

VOLUNTAD Y SEXUALIDAD EN SCHOPENHAUER

Pilar López de Santa María. Universidad de Sevilla

Resumen: Este trabajo pretende presentar el pensamiento de Schopenhauer como una filosofía de la sexualidad, en la medida en que ésta constituye para él la expresión más acabada de la voluntad de vivir. Tras una apariencia de fisicalismo brutal, se esconde una concepción que pretende poner de relieve la significación metafísica y moral de la sexualidad como manifestación de la esencia más íntima del hombre.

Abstract: This work tries to show Schopenhauer's thought as a philosophy of sexuality, in so far as this one constitutes for him the most finished expression of the will to live. Behind an appearance of brutish physicalism, there skulks a conception that attempts to point out the metaphysical and moral meaning of sexuality as a display of man's most intimate essence.

Introducción

La intención de este trabajo no es tanto desarrollar la doctrina de la sexualidad en la filosofía de Schopenhauer cuanto presentar su pensamiento como una filosofía de la sexualidad. Caracterizar el sistema schopenhaueriano como una filosofía de la sexualidad puede resultar, cuando menos, chocante y exige, como es natural, una serie de matizaciones; pero no por ello ha de ser erróneo, ni siquiera exagerado. Es cierto que el sistema con el que aquí nos enfrentamos admite, como cualquier otro, una diversidad de perspectivas, cosa que, por lo demás, el mismo Schopenhauer afirma. En otro lugar¹ he intentado poner de relieve la significación ética de la filosofía de Schopenhauer en lo que respecta a su motivación y su finalidad última. Esto, sin embargo, no obsta para que aquélla pueda ser calificada a la vez como una filosofía de la sexualidad en lo que se refiere a la descripción e interpretación metafísica del ser del mundo. Es bien sabido que la de Schopenhauer constituye, metafísicamente hablando, una teoría de la voluntad. Pero hablar de voluntad va a suponer aquí hablar de vida, de corporalidad, de funciones orgánicas, de mantenimiento de la especie y de procreación: en suma, hablar de sexo. Por eso resultaría parcial el considerar la metafísica del amor sexual, ese capítulo tan famoso y controvertido de la filosofía de Schopenhauer, como un mero apartado de la misma; más bien habría que entenderlo como el punto en el que confluye y adquiere su significado último toda la metafísica del voluntarismo. Si la sexualidad es, tal y como sostiene Schopenhauer, el núcleo de la voluntad, la metafísica de la sexualidad deberá ser igualmente el punto álgido de la filosofía de la voluntad. De modo que aquella metafísica no

¹ Cf. «Introducción» a A. SCHOPENHAUER, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, ed. de Pilar López de Santa María, Madrid, Siglo XXI, 1993

deberá considerarse como la interpretación de un fenómeno entre muchos sino que adquirirá un sentido mucho más radical: el de la afirmación de la sexualidad como la verdadera metafísica.

En función de estas pautas interpretativas, me propongo desarrollar el tema en la línea de un acercamiento progresivo que, partiendo de un examen sumario del marco general del pensamiento de Schopenhauer, muestre cómo el sistema termina desembocando de forma natural en el tema de la sexualidad como su clave explicativa última. Los apartados finales, referentes al matrimonio, las mujeres y la homosexualidad, tienen un carácter adicional y no suponen tanto una consecuencia lógica de lo anteriormente expuesto, como un artificio para justificar las más que pintorescas opiniones de Schopenhauer al respecto. Creo, sin embargo, que no debe faltar un examen de estos puntos por tres razones: 1. Para garantizar el tratamiento exhaustivo del tema. 2. Porque es justo poner también de relieve las sombras de los filósofos y sus filosofías. 3. Porque las consideraciones de Schopenhauer sobre estos puntos han dado históricamente un gran juego, sobre todo entre solterones, machistas y hojas de calendario.

1. Voluntad y representación: presupuestos metafísicos de la concepción de la sexualidad en Schopenhauer

Al margen de otras influencias, podemos decir que la filosofía de Schopenhauer se asienta principalmente sobre la radicalización de dos tesis kantianas: la dualidad de fenómeno y cosa en sí, y el primado de la praxis sobre la teoría. El dualismo de fenómeno y cosa en sí se traduce en Schopenhauer en la doble perspectiva que señala el título de su obra principal: el mundo como voluntad y representación. La segunda radicalización se muestra en el carácter originario que Schopenhauer otorga a la voluntad como cosa en sí frente a lo secundario, relativo y hasta engañoso del conocimiento.

Schopenhauer caracteriza la totalidad de su obra como paráfrasis y desarrollo de un pensamiento único que se expresa en dos verdades complementarias. La primera de ellas es que «el mundo es mi representación». En esta frase se resume una teoría del conocimiento en la que confluyen el *esse est percipi* de Berkeley y el idealismo trascendental kantiano, pese a que Schopenhauer reprocha a Kant el haber menospreciado aquella verdad. Que el mundo es mi representación significa que todo lo que existe en él se reduce a ser objeto para un sujeto, sin que haya representación posible si no es bajo esa forma general de la distinción sujeto-objeto. El sujeto que todo lo conoce y de nadie es conocido constituye así el sustento gnoseológico de la realidad, y de su conciencia surgen *a priori* las formas sin las cuales ningún objeto puede ser representado: el espacio, el tiempo y la causalidad como forma empírica del principio de razón suficiente. El espacio y el tiempo se unen en la materia y constituyen el *principium individuationis* de los seres, que se distinguen entre sí por

la existencia en distintos espacios dentro del mismo tiempo.²

Junto a la verdad de que el mundo es mi representación nos encontramos con otra verdad aún más cierta y profunda: que el mundo es mi voluntad.³ Con ella nos adentramos en la otra consideración del mundo que nos presenta su lado interno y esencial. Lo que desde el punto de vista del fenómeno es representación aparece ahora, desde la perspectiva de la cosa en sí, como voluntad. La voluntad es, pues, la esencia de todo fenómeno y la índole interna de la naturaleza en su totalidad. Ella es así el soporte ontológico del mundo, al igual que el sujeto puro de conocimiento era su condición gnoseológica. De este modo, y en virtud de su condición de esencia, la voluntad ostenta una prioridad indiscutible frente a la representación que, aun siendo un aspecto ineludible del mundo, representa sólo su cara externa y superficial. Vemos así cómo el primado kantiano de la razón práctica, que se fundamentaba en la prioridad del interés práctico-racional frente a los intereses del conocimiento, termina derivando en Schopenhauer en un primado óntico de la voluntad frente a la representación. La diferencia clave respecto de Kant es que ni el interés práctico ni la voluntad tienen ya nada que ver con la razón, sencillamente porque la voluntad es en sí misma irracional. Así queda suprimido el uso práctico de la razón y ésta reducida a mera facultad de representaciones abstractas que para nada afecta a la determinación de la voluntad.

Pero aquí no se trata sólo de la imposibilidad de determinar racionalmente la voluntad, sino también de la absoluta imposibilidad de representarla. No es éste el lugar de entrar a analizar detenidamente la teoría del conocimiento de Schopenhauer, pero sí conviene hacer algunas puntualizaciones con respecto a su concepto de fenómeno y su caracterización de la voluntad como cosa en sí. Recordemos que Kant había asimilado la cosa en sí al noumeno y admitido que «aunque no podemos conocer aquellos objetos también como cosas en sí mismas, sí tenemos que poder, al menos, pensarlos.»⁴ Esa asimilación es objeto del rechazo de Schopenhauer, que acusa a Kant de haber abusado con ella del concepto de noumeno que, en su sentido originario y verdadero, no significa más que el conocimiento abstracto en su oposición al intuitivo⁵. En Schopenhauer la cosa en sí no tiene nada que ver con lo nouménico sencillamente porque no es susceptible de representación, sea ésta abstracta o intuitiva. Hablar de un conocimiento de cómo sea una cosa en sí, esto es, al margen del conocer mismo, implica para él una contradicción⁶. De aquí se infieren dos consecuencias fundamentales que distancian a ambos pensadores. En primer lugar está el hecho de que para Schopenhauer la imposibilidad de conocer la cosa en sí no es, como en Kant, una cuestión fáctica y debida a la peculiar constitución de nuestra

² Cf. A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, §§ 1ss., pp. 3ss, en *Sämtliche Werke*, vol. 2, ed. de A. Hübscher, Mannheim, Brockhaus, 1988 (Se cita *WWV*)

³ f. *WWV* I, § 1, p. 5, § 17, pp. 113ss

⁴ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Prólogo a la segunda edición, B XXVI, en *Kants Werke*, vol. 3, Akademie Textausgabe, Berlin, W. de Gruyter, 1968

