

La clave del mundo: corporalidad y autognosis en Arthur Schopenhauer

The key to the world: corporality and autognosis in Arthur Schopenhauer

*JOSÉ ANTONIO CABRERA RODRÍGUEZ**

Resumen: En este artículo nos proponemos ofrecer algunas reflexiones hermenéuticas sobre la gnoseología de la corporalidad de Schopenhauer. Desdiciendo las clásicas posturas racionalistas, en las que la dimensión somática no aportaba certeza alguna a nuestro conocimiento, para Schopenhauer el cuerpo constituye el escenario adecuado para la gran revelación metafísica: el cuerpo es la clave del mundo. A esta identidad entre corporalidad y voluntad se añaden algunas consideraciones metafísicas sobre el carácter finito y contingente del cuerpo junto con su capacidad, gracias a los genitales, de generar nuevos individuos, reforzando así su condición de clave del mundo.

Palabras claves: Cuerpo, voluntad, representación, identidad, finitud, procreación.

Abstract: In this article we offer some hermeneutic reflections on Schopenhauer's epistemology of corporality. Backtracking classic rationalist postures, in which somatic dimension did not provide any certainty to our knowledge, according to Schopenhauer body constitutes the suitable scenario for the great metaphysical revelation: body is the key to the world. To this identity between physicality and will, we add some metaphysical considerations on finite and contingent character of the body, in addition to its capacity, thanks to sex organs, to generate new individuals, thereby reinforcing its status as key to the world.

Keywords: Body, will, representation, identity, finitude, procreation.

Si entre los múltiples temas filosóficos hay alguno que despierte grandes pasiones y que sea típicamente tomado por contemporáneo, ese es sin duda la corporalidad. Y si hay algún autor contemporáneo que le haya dado un fuerte cariz gnoseológico durante la primera mitad del siglo XIX, ese fue Schopenhauer. En efecto, fue justamente Schopenhauer –en quien cifro el punto de inflexión cardinal entre Modernidad y Contemporaneidad– el primer pensador de la sospecha, antes aún que los tres grandes popularizados por Ricoeur (Nietzsche, Marx, Freud); el pensador que sospechó de los excesos cometidos por una Razón omnipo-

Fecha de recepción: 10/05/2016. Fecha de aceptación: 25/07/2016.

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Sevilla. Investigador grupo HUM-110. jcabrera7@us.es
Publicaciones recientes: "El trasfondo psicologista en la teoría schopenhaueriana de la percepción", en *Estudios de Filosofía*. 2015. N. 52., pp. 95-110. «Schopenhauer, Wagner y la intuición musical», en *Schopenhaueriana. Revista de estudios sobre Schopenhauer en español*, SEES, Madrid, 2016, n. 1, pp. 123-137.

tente, heredada desde Descartes, entre cuyos damnificados se encontraba desde luego el cuerpo, reducido por el pensador de la Haya a una *res extensa* mensurable y estudiable bajo parámetros físicos y geométricos. Este atropello a una realidad tan inmediata y fundacional como es el cuerpo en que nos encarnamos debe ser, pues, imputable a una filosofía racionalista que identifica al ser humano con su conciencia y su razón, reputando de accesoria e ilícita (para el conocimiento verdadero) toda dimensión somática, en línea con una mentalidad que remonta su origen al pensamiento pitagórico y platónico. Una vez ennoblecida el alma y proclamado su triunfo sobre el cuerpo, éste llegará a ser poco a poco venido a menos, a una percepción incluso y nada más, según quería Berkeley, y todo ello hasta ser fagocitado *in extremis* por el idealismo alemán que capitanease un Fichte o un Hegel. Así pues, me mueve la convicción de que es sobre todo mérito de Schopenhauer haber logrado rescatar al cuerpo de ese ostracismo al que le había condenado el racionalismo moderno, y que por tanto, con la llegada de ese nuevo tiempo filosófico que Schopenhauer inaugura, el cuerpo renace en escena como tema principal.

En esta comunicación propongo analizar brevemente y valorar en sus justos términos cuál es la aportación que Schopenhauer hace a la filosofía del cuerpo desde una perspectiva que podremos considerar, por partida doble, tanto gnoseológica como ontológica. La *idée-force* que recorrerá la intervención atañerá al hecho asombroso (“milagro *kat'exojen*”, el milagro “por antonomasia” lo llama el propio Schopenhauer) de que en el cuerpo confluyen misteriosamente las dos facetas del mundo en que gravita su concepción sobre la realidad entera: representación (*Vorstellung*) y voluntad (*Wille*), el “para mí” y el “en sí” de las cosas. Con esta revelación esencial para desentrañar la verdad de la existencia privilegiamos aquello que Descartes dejó tan malparado: gracias a Schopenhauer el cuerpo conquista sus inalienables derechos.

No deja de llamar la atención que el pesimista Schopenhauer, ese pensador que, mediante su doctrina ética y ascética, aconsejaba una liberación a los deseos incesantes que, más pronto que tarde, nos generan desazón y hastío, hubiera empezado cursando Medicina en la Universidad de Gotinga. En 1810 dio clases con el gran médico y psicólogo Blumenbach, de quien aprendió varias cuestiones sobre fisiología y salud.¹ Ya en Blumembach se asomaban las primeras ideas sobre algo así como lo que podríamos denominar “impulso” irracional. Este interés inicial por la medicina será compartido con Kant, aunque con una sutil diferencia: si bien el regiomontano se decanta hacia una filosofía de la conciencia descorporeizada, Schopenhauer nunca abandonará el fundamento somático de nuestros conocimientos, por lo que su epistemología bien pueda tipificarse de una *fisiología* –más aún, una *neurofisiología*, según acabaremos viendo- *transcendental*.

1 Amén de por distinguido médico y psicólogo de la Universidad de Gotinga, Blumenbach (1752-1840) ha saltado a la historia por su aportación fisiológica a la antropología con su teoría monista de la especie humana. Sus análisis craneométricos en anatomía comparada arrojaron luz sobre la hipótesis de que las cinco especies diversas estipuladas hasta la fecha (americana, caucásica, etíope, mongoloide y malaya) descienden de un tronco común a todas ellas. Blumenbach defiende así una suerte de morfología trascendental apelando a la noción de “impulso configurativo” (*Bildungstrieb*) como fuerza holística que permite, más allá de una explicación netamente mecanicista, entender las configuraciones orgánicas operadas en el reino animal. Para más información, cfr. Blumenbach, J. F., *De Generis humani varietate nativa*, Göttingen, Vandenkoek und Ruprecht, 1795; *Handbuch der vergleichenden Anatomie*, Göttingen, Heinrich Dieterich, Göttingen, 1805.

Desde su tesis doctoral *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* hasta su gran obra *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer consideró el cuerpo la encrucijada entre el “yo” como representación y el “yo” como voluntad. Cada uno se percibe a sí mismo exteriormente, percibe sus manos, sus pies y todos los miembros de su cuerpo como “suyos”, esto es, como objetivaciones de sí mismo. El cuerpo aparece para cada cual como “representación en la intuición del entendimiento, como objeto entre objetos y sometido a las leyes de estos”.² Desde dentro, sin embargo, desde esa zona inaccesible para los demás, invisible e inobjetivable, el sujeto se siente voluntad. “Todo verdadero acto de su voluntad es también inmediata e indefectiblemente un movimiento de su cuerpo: no puede querer realmente el acto sin percibir al mismo tiempo su aparición como movimiento del cuerpo”.³ Según observamos en *Sobre la cuádruple raíz*, ello es debido a una de las cuatro formas en que se articulaba el principio de razón suficiente bajo el que se subsumen todos los objetos conocidos: la ley de la motivación, que no es más que la “causalidad vista por dentro”.⁴ Así, verbigracia, cuando alguien se lleva un vaso de agua a la boca para beberlo, cabe señalar dos hechos simultáneos: una moción perceptible al sentido externo, espacio-temporalizada, pública para todos; y una volición, un acto de voluntad, que en sí misma sólo la siente el sujeto, pero que es privada y está vedada a cualquier otro sujeto. El cuerpo constituye la pasarela que nos conduce desde la representación hasta el ser, la salvación a la amenaza solipsista. Afirmaba Schelling que “ser voluntad” y “existir” significan en el fondo lo mismo, y bien pudiera compartir este aserto Schopenhauer con su teoría sobre la corporalidad humana, que posibilita al sujeto conocerse en su condición de volente, habida cuenta de que como cognoscente mal podría lograr tan crucial autognosis; pues, en efecto, siempre hace falta un sujeto que abra mundo. Esto bien lo ilustraría casi un siglo más tarde Wittgenstein con su metáfora sobre la visión: para que exista un campo visual, tiene que haber un ojo que lo abra, ojo que no podría desocupar jamás su puesto fundante (valga decir, representante).⁵ Si el ojo quisiera verse a sí mismo en cuanto “vidente”, sencillamente dejaría de ver nada; la visión misma se vería así frustrada.

Precisamente estableciendo la perfecta identidad entre la volición y la moción somática que la desvela nos colocamos en un nuevo nivel. Si mi cuerpo objetiva lo que nadie ve de mí pero yo mismo siento, ¿no estamos refiriéndonos a la psique? ¿Estaríamos ante un acto introspectivo? Desde luego, los actos psíquicos son una forma de introspección, pero sólo de aquello que por fuera llamamos cerebro, esto es, una parte del conjunto de nuestro cuerpo. Para Schopenhauer, sin embargo, el problema no se formularía ya en los antiguos términos cartesianos, como una disputa entre la mente y la materia, sino con la muy fundamental relación entre esas dos caras que conforman el mundo: la voluntad y la representación. Pues la voluntad nos penetra por entero, como penetra todo lo demás.

2 Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Trotta, 2004, p. 152

3 Idem.

4 Schopenhauer, A., *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Madrid, Gredos, 1981, p. 208.

5 “[5.632] El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo. [5.633]. ¿Dónde descubrir en el mundo un sujeto metafísico? Dices que ocurre enteramente como con el ojo y el campo visual. Pero el ojo no lo ves realmente. Y nada en el campo visual permite inferir que es visto por un ojo”, Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 2007, p. 112.

Como buen racionalista, Descartes no pudo haber alcanzado esta verdad voluntarista. En su Sexta Meditación de las *Meditaciones metafísicas*, Descartes había contraindicado la menor intencionalidad de identificar lo físico con lo mental, al postular una asimetría entre la *res cogitans* y la *res extensa*, lo que lo lleva a caer en un error categorial. Porque, si ambas sustancias difieren ontológicamente hablando, habría que explicar cómo es posible que, pongamos por caso, el querer comer, que sería un acto de nuestro espíritu pensante, se corresponda experiencialmente con masticar o deglutir algún alimento, esto es, con una acción somática concreta. Como solución a esta interacción entre ambas sustancias, Descartes enseguida propuso una respuesta que hoy reputaríamos fisicalista: es por la glándula pineal o *epífisis* por lo que mi estado psíquico se conecta con una acción física.⁶ Precisamente esta glándula pineal, que ya hubiera descubierto Andrés Vesalio en su *De Humanis Corporis Fabrica*, se consideraba por la época en que vivía Descartes un elemento presumiblemente material. Hoy sabemos que esta glándula se encarga de regular los ritmos circadianos y los ciclos estacionales, y que por tanto obedece a un plan para el descanso, la regeneración cerebral, una *vis naturae medicatrix*, como habría pronunciado Schopenhauer.⁷ Seguía resistiendo, pues, la misma duda inicial: ¿cómo podría interactuar lo que guarda naturaleza espiritual con algo que, por el contrario, presumimos material? Estamos aquí ante un callejón sin salida o, como dijera Vésey en 1965, ante el “punto muerto cartesiano”.⁸

Este punto muerto, pues, lo disuelve Schopenhauer tan pronto como acepta la perfecta identidad entre el organismo y la voluntad. Así eliminamos de un plumazo cualquier explicación etiológica que se cierna sobre nosotros. Porque, desde el esquema voluntad-representación schopenhaueriano, la voluntad de beber (la necesidad de beber, la sed) constituiría la cara invisible y privada que traslaparía la moción por la cual mi mano se lleva un vaso con agua a la boca, un acto público para cualquier otro sujeto distinto de mí. A esta perfecta identidad Schopenhauer la bautiza como el “misterio *kath'exojen*” del pensamiento filosófico, y por ende, eleva al cuerpo a la llave misma que abre la cerradura enigmática del mundo; esto es, la clave del mundo. Se adivina, pues, a través de este misterio por qué he empezado titulando así la comunicación: porque el cuerpo es justo el entrecruce exacto en que, nunca mejor dicho, tomaría cuerpo lo que Kant llamaba “cosa en sí”; es el lugar donde contactan voluntad y representación.⁹

Objetivable e incluso, como diría Sartre, cosificable por la mirada ajena, el cuerpo pasa a ser una representación más como cualquier otra. Es cuerpo en tanto que realidad expuesta a cualquier público, pesable, tangible y visible, en contacto con los demás cuerpos. Ortega y Gasset lo habría denominado el *extracuerpo*; para los fenomenólogos, era el *Körper*; para López-Ibor, aquel cuerpo médicamente auscultable, ese compuesto de carne, hueso, músculo, fibra, sangre que nos mantiene con vida. Pero, a su vez, también es cuerpo como voluntad íntima absolutamente intransferible en la medida que se siente por dentro como una fuerza, como un impulso con el que se corresponden los movimientos externalizados

6 Cfr. Descartes, R., *Discurso del método / Meditaciones metafísicas*, Sexta Meditación, Madrid, Espasa-Calpe, 1989.

7 Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II (Complementos)*, Madrid, Trotta, 2005, p. 253.

8 Cfr. Vesey, G., *Descartes: Father of Modern Philosophy*, England, The Open University Press, 1971.

9 Véase a este respecto, además de su tesis doctoral, su capítulo desarrollado en *El mundo II*, “Sobre la cognoscibilidad de la cosa en sí”, pp. 229-238

físicamente en el espacio. A esto lo habría llamado Ortega “el intracuerpo”; Merleau-Ponty, el *corpe propre*; o López-Ibor, la “corporalidad”¹⁰. Pues sólo por dentro, en nuestro interior, sentimos estar vivos, y por eso Husserl se habría referido a él como *Leib*, como un “cuerpo vivo”, pieza estratégica por cierto en lo tocante a la justificación de la intersubjetividad, de la existencia real de los otros yoes.¹¹ Porque hay algo en nosotros oculto a los cinco sentidos, pero que sin embargo sentimos en forma cenestésica, como una totalidad activa, viva, que quiere, que anhela; que, en definitiva, es *Wille zum Leben*, voluntad de vivir. También los movimientos internos, el equilibrio y todas las sensaciones propioceptivas sólo se hacen vivenciables por dentro. Y por ejemplo en nuestro país, Laín Entralgo aventura una propiedad que también avalaría esta autognosis: la autoposición, pues uno se autoposee como realidad intrínseca, como corporalidad vivenciada, más que representada o conocida.¹²

Insistamos en esta diferenciación entre la cara representativa y volitiva del cuerpo. Pongamos por caso lo que sucede cuando aproximamos nuestra mano a la lumbre de la chimenea: la dejamos calentarse sintiendo la plácida calidez del fuego, a menos que la temperatura ascienda drásticamente y entonces, por un acto reflejo que nos evita hacernos una quemadura en la mano, la retiramos rápidamente. Todo este proceso material lo presenciemos desde un punto de vista externo, o sea, bajo la intuición espacio-temporal; pero también lo internalizamos de un modo que sólo nosotros podemos *sentir* y no alguien que nos observe: como un deseo, pulsión o impulso instintivo interesado por la supervivencia, debido al cual la voluntad metafísica es humanamente conocida como una voluntad de vivir. Y lo que se ha dicho del acto reflejo vale también para los movimientos intencionados o incluso los propios de la vida orgánica (un latido, el hipo, el vómito, la respiración o tantos otros actos llamados involuntarios). Es así como se nos desvela la otra cara del fenómeno, donde nos reflejamos como en un espejo. Pero tengamos cuidado, porque esta otra cara no la debemos confundir con una cosa o sustancia estrictamente hablando; por el contrario, y como muy bien apuntó Magee, “el conocimiento directo que tenemos de nuestra propia volición no es conocimiento de una entidad sino de una actividad”.¹³ *Trieb*, impulso, fuerza ciega o pulsión; llámesele como guste, lo que se encuentra tras nuestra autorrepresentación es, efectivamente, un *querer activo*, una realidad procesual y no algo estático y acabado.¹⁴

Ahora bien, el sujeto no se percibiría como un cuerpo si no fuera por el órgano que posibilita la representación, a saber: el cerebro. Más que una fisiología, la de Schopenhauer tendría que adquirir el rango de una *neurofisiología trascendental*. Pues no cualquier

10 Cfr. López-Ibor, J. J., López-Ibor Aliño, J. J., *Cuerpo y corporalidad*, Gredos, Madrid, 1979.

11 “Si en mi esfera primordial surge destacado un cuerpo físico (*Körper*) que es <<parecido>> al mío –o sea, de tal índice que ha de entrar en parificación fenoménica con el mío – (...) en el traspaso de sentido tiene al instante que recibir el sentido de cuerpo vivo (*Leib*) desde el mío”. Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 177.

12 Cfr. Laín Entralgo, P., *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991

13 Magee, B., *Schopenhauer*, Madrid, Cátedra, 1991, p. 139.

14 Merece la pena leer a Safranski cuando afirma: “La cosa en sí somos nosotros mismos en nuestra corporalidad, vivenciada por dentro. La <<cosa en sí>> es la voluntad que vive, incluso antes de entenderse a sí misma. El mundo es el universo de la voluntad y la propia voluntad es, a su vez, el corazón palpitante de este universo. En definitiva, somos lo mismo que la totalidad. Pero dicha totalidad es algo salvaje, en lucha consigo misma y sacudida por una constante inquietud. Y, sobre todo, es algo que carece de sentido y de propósito. Así lo quiere el sentimiento vital de Schopenhauer”. SAFRANSKI, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 2009, p. 30.

cuerpo sería capaz de autorrepresentarse a sí mismo, sino únicamente aquel que estuviera configurado por un sistema nervioso central. Cuando alguien se sabe a sí mismo como un ser inteligente, llega a esta verdad del siguiente modo: sabiéndose por un lado un cerebro objetivable por la intuición externa (en el espacio-tiempo), y por otro intelecto, respectivo trasunto susceptible de intuición interna (sólo en el tiempo).¹⁵ A través del sistema nervioso central y la médula espinal se transmite así toda la información que obtenemos del mundo. En el cuerpo, pues, y más exactamente en el cerebro con su sistema nervioso, radican todas las operaciones psíquicas que permiten la autognosis, que permiten la autorrepresentación de un “yo”. Se entabla aquí una jugosa retroalimentación entre cuerpo, voluntad y subjetividad, y con ella una peculiar *petitio principii* que podríamos exponer como sigue:

- 1) Por un lado, Schopenhauer afirma que el cuerpo es la objetivación o visibilidad de esa fuerza o pulsión absoluta, la Voluntad, su encarnación vivenciada por cada uno en cuanto sujeto volente.
- 2) Por otro lado, sabemos que nuestro cuerpo pertenece al mundo como representación, ya que lo percibimos junto a otros objetos: basta observar nuestra mano bien abierta al lado de un libro para comprobar que, en cuanto objetos conocidos, ambos son de la misma clase, ambos los intuimos por igual. O sea, que el libro y mi mano, en cuanto objetos percibidos por la conciencia, estarían en pie de igualdad. En una palabra: intuir nuestro cuerpo lleva consigo presuponer el plano representacional del mundo y, por ende, el punto de vista idealista.
- 3) En tercer lugar, Schopenhauer hace depender la facultad representativa del cuerpo, más exactamente de las funciones cerebrales, por lo que aquí asomaría sin reservas un cierto naturalismo: percibo porque soy un cuerpo gobernado por un cerebro. Contra lo que pudiera creerse, esto no es patrimonio exclusivo de la corporalidad humana, sino que también los animales superiores (los cordados con sistema nervioso central especialmente) se representan un mundo, cada cual a su modo y en algunos casos con unos sentidos más desarrollados que otros (v. gr., los perceptos construidos a partir de las sensaciones olfativas del perro aventajarían con mucho a las olfativas del ser humano, tal y como Virginia Woolf había narrado en su novela *Flush*, que tenía a un perro precisamente por protagonista). En este sentido, la diferencia entre una ameba y un gato estribaría en que, por más que ambos sean animales, la primera no puede acceder al mundo como representación (sólo existe como voluntad), mientras que el segundo sí. Con el énfasis puesto en el papel protagónico que desempeña el cerebro, Schopenhauer avanza unas muy jugosas líneas de debate para la cada vez más boyante neurofilosofía.

15 “Lo que es el intelecto en la autoconciencia, es decir, subjetivamente, se presenta en la conciencia de otras cosas, o sea, objetivamente, como cerebro: y lo que es la voluntad en la autoconciencia, esto es, subjetivamente, se presenta en la conciencia de otras cosas, es decir, objetivamente, como el organismo en su conjunto”, nos dice Schopenhauer en *El mundo II, op. cit.*, p. 285. El intelecto por el que conseguimos tener representaciones sobre el mundo no es, según Schopenhauer, sino “una función del cerebro que, junto con los nervios y la médula espinal conectados a él, constituye un simple fruto, un producto y hasta un parásito del organismo, en la medida en que no interviene en su engranaje interno sino que solo sirve al fin de la autoconservación regulando sus relaciones con el mundo exterior”. *Ibíd.*, p. 239

A juzgar por lo aquí enunciado, la circularidad estaría más que servida: mi cuerpo es objetivación (representación) de la voluntad cósmica, y por tanto es percibido dentro de las correspondientes estructuras representativas (espacio, tiempo y causalidad). Pero al mismo tiempo, esa representación que poseo de mi cuerpo exige el órgano que permite tener percepciones y que pertenece a mi organismo: el cerebro. Por consiguiente, voluntarismo, idealismo y naturalismo neurológico se compenetran solidariamente en esta filosofía schopenhaueriana de la corporalidad, revelando su carácter no reductible a un solo rótulo, a una simple categorización.

Schopenhauer se ha preocupado hasta ahora por evidenciar el carácter esencialmente volitivo que subyace al mundo desde una óptica individualista, inspeccionando la propia interioridad egoica sin referirse por lo pronto a la cuestión de la alteridad. Sin embargo, llega un momento en que se vuelve acuciante la pregunta por qué es lo que hay más allá de mi individualidad. Para responder a esta pregunta, Schopenhauer contempla dos posibles respuestas: 1) lo que designaremos con el nombre de *egoísmo teórico*, según el cual todo lo existente sería producto de mi percepción, representación absoluta de mi yoidad, que sería la única cosa en sí real, mientras que lo demás sólo tendría un carácter representacional (ínfulas idealistas); o 2) a resultas de este dilema, todo cuanto percibo como representación o es susceptible de la misma (el universo entero, pues) debe compartir necesariamente mi misma esencia, y por tanto debe albergar una intimidad volitiva. Si las demás cosas sólo fueran representación, entonces se contradiría con el hecho de que exista una cosa en sí absoluta y ajena a la representación, pues sólo mi “yo”, es decir, el individuo que soy, sería la cosa en sí, lo cual incurriría en un contrasentido. Schopenhauer no duda en escoger por tanto la segunda alternativa, haciendo de la voluntad la fuerza íntima y radical de todos los fenómenos comparecientes ante cada conciencia, y por ende, el reverso mismo de lo que llamamos naturaleza. Porque si yo me sé un “yo volente”, y no ya un “yo cognoscente”, entonces estoy tomando parte en la misma esencia en la que toman parte todos los demás cuerpos, cuyas conductas manifiestan los mismos procesos somáticos adscribibles a nuestra conciencia. De lo contrario, bien caería el sujeto en un egoísmo teórico, lo cual resultaría un contrasentido en un modelo donde la voluntad lo acapara todo. Desde luego, un solipsismo así planteado se antojaría a efectos prácticos algo ridículo y demente. Por eso le parece a nuestro autor que

hasta tiene su lado cómico el ver a los innumerables individuos cada uno de los cuales, al menos en el aspecto práctico, se considera sólo a sí mismo como *real* y, en cierta medida, tiene a los demás por meros fantasmas. Esto se debe, en último término, a que cada uno es dado a sí mismo *inmediatamente*, mientras que los otros le son dados a él sólo *mediatamente*, a través de la representación de ellos en su cabeza: y la inmediatez afirma su derecho.¹⁶

Todo esto es algo a todas luces demencial si se lleva a la práctica, claro, aun cuando en el plano moral este egoísmo teórico cobre una fuerza inusitada que Schopenhauer censura con dureza.

¹⁶ Schopenhauer, A., <<Sobre el fundamento de la moral>>, en: Schopenhauer, A., *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Madrid, Siglo veintiuno, 1993, p. 222,

Hasta aquí, pues, he mostrado las líneas generales por las que, llevado de la mano de Schopenhauer, el cuerpo entra con fuerza en el escenario filosófico contemporáneo. Pues he procurado realzar las virtudes implícitas en esta atención que Schopenhauer dedica con tanto atino al problema de la corporalidad, y que contribuye a marcar sin dudas el alborear de la mentalidad contemporánea. Habría que añadir quizás alguna otra consideración que, aunque en un orden no tan estrictamente epistemológico como lo que hemos ido viendo, sí que ayudan a reforzar al cuerpo como clave del mundo. Principalmente, tal consideración atