final lo que su metafísica busca es saber qué es el mundo detrás de la representación. Y la respuesta a esa interrogante de nuevo se la debemos a su noción de cuerpo, pues el cuerpo, durante mucho tiempo olvidado y despreciado, es, para Schopenhauer, el lugar donde se asienta el inicio de la comprensión del mundo.

La labor metafísica, como interpretación o como hermenéutica inicia con la lectura del cuerpo como un texto que se escribe con diversos lenguajes: deseo, movimiento, placer y dolor. El cuerpo, como ningún otro objeto del mundo, puede ser interpretado de dos modos distintos: mediata e inmediatamente, desde fuera y desde dentro. Bien puede leerse desde fuera, es decir, como objeto configurado extensamente ocupando un espacio físico, sin embargo, esta lectura se encuentra en el terreno de la representación y el propósito de nuestro autor es buscar detrás de ella, así que esta lectura mediata no nos conduce a la esencia del mundo, habrá pues que interpretarlo desde su interioridad, desde su propia vivencia. El cuerpo, antes de revelarse en primera instancia en el mundo que le rodea como

un objeto entre objetos, es decir, como una representación, es objeto inmediato, es decir, cuerpo vivido.

De este modo, hemos descubierto un punto en el que es posible trasgredir las fronteras de la representación, este punto se halla en nosotros mismo, el cuerpo. Con esto, se descubre una doble dimensión del mundo que habita en el sujeto: simultáneamente en él existe la parte anterior y posterior. Él puede vivenciar el mundo con independencia de la representación. Para él el mundo exterior tiene un interior. Ese interior es él mismo. Él es el mundo fuera de la representación. El hombre es su interior, puro querer, una ansiedad universal de oscura determinación, en suma, voluntad (*Wille*). Ese más allá que, sabemos, se encuentra detrás de todo fenómeno, que rebasa la representación, lo sentimos, lo percibimos, lo vivenciamos, en nuestro propio cuerpo.

El resultado del ejercicio hermenéutico de la metafísica schopenhaueriana desvela un mundo en el que cada objetivación de la voluntad lucha incasablemente por afirmarse a sí misma. El principio de individuación eneguece cada manifestación de la voluntad, creando una ilusión en la que cada cuerpo imagina que, afirmando la voluntad individual, termina por colmar el querer de la esencia universal. Esto termina por insertar a cada sujeto en una cadena interminable de dolor y sufrimiento.

La estrategia de Schopenhauer para salir del problema al que su metafísica irremediablemente ha conducido fue buscar un escape ético, es decir, ante el descubrimiento de la voluntad como esencia del mundo y su pesimismo frente a éste, que se manifiesta como objetivación de dicha voluntad, Schopenhauer pretendió seguir un camino de aquietamiento o renuncia de la voluntad, a fin de mitigar los dolores del mundo.

En este último punto el cuerpo vuelve a estar presente, pues si ha sido por él que se arribó a la interpretación metafísica de un mundo cuyo núcleo más íntimo es esencialmente dolor, también es por él mismo que Schopenhauer intenta acallar dichos dolores. Siendo el cuerpo la manifestación más clara y nítida de la voluntad, es también el medio más directo mediante el cual Schopenhauer pretendió mitigar sus efectos.

Esta ruta de salida de un dilema metafísico puede aparentar ser el punto más frágil en la consideración que del cuerpo venía haciendo nuestro autor, pues su solución es

radical: terminar con el cuerpo, con la voluntad de vida que en él se manifiesta para atestar un golpe a la voluntad. Parece que, finalmente, Schopenhauer no admite el descubrimiento que su metafísica ha desvelado y opta por aniquilar el espacio en el que dicho descubrimiento cobraba claridad; sin embargo, si algo a favor de Schopenhauer se puede argumentar, es que el cuerpo, en este intento de solución o escape, no es el punto en la mira, sino, trágicamente, el único medio de ganar una batalla de la que nadie podrá contemplar la victoria.

