

Thémata. Revista de Filosofía. Número 44. 2011

LA IMPORTANCIA DEL CUERPO COMO “CONSTITUTIVO FORMAL” DE TODO VIVIENTE EN LA FILOSOFÍA DE SCHOPENHAUER

Javier Pérez Jara. Universidad de Sevilla

Resumen: En el presente artículo se analiza la importancia esencial del cuerpo como constitutivo formal de todo viviente en la filosofía de Schopenhauer. Desde estas premisas, se presentará esta filosofía como incompatible con cualquier forma de dualismo espiritualista, sin tener por ello que profesar una ontología corporeísta o fiscalista. En la ontología schopenhaueriana, una vez establecida la tesis de la idealidad de la materia física siguiendo la Estética Trascendental kantiana, se sostendrá que la toma de conciencia de la identidad entre nuestros actos de voluntad y nuestros movimientos corporales será la clave para identificar la *cosa en sí* kantiana con la Voluntad, que trasciende el propio espacio, tiempo y causalidad, marcos trascendentales de toda forma de vida.

Abstract: This paper explores the key role of the body as a formal constituent of all living beings in Schopenhauer's philosophy. From this perspective, his philosophy emerges as clearly incompatible with any form of spiritual dualism. This, however, does not lead to a reduction of all reality to bodies. Chez Schopenhauer, and following Kant's Transcendental Aesthetics and its thesis on the ideal nature of physical matter, the identification between our body movements and our acts of will opens the way to the identification between the Kantian *thing-in-itself* and the world as Will. This, in its turn, tantamounts to saying that Schopenhauer's emphasis on bodies leaves room for transcending the features common to all forms of life: space, time and causality.

§ 1. Introducción.

En las páginas que siguen trataremos de recalcar una de las principales tesis de la filosofía de Schopenhauer: me refiero a la patentización y argumentación filosófica sobre la constitutiva corporeidad de todo viviente, y por tanto sobre la gratuidad de todo dualismo espiritualista, en tanto la noción de un viviente incorpóreo (es decir, de un viviente no determinado espacialmente, temporalmente y causalmente) es contradictoria desde la filosofía schopenhaueriana. Y la importancia a señalar aquí es que esta negación del dualismo espiritualista no se hace en nombre de un materialismo corporeísta, o de un “fiscalismo”, sino desde la plataforma de una filosofía que está lejos de sostener que todo lo real sea cuerpo, o materia física; es decir, en este caso, desde una filosofía en la que la realidad es conceptuada como infinita, donde los cuerpos son meras “cristalizaciones” finitas (objetividades, según Schopenhauer) del Ser que, en su esencia más allá de los fenómenos, es incorpóreo, atemporal y aespacial. Según esto, el mérito fundamental del filósofo alemán en este punto es defender, y además de un modo riguroso y crítico, la necesaria corporeidad

espacio-temporal de todo viviente desde una filosofía que no sea ella misma un materialismo corporeísta, como lo es, por ejemplo, la ontología reductivista de Hobbes.

Probablemente, en la Modernidad el único autor que pueda equipararse en este intento es Spinoza, para el cual, y como es sabido, la realidad íntegra es conceptuada como un conjunto infinito de atributos inconmensurables entre sí en los que la materia física (*res extensa*) figura sólo como un atributo más entre los infinitos que componen la Substancia. Y, sin embargo, este filósofo defiende también, a la vez, que el pensamiento (*res cogitans*) es inseparable de la corporeidad y el cerebro (por eso muchos, y con razón, han hablado del materialismo spinozista).

Naturalmente, hay que mencionar que la crítica del dualismo espiritualista por parte de Schopenhauer está altamente influenciada por Kant y su Estética Trascendental. Desde el famoso Teorema de la Apercepción Trascendental, por ejemplo, Kant defiende que el sujeto psicológico está siempre empíricamente determinado, y por tanto que ha de ser constitutivamente espacio-temporal, esto es, corpóreo, dado que todo lo empírico está vertebrado desde las categorías de la sensibilidad y el entendimiento, que implican, entre otras cosas, el espacio y el tiempo, y éstos el mundo de los cuerpos.

No obstante, existe un gran problema para negar toda huella de espiritualismo en Kant, dado que si bien es cierto que el filósofo alemán defiende la constitutiva corporeidad de los vivientes humanos y animales, introduce, y además para su hipótesis central de la *cosa en sí* como *noúmeno*, a un posible «Entendimiento Arquetípico» capaz de intuiciones puras, y por tanto incorpóreo y no dotado de sensibilidad. Este Entendimiento Arquetípico, pues, es el propio del entendimiento divino o angélico tal como lo conceptuó generalmente la Escolástica teísta clásica. Y por supuesto estos entendimientos puros, al margen del espacio y del tiempo y la corporeidad, suponen de lleno el espiritualismo, o al menos la posibilidad de su pertinencia ontológica, dado que, cuanto menos, se acepta la *posibilidad* de Dios o los ángeles, prototipos metafísicos de *espíritus puros*.

Y no menos cercano al espiritualismo está el concepto de Sujeto Trascendental kantiano, porque el idealismo trascendental se encuentra, en cuanto a su estructura interna más fundamental, enteramente dependiente de la interpretación psicologista de un Sujeto Trascendental como ego incorpóreo, dado *a priori*: es el ego del *Yo pienso* que acompaña a todas mis representaciones según Kant; un ego que pone las condiciones de posibilidad de la experiencia, uniendo el mundo de los fenómenos y de la conciencia de manera necesaria; un ego que, en la teoría kantiana, al estar dado *a priori*, no es cognoscible, pero sí pensable, y que tiene mucho que ver, en el fondo, con el *ego cogito* cartesiano, con todo lo que ello implica. Este Sujeto Trascendental, tal como está presentado en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, sigue siendo un principio idealista y psicologista. En concreto, su «psicologismo» es heredero por completo de la Psicología de Tetens y su famosa distinción de las facultades del alma humana en entendimiento, voluntad y sentimiento (distinción que, de hecho, en manos de

Kant dará lugar a las tres grandes críticas respectivamente: la *Crítica de la razón pura*, que gira en torno a la facultad del entendimiento, la *Crítica de la razón práctica*, que hace lo propio en torno a la voluntad, y la *Crítica del juicio*, que gira sobre el sentimiento).

Sin embargo, Schopenhauer escapará del espiritualismo haciendo radicar la «esencia» del sujeto puro del conocimiento no en un Ego incorpóreo, sino, antes bien, en *el cerebro de los vivientes orgánicos*. Esta tesis, repetida continuamente en el tomo de Complementos de *El mundo como voluntad y representación*, es sin duda de orientación claramente materialista, pero, como hemos dicho en otros lugares,¹ contradictoria, porque el cerebro no puede ser la fuente de las formas *a priori* del espacio, tiempo y causalidad, en tanto el cerebro es ya espacial, temporal y vertebrado según el principio de razón suficiente. Es decir, Schopenhauer huye del espiritualismo contenido en la interpretación kantiana del Sujeto Trascendental a cambio de caer en un círculo vicioso, el cual sólo puede romperse cuando se niega la tesis de la idealidad de la materia física (y esto constata a mi juicio la contradicción más grave de su ontología, junto con la imposibilidad de deducir el mundo de los fenómenos plurales de una Voluntad simplicísima e inmutable).

En cuanto a la *cosa en sí*, ésta es determinada en la filosofía schopenhaueriana como Voluntad infinita al margen de todo *posible* entendimiento, dado que no puede darse un entendimiento al margen de la sensibilidad (sólo hay «cognición», diríamos, si hay espacio, tiempo y causalidad). Esta tesis, por supuesto, es solidaria de un ateísmo ontológico y de la negación radical de la inmortalidad del alma. Por eso, algunos, desde Janet a Gustavo Bueno,² han llegado a hablar del «materialismo idealista» de Schopenhauer, aunque parezca contradictoria la expresión, dado que el materialismo se suele entender como corporeísmo y el propio Schopenhauer en ningún momento se declara corporeísta, sino todo lo contrario. Y sin embargo es Fichte, en su *Primera introducción a la Teoría de la Ciencia* (§§ 4, 5), el que afirma que filósofos no corporeístas como Spinoza, pero que tampoco son idealistas, son, en realidad, materialistas, dado que todo «dogmatismo» (es decir, negación del idealismo subjetivo) es, si es consecuente, materialista (la conciencia es constitutivamente corpórea y un resultado de un proceso impersonal previo, etc.).

Pero no es éste el momento adecuado para entrar en una discusión terminológica, baste señalar que cuando no hipostasiamos descaradamente la cognición o la volición, parece indudable, y además coherente totalmente con los resultados más fundamentados de la Biología, Psicología, Neurología, Etología, etc., que los vivientes dotados de funciones cognitivas y conductuales son unidades psicofísicas «inseparables». La conciencia no es un principio espiritual

1 Javier Pérez Jara, «Materia y racionalidad: sobre la inexistencia de la Idea de Dios», *El Basilisco*, n° 36, 2005.

2 Cfr. P. Janet, *Le materialisme contemporaine*, París, 1864; G. Bueno, *Ensayos materialistas*, Taurus, Madrid, 1972.

(es decir, hipostasiable, simplicísimo, y separable del sistema nervioso, al modo del dualismo espiritualista radical) sino un conjunto de dispositivos neurológicos enmarcados, por supuesto, y además de modo necesario, en el espacio, el tiempo y la causalidad. Dicho de otro modo: la conciencia psicológica no es ella misma cuerpo, pero su existencia es solidaria del cuerpo y del sistema nervioso.

Y para defender esta tesis, como decimos, no es necesario asentarse en una ontología reductivista, como es el caso, parece indudable, del materialismo corporeísta. Pues bien, para ilustrar esto (es decir, la crítica al espiritualismo desde una ontología no corporeísta ni fisicalista), el caso de Schopenhauer me parece esencial, así como un episodio en la historia de la filosofía cuya importancia es innegable. Digamos, pues, unas palabras.

§ 2. El Sistema de Schopenhauer, aun partiendo del empirismo kantiano, no reniega del conocimiento metafísico, aunque éste sólo pueda ser parcial.

Un ejemplo claro de esto que venimos diciendo (es decir, del materialismo *sui generis* no reductivista de Schopenhauer) es la crítica de este filósofo a las antinomias kantianas. En ellas, repara el filósofo alemán, los argumentos potentes siempre reposan del lado de las antítesis, y sin embargo Kant decreta luego, *ad hoc*, un empate entre tesis y antítesis para tratar de demostrar su teoría de que el conocimiento teórico metafísico es imposible, y que, por ende, tan buenos argumentos hay para demostrar la existencia de Dios, la finitud temporal del Mundo, etc., como para demostrar lo opuesto, al puro estilo escéptico que obligaba a mantener la *epojé* o suspensión del juicio (con estos empates, por supuesto, Kant trataba de bloquear el materialismo para dejar un espacio abierto a la fe religiosa).