⁵ Cf. *WWV*, I, § 15, p. 84, nota, y «Apéndice sobre la filosofía kantiana», p. 566 del mismo volumen

⁶ Cf. *WWV* II, cap. 18, pp. 216-17, en *Sämtliche Werke*, vol. 3 de la ed. cit.

facultad de conocer sino que se trata de una imposibilidad lógica derivada de la propia naturaleza del conocer y de las cosas⁷. La segunda consecuencia es el carácter negativo que aquí adopta el concepto de fenómeno. Frente a Kant, para quien el fenómeno significaba el modo en que los objetos nos son dados, Schopenhauer considera el mundo fenoménico como el modo en que se nos oculta la verdadera realidad de las cosas. En ambos autores lo fenoménico constituye el mundo de la representación objetiva, o sea, del conocimiento. La diferencia es que para Schopenhauer la representación no configura el ámbito de la verdad sino el de la mera apariencia y el engaño. Todo intento de acceso por vía representativa a la esencia del mundo supondrá un disfrazar la voluntad de formas racionales que le son ajenas pero sin las cuales no cabe representación alguna. De modo que la representación no es auténtico conocimiento sino, por el contrario, ocultamiento del verdadero ser de las cosas.

A partir de estas premisas se pone en cuestión la legitimidad de la identificación schopenhaueriana entre voluntad y cosa en sí. Pues, en efecto, si la cosa en sí es absolutamente inaccesible al conocimiento, ¿qué nos autoriza a caracterizarla como voluntad? Schopenhauer se encuentra aquí, y él lo sabe, en una posición delicada, ya que tiene que satisfacer las exigencias de su idealismo trascendental, que le prohíbe el acceso cognoscitivo a la cosa en sí, y al mismo tiempo dejar abierta la posibilidad de trascender el nivel puramente fenoménico y el camino de la metafísica. De ahí que su solución haya de ir forzosamente por la vía de la matización. Tal solución consiste en mantener la radical incognoscibilidad de la cosa en sí, pero asumiendo al mismo tiempo la existencia de una experiencia privilegiada que es, como después veremos, la experiencia del propio cuerpo como voluntad y que, sin sumistrarnos un verdadero conocimiento de la cosa en sí, nos *acerca* a la verdadera naturaleza de las cosas.⁸ Esto significa que la identificación de la voluntad y la cosa en sí no se establece de una forma absoluta y plena. La voluntad es cosa en sí sólo en relación al fenómeno, en tanto que ella es lo que se manifiesta en todo fenómeno y la esencia de todo ser⁹. Más allá de esto, no hay nada que decir y la filosofía topa con la mística. Así pues, la identificación de ambas es sólo relativa: la cosa en sí se identifica con la voluntad en la medida en que ésta no se ha convertido aún en representación¹⁰. Y la voluntad se identifica con la cosa en sí en la medida en que ésta puede ser de alguna manera alcanzada por el conocimiento.¹¹

La radical oposición entre fenómeno y cosa en sí —aun dentro de su identidad básica en cuanto aspectos de una misma realidad— y el carácter irracional de la

⁷ Cf. *WWV* II, cap. 18, p. 218, cap. 50, p. 738

⁸ Sobre este tema puede verse B. MAGGEE, *Schopenhauer* pp. 145ss, Madrid, Cátedra, 1991, A. PHILONENKO, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, pp. 126-27, Barcelona, Anthropos, 1989, C. ROSSET, *Schopenhauer, philosophe de l'absurd*, pp. 23-ss, Paris, PUF, 1967

⁹ Cf. A. SCHOPENHAUER, Carta a J. Frauenstädt, 6 de agosto de 1852, en *Gesammelte Briefe*, p. 288, ed. de A. Hübscher, Bonn, Bouvier, 1987

¹⁰ Cf. *WWV* I, § 32, p. 205-206

¹¹ Cf. *WWV* II, cap. 23, p. 333, cap. 17, p. 203, cap. 24, p. 351

voluntad explican el que la mayor parte de las caracterizaciones que Schopenhauer ofrece de la voluntad procedan de la negación de todos aquellos rasgos que son privativos del mundo de la representación: así, la voluntad se caracteriza ante todo como lo irrepresentable y no sometido a la forma general de la representación; no es, por consiguiente, ni subjetiva ni objetiva. Tampoco le afectan las formas del objeto, de manera que no es espacial ni temporal, ni está tampoco afectada por la individuación; igualmente, la voluntad carece de causa y de fin, sin que obedezca tampoco a razón alguna, ya que el principio de razón suficiente no rige para ella. De ahí que no pueda ser considerada como origen o causa del mundo natural; éste no es su efecto sino sólo su visibilidad.

Junto a todas estas caracterizaciones negativas, encontramos un solo concepto positivo que adjudicar a la voluntad schopenhaueriana: el concepto de vida. En Schopenhauer la voluntad supone un afán ciego e irrefrenable por mantenerse en la existencia que es constitutivo de la esencia de todos los seres y está presente en todos los fenómenos naturales, incluso en los de la materia inerte. Pero, así como en éstos últimos la voluntad se manifiesta en la forma de fuerza natural, en los cuerpos orgánicos, su objetivación más clara y adecuada, aquella esencia única se expresa como voluntad de vivir. Aquí es donde se revela de forma particularmente clara su naturaleza íntima, hasta el punto de que todo movimiento orgánico, desde la respiración hasta la procreación, no es sino una afección de la voluntad en su tendencia inconsciente a afirmarse como vida.

Con la metafísica de la voluntad nos adentramos en el irracionalismo vitalista y en una filosofía del inconsciente que anuncia ya de alguna manera a Freud. En esos elementos se puede advertir ya la presencia de la sexualidad, presencia que se irá haciendo más patente a medida que nos acerquemos a la voluntad de vivir, hasta llegar incluso a convertirse en omnipresencia. La puerta de acceso a filosofía de la sexualidad de Schopenhauer va a ser aquí el examen de aquello que es, por su parte, la puerta de acceso a la voluntad misma: el cuerpo.

2. El cuerpo como objetivación de la voluntad

Se ha dicho más arriba que la vía de la representación resulta estéril para acceder a la verdadera esencia de las cosas. El sujeto puro de conocimiento cuya representación es el mundo no puede, en cuanto individuo, ir más allá del nivel fenoménico. A lo más que puede aspirar es a, despojándose de su individualidad, llegar a la contemplación de las Ideas, objeto del arte. Por ello, la voluntad como cosa en sí resultaría para él totalmente inaccesible si no fuera porque, además de sujeto cognoscente, tal sujeto es precisamente individuo, esto es, tiene un cuerpo. Dicho de otro modo: si podemos acceder a la esencia del mundo y hacer metafísica, es precisamente porque no somos conciencias puras sino seres naturales arraigados en este mundo en virtud de nuestra índole corporal. Puede así apreciarse el doble y paradójico papel que ostenta aquí el cuerpo en relación a la cosa en sí. Por una parte, y en lo que a la representación respecta, el hecho de tener un cuerpo y, por lo tanto, conocer como

individuos, nos confina a las formas de espacio, tiempo y causalidad, e impide así que podamos trascender el nivel del fenómeno. Pero, al mismo tiempo, nuestro ser corpóreo nos proporciona un tipo de experiencia que, como inmediatamente veremos, permite el acceso a la cosa en sí.

El *status* privilegiado del propio cuerpo se debe a la doble condición con que se nos presenta a cada uno y que le permite erigirse en puente entre la representación y la voluntad, y en vía de acceso a la segunda. Por un lado, el propio cuerpo es objeto de la representación, y ello en dos sentidos: En un primer sentido impropio, el cuerpo tiene el carácter de objeto inmediato en la medida en que constituye el punto de partida para el conocimiento de los demás objetos. Estos últimos son siempre conocidos a través de las afecciones que originan en nuestro cuerpo y, por lo tanto, mediatamente. Pero en realidad esas afecciones no nos suministran una representación del cuerpo como objeto en sentido propio, sino más bien la de los objetos externos. La representación objetiva del propio cuerpo ostenta por ello la misma mediatez y exterioridad que la de los demás objetos. Así, al sujeto del conocimiento, cuya función es puramente representativa, el propio cuerpo se le presenta como un objeto entre objetos, sometido a las mismas leyes del entendimiento y conocido fenoménicamente, o sea, desde fuera.¹²

Pero es precisamente el carácter corpóreo del sujeto el que le proporciona una especie de «puerta trasera» que le permite superar la exterioridad de la representación y acceder a la esencia del propio fenómeno: la voluntad. Desde esta vía interna, el sujeto percibe la estricta identidad entre lo que conoce de sí mismo —sus acciones corporales— y los actos de su voluntad. Unas y otros se le manifiestan como las caras objetiva y esencial, respectivamente, de sí mismo¹³. Es cierto que los actos de voluntad son también fenoménicos y se inscriben en la última de las cuatro clases de objetos para un sujeto que Schopenhauer había distinguido en su *Disertación sobre el Principio de Razón Suficiente*¹⁴. Por eso, él mismo se ve obligado a reconocer que la voluntad no nos es dada plenamente en su esencia sino sólo en sus actos particulares. Pero aunque la experiencia del cuerpo no nos ofrezca en definitiva más que una doble serie fenoménica, en ella se revela algo tan fundamental como para que Schopenhauer lo denomine el milagro *kat' exoché* y la verdad filosófica por antonomasia, a saber: la identidad del sujeto que conoce con el sujeto que quiere¹⁵. El sujeto cognoscente, que como tal no es cognoscible ni para sí mismo, se conoce siempre como cuerpo y conoce a su vez su cuerpo como voluntad. El cuerpo es, pues, condición y objeto de la autoconciencia del sujeto, al tiempo que clave explicativa de su ser como fenómeno. De aquí nace la segunda caracterización: si desde el punto de vista de la representación el cuerpo era el objeto inmediato de la misma, ahora es la

¹² Cf. *WWVI*, § 6, pp. 22ss

¹³ Cf. *WWVI*, § 18, pp. 118ss

¹⁴ Cf. *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, cap. 7, pp. 140ss, en *Sämtliche Werke*, vol. 1 de la ed. cit. (Se cita SG)

¹⁵ Cf. *SG* § 42, p. 143, *WWVI*, § 18, p. 122

objetivación de la voluntad.

Los pasos dados hasta aquí nos han llevado a ver la esencia interna del sujeto de la representación; nos falta ahora acceder a la esencia de los objetos, esto es, del mundo. Se trata, pues, de pasar del sujeto como voluntad y representación al mundo como voluntad y representación. La vía que para ello adopta Schopenhauer se limita a extender por analogía la esencia del yo al mundo en su totalidad. No faltan quienes ven en este recurso una generalización injustificada desde el yo a la totalidad de la naturaleza, aunque de hecho Schopenhauer la justifica como la única alternativa posible para no caer en el absurdo del egoísmo teórico. Más problemático que esto resulta, a mi juicio, el hecho de que Schopenhauer, partiendo de la experiencia del cuerpo orgánico (*Leib*), postule la voluntad como esencia idéntica de todos los seres naturales al margen de cualquier distinción entre cuerpos vivos e inertes, teniendo en cuenta que posteriormente identificará sin más la voluntad con voluntad de vivir. Pues si discutible resulta la concepción de la voluntad como esencia del mundo, más forzado será el sostener que lo que hay detrás de los fenómenos de la naturaleza muerta es una voluntad de vivir.

En cualquier caso, y al margen de lo discutibles que puedan resultar, hay que reconocer a las consideraciones schopenhauerianas sobre el cuerpo el mérito de constituir un hito en la historia del pensamiento. Con ellas asistimos, como apunta Rábade¹⁶, al nacimiento de una filosofía de la corporalidad en el pensamiento moderno, que tan fructífero desarrollo encontrará en filósofos de nuestro siglo. Schopenhauer rompe con toda una tradición intelectualista afanada en operar con conciencias puras, para reivindicar el papel central del cuerpo en la constitución del yo y de la propia conciencia. Con él, el cuerpo deja de ser un apéndice más o menos molesto de una *res cogitans* cuya sola naturaleza es pensar, para erigirse en la clave explicativa de la propia esencia y de la del universo entero. Pero el cuerpo, en cuanto objetivación de la voluntad, es además, como ya se ha mencionado, la vía indispensable para la constitución de la autoconciencia: «El sujeto se conoce a sí mismo sólo como *volente*, no como *cognoscente*.» «Lo conocido en nosotros como tal no es lo *cognoscente* sino lo *volente*, el sujeto del querer, la voluntad.»¹⁷ El fracaso de la constitución del sujeto desde el pensamiento denunciado por los Paralogismos kantianos encuentra aquí una alternativa: la constitución del yo desde la voluntad en su objetivación corporal.

3. La afirmación de la vida. Especie, individuo y diferencia sexual

Se ha dicho que la voluntad es voluntad de vivir y el cuerpo su objetivación. Cada uno de los seres naturales, cada uno de sus impulsos, acciones y afecciones, representan la concreción individual del querer vivir absoluto e ilimitado en que consiste la voluntad. La afirmación de la vida, el impulso a mantenerse en la existen-

¹⁶ Cf. S. RABADE, «El cuerpo en Schopenhauer», en *Anales del Seminario de Metafísica*, n. 23, 1989, pp. 135-148

¹⁷ SG, § 41, p. 141, § 42, p. 142

cia, constituye la esencia íntima de todo lo existente y, por ello, un *prius* del intelecto ante el que no cabe plantear un porqué. Para Schopenhauer, la «razón» de la afirmación de la vida está más allá de cualquier razón y sólo podría admitir una forma tautológica del tipo: «Para eso estamos». Afirmar la vida es, dentro del planteamiento pesimista de Schopenhauer, afirmar el dolor, la necesidad, el aburrimiento, la lucha y el egoísmo. Y, pese a todo, seguimos dispuestos a asumir esa carga insoportable antes que caer en el vacío de la nada al que de todos modos nos conducirá la muerte de manera inevitable.

Sin embargo, aun cuando la voluntad de vivir preside la totalidad de la naturaleza, no todos los cuerpos la objetivan de forma igualmente adecuada sino que hay una clara gradación entre los seres e incluso, como veremos, entre las distintas partes de los organismos¹⁸. La jerarquía entre los seres viene determinada por los grados de visibilidad en los que se objetiva la voluntad, grados que configuran las distintas especies, cuyas esencias eternas son las Ideas platónicas. El grado inferior viene constituido por las fuerzas primordiales de la naturaleza, mientras que el grado superior lo representa el mundo animal y, en último término, el hombre. Aquí aparecen dos factores determinantes aunque en cierto aspecto contrarios: en primer lugar, la vida en sentido estricto, en la que se manifiesta clara y decididamente la voluntad como voluntad de vivir. Cada una de las partes de los organismos con sus funciones vitales se presenta como la objetivación manifiesta de una afirmación de la voluntad de vivir más o menos enérgica pero, en cualquier caso, superior a la que aparece en el mundo inanimado y el vegetal. En segundo lugar, el mundo animal se caracteriza por el surgir de la representación con el carácter bivalente que ésta tiene en Schopenhauer. En efecto, el conocimiento tiene en sí mismo un *status* secundario y está sujeto al servicio de la voluntad, a pesar de que en ocasiones excepcionales pueda desligarse de él. En los animales las funciones vitales se hacen tan complejas y las necesidades tan numerosas, que ni los mecanismos de la causalidad mecánica ni los de la estimulación vegetal son ya suficientes para garantizar la subsistencia del individuo, sino que se hace necesaria la motivación, que es la causalidad que pasa por el conocer. Así, la facultad cognoscitiva surge en los animales como un mero medio auxiliar de la voluntad que suministra a ésta los motivos de su querer dentro del mundo fenoménico. De este modo, el conocimiento puede ser considerado en su origen como una función vital o como medio de las funciones vitales y, en su condición de tal, cuenta también con un órgano corporal que lo objetiva: el cerebro.

Más arriba se ha señalado que también dentro de las partes del organismo puede establecerse una jerarquía, según la mayor o menor intensidad con que la voluntad se afirme en las respectivas funciones. Para entender exactamente esa jerarquía hay que apelar a una distinción esencial dentro de la metafísica schopenhaueriana: me refiero a la distinción entre el individuo y la especie, junto con la significación que adopta en uno y otra la afirmación de la voluntad de vivir.

Si bien es verdad que son los individuos, en cuanto cuerpos particulares, los que

¹⁸ Véase *WWV I*, §§ 20, 25 y 27

en último término manifiestan la voluntad, la vida individual resulta en sí misma irrelevante para la voluntad de vivir. El interés de ésta no se encuentra en la vida del individuo sino en la de la especie. En el sistema de Schopenhauer el individuo no tiene valor alguno ni en relación al conocimiento ni por lo que respecta a la cosa en sí. Por un lado, la individuación es, como ya se ha dicho, puramente fenoménica y, por consiguiente, engañosa y vigente sólo para el mundo de las apariencias. Pero además, considerada desde la dinámica de la voluntad misma, la vida individual sólo tiene valor y sentido en la medida en que contribuye a la vida de la especie. Los seres individuales son temporales y efímeros, nacen y mueren; la muerte es para el individuo ley de vida y, por lo que a él atañe, la afirmación de la vida es *eo ipso* afirmación de la muerte¹⁹. Sólo la especie es capaz de garantizar la permanencia en el tiempo de una voluntad de vivir que está fuera del tiempo. Por consiguiente, lo que quiere la voluntad no es propiamente la vida *de* los individuos sino la vida de la especie *en* los individuos.

A partir de aquí se explica el que en la gradación de las funciones y órganos animales intervenga de una manera prioritaria la afirmación de la vida de la especie. De este modo, y ya en el caso del hombre, nos encontramos con dos polos diametralmente opuestos: el cerebro y los genitales. El cerebro es el órgano en el que menos se afirma la voluntad dado que, como se ha dicho, su función —el conocimiento— es un simple medio auxiliar de las funciones vitales, por lo que no afirma directamente la voluntad de vivir e incluso puede llegar a traicionarla, como ocurre en el caso de la contemplación estética y de la ética. En el medio están todas las funciones tendentes a la subsistencia del individuo y a su bienestar, funciones que se limitan a afirmar la vida individual sin referencia inmediata a la vida de la especie. Esta, por su parte, sólo es afirmada directamente por la función procreadora, corporalizada en los genitales, y que representa por ello la más enérgica afirmación de la voluntad de vivir. Los genitales suponen, pues, la máxima expresión corpórea de la voluntad de vivir. Con ellos llegamos a la cúspide de la objetivación de la voluntad o tocamos su fondo, según se mire. Pues en ellos encontramos el núcleo de la voluntad²⁰ y la raíz de nuestro ser²¹.

En virtud de esto se comprende que Schopenhauer se permita afirmar sin más rodeos, tal como es su estilo, que la verdadera persona son los genitales²², pues ellos son fenómeno de nuestro ser esencial —la voluntad— en el máximo grado. De aquí se infiere que, paradójicamente, la irrelevancia de la distinción entre individuos no es aplicable —al menos no exactamente— a la distinción sexual. En este sentido podemos presumir que, aunque la diferenciación de sexos se suponga posterior a la de individuos, para Schopenhauer resulta más esencial y originaria; pues es justamen-

¹⁹ Cf. A. SCHOPENHAUER, *Der handschriftliche Nachlaß*, vol 1, pp. 339-40, ed. de A. Hübscher, Munich, DTV, 1985 (Se cita *N*)

²⁰ Cf. *N*, vol. 1, pp. 168 y 244, vol. 3, p. 594

²¹ Cf. *N*, vol. 4 II, p. 207

²² Cf. *N* vol. 3, p. 258

te aquélla, en cuanto condicionante de la procreación, la que garantiza el mantenimiento de la especie. La distinción de individuos responde a exigencias de la representación; la de sexos, al querer vivir primordial y originario de la cosa en sí. Dicho en otros términos: lo que define a un individuo no es su propia condición individual sino su índole sexual, porque es esta, y no aquella, la que representa su esencia. La diferencia sexual es, según ello, una diferencia específica, o más bien subespecífica, en el sentido de que no pertenece a los individuos sino que nace de la especie en cuanto tal.

4. *Metafísica del amor sexual*²³

Las consideraciones schopenhauerianas del amor sexual siguen la línea de una triple y progresiva reducción: la del amor a sexo, la de éste a genitalidad y, finalmente, la de la genitalidad a procreación. Sin embargo, no hemos de dejarnos engañar por las apariencias interpretando esto como un grosero reduccionismo fiscalista del amor entre los sexos. Pues el propósito de Schopenhauer a este respecto es más bien el contrario, a saber: poner de manifiesto la profunda significación metafísica y trascendente que tiene la sexualidad humana.

El amor sexual es una realidad omnipresente en la historia individual y colectiva de los hombres, tal y como nos lo han mostrado siempre los poetas y la vida real. Esto demuestra que se trata de un sentimiento profundamente arraigado en la naturaleza humana y en ningún modo un producto cultural. Al mismo tiempo, el amor constituye una fuente inagotable de conflictos en la vida humana: él es causa habitual de suicidios y demencias, de ruinas económicas, de rupturas de lazos familiares, de enemistades y hasta de intrigas políticas. Por su causa se corren graves peligros, el hombre honrado se convierte en miserable y el leal en traidor. Ante la constatación de ese carácter omnipresente y omniproblemático del amor, Schopenhauer se pregunta: ¿A qué viene todo ese jaleo? Su respuesta es tan tajante como sorprendente: se trata de que cada Hans encuentre su Gretel ²⁴. Pero la cosa no termina aquí: porque el fin último de que Hans encuentre su Gretel es a su vez el surgimiento de un nuevo Hans o una nueva Gretel, o ambos. Así pues, el sentido y finalidad exclusivos de la pasión amorosa, al margen de los tintes etéreos y platónicos de los que se pueda revestir, no es más que la satisfacción del impulso sexual a través del coito; y la significación de éste no reside más que en la generación de un individuo. «No es más», decimos; pero tampoco menos. Porque lo que aquí está en juego es nada más y nada menos que la permanencia de la especie, o sea, la continuidad de la voluntad de vivir en sus objetivaciones, más allá de la vida individual. De ahí que el amor sexual no sea en el fondo asunto de los individuos sino de la especie.

La concepción schopenhaueriana del amor sexual conjuga dos concepciones

²³ Las consideraciones de Schopenhauer sobre este tema están contenidas en lo fundamental dentro del capítulo 44 de la segunda parte de *WVV*

²⁴ Cf. *WVV* II, cap. 44, p. 611

aparentemente opuestas del mismo y que, sin embargo, se presentan aquí como complementarias. Por un lado, y en oposición directa a todo romanticismo, Schopenhauer desmitifica el amor de una forma casi brutal, considerándolo como la mera especialización del instinto sexual que se dirige única y exclusivamente a la consumación del coito y la procreación de un nuevo individuo. Hasta la pasión más sublime tiene en ésta su única raíz y finalidad, y prueba de ello es, según él, que en ningún caso el amante se conforma con la mera correspondencia, sino que exige la posesión física de la persona amada. Pero a esta reducción del amor a lo físico se añade una segunda y más profunda perspectiva en la que se intenta poner de relieve la profunda importancia y seriedad de aquel fin, en comparación con el cual las frivolidades del romanticismo son meras pompas de jabón. Porque, a pesar del carácter individual y exclusivista del amor, lo que en él está en juego no son los intereses particulares de los individuos sino algo incomparablemente más grave y esencial: la formación de la generación futura, de la cual a su vez dependerán todas las generaciones posteriores. Dicho en términos de la metafísica voluntarista: los protagonistas de la pasión amorosa no son en realidad los amantes sino la voluntad de vivir misma, que se sirve de ellos como meros instrumentos de su permanencia en la especie. Y es esto lo que, según Schopenhauer, otorga al amor sexual su significado metafísico trascendente, muy por encima de la felicidad y desdicha individuales.

Aun así, el amor sexual tiene un carácter altamente individualizado, hasta el punto de que es mayor cuanto más única e irremplazable resulta la persona amada. «Habrà otros/as mejores, pero para mí no hay otro/a», es una de las formas usuales de expresar ese carácter especializado de la pasión amorosa. Esto tiene para Schopenhauer una clara explicación que, lejos de contradecirlo, confirma el carácter supraindividual del amor. La razón es que la voluntad de vivir, sobre todo dentro del mundo humano, es extremadamente selectiva. No le basta la pura permanencia de la especie, la simple procreación, sino que exige la procreación de individuos determinados que mantengan en lo posible la pureza del tipo humano. Y para ello es necesario que los progenitores no sean dos individuos cualesquiera sino dos individuos concretos cuyas cualidades se complementen en la mayor medida posible, a fin de que el hijo herede la constitución más armoniosa. Complementariedad de los amantes e intensidad del amor son, pues, directamente proporcionales, teniendo ambas la misma sustancia y fin: las cualidades del hijo.

Puesto que no hay dos individuos idénticos, sólo hay para cada uno una pareja perfecta en la que encuentre la completa adecuación de las cualidades de cara a la procreación del hijo. En los raros casos en los que dos individuos tales se encuentran, surgen las grandes pasiones amorosas que los poetas de todos los tiempos se han encargado de pintar y cuya grandeza sólo puede explicarla el fin auténticamente metafísico que persiguen. Por eso, los protagonistas de esos amores pasionales son capaces de renunciar a todo interés individual con tal de poseer a la persona amada. Y cuando la posesión se hace de todo punto imposible, los amantes optan por suicidarse antes que seguir viviendo privados el uno del otro. Así se explica también —siempre según Schopenhauer— el que las pasiones amorosas, grandes y pequeñas,

no tarden en desaparecer después de la posesión o por la esterilidad de la mujer.

Vemos cómo en esta interpretación del amor sexual puede apreciarse la intervención de una cierta «astucia de la voluntad» que sacrifica los individuos en aras de los intereses de la especie. El sentido de la especie se apodera del individuo y le hace figurarse que en la posesión de esa persona habrá de encontrar la dicha suprema. Sólo después de consumada la unión, el amante se percatará de la vanidad de sus afanes, al ver que la cosa no era para tanto y que la satisfacción de su impulso sexual con la persona amada no difería en sí misma de la que hubiera podido llevarse a cabo con cualquier otra. Mas a esas alturas se supone que la especie ya ha conseguido su fin.

Pero está claro que, para ejercer su astucia, la voluntad habrá de empeñar todos los medios a su alcance. Pues el individuo es por naturaleza egoísta y no está dispuesto *a priori* a seguir más que sus intereses individuales. Por eso la voluntad tiene que engañar al individuo creándole la ilusión de que persigue su goce individual y ocultándole la verdadera finalidad de sus aspiraciones. El instrumento preferente con que cuenta la voluntad para ello es, por supuesto, el conocimiento. De este modo, así como en la negación de la voluntad de vivir nos encontramos con la total emancipación del conocimiento respecto de la voluntad, aquí, en su afirmación más enérgica, vemos al conocimiento ejercer en su máximo grado la servidumbre para la que ha sido engendrado. Efectivamente, en sus restantes funciones instrumentales, el conocimiento suministra a la voluntad motivos que son comprensibles dentro de las leyes generales de fenómeno aunque sólo dentro de él. Podemos decir que aquí la inteligencia engaña, pero engaña a todos los individuos por igual. Sin embargo, en el caso del amor el conocimiento engaña a un solo individuo y sólo durante el tiempo preciso para cumplir los designios de la especie. Así, el amante ve en la persona amada unas ventajas que sólo en ella encuentra y que sólo existen para él²⁵. Este fenómeno se manifiesta dentro del lenguaje ordinario en expresiones tales como: «El amor es ciego», «¿Qué habrá visto en él/ella?» o incluso «Sarna con gusto no pica». De ahí que la pasión amorosa sea tan inexplicable desde el punto de vista físico-racional como la individuación misma, y sólo admita una explicación metafísica, ya que el fondo de ambas es el mismo²⁶. El hecho de que a un hombre le atraigan en una mujer las mismas cualidades que para otro son motivo de repulsión, no tiene explicación posible dentro de los parámetros fenoménico-individuales. La razón del amor no se encuentra ni en el amante ni en la amada como tales, sino en un tercero: el hijo a engendrar.

Desde este principio explicativo, Schopenhauer emprende el esbozo de una especie de «aritmética del amor» que explique desde la procreación las preferencias amorosas y los criterios de selección sexual, mostrando cómo las presuntas razones objetivas en este tema no son más que un instinto disfrazado.²⁷ Por lo que al varón respecta, la primera consideración que guía la elección de pareja es la edad, que en la

²⁵ Cf. *N*, vol. 3, p. 137

²⁶ Cf. *WWV* II, cap. 44, p. 614, *N* vol. 3, p. 138

²⁷ Cf. *WWV* II, cap. 44, pp. 621ss

mujer deberá comprender el periodo fértil de su vida. Vienen después la salud (con especial referencia a las enfermedades hereditarias) y el esqueleto como base del tipo de la especie. A continuación, la dentadura, cierta plenitud de carnes y los pechos duros y redondos, son prueba de buena alimentación y garantizan la nutrición del hijo antes y después de su nacimiento. Por último está la belleza del rostro con referencia particular a sus distintas partes. Por lo que a las inclinaciones amorosas de la mujer respecta, prefiere al hombre de treinta a treinta y cinco años, edad en la que éste llega al máximo de su virilidad. La mujer no se fija apenas en la belleza del varón y sí en su fuerza y su valor, que le han de garantizar la procreación de hijos vigorosos y una eficaz protección.

En relación a las cualidades psíquicas, la cosa es sencilla: la mujer aprecia en el hombre principalmente sus cualidades de carácter y éste en aquélla las cualidades intelectuales. Ello es así en virtud de una sola razón: el hijo heredará de la madre la inteligencia y del padre el carácter, o sea, la voluntad.

Junto a las condiciones absolutas de la selección sexual, se encuentran otras relativas, de índole individual, y que están regidas por el siguiente principio: «Cada uno ama lo que le falta» La primera de estas condiciones se refiere a la especialización sexual y exige una adecuada proporción entre la virilidad del hombre y la femineidad de la mujer. En segundo lugar, cada uno intenta neutralizar sus defectos por medio de su pareja, buscando en ella las cualidades opuestas que los compensen. Lo mismo cabe decir con respecto a las características de la complexión corporal y el temperamento. Este mecanismo de neutralización consigue así corregir defectos y exageraciones evitando que, por ser comunes, pudieran transmitirse a la generación posterior e incluso incrementarse en ella.

De acuerdo con todo lo dicho, el amor sexual combina dos elementos opuestos: por un lado, un individualismo exacerbado por el que los amantes se convierten el uno para el otro en ejemplares absolutamente únicos y las barreras de la distinción individual alcanzan su máxima cota. Por otro lado, una superación total de la individualidad que lleva a esos mismos amantes a sacrificar todo interés particular a su amor. Esta superación de la individualidad constituye —dicho sea de paso— el único elemento común entre el amor como *eros*, que es la máxima afirmación de la voluntad de vivir, y el amor como *ágape*, el amor puro o compasión, que representa su polo diametralmente opuesto. Pero la coincidencia no pasa de aquí —o al menos eso es lo que pretende Schopenhauer—; pues la raíz de éste último es el conocimiento verdadero emancipado de la voluntad; la de aquél, por el contrario, el conocimiento engañoso al servicio de la astucia de la voluntad y, de rechazo, la voluntad misma. Así que el amor sexual no supera la individualidad por la vía del conocimiento sino de forma inconsciente y a través del instinto, es decir, del querer.

El amor sexual es a los demás deseos del hombre lo que la especie al individuo, lo que lo infinito a lo finito²⁸. El eleva al individuo sobre todo lo terreno, incluso

²⁸ Cf. *WWV* II, cap. 44, p.619

sobre sí mismo²⁹, convirtiéndole en agente de la más trascendental misión. De ahí su grandeza, pero de ahí también su culpabilidad como cómplice de la perpetuación de los dolores de este mundo. Quien habla en el amor no son los amantes, sino la misma voluntad de vivir con la voz de la especie³⁰. Los individuos finitos y efímeros se convierten aquí en frágiles receptáculos de una voluntad infinita y eterna. Por eso las grandes pasiones amorosas desembocan usualmente en la destrucción de los individuos como tales: en el caso de la pasión insatisfecha, porque el individuo es demasiado débil para soportar el dolor infinito que la privación acarrea, con lo que termina en el suicidio o la locura. En el caso del amor satisfecho, porque las exigencias de la pasión se oponen a los intereses particulares del bienestar personal. Lo que en cualquier caso parece claro es que el amor, con los sentimientos de felicidad y sufrimiento que produce, tiene una magnitud que le viene demasiado grande al individuo y que sólo desde más allá de él se puede explicar: «Sólo la especie tiene vida eterna y es por ello capaz de infinitos deseos, infinitas satisfacciones e infinitos dolores. Pero éstos están encarcelados en el estrecho corazón de un mortal; de ahí que no haya de asombrarnos que parezca querer estallar y que no pueda encontrar expresión para el padecimiento de infinitos placeres o infinitos dolores que le llena.»³¹

Lo dicho acerca de la pasión amorosa se aplica igualmente al impulso sexual —su origen— y al acto sexual —su fin—. En su condición respectiva de deseo y satisfacción del deseo, ambos tienen una y la misma esencia: la afirmación más enérgica de la voluntad de vivir, que no se contenta con la supervivencia temporal del individuo sino que demanda su eternidad en la especie, haciendo así más dolorosa la vida individual³². El impulso sexual pone en evidencia lo temporal y pasajero de nuestro ser individual³³ a la vez que garantiza la eternidad de nuestro ser esencial al manifestar la afirmación absoluta de la vida a través del tiempo³⁴. Él constituye la quintaesencia del querer y su satisfacción es la quintaesencia de los fines humanos.³⁵

El análisis que hace Schopenhauer del acto sexual se centra en dos puntos principales: su carácter metafísico y la culpabilidad que acarrea como responsable de la perpetuación de la vida y sus dolores, culpa ésta que sólo puede pagarse con la muerte. El primer punto se deduce inmediatamente de todo lo dicho hasta ahora con respecto al amor y al impulso sexual. Siendo el acto sexual el fin exclusivo de ambos, es lógico que ostente aún en mayor medida el carácter metafísico de los dos. Así, el acto sexual aparece como el acto de todos los actos, no sólo al nivel de la vida humana, sino de la existencia en general. En el acto sexual la voluntad se afirma sin reservas, se presenta tal como es, sin tapujos ni velos de ningún tipo, por así decirlo, «va

²⁹ Cf. *WWV* II, cap. 44, p. 635

³⁰ Cf. *N* vol. 3, pp. 548-549

³¹ *WWV* II, cap. 44, p. 632

³² Cf. *N* vol. 3, p. 238

³³ Cf. *N* vol. 1, p. 207

³⁴ Cf. *N* vol. 3, p. 169

³⁵ Cf. *N* vol. 3, p. 410

al grano». Como concentración de la voluntad de vivir, el acto genésico representa el origen de toda existencia, razón por la que los griegos consideraron a *Eros* como el principio del mundo³⁶ y los hindúes profesan devoción al Ligam y al Fallo como soportes del mismo³⁷. Igualmente, la copulación constituye el origen y el fin de la vida del hombre³⁸: de ella nacemos y a ella van encaminadas en último término todas nuestras aspiraciones. De ahí que se trate de un asunto principal, omnipresente y sobreentendido en todos los avatares de la vida humana.³⁹

Así pues, el coito no constituye para Schopenhauer un simple acto físico, sino el acto metafísico por antonomasia. Recordemos que, en virtud de la doble experiencia del propio cuerpo, las demás afecciones y actividades orgánicas se nos presentaban como idénticas con los actos de voluntad que, en cualquier caso, seguían siendo fenoménicos y referidos a la conservación de la vida del individuo. Estos actos, por lo tanto, no terminaban de trascender el ámbito de la representación y podían explicarse según el principio de razón suficiente bajo la forma de ley de la motivación, siendo lo único inexplicable la identidad misma. Aquí, sin embargo, el caso es muy diferente: pues ya hemos visto que el impulso sexual, equivalente a aquellos actos de voluntad, ni se refiere a la vida individual (fenoménica) ni puede ser explicado por la ley de motivación, ya que sus motivos no son reales; al menos, no lo son dentro del mundo fenoménico. De modo que lo que aquí percibimos es la identidad de la copulación, en cuanto función orgánica, con algo que trasciende en absoluto todo lo individual y fenoménico: la voluntad de vivir misma. Allí nos encontrábamos con la identidad de dos series fenoménicas; aquí, con la identidad de una serie fenoménica —la de la función orgánica— con algo que ya nada tiene que ver con el fenómeno. Y esto implica que la experiencia interna en la que nos adentramos a través del acto sexual es una verdadera metafísica que nos enfrenta cara a cara con la voluntad misma en su estado puro y al margen de todo disfraz representativo.

En el placer del acto de la copulación —afirma Schopenhauer— se encuentra el conocimiento más íntimo de la esencia del mundo y la más pura manifestación de su ser.⁴⁰ En Schopenhauer la sexualidad supone, pues, una metafísica, ciertamente inconsciente, pero como inconsciente es, a la postre, la voluntad. Lo que el individuo afirma en el acto sexual no es su vida individual, sino su vida eterna, en el presentimiento de que la esencia de su propio yo va mucho más allá que su individualidad. ¿Qué es lo que en otro caso habría de moverle a asumir todas las penalidades del amor y sacrificar su propia vida para dársela a un hijo que, al fin y al cabo, desde el punto de vista del fenómeno no es más que un otro? Sólo el saber que el hijo es él mismo y que en él habrá de seguir viviendo. Es en la superación de las barreras individuales donde se encuentra la base del amor a los hijos, como también la de la

³⁶ Cf. *N* vol. 1, p. 303

³⁷ Cf. *N* vol. 3, p. 240

³⁸ Cf. *N* vol 3, pp. 594-95

³⁹ Cf. *N* vol 3, p. 367-68

⁴⁰ Cf. *N* vol. 3, p. 240

compasión, que es otra forma, de signo inverso, de manifestar el conocimiento de la realidad en sí.⁴¹

La comparación de la sexualidad con la compasión — fundamento de la ética— nos da pie para entrar en la segunda de las cuestiones antes aludidas, la de la culpabilidad y el carácter moralmente reprochable de la sexualidad. No es éste el lugar de comparar ambos fenómenos, aunque un análisis detallado nos podría llevar a apreciar que desde el punto de vista metafísico no difieren tanto como Schopenhauer pretende. Pues lo que está en el fondo de ambos es una superación de la individualidad y una limitación o sacrificio de la voluntad individual en favor de la voluntad de otro, bien sea el hijo o el prójimo necesitado. La diferencia radical sería para Schopenhauer que en el caso del amor sexual eso se realiza bajo el engaño de falsos motivos egoístas, mientras que en la compasión es la consecuencia de una adecuada captación de la identidad esencial de todos los seres. Sea como fuere, el resultado es en ambos casos el mismo: la afirmación de la voluntad que, como tal y a efectos metafísicos, es irrelevante que se dé en la individualidad propia o en la ajena. Pero de ahí se pueden deducir dos consecuencias importantes: lo primero es que el amor sexual y la compasión, el *eros* y el *ágape*, lejos de contradecirse, son fenómenos convergentes e incluso complementarios. En segundo lugar, la similitud de los dos fenómenos vendría a agudizar la ya patente incongruencia de Schopenhauer cuando les adjudica calificaciones morales de signo totalmente contrario y cuando considera la compasión como la fase preliminar de la abnegación de la voluntad al tiempo que opone a ésta la sexualidad. En efecto, resulta difícil entender por qué la compasión, que afirma la voluntad en la misma medida en que lo hace la sexualidad, habría de mantener con la negación de la voluntad una menor incompatibilidad que aquélla.⁴²

Pero volvamos a las argumentaciones de Schopenhauer. Su censura de la sexualidad nace, como él mismo reconoce, del pesimismo. Si el optimismo tuviera razón al afirmar que nuestra existencia es el regalo precioso que hubiéramos de agradecer a una Divinidad buena y sabia, entonces el acto que la perpetúa adoptaría otra fisonomía. Pero el hecho es que la existencia es un paso en falso, un error. Por eso el acto generativo tiene presentar la apariencia que presenta y no otra⁴³. Al realizar el coito y engendrar un nuevo ser, los amantes se hacen cómplices de la voluntad de vivir y culpables de que la rueda de Ixión prosiga su marcha y los dolores de la vida sigan haciendo mella en nuevos individuos. Con el placer del acto genésico los progenitores contraen una deuda que deberá pagar el hijo con el dolor y, sobre todo, con la muerte⁴⁴. Esa es la justicia eterna que prevalece en el mundo y exige que, porque unos gozaron, deban morir otros. El *thánatos* no es, por tanto, sino el correlato necesario del *eros*.

⁴¹ Cf. *N* vol 3, p. 350

⁴² Esta incongruencia schopenhaueriana entre la compasión y la negación de la voluntad aparece señalada por Wittgenstein en sus diarios de 1914-16. Véase L. WITTGENSTEIN, *Notebooks 1914-16*, 29.7.16, pp. 77-78, ed. de G.H. von Wright y G.E.M. Anscombe, Oxford, Blackwell, 1979

⁴³ Cf. *WWV* II, cap. 45, pp. 653-54

⁴⁴ Cf. *WWV* II, cap. 45, p. 652

Schopenhauer encuentra la confirmación de ese carácter culpable del acto genésico en diversos fenómenos, particularmente en la vergüenza y turbación que todo lo relacionado con él suscita. El coito es, en efecto, el «secreto público»⁴⁵, algo que es habitual pero que siempre nos avergüenza, que se da siempre por sobreentendido pero de lo que no se habla. Cualquier hombre se horroriza de verse sorprendido en él y no sólo se oculta para realizarlo sino que esconde también las partes de su cuerpo vinculadas a él. Los jóvenes inocentes se horrorizan cuando descubren ese gran secreto del mundo y todo individuo experimenta un sentimiento de turbación y arrepentimiento después de consumarlo, sobre todo la primera vez. ¿Qué podría indicar todo esto a no ser el carácter erróneo de nuestra existencia y nuestra responsabilidad culpable por ella?