Esta última medida radical, no desestima nuestra propuesta por considerar el pensamiento schopenhaueriano como una filosofía de la corporalidad pues, finalmente, termina por demostrar cómo hasta el final el cuerpo sigue siendo eje y medio del ejercicio filosófico. Pues el cuerpo no sólo abarca el ámbito orgánico o el de la representación, sino el de la voluntad, el cuerpo es voluntad y representación. El golpe que se atesta con la negación de la voluntad es justo porque se considera su doble dimensión.

Hemos emprendido este trabajo intentando comprender la naturaleza y papel del cuerpo en la filosofía de Schopenhauer. Es claro que el cuerpo es una realidad evidente, un elemento esencial de la existencia, a tal grado que es imposible ignorarlo o hacerlo del lado en todo quehacer filosófico. Habrá autores en los que su presencia sea como un elemento no confesado o expresado, sin embargo, luego del ejercicio de esa investigación, es evidente que no es posible suspender su presencia en cualquier labor, pues no es un accesorio o una pieza de la cual desprenderse, no es un ente que poseemos, sino el lugar que habitamos, más aún, lo que somos.

En este sentido, ante la interrogante sobre el papel del cuerpo en el quehacer de la filosofía, podemos responder que el cuerpo no sólo es tema sino condición de posibilidad de todo ejercicio filosófico. Partir de las pasiones y afecciones del cuerpo conecta a la filosofía con lo más íntimo (*intimus*) e interno, del ser humano y de ahí hacia, como lo hace Schopenhauer, una comprensión profunda de la experiencia en general. Esto sin abandonar las pretensiones de pasar de la vivencia corporal a la consolidación de una reflexión racional, que más que sistemática ha de ser orgánica, como creemos lo demuestra el pensamiento schopenhaueriano.

En este punto, lo que menos hemos buscado aquí es llegar a una verdad confortable y perenne, es así como esta lectura de la obra schopenhaueriana es una de tantas que pueden hacerse. De ahí la dificultad de poder formular conclusiones y, especialmente, de poder poner punto final a este trabajo. Tan sólo esperamos haber mostrado un aspecto de un autor que, constantemente, nos muestra sendas a través de las cuales seguir con la tarea de la filosofía.

Bibliografía:

Schopenhauer, A., *Werke in fünf Bänden, nach den Ausgaben letzter Hand Herausgegeben von Ludger Lütkenhaus, Zürich, 1988:*

---[W I] *Die Welt als Wille und Vorstellung I.*

---[W II] *Die Welt als Wille und Vorstellung II.*

---[P I] *Parerga und Paralipomena I.*

---[P II] *Parerga und Paralipomena II.*

---*Kleinere Schriften:*

[G] *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*

[N] *Ueber den Willen in der Natur*

[E] *Die beiden Grundprobleme der Ethik*

[F] *Ueber das Sehen und die Farben*

Schopenhauer, A., *Philosophische Notizen aus dem Nachlass, Herausgegeben von Ernst Ziegler unter Anke Brumloop und Manfred Wagner, C.H. Beck, München 2015.*

---*Cholerabuch 1820 bis 1831.*

---*Cogitata 1830 bis 1833.*

---*Pandectae 1832 bis 1837.*

---*Spicilegia 1837 bis 1852.*

---*Senilia 1852.*

Obras de Schopenhauer en español

Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación.* Traductor: Pilar López de Santa María; ed. 2ª; Trotta, Madrid, 2009, Vol. I, p. 605.

_____ *El mundo como voluntad y representación.* Traductor: Pilar López de Santa María; ed. 3ª; Trotta, Madrid, 2009, Vol. I, p. 747.

_____ *Parerga y Paralipomena.* Traductor: Pilar López de Santa María; ed. 2ª; Trotta, Madrid, 2009, Vol. I, p. 510.

_____ *Parerga y Paralíomena*. Traductor: Pilar López de Santa María; Trotta, Madrid, 2009, Vol. II, p. 687.

_____ *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Traductor: Miguel de Unamuno; ed. 2ª; Alianza, Madrid, 2009, p. 207.

_____ *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Traductor: Pilar López de Santa María; ed. 3ª; Siglo XXI, Madrid, 2007, p. 323.

_____ *Sobre la visión y los colores*. Traductor: Pilar López de Santa María; Trotta, Madrid, 2013, p. 153.

_____ *Dialéctica erística o El arte de tener razón, expuesta en 38 estratagemas*. Traductor: Luis Fernando Moreno Claros; ed. 3ª; Trotta, Madrid, 2007, p. 99.

_____ *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Traductor: Eduardo Ovejero y Maury; Losada, Buenos Aires, 2008, p. 241.

_____ *Eudemonología*. Traductor: Eduardo Gonzáles Blanco; Losada, Buenos Aires, 2008, p. 283.

_____ *Aforismos sobre el arte de saber vivir*. Traductor: Luis Fernando Moreno Claros; Debate, Barcelona, 2000, p. 223.

_____ *Metafísica de las costumbres*. Traductor: Roberto R. Aramayo; Trotta, Madrid, 2001, p. 203.

_____ *El arte de ser feliz*. Texto establecido, prefacio y notas: Franco Volpi; Alianza, España, 2010, p. 222.

_____ *Notas sobre oriente*. Texto establecido, prefacio y notas: Giovani Grurisatti; Alianza, España, 2010, p. 224.

_____ *El arte de envejecer*. Texto establecido, prefacio y notas: Franco Volpi, Traductor: Angela Ackermann; Herder, España, 2000, p. 158.

_____ *Senilia reflexiones de un anciano*. Traductor: Roberto Bernet; Herder, Barcelona, 2010, p. 464.

_____ *Notas sobre Oriente*. Traductor: Adela Muñoz Fernández; Alianza, Madrid, 2007, p. 224.

_____ *Epistolario de Weimar*. Traductor: Luis Fernando Moreno Claros; Valdemar, Madrid, 1999, p. 300.

_____ *Diario de Viaje*. Traductor: Luis Fernando Moreno Claros; Trotta, Madrid, 2012, p. 251.

_____ *Conversaciones con Schopenhauer, Testimonios sobre la vida y obra del filósofo pesimista*. Traductor: Luis Fernando Moreno Claros; Acantilado, Barcelona, 2016, p. 363.

_____ *Cartas a un discípulo*. Traductor: Fernando Ortega; El Barquero, Barcelona, 2016, p. 88.

Textos y Artículos sobre Schopenhauer

Alonso, L., *Reflexiones sobre Schopenhauer y su teoría del cuerpo*. Universidad Complutense, Madrid, en *Revista general de información y documentación*, Vol. 2, 1992, pp. 93-104.

Aramayo, R., *Para leer a Schopenhauer*, Alianza, Madrid, 2001, p. 251.

Baquedano Jer, S., *¿Cómo logra Schopenhauer tomar conciencia de la voluntad encunto cosa en sí?* *Revista de filosofía*. 2011, Volumen 67, pp. 109-121.

_____ *La despersonalización como metafísica vivencial de la voluntad de vivir*. *Revista de filosofía*, 2010, Volumen 66, pp. 145-164.

_____ *¿Voluntad de vivir o voluntad de morir? El suicidio en Schopenhauer y Mainländer*. *Revista de filosofía*, 2007, Volumen 63, pp. 117-126.

Beiser, F., *Weltschmerz pessimism in German Philosophy (1869-1900)*, Oxford, UK, 2016, p. 296.

Enrico, A., *La filosofía de Arthur Schopenhauer*, Traducción: Rodrigo Gléz, Annalisa Mnazi, Polonia, 2017, p. 76.

González, C., *Arte y música en Schopenhauer El camino hacia la experiencia estética*, Locus Solus, Madrid, 2016, p. 143.

_____ (Coordinador) *Schopenhaueriana N.I El círculo schopenhaueriano* *Revista de estudios sobre Schopenhauer en español*, SEES, Madrid, 2016, p. 208.

González, M., (Compilador) *Filosofía y dolor*. Tecnos, Madrid, 2006, p. 489.

Gwinwe, W., *Arthur Schopenhauer presentado desde el trato personal*. Edición de Fernando Morenos Claros, Hermidia Editores, Madrid, 2017, p. 215.

Houellebecq, M., *En presencia de Schopenhauer, (En présence de Schopenhauer)*, Traducción de Joan Riambau, Anagrama, Barcelona, 2018, p. 87.

- Janaway, C. *Self and world in Schopenhauer's philosophy*, Oxford, New York, 1999, 373.
- _____ *Schopenhauer a very Short Introduction*, Oxford, New York, 2002, p.137.
- López, P., *Voluntad y sexualidad en Schopenhauer*, Universidad de Sevilla, en *Thémata*, Revista de Filosofía, N. 24, 2000, pp. 113-136.
- _____ *Schopenhauer y el idealismo kantiano*. en Enrahonar. Quaderns de Filosofia 55, 2015, pp. 11-29.
- López-Domínguez, V. *Los antecedentes idealistas de la idea de cuerpo en Schopenhauer: la relación entre corporalidad e intersubjetividad*, en *Schopenhaueriana SEES*, N.1, El círculo Schopenhaueriano, 2016, pp. 87-98.
- Maceira, M., *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión*. Cincel, Madrid, 1996, p. 192.
- Magee, B., *Schopenhauer*, Catedra, Madrid, 1991, p. 442.
- Mann, T., *Schopenhauer, Nietzsche y Freud*. Traductor: Andrés Sánchez Pascual; Alianza, Madrid, 2008, p. 199.
- Marrades, J., *Autoconocimiento y cuerpo en Schopenhauer*, en *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 286.
- Moreno, F., *Schopenhauer Vida del filósofo pesimista*. Algaba, Madrid, 2005, p. 351.
- Nietzsche, F., *Schopenhauer como educador*. Traductor: Luis Fernando Morenos Claros; ed. 2ª; Valdemar, Madrid, 2006, p. 165.
- Ocaña, E., *Sobre el dolor*. Pre-textos, Valencia, 1997, p. 305.
- Ocina, F., (compilador), *Schopenhauer en la historia de las ideas*. Plaza y Valdés, Madrid, 2011, p. 255.
- Oliver, K., und Kloßer Matthias (Hrsg) *Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorsrellung*, De Gruyter, Berlin, 2014, p. 221.
- Oxenford, J., *Schopenhauer o de la iconoclasia en la filosofía*. Traducción: Ricardo Gutiérrez; Encuentro, Madrid, 2009, p. 58.
- Pérez, J., *La importancia del cuerpo como constitutivo formal de todo viviente en la filosofía de Schopenhauer*. en *Thémata Revista de Filosofía*, N. 44, 2011, pp. 424-438.
- Philonenko, A., *Schopenhauer una filosofía de la tragedia*. Traductor: Gemma Muñoz-Alonso; Anthropos, Barcelona, 1989, p. 333.

Rábade, S., *El cuerpo en Schopenhauer*, en Anales del seminario de metafísica 23, Universidad Complutense de Madrid, 1989, pp. 135-148.

Roca, L., *La herencia de Schopenhauer en los estudios orientales*, en Enrahonar. Quaderns de Filosofia 55, 2015, pp. 83-95.

Rosset, C., *Escritos sobre Schopenhauer*. Traductor: Rafael del Hierro Oliva; Pre-textos, Valencia, 2005, p. 199.

_____. *Schopenhauer, filósofo del absurdo*. Traductor: Silvio Mattoni; El cuenco de plata, Buenos Aires, 2012, p. 108.

Ruíz, E., *El concepto de conciencia mejor en Schopenhauer*. Universidad de Granada, España, en Pensamiento, vol. 63, N. 237, 2007, pp. 437-462.

Schubbe, D., *Schopenhauers Hermeneutik-Metaphysische Entzifferung oder Explication, "intuitive" Erkenntnis?*, en *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, Mainz, 2013, pp. 409-424.

Sánchez, D., *Modernidad y romanticismo: para una genealogía de la actualidad*, Tecnos, Madrid, 2013, p. 287.

Sans, E., *Schopenhauer*. Traductor: Publicaciones Cruz; Publicaciones Cruz, México, 1992, p. 141.

Safranski, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Traductor: José Planells; Tusquets, México, 2008, p. 495.

_____. *La actualidad de Schopenhauer*. en *El País*, edición impresa, sábado 16 de Octubre de 2010.

Stanek, V., *La métaphysique de Schopenhauer*, Vrin, Paris, 2010, p. 299.

Spierling, V., *Arthur Schopenhauer*. Traductor: José Antonio Molina Gómez, Herder, España, 2010, p. 246.

_____. *El pesimismo de Schopenhauer: Sobre la diferencia entre voluntad y cosas en sí*, Universidad Complutense, Revista de filosofía, N. 2/53-63, 3ª época, 1989.

Suances, M., *Arthur Schopenhauer religión y metafísica de la voluntad*. Herder, Barcelona, 2010, p. 278.

_____. *Irracionalismo de los orígenes del pensamiento hasta Schopenhauer*. Síntesis, Madrid, 2004, p. 204.

_____ *La corporalidad en Schopenhauer*, en *El cuerpo perspectivas filosóficas*, UNED, Madrid, 2013, p. 320.

Touchet, P., *La souffrance est la fond de toute vie*. Saint Germain en Laye, France

Young, J., *Schopenhauer*, Routledge, Austin, 2005, p. 271.

Otras obras consultadas

Allison, E., *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Traducción: Dulce María Granja Castro, Barcelona, Anthropos, UAM, 1992, p.527.

Arrese, H., *El cuerpo como punto de articulación entre el derecho puro y el derecho aplicado en la teoría fichteana de 1796/1797*. en *Estud. Filos- ISSN 0121-3628*. Diciembre 2014, Universidad de Antioquía, pp. 87-102.

Argullol, R., *El Héroe y el Único*. Acantilado, Barcelona, 2008, p. 479.

Arrocha, R., *Deseo, voluntad y dolor en Spinoza, Schopenhauer y Nietzsche*, en *Apuntes Filosóficos*, Vol. 20, N° 39 (2011), pp.13-17.

Bacarlett, Ma., *Friedrich Nietzsche la vida, el cuerpo y la enfermedad*. UAEMéx, México, 2006, p. 220.

Beiser, F., *German Idealism The struggle against subjectivism. 1781-1801*, Harvard, USA, 2008, p. 726.

_____ *The Romantic imperative*. Harvard, USA, 2006, p. 243.

_____ *After Hegel German philosophy 1840-1900*. Princeton, USA, 2014, p. 231.

Berkeley, G., *Principios del conocimiento humano*. Traductor: Risieri Frondizi; ed. 1ª, Losada, Buenos Aires, 2004, p. 210.

Butler, J., *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 316.

Christoph, J., *El movimiento romántico*. Akal, Madrid, 1998, p. 77.

Colomer, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. ed. 2ª; Herder, Barcelona, 1986, T. II *El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*, p. 449.

Copleston, F., *Historia de la filosofía: De la filosofía kantiana al idealismo*. Ariel, Barcelona, 2011, p. 800

Descartes, R., *El discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Tecnos, Madrid, 2008, p. 239.

Dreyfus, H., *Alchemy and Artificial Intelligence*, RAND, 1965, p. 98.

Fichte, J. G., *Fundamentación del derecho natural según principios de la doctrina de la ciencia, segunda parte: deducción de la aplicabilidad del concepto de derecho*. Parágrafos §5 y §6 en *Para una filosofía de la intersubjetividad*. Traducción: Virginia López-Domínguez; Facultad de Filosofía, Universidad Complutense, Madrid, 1993, p. 42.

_____ *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia. Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la ciencia*. Traducción: José María Quintana Cabanas; Tecnos, Madrid, 1987, p. 122.

_____ *Introducción a la teoría de la ciencia*. Traducción: José Gaos; Sarpe, Madrid, 1984, p. 155.

Gaudio, Mariano. *La dialéctica en el cuerpo propio de Fichte. V Jornadas de Investigación en Filosofía*. Universidad Nacional de la Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía. Dirección estable: <http://www.aacademica.org/000-94/34>.

García, M. O. P y Gabriel Pérez Rodríguez, *Biblia Comentada texto de la Nacar- Colunga, Libros Sapienciales*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, Vol. IV, 1967, p. 1321.

García, M., *La intuición intelectual en Schelling y el §76 de la Crítica del Juicio, en Immanuel Kant*. en *Los rostros de la Razón*. Volumen I: Filosofía teórica, UAM, México, en prensa para 2018.

González, J., *Bios El cuerpo del alma y el alma del cuerpo*, FCE y UNAM, México, 2017, p. 359.

Kant, I., *Crítica de la razón pura*. Traductor: Pedro Ribas; ed. 1^a; Taurus, México, 2009, p. 689.

_____ *Crítica de la razón práctica*, Traducción de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 2007, p. 243.

_____ *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid, Alianza, 2012, p.248.

_____ *Prolegomenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. (edición bilingüe), Traducción: Mario Cimi, Istmo, España, 2015, p. 387.

López-Domínguez, V. *Fichte: acción y libertad*. Ediciones pedagógicas, Madrid, 1995, p. 217.

Mora, F., *Diccionario de filosofía*. Barcelona, Ed. Ariel, 1994, 4 volúmenes.

Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*. Traducción: Andrés Sánchez Pascual; Alianza, Madrid, 2008, p. 190.

Onfray, M., *Les Radicalités existentielles Contre-histoire de la philosophie*. Grasset, París, t. 6, 2009, p. 379.

Pérez-Borbujo. F., *Veredas del Espíritu: De Hume a Freud*, Barcelona, Herder, 2007, p. 324.

Priante, A., *El silencio de Goethe o la última noche de Schopenhauer*. Cahoba Narrativa, España, 2006, p. 141.

Ruano, Y., *Razón y pasión en Hume (sobre la miseria de la razón demostrativa)*, en *ISEGORÍA* Revista de filosofía moral y política, Universidad Complutense de Madrid, N° 36, enero-junio, 2007, ISSN: 1130-2097, pp. 239-260.

Safranski, R., *Romanticismo una odisea del espíritu alemán*. Traductor: Raúl Gabás; Tusquets, México, 2009, p. 379.

Santiago, T., *Kant*. ed. 1ª; UAM, México, 2007, p. 187.

Savater, F., *El traspie Una tarde con Schopenhauer*. Anagrama, Barcelona, 2013, p. 91.

Schelling, F.W.J. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Trad. Helena Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, Madrid, 2004.

_____ *Las edades del mundo*. Akal, Madrid, 2002, p. 259.

_____ *Escritos sobre Filosofía de la naturaleza*. Anthropos, Madrid, 2000, p. 456.

Solsona, G., *Ilustración y romanticismo Introducción a la polémica entre Kant y Herder*, Herder, Barcelona, 2004, p.429.

Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, Sarpe, España, 1984, p. 235.

Villacañas, J., *La filosofía del idealismo alemán: del sistema de la libertad en Fichte al primado de la teología en Schelling*. Vol. I Síntesis, Madrid, 2001, p.271.

_____ *Nihilismo especulación y cristianismo en F.H. Jacobi, un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 527.

Volker, R., *En los laberintos del autoconocimiento: el Sturm und Drang y la ilustración alemana*. Akal, Madrid, 1997, p. 78.

Zahavi, D., *Self-awareness and Alterity*, Northwestern University Press, 1999.