Pero Schopenhauer, aun sin renunciar nunca de las premisas fundamentales del empirismo heredado de Kant (esto es, sin renunciar nunca a la tesis de que nuestro conocimiento ha de comenzar necesaria y constitutivamente por la experiencia, o, aun mejor dicho, y con terminología del propio Schopenhauer, que el conocimiento en general se circunscribe necesariamente al ámbito de la representación, y ésta, a su vez, sólo puede moverse en el binomio sujeto-objeto, vertebrado por las categorías *a priori* del espacio, el tiempo y la causalidad), va más allá de Kant y piensa que las barreras que había puesto el filósofo de Königsberg al conocimiento eran demasiado estrechas, y que ni siquiera se derivaban de las premisas fundamentales de la Estética Trascendental. Dicho en otras palabras: Schopenhauer, como hemos dicho, piensa que el «empate» entre tesis y antítesis en las antinomias kantianas es puramente *ad hoc* y gratuito, siendo que la verdad descansa del lado de las antítesis, con lo que por tanto éstas pueden ser demostradas sin necesidad de violar la máxima epistemológica fundamental de que nuestro conocimiento se circunscribe al ámbito de la representación espacio-temporal. Es imposible aquí seguir ahondando en esta problemática; baste patentizar que, como hemos dicho, Schopenhauer sostiene por ejemplo la infinitud espacial y temporal del Mundo, así como la inexistencia

del Dios de la Ontoteología clásica. Defendiendo la eternidad del Mundo, y su carácter increado, escribe, por ejemplo:

«Tomadas las cosas de forma plenamente realista y objetiva, resulta claro como el sol que *el mundo se sostiene a sí mismo*: los seres orgánicos existen y se propagan en virtud de su propia fuerza vital interna; los cuerpos inorgánicos llevan en sí mismos las fuerzas de las que la física y la química son simple descripción, y los planetas siguen su curso por fuerzas internas, en virtud de su inercia y gravitación. Así que el mundo no necesita a nadie fuera de él para existir. Pues él mismo es *Visnu*.

Pero decir que hubo un tiempo en que este mundo, con todas las fuerzas que lo habitan, no existía sino que ha sido creado de la nada por una fuerza ajena y externa a él es una ocurrencia ociosa y no comprobable por nada; tanto más, por cuanto que todas sus fuerzas se hallan vinculadas a la materia, cuyo nacer o perecer no somos capaces de pensar.»³

Sobre la infinitud espacial del Mundo, y, sobre todo, sobre la inexistencia del Dios providente y omnibenevolente de la Teología cristiana, Schopenhauer tiene tanto escrito que no es necesario aquí citar más textos. Tan sólo recordemos, por ejemplo, y en lo referente a la infinitud espacial del Mundo (que Kant sostenía era imposible de conocer), que Schopenhauer comienza el segundo tomo de *El Mundo como Voluntad y Representación* con estas palabras: «En el espacio infinito existen innumerables esferas luminosas...».⁴

Y todo esto, por supuesto, sin contar con que la clave fundamental que según Schopenhauer nos permite acceder al conocimiento metafísico es, a la vez, el núcleo esencial de su sistema, esto es: la identidad entre la *cosa en sí* kantiana y la Voluntad. Con este parágrafo hemos pretendido simplemente resaltar que una de las mejores maneras de observar cómo Schopenhauer aborda el conocimiento teórico metafísico, yendo más allá de Kant, es mediante sus críticas a los «empates» de las antinomias kantianas, lo que le llevará a la toma de partido por las antítesis, desde luego «más cercanas» al materialismo que al espiritualismo.

§ 3. La identidad entre la cosa en sí y la Voluntad y entre sujeto cognoscente y volente como el núcleo del sistema metafísico de Schopenhauer.

La identidad entre la *cosa en sí* y la Voluntad es el punto fundamental del sistema de Schopenhauer, y lo que éste considera, además, su aportación más valiosa a la Historia de la Filosofía: la resolución de la incógnita de la *cosa en sí*, que si en el sistema de Kant no podía figurar más que como una X indeterminada, en la filosofía de Schopenhauer podrá llegar a ser determinada

3 A. Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena*, Trotta, Madrid, 2006, pág. 137 (traducción de Pilar López de Santa María).

4 A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*, Trotta, Madrid, 2005, pág. 31 (traducción de Pilar López de Santa María).

como Voluntad, y ésta, por tanto, como el núcleo fundamental que vertebra y «teje» todo lo real, desde los fenómenos más prosaicos inorgánicos hasta las formas más excelsas del arte o de la moral.

Schopenhauer, como es sabido, critica la deducción trascendental de la *cosa en sí* kantiana, pero no tenemos espacio aquí para exponer de nuevo sus argumentos. Sí podemos decir que, aunque Schopenhauer critique el modo de Kant de deducir la *cosa en sí*, esto no significa, en absoluto, que este filósofo reniegue de dicho concepto: Schopenhauer, como es sabido, vertirá durísimas críticas a la filosofía postkantiana, cuyo principal error, prácticamente, y a juicio del filósofo alemán, consiste en haber renegado precisamente de la *cosa en sí* de Kant y haber caído, por tanto, en sistemas excesivamente idealistas y llenos de hipostatizaciones.

Recordemos, por ejemplo, cómo la *cosa en sí* kantiana queda completamente excluida en los sistemas de Fichte y de Hegel (en Schelling podría seguir existiendo, de alguna forma, en la figura de su *Urgrund* o Absoluto Primordial trascendente al mundo del espacio y del tiempo). Acudamos, por ejemplo, a un famoso texto de Hegel para traer a la memoria una de estas grandes críticas al nouménos kantiano:

«Las categorías son incapaces de ser, por consiguiente, determinaciones de lo absoluto en cuanto éste no está dado en una percepción, y el entendimiento o conocimiento es, por tanto, incapaz de conocer las cosas en sí. La cosa en sí [...] expresa el objeto en la medida en que se abstrae de todo lo que éste es para la conciencia, de todas las determinaciones de la sensación, así como de todos los pensamientos determinados referidos a él. Es fácil ver lo que queda entonces: lo perfectamente abstracto, lo completamente vacío solamente determinable como «lo más-allá»; lo negativo de la representación, de la sensación, del pensamiento determinado, etc. Y es igualmente simple la reflexión de que este caput mortuum es, él mismo, el mero producto del pensar y precisamente del pensar llevado hasta la pura abstracción; un producto del yo vacío que convierte esta vacía identidad suya en objeto para él. La determinación negativa que contiene esta identidad abstracta en forma de objeto se incluye igualmente entre las categorías kantianas y resulta algo así tan enteramente conocido como aquella identidad vacía. Según esto, de lo único que hay que maravillarse es de haber leído tantas veces que no se sabe qué es la cosa en sí; nada hay tan fácil de saber como esto».⁵

Naturalmente, Hegel critica a la *cosa en sí* también en otros lugares, como en la *Ciencia de la Lógica* (Libro II, sección. 2º, capítulo. I, A, b, nota); o ya en la propia *Fenomenología del espíritu*, al comienzo de su carrera filosófica madura.

No vamos aquí a exponer las consabidas opiniones de Schopenhauer del idealismo alemán postkantiano, y en especial del que consideraba su mayor contrincante, Hegel. Lo que aquí queremos dejar claro es que Schopenhauer «va más allá de Kant» sin a la vez seguir los pasos de Reinhold, Salomón Maimón,

⁵ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, §40 (traducción de Ramón Valls Plana).

Jacobo Beck, Fichte o Hegel, es decir, sin acabar renunciando completamente a la *cosa en sí* de Kant. Y he aquí, sin lugar a dudas, una de las mayores originalidades del sistema de Schopenhauer: conservar la *cosa en sí* y a la vez permitir, al menos en parte, el conocimiento metafísico. ¿Y cómo? Ya lo hemos dicho: a través de la identificación de la *cosa en sí* con la Voluntad. ¿Y cómo se produce esta identificación? El camino que lleva a Schopenhauer a determinar la *cosa en sí* como Voluntad pasa por la identificación del sujeto cognoscente como volente a través de la toma de conciencia, por parte del sujeto corpóreo, de la identidad entre sus deseos y sus movimientos corporales; identidad, ésta, entre voluntad y movimiento corporal que le hace ver al sujeto que repara en ello, según Schopenhauer, que, en el fondo, está compuesto «interiormente» de voluntad: este «descubrimiento» luego se extenderá no sólo a todos los vivientes, sino a los cuerpos inorgánicos también: la propia materia física fenoménica en su totalidad será vista, al final, como una objetivación de la Voluntad.

Pero antes de la dilucidación más amplia de esta cuestión (esto es, del acceso a la determinación de la *cosa en sí* como Voluntad), es necesario sentar, y aunque sea brevemente, los postulados fundamentales en que se mueve la teoría del conocimiento de Schopenhauer que, como estamos a punto de ver, critica duramente el dualismo sustancialista kantiano (proveniente, en el fondo, de Platón y Aristóteles) entre sensibilidad y entendimiento. ¿Y por qué vamos a hacer esto? La respuesta principal es que el objetivo fundamental de este artículo versa, como ya se anunció, sobre las críticas de Schopenhauer al espiritualismo. Pues bien, si no estoy equivocado, el dualismo sustancialista entre entendimiento y sensibilidad, tal como ha sido defendido a lo largo de la tradición, es solidario de una cosmovisión espiritualista, y por tanto constituye tarea fundamental el atacarlo críticamente con las armas conceptuales más precisas de que se disponga por parte de una filosofía que quiera recalcar nuestra constitutiva corporeidad. Y éste es el caso de Schopenhauer.

§ 4. Las críticas de Schopenhauer a la dicotomía espiritualista entre sensibilidad y entendimiento.

Como decimos, Schopenhauer critica la separación kantiana y, en general, clásica, entre entendimiento y sensibilidad. Kant sostiene, como es sabido, que cabe un conocimiento empírico puro al margen del entendimiento: la sensibilidad nos otorga intuiciones empíricas enmarcadas en las formas *a priori* del espacio y del tiempo;⁶ sobre esas intuiciones aplicamos las categorías *a priori* del entendimiento, pero la propia sensibilidad ya da un conocimiento positivo, al modo de «intuiciones empíricas puras», aunque éstas sean confusas al margen del

⁶ Schopenhauer argumenta sobre la necesaria unión entre espacio y tiempo como constituyentes de la realidad empírica, por ejemplo, en *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, § 18. Si hubiese tiempo sin espacio, no habría simultaneidad, y si hubiese espacio sin tiempo, no habría cambio ni devenir.

entendimiento. Sin embargo, para Schopenhauer, entendimiento y sensibilidad son, si no la misma facultad, sí dos facultades mucho más estrechas y unidas que lo que la tradición ha pensado; tanto que son inseparables, y que sería, pues, más correcto hablar probablemente de «dos momentos» de una única facultad epistemológica indivisible. Todo conocimiento empírico, por modesto que sea, implica no sólo las formas *a priori* del espacio y del tiempo, sino también del principio de razón suficiente. Es decir, sin el principio de causalidad, no existe conocimiento empírico puro, al modo de Kant. No se trata, entonces, de que la sensibilidad recoja unos datos y «se los mande» luego al entendimiento (al modo del lema tomista *nihil est in intellectus quod prius non fuerit in sensu*). No hay entendimiento al margen de la sensibilidad, ni sensibilidad al margen del principio de razón suficiente. Y esta premisa fundamental llevará a Schopenhauer, contra el mecanicismo de los brutos de Gómez Pereira, Descartes, Malebranche, etc., a la afirmación de que los animales no son máquinas, sino que tienen conciencia, y por tanto también entendimiento, porque no cabe una sensibilidad pura, como hemos dicho, al margen del principio de razón suficiente, como figura tradicionalmente «intelectiva». El propio Schopenhauer, como es sabido, se jactaba de lo bien que aplicaba razonamientos causales su perro, y en muchos de sus escritos pone ejemplos de la aplicación del principio de causalidad por parte de animales.

Todo esto que decimos, pues, le llevará a Schopenhauer a hablar de la *intelectualidad de la intuición* (es necesario en este punto, y para un análisis más pormenorizado, remitirnos a *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, § 21). Sin duda, y como es natural, esta tesis nos recuerda a la teoría de Zubiri de la inteligencia sentiente; teoría que, sin embargo, (y esto a su vez no suele ser resaltado por muchos historiadores de la filosofía) no cita a Schopenhauer y su tesis de la intelectualidad de la intuición empírica, como si Zubiri no hubiese estudiado a Schopenhauer (cosa harto dudosa), o no le quisiese reconocer el mérito de haber desarrollado la teoría principal de la inteligencia sensible o de la sensibilidad intelectual. Y antes de Schopenhauer se pueden encontrar fuertes críticas al dualismo entre sensibilidad y entendimiento tanto en la tradición estoica antigua como en filosofía galénica («no es el ojo el que ve, sino el Logos a través del ojo»). Y un episodio importante a señalar en la historia de este dualismo y su crítica, paradójicamente, es Gómez Pereira, el cual, en su *Antoniana Margarita*, suponiendo que no es posible un entendimiento sin sensibilidad, suprimió la sensibilidad a los animales, porque otorgársela habría implicado, por *modus ponens*, necesariamente atribuirles entendimiento, y, por tanto, alma (la filosofía de Schopenhauer, al defender la inteligencia de los animales, puede considerarse, según esto, como la contrafigura de la de Gómez Pereira, al aceptar sin embargo sus mismas premisas fundamentales). Incluso en la metafísica monadológica de Leibniz, donde toda mónada está dotada de *vis appetitiva* y *vis cognoscitiva*, pueden rastrearse las huellas de la defensa de un posible «entendimiento confuso» que incluiría, como constituyente formal suyo, la propia sensibilidad.

Y como ya dijimos, Kant sigue estando atrapado en este dualismo espiritualista. Kant no sólo distingue bien la sensibilidad, con sus formas *a priori* del espacio y del tiempo, del entendimiento, con sus doce categorías puras, sino que ha defendido la posibilidad de un conocimiento sensible puro, aunque sea imperfecto y confuso. Y, por supuesto, ha defendido la posibilidad de un entendimiento puro, sin sensibilidad, que, por tanto, al poder conocer la realidad al margen de las formas *a priori* del espacio y del tiempo, pudiese conocerla tal como es, es decir, un entendimiento puro capaz de conocer absolutamente la *cosa en sí*, y por tanto «transformarla» no como un «en sí» incognoscible, sino como un *noúmeno* (esto es, dado a un *nous*): nos referimos a la hipótesis del *Intellectus Arquetypus* divino o angélico, el cual, como ya dijimos, es el que vertebrata el consabido concepto de *noúmeno*. Con lo que, según esto, la idea de *noúmeno*, como *cosa en sí* solo accesible a un entendimiento sin sentidos, está fundada sobre las premisas de un espiritualismo radical completamente metafísico. Rechazado el espiritualismo y su división sustancialista entre sensibilidad y entendimiento, el concepto de *noúmeno* se destruye. Y esto es precisamente lo que hace Schopenhauer, para el cual el conocimiento completo de la *cosa en sí*, como Voluntad, es inaccesible a *todo* entendimiento, no sólo humano, porque el entendimiento es constitutivamente sensible y corpóreo, y por tanto siempre confinado en el ámbito de la representación. Schopenhauer, así, ya desde su temprano tratado *Sobre la visión y los colores* de 1816, habla de la intelectualidad de toda intuición: es imposible un conocimiento sensible puro al margen de la categoría «intelectiva» de la causalidad (a la cual han sido reducidas las doce de la consabida tabla kantiana). Conocer no es sólo percibir fenómenos en el espacio y el tiempo, sino también observar las conexiones causales entre ellos. Schopenhauer, hablando de la intelectualidad de la sensación, ha sostenido, por ejemplo, que «la vista es el sentido *del entendimiento* que intuye; el oído, el sentido *de la razón* que piensa y percibe».⁷

Cuando se reniega de todo dualismo sustancialista, parece indudable sostener que no cabe pensamiento al margen de las sensaciones; es decir, que el pensamiento abstracto presupone ya las sensaciones, y está dado siempre en el marco de éstas. Y todos los procesos sensible-intelectivos, a su vez, son inseparables de la actividad fisiológica de cuerpo orgánico en general, y del cerebro en particular. Schopenhauer ha visto todo esto con lucidez, y por tanto su filosofía es una crítica radical del espiritualismo, sin a la vez caer en un materialismo corporeísta «grosero», dado que, volvemos a repetir, en su ontología la materia corpórea no agota lo real, sino que antes bien es fruto de una objetivación, a través del espacio, tiempo y causalidad, de una Voluntad eterna e incorpórea.

Y esta teoría de Schopenhauer sobre la inseparabilidad entre sensibilidad y entendimiento, la sostiene el filósofo desde el comienzo de su «andadura

7 A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*, Capítulo 3, «Sobre los sentidos», pág. 57.

filosófica»; de este modo, podemos leer, por ejemplo: «las pruebas que demuestran irrefutiblemente la *intelectualidad de la intuición*, las expuse ya en 1816 en mi tratado *Sobre la visión y los colores*».⁸

§ 5. El cuerpo como «constitutivo trascendental» de todo viviente en la filosofía de Schopenhauer.

Como ya hemos dicho, en la filosofía de Schopenhauer la voluntad humana y animal es algo así como la punta del iceberg a través de la cual podemos vislumbrar, por medio de la correspondencia entre nuestros deseos y movimientos corporales, la verdadera «naturaleza» de la *cosa en sí*, impulso ciego motor de todo.

También hemos ya señalado, y es precisamente el núcleo del presente artículo, que Schopenhauer, siguiendo la Estética Trascendental kantiana, sostiene que somos constitutivamente corpóreos. Y que en la conciencia de nuestra corporeidad se nos muestra nuestra «dimensión» de Voluntad, cosa que no pasaría, acorde con Schopenhauer, si fuésemos meras «almas» o espíritus incorpóreos, al modo del dualismo cartesiano o de otras cosmovisiones espiritualistas radicales. Recordemos afirmaciones como «*desde fuera* no se puede nunca acceder a la esencia de las cosas», «para el puro sujeto cognoscente ese cuerpo es en cuanto tal una representación como cualquier otra, un objeto entre objetos»,⁹ «el conocimiento que tengo de mi voluntad, aunque inmediato, no es separable del conocimiento de mi cuerpo»,¹⁰ «todo verdadero acto de su voluntad es también inmediata e indefectiblemente un movimiento de su cuerpo», «la acción del cuerpo no es más que el acto de voluntad objetivado, es decir, introducido en la intuición», «todo el cuerpo no es sino la voluntad objetivada, es decir, convertida en representación»¹¹ etc., etc. (por supuesto, a parte de remitirnos al segundo libro del tomo primero de *El mundo como voluntad y representación*, también es necesario tener en cuenta, para los análisis que estamos aquí trayéndonos entre manos, los capítulos 20, 21 y 23 del tomo de Complementos).

Y dado que Schopenhauer no es un materialista reductivista, como ya hemos dicho, en su filosofía no toda la realidad es corpórea, y esto ya sin atender a las «conciencias psicológicas» de humanos o animales, o a las ideas abstractas; la Voluntad trasciende el horizonte de los cuerpos, porque el espacio, el tiempo y la causalidad, como «condiciones de posibilidad» de los cuerpos, no son a su vez constituyentes de la *cosa en sí*, como ya había defendido Kant en la *Crítica de la Razón Pura*: la *cosa en sí* es atemporal, aespacial, y al margen de las categorías

8 *Ibid.*, pág. 53.

9 Cfr. *El mundo como voluntad y representación I*, pág. 151.

10 *Ibid.*, pág. 154

11 *Ibid.*, pág. 152.

del entendimiento (que Schopenhauer reduce como dijimos a una única sola: la categoría de causalidad o de razón suficiente).

¿Pero cuál es la función del cuerpo en los vivientes humanos y animales? Pues bien, aquí hay que señalar que en la teoría de Schopenhauer el cuerpo es un instrumento de la Voluntad con la que ésta trata de saciar sus incansables apetitos y fines volitivos. Apenas somos conscientes de la actividad biológica de nuestro cuerpo; de nuestros pulmones, genitales, hígado, riñones, corazón o cerebro funcionando; y sin embargo todos estos órganos sirven a la voluntad de vivir, de perseverar en la existencia deseando cosas y operando con nuestro cuerpo en un entorno espacio-temporal y causal. Este desconocimiento general de nuestra verdadera naturaleza por parte de tanta gente parece que nos lleva, en la filosofía de Schopenhauer, a la idea de inconsciente (que luego hará famosa Von Hartmann). Nuestra conciencia (que no puede existir sin el cerebro) es una «esclava» de las necesidades biológicas de nuestro cuerpo (fundamentalmente del apetito por la comida y el sexo),¹² y estas necesidades biológicas de nuestro cuerpo no obedecen sino a lo que más íntimamente nos constituye: Voluntad ciega e irreflexiva de vivir. Y esta verdad, volvemos a subrayar, se nos da a través de la conciencia de la correspondencia entre actos biológicos, movimientos corporales, etc., y volición o voluntad general de vivir. Todo nuestro cuerpo y nuestro yo obedece, pues, a un impulso ciego de *querer y desear*.

Diríamos que si Kant sostenía que en la experiencia de la libertad observamos nuestra dimensión «nouménica» (capaz de comenzar series causales incausadas, por ejemplo), Schopenhauer sostiene que es en la experiencia de nuestra corporeidad y actividad biológica, movida siempre por voliciones, como realmente vemos nuestra verdadera dimensión de «cosa en sí». Lo que hay «detrás» de los fenómenos no es un noumeno asequible a un Entendimiento Arquetípico divino o angélico, capaz de tener una intuición intelectual al margen del espacio y del tiempo: lo que hay «detrás» de los fenómenos es una fuerza ciega e irracional que nosotros experimentamos íntimamente como Voluntad en nuestra experiencia corporal y fisiológica. Diríamos que la realidad es más «siniestra» y «sórdida» de lo que había pensado Kant, con su racionalismo optimista ilustrado. El Ser, en su más íntima esencia, es una pasión inútil; una «pulsión» ciega y absurda. En este sentido, podríamos reinterpretar la famosa afirmación de Heráclito que sostiene que «la Naturaleza gusta de ocultarse» a la luz de la filosofía de Schopenhauer.

Así pues, como hemos dicho, nuestros movimientos corporales buscan la satisfacción de nuestra voluntad de vivir; una voluntad ciega que conduce al sujeto a un estado que oscila siempre entre el dolor y el tedio, entre la frustración y el aburrimiento. Y ésta no sólo es la esencia de la vida, sino de la existencia en general, por eso, según Schopenhauer, en esta toma de conciencia de la identidad o correspondencia entre nuestra voluntad y nuestros movimientos corporales

12 Sobre el papel fundamental que cobra la sexualidad en la metafísica de Schopenhauer como voluntad de perpetuación de la especie, ver Pilar López de Santa María, «Voluntad y Sexualidad en Schopenhauer», *Thémata*, 2000, n° 24.

biológicos constatamos la esencia más íntima de nuestro ser, y posteriormente, de la realidad misma: la Voluntad. Esto quiere decir que, aunque el cuerpo, por estar constituido por las formas *a priori* del espacio, tiempo y principio de razón suficiente, pertenezca al ámbito de la representación, es una «puerta trasera» hacia la *cosa en sí*. Y la representación, según Schopenhauer, es siempre Voluntad objetivada; una Voluntad que, al objetivarse para el sujeto a través de los circuitos fisiológicos de su cerebro, «esconde» su verdadera naturaleza tras el Velo de Maya. Pero podemos vislumbrar algo de esta esencia, como decimos, a través de la toma de conciencia de nuestra corporeidad y el principio que rige nuestros movimientos y acciones: la voluntad. Voluntad de vivir, voluntad de perpetuarse, voluntad de conseguir deseos y objetivos nunca saciados, y que, si se sacian, se olvidarán o devendrán en tedio para ser sustituidos por nuevos objetivos y así hasta que muramos y seamos sustituidos por otros sujetos que «perpetuarán» el absurdo y la pasión inútil de la existencia humana y animal. Es decir, el principio que rige nuestra acción es una fuerza ciega e irracional que usa la inteligencia y el cuerpo para tratar de saciar su absurdo objetivo; absurdo porque nunca podrá ser saciado, ya que consiste en un eterno *querer-algo*. Y sostiene Schopenhauer, como hemos visto, que todas las objetivaciones dadas en el mundo como representación denotan esta fuerza ciega, llamada Voluntad; no sólo en el ámbito de los vivientes con inteligencia; también los fenómenos naturales denotan este impulso, aunque más «objetivado», a través de fenómenos como la gravedad, la atracción magnética, etc. Sencillamente, todo en el mundo de los fenómenos es una manifestación de esta fuerza ciega e irracional que Schopenhauer llama Voluntad y que identifica con la *cosa en sí* kantiana. Pero, como ya hemos repetido varias veces, es a través de la autoconciencia de nosotros como sujetos corpóreos volentes, es decir, de sujetos biológicos operatorios que tratan de saciar sus necesidades, como podemos «rasgar» un poco del Velo de Maya para vislumbrar «algo de lo que hay detrás». Y por eso, según Schopenhauer, es posible la Metafísica: la *cosa en sí* no es absolutamente incognoscible, se puede determinar como Voluntad, aunque ésta tenga o pueda tener atributos ontológicos que no podamos conocer nunca al no poder estar dados a nuestra escala de la representación. La idea de noúmeno sigue con la primacía del sujeto, del conocimiento, pero el entendimiento es tan sólo una herramienta de la Voluntad de la que ésta se vale para tratar de cumplir sus nunca satisfechos objetivos. Y recuérdese que esta es una de las tesis principales del voluntarismo de Schopenhauer: la primacía de la volición sobre la cognición (*Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, §§ 40-45). Por supuesto, con esta tesis voluntarista, Schopenhauer no sólo está situándose contra la tradición intelectualista clásica (Platón, Aristóteles, Santo Tomás, etc.), sino también contra Spinoza y su no menos famosa identidad entre entendimiento y voluntad; antes bien, Schopenhauer, como en otros puntos, estaría más cerca no ya de Duns Escoto, sino sobre todo de la «vía voluntarista» de Occam, a pesar de su ateísmo. Pero también, aunque de modo *sui generis*, de Kant, dado que en la filosofía kantiana la *razón práctica* acaba teniendo primacía sobre la *razón teórica*, como ha sido señalado en numerosas ocasiones.

§ 6. Conclusión: la importancia de la filosofía de Schopenhauer contra el dualismo espiritualista.

Al margen de que se esté de acuerdo o no con el pesimismo de Schopenhauer (recordemos su principio de retribución cósmica tan inspirado en el *kharma* hindú: el ser humano, al estar sometido a la voluntad, es víctima y verdugo, sufrimos daños y hacemos daños en una especie de justicia universal; o la reinterpretación que el filósofo hace de la tesis de Calderón de la Barca que pone en boca de Segismundo: «el mayor crimen del hombre es haber nacido», etc.), o con varios de sus principios ontológicos fundamentales (la idealidad de la materia física, el monismo metafísico, el voluntarismo cósmico, etc.) parece indudable que el filósofo alemán ha roto muchos mitos, algunos de los cuales, por cierto, perduran en nuestros días. Schopenhauer, por ejemplo, ha resaltado con brillantez, siguiendo la línea de Epicuro, la incompatibilidad entre los males y sufrimientos atroces del mundo con la visión de ser éste una creación *ex nihilo* de un Dios omnipotente, omnisciente y omnibenevolente; ha sido, probablemente, el primer filósofo que ha estudiado la sexualidad (aunque también con grandes errores, por supuesto) desde un punto de vista crítico y antiespiritualista, afirmando varias tesis sobre este tema que de alguna manera prefiguran la teoría de la evolución darwiniana, e incluso son compatibles con la Etología actual (los vivientes humanos y animales seleccionándose sexualmente de manera inconsciente en función de sus rasgos fenotípicos observables para la propagación del «mejor» ADN en la descendencia, etc.). La lista de méritos filosóficos, por supuesto, es muy amplia, aunque tampoco es corta, precisamente, la otra lista que podemos hacer con objeciones a su filosofía: monismo absoluto, fatalismo pesimista, machismo, idealidad de la materia física, credulidad de supersticiones ocultistas, psicologismo, etc.

Como es natural, se pueden lanzar ciertas objeciones contra el rótulo «el materialismo de Schopenhauer» que aquí venimos presentando y defendiendo. En concreto, dos fundamentales, a saber: el crédito que da Schopenhauer a ciertas supersticiones y supercherías propias del espiritismo (magnetismo animal, apariciones de difuntos, profecías, etc.), y la propia tesis principal de que la Voluntad vertebra todo lo real. Contra estas objeciones, y por falta de espacio, aquí nos tendremos que limitar a decir sólo dos palabras: en cuanto a las supersticiones a las que sorprendentemente Schopenhauer da crédito en *Parerga y Paralipómena*, hay que decir que en su filosofía reciben una justificación no espiritualista: no son vivientes incorpóreos los que están detrás de esos fenómenos, sino roturas y brechas de la continuidad espaciotemporal y causal del mundo de la representación, porque, al fin y al cabo, la Voluntad, aunque ciega e inconsciente, es omnipotente (en este punto, Kant, con su negación de los milagros, está más cerca del racionalismo que Schopenhauer, para el cual la causalidad espacio-temporal puede ser quebrada puntualmente, dado que no deja de ser una apariencia de la naturaleza de los sueños, por decirlo al modo de Calderón).

En cuanto a la segunda objeción, podríamos formularla de este modo: si la materia física es, en el fondo, una objetivación de la Voluntad, y por tanto una forma de manifestación suya, ¿no habría que concluir que Schopenhauer, antes que un materialista, es, en realidad, un espiritualista absoluto, en tanto la Voluntad, considerada a lo largo de la tradición como una figura propia de la vida psíquica, anegaría todo lo real? Así habría que considerarlo sin duda si entendiésemos que la Voluntad en mayúsculas de la que habla Schopenhauer es una forma de Vida, pero la situación parece ser la inversa, es decir, la Vida es, en Schopenhauer, una forma de Voluntad, pero no recíprocamente. En realidad, la vida psíquica, para Schopenhauer, es un medio, generado por el cerebro, con el que la Voluntad se sirve para alcanzar sus fines (alimentación, reproducción sexual, descanso, etc.) y su fin máximo: la voluntad de vivir, de seguir existiendo, aunque esta existencia no tenga en sí más sentido ni objetivo que la de tratar de seguir perseverando en el ser.

Por supuesto, todos estos malentendidos, conocidos explícitamente por el propio Schopenhauer, surgen del propio nombre de *Voluntad*, pero para Schopenhauer ésta es impersonal, no tiene pensamiento, ni percepción: sólo se manifestará como pensante y percipiente en el mundo de los fenómenos, a través de los sujetos orgánicos corpóreos humanos y animales dotados de sistema nervioso. Y esta tesis de la constitutiva corporeidad de los vivientes es la que nos permite considerar a Schopenhauer como materialista, pero no a Fichte, a Schelling o a Hegel, para los cuales, aunque de diverso modo, la Naturaleza es una forma de vida o espíritu, aunque dormido o alienado.

Pero no podemos alargarnos más en este trabajo, y defenderemos, pues, que nuestra conclusión principal no puede ser otra que la del principio: Schopenhauer tiene, entre muchas otras cosas, el mérito fundamental (al menos para alguien no espiritualista, como es mi caso) de defender la constitutiva corporeidad de todo viviente sin caer en un reductivismo corporeísta.

Y en esta crítica al dualismo espiritualista, cobra también especial relevancia su teoría del conocimiento, o Epistemología, donde sin duda alguna podemos encontrar también núcleos de indudable valor filosófico: se interpreten o no el espacio, tiempo o causalidad como formas *a priori*, también parece indudable, y aún a la luz de la moderna Fisiología, Psicología, Etología, Neurología, etc., que el entendimiento y la sensibilidad son dimensiones inseparables; la percepción incluye ya procesos indudablemente intelectivos: recordemos las leyes de la Gestalt, los esquemas cognitivos imbuidos en la percepción, etc.; pero la inteligencia no puede existir al margen de los sentidos: la inteligencia humana y animal es operatoria, y se constituye precisamente con el material fenoménico captado sobre todo por los teleceptores del sistema nervioso central. Es imposible el pensamiento al margen de las sensaciones y de las operaciones corpóreas en un entorno espacio-temporal. Las figuras que constituyen nuestra vida psíquica

(vivencias cenestésicas, cinestésicas, percepciones apotéticas, etc.) son funciones biológicas de un viviente orgánico corpóreo dotado de sistema nervioso.

Por tanto, concluimos, no estará de más, sino todo lo contrario, patentizar la decisiva importancia de la filosofía de Schopenhauer en multitud de aspectos donde otras filosofías, sin embargo más famosas, se encuentran en un estado más arcaico y mucho menos compatible con las ciencias positivas del presente.

Javier Pérez Jara

holderlin384@hotmail.com