El amor es para Schopenhauer tan sublime como terrible. En los amantes está depositada la suerte del mundo y sólo ellos pueden decidir si seguirle la corriente a la voluntad de vivir o terminar con el absurdo. Lo que en definitiva parece claro es que el amor es cualquier cosa menos un juego: «*Sterne* dice en *Tristram Shandy*, vol. 6, p. 43: '*there is no passion so serious as lust*'. De hecho, el placer es muy serio. Pensemos en la pareja más bella y encantadora, cómo con la mayor gracia se atraen y se repelen, se desean y se huyen, un dulce juego, una broma amorosa. Ahora veámosles en el momento de disfrutar el placer: toda broma, toda aquella suave gracia se ha ido de repente, ha desaparecido de improviso con el comienzo del *actus*, y ha dejado lugar a una profunda seriedad. ¿Qué clase de seriedad es ésta? La seriedad de la animalidad. Los animales no ríen (...).»⁴⁶

5. La concepción del matrimonio. Monogamia y tetragamia

A la hora de hablar del matrimonio, hay que distinguir dos casos: el matrimonio por amor y el matrimonio de conveniencia. Las consideraciones de Schopenhauer acerca del primero siguen al pie de la letra las líneas establecidas respecto del amor sexual. Según ello, el matrimonio no es una unión de cabezas sino de corazones⁴⁷, que se efectúa en interés de la especie, no del individuo, por lo que usualmente acarrea la desdicha de éste. El matrimonio de conveniencia, por su parte, supedita el interés de la especie al del individuo, por lo que la generación futura se sacrifica al bienestar de la generación presente; e incluso éste resulta problemático, desde el momento en que se contradicen las inclinaciones instintivas de los esposos. De modo que en el matrimonio siempre tiene que sufrir alguien: o el individuo o la especie, o incluso ambos⁴⁸.

Parece, pues, que para Schopenhauer matrimonio y felicidad son una *contradictio in adjecto*. Casarse significa hacer lo posible para llegar a asquearse el uno al

⁴⁵ Cf. *WWV* II, cap. 45, p. 654

⁴⁶ *N* vol. 1, pp. 42-43

⁴⁷ Cf. *WWV* II, cap. 44, p. 624

⁴⁸ Cf. *WWV* II, cap. 44, pp. 639-40

otro⁴⁹, además de ser una seria amenaza para la economía del hombre e impedirle formarse una buena biblioteca⁵⁰, razón ésta que llevó a Schopenhauer, según él, a mantenerse soltero. El matrimonio es una trampa que la naturaleza tiende a los individuos, en particular los varones, en la persecución de sus propios fines. La naturaleza muestra al hombre los atractivos conyugales y le oculta las desventajas, mucho más importantes y numerosas. Así seducido, el hombre carga en su juventud con una deuda que deberá pagar en la vejez. Una vejez que se le presentará de forma acelerada, ya que los casados, al revés que Papageno, se convierten en viejos con una admirable rapidez.⁵¹

«El casado carga con todo el peso de la vida, el no casado sólo con la mitad.»⁵² La opción entre casarse o no es la opción entre perder la libre disposición de la propia persona a cambio de ganar a otra, o permanecer libre pero solo. Para aquel que, por cualquier razón, ha abandonado el curso natural de la vida —este es el propio Schopenhauer— no queda más alternativa que la soltería.⁵³

Si dificultoso es el camino del matrimonio, más insoportable se hace cuando éste, como en Europa, adopta la forma monogámica. A ojos de Schopenhauer, el matrimonio monógamo es una institución totalmente antinatural que origina la infelicidad del hombre y de la mujer. Por una parte, la monogamia supone para el varón que, al casarse, sus derechos se reducen a la mitad y sus deberes se duplican, por lo que el matrimonio constituye para él un pacto totalmente desigual, una capitulación.⁵⁴ La razón es que la monogamia y las leyes que de ella se derivan equiparan a la mujer frente al hombre, cosa según Schopenhauer, absolutamente injustificada. Pero las pretensiones de la mujer dentro del pacto conyugal son totalmente desproporcionadas con respecto a las del hombre: la mujer exige y espera del hombre todo lo que desea y necesita; el hombre, por su parte, sólo exige de la mujer una cosa: la cohabitación.⁵⁵ Así que el hombre tiene que darlo todo a cambio de una sola cosa. Por eso el adulterio de la mujer supone un robo hacia el marido, al tiempo que una traición a la máxima del honor que guía el espíritu corporativo femenino.⁵⁶ Pero la monogamia hace también infeliz al sexo femenino en su conjunto. Pues, al ser mayores y exclusivos los privilegios que se otorgan a la mujer, se reduce el número de las que pueden participar de ellos. Y, siendo además superior el número de mujeres que el de hombres, la consecuencia es que un gran número de ellas se quedan privadas de todo, sin protección, solteronas o incluso obligadas a la prostitución.⁵⁷

⁴⁹ Cf. *N* vo. 4 II, p. 15

⁵⁰ Cf. *N* vol. 4 II, p. 112

⁵¹ Cf. *N* vol. 4 II, pp. 119-20

⁵² *N* vol. 4 II, p. 119

⁵³ Cf. *N* vol. 4 II, p. 118

⁵⁴ Cf. *Parerga und Paralipomena* II, § 370, p. 659, en *Sämtliche Werke*, vol. 6 de la ed. cit. (Se cita *PP*)

⁵⁵ Cf. *N* vol 3, p. 478

⁵⁶ Cf. *N* vol. 1, p. 252, vol. 3, p. 479

⁵⁷ Cf. *PP* II, § 370, pp. 659-60

En oposición a la monogamia, Schopenhauer propone un curioso modelo conyugal, la tetragamia, basada en dos supuestos: el primero es que la capacidad reproductiva de la mujer, así como su capacidad de dar satisfacción sexual, son menos duraderas que en éste. En segundo es que, a la inversa, lo que la mujer pierde en duración de la aptitud sexual lo gana en intensidad, pudiendo satisfacer a más de un hombre al mismo tiempo sin padecer. En la monogamia esto significa que el hombre satisface su capacidad sexual sólo la mitad de tiempo, mientras que la mujer satisface sólo la mitad de su capacidad. El hombre tiene demasiado de una vez y demasiado poco a la larga; la mujer, al revés.

La solución a esto, que Schopenhauer presenta como una exigencia de la naturaleza, consistiría en que dos hombres compartiesen siempre una misma mujer, a la que tomarían de joven y sustituirían por otra cuando ya estuviera marchita, lo cual satisfaría plenamente las necesidades de ellos y ellas. Además, esto supondría una ventaja económica, ya que en la juventud, cuando el hombre tiene menor poder adquisitivo, tendría que pagar sólo por media mujer y menos niños. Esto tendría las desventajas del desconocimiento de la paternidad de los hijos y de los posibles conflictos y celos. Pero esas son, responde Schopenhauer, desventajas que tampoco faltan en el matrimonio monógamo.⁵⁸

6. La misoginia de Schopenhauer

Dentro del desarrollo de su sistema, Schopenhauer busca la ocasión para disfrazar de argumentos racionales una misoginia que, en realidad, parece derivarse más bien de sus conflictivas relaciones con su madre, sus sentimientos de culpa por el suicidio de su padre y su neurótica vida amorosa.⁵⁹ Por un lado, Schopenhauer parece empeñado en cargar sobre la mujer la mayor parte de la culpa por la propagación de la especie, dado que esos son, según él, su finalidad y destino único⁶⁰, y para ello la ha dotado suficientemente la naturaleza, economizando en otros aspectos, entre ellos, como veremos, la racionalidad⁶¹. Desde esta perspectiva, la mujer es para Schopenhauer, como para tantos otros, un mero objeto de satisfacción sexual y vehículo de la voluntad de vivir. Pero él mismo parece apearse de esta consideración cuando, en una de sus muchas contradicciones acerca del tema, sostiene que la concepción y embarazo de la mujer suponen una nueva posibilidad de salvación de la voluntad a través del conocimiento. Por eso la mujer se avergüenza del coito (cuestión prioritariamente masculina) pero se enorgullece del embarazo, que es una competencia exclusiva suya⁶².

⁵⁸ Cf. *N* vol 3, pp. 161-63

⁵⁹ Sobre los condicionantes biográficos de la misoginia de Schopenhauer véase O. EICHLER, *Die Wurzel des Frauenhasses bei Arthur Schopenhauer*, Bonn, Marcus & Weber, 1926

⁶⁰ Cf. *PP* II, § 367, p. 655

⁶¹ Cf. *PP* II, § 366, p. 652

⁶² Cf. *N* vol 3, pp. 298-99

Mas eso no retiene a Schopenhauer de emplear un capítulo de sus *Parerga*, así como una multitud de observaciones dispersas, para dedicar a las mujeres sus más delicados cumplidos. El problema básico del sexo femenino es un problema de delimitación: «Cuando la naturaleza dividió el género humano en dos mitades, no hizo el corte exactamente por la mitad.»⁶³ La «mitad irracional de la humanidad»⁶⁴ que quedó es la compuesta por las mujeres. Así, éstas se caracterizan principalmente por la debilidad de su razón, lo que les da una incapacidad constitutiva para las grandes labores del espíritu, además de la que ya tienen para grandes trabajos físicos. La mujer es, pues, incapaz para todo lo que tenga que ver con la razón: las ciencias, el arte, la filosofía e incluso la comprensión de máximas abstractas de comportamiento ético.

De hecho, la única labor para la que las mujeres son indicadas es el cuidado y educación de los niños, ya que ellas son, en realidad, niños grandes o un grado intermedio entre el niño y el varón, que es el hombre [*Mensch*] en sentido propio⁶⁵. A causa de su débil razón, la mujer se asemeja al animal en el predominio del conocimiento intuitivo, lo que le hace vivir en el presente y anclada en lo inmediato, pero le da a cambio una mayor capacidad de disfrute y jovialidad.⁶⁶ De ese predominio de la intuición nace el que la virtud característica de la mujer desde el punto de vista moral sea la compasión, mientras que tiende por naturaleza a la injusticia. Por eso, la mera idea de ver a una mujer ocupando el puesto de magistrado provoca risa.⁶⁷

Para suplir su desventaja en fuerza y razón frente al hombre, la mujer cuenta con el disimulo, innato en ella, y del que se derivan toda una serie de defectos típicamente femeninos, como la falsedad, la infidelidad, la traición, la ingratitud, etc.⁶⁸

Dada su clara desventaja frente al hombre, la mujer constituye un *sexus sequior* destinado siempre al sometimiento y obediencia al varón⁶⁹. Lo que no parece muy explicable es cómo, con el solo recurso del disimulo y la belleza física, la mujer consigue el puesto aventajado que Schopenhauer le atribuye, al menos en Occidente, al lograr la «capitulación» matrimonial del hombre, un lugar de respeto en la sociedad, así como toda una serie de ventajas que llevan a Schopenhauer a afirmar que la mujer no es una de las cosas que el hombre tiene, sino que más bien es tenido por ella.⁷⁰ Como tampoco se explica el que, teniendo en cuenta la debilidad de la razón femenina, el varón, que hereda de su madre las cualidades intelectuales, haya de disfrutar de una superior racionalidad.

⁶³ *PP* II, § 369, p. 658

⁶⁴ Cf. *N* vol. 4 II, p. 119

⁶⁵ Cf. *PP* II, § 364, p. 651

⁶⁶ Cf. *PP* II, § 366, p. 652

⁶⁷ Cf. *PP* II, § 366, pp. 653-54, *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, p. 215, en *Sämtliche Werke*, vol. 4 de la ed. cit.

⁶⁸ Cf. *PP* II, § 366, pp. 653-54

⁶⁹ Cf. *PP* II, § 369, p. 657, § 371, p. 663

⁷⁰ Cf. *PP* I, p. 374, en *Sämtliche Werke*, vol. 5 de la ed. cit.

Así como entre los hombres el sentimiento originario es la indiferencia, entre las mujeres hay una hostilidad natural debida a que, para cada una, todas las demás de su sexo son vistas como posibles rivales de cara al ejercicio de su único oficio: conseguir el amor de un hombre con todas las ventajas que ello acarrea.⁷¹ Esto les lleva igualmente a establecer una especie de «contrato social» que funda un espíritu corporativo cuya máxima de honor fundamental es la prohibición de la relación sexual fuera del matrimonio, ya que esto pondría en peligro la capitulación en la que se basa el bienestar de todo el sexo femenino.⁷²

Podríamos seguir mucho más con las observaciones de Schopenhauer acerca del tema. Creo, sin embargo, que esto es más que suficiente para dar una imagen de hasta qué punto la razón puede estar al servicio de la voluntad y las opiniones basarse en pasiones y conflictos personales. Pero pasemos ahora a otro tema no menos pintoresco en el tratamiento que Schopenhauer hace de él, y con el que cerraremos esta exposición: la homosexualidad.

7. La interpretación de la homosexualidad

Dentro de su concepción de la sexualidad como algo exclusivamente dirigido por la procreación, Schopenhauer intenta hacer un lugar a la explicación de un fenómeno evidente y que podría en apariencia contradecir sus tesis iniciales: la homosexualidad. La interpretación de este fenómeno podría resumirse en lo siguiente: las tendencias homosexuales representan un mecanismo excepcional que la naturaleza desarrolla contra sí misma, a fin de evitar la procreación de individuos que no mantengan la pureza del tipo humano. En este sentido, la homosexualidad es en sí misma un instinto desviado y de todo punto reprobable, pero también explicable desde la astucia de la voluntad de vivir. Se trata, pues, de un hecho que, paradójicamente, es contrario a la naturaleza pero que tiene su fuente en ella misma.⁷³

Schopenhauer aborda la cuestión desde el examen de la pederastia, es decir, la inclinación homosexual que se produce en los viejos y que va dirigida prioritariamente a los adolescentes. Esta es la que Schopenhauer considera, según parece, como la forma original de la homosexualidad, y de ella aparecen numerosos testimonios a lo largo de la historia, desde los orígenes de la Grecia clásica hasta los bárbaros y los pueblos orientales, pasando por los romanos. Incluso se encuentra este fenómeno entre los dioses de la mitología, donde los más viejos, como Zeus y Hércules, tenían queridos, y no así los más jóvenes, como Marte, Apolo, Baco y Mercurio.⁷⁴

Es precisamente un pasaje de la *Política* de Aristóteles lo que sirve de base a Schopenhauer para esbozar su explicación. En ese texto, Aristóteles explica que los hombres demasiado jóvenes engendran hijos de constitución defectuosa, y lo propio

⁷¹ Cf. *PP* II, § 368, pp. 655-56

⁷² Cf. *N* vol. 3, pp. 478-79

⁷³ Cf. *WWV* II, cap. 44, pp. 645, 646

⁷⁴ Cf. *WWV* II, cap. 44, p. 649

cabe decir con los demasiado viejos. Por eso aconseja que en esas edades no se engendren hijos. Las reflexiones aristotélicas resultan más que oportunas para que Schopenhauer las aplique a la homosexualidad: se ha visto que el fin último y único de la sexualidad es el fin de la naturaleza: el mantenimiento de la especie en individuos constitutivamente aptos. Y, dado que la naturaleza conoce sólo lo físico y no lo moral⁷⁵, en los casos en que la procreación supondría un peligro para la pureza de la especie adopta, como mal menor, el recurso de engendrar un instinto contrario a sus propios fines: el instinto homosexual. De este modo, en los individuos que no son ya aptos para procrear nace una creciente indiferencia hacia el sexo opuesto y una atracción hacia el propio. Por eso la homosexualidad es principalmente un vicio de viejos, aunque se da también en los adolescentes por la misma razón, si bien en ellos suele desaparecer con la maduración sexual⁷⁶.

De este modo, Schopenhauer pretende no sólo conciliar sino confirmar su doctrina de la sexualidad a través del examen de las tendencias homosexuales. Aquellos casos que no se incluyen dentro de esta interpretación general encuentran también su explicación dentro de la misma línea y a partir de factores circunstanciales: el hábito cultural, la escasez de mujeres debida a la poligamia (caso de las culturas orientales), o casos excepcionales en los que, por alguna degeneración constitutiva de la facultad genésica, la procreación pondría en peligro la integridad de la especie. En todo caso, la homosexualidad se reduce en Schopenhauer a una sola condición: la de ser el más eficaz anticonceptivo natural.

* * *

Pilar López de Santa María
Departamento de Filosofía y Lógica
Universidad de Sevilla
Avda. S. Francisco Javier, s.n.
41005 Sevilla

⁷⁵ Cf. *WWV* II, cap. 44, pp. 647-48

⁷⁶ Cf. *WWV* II, cap. 44, pp. 648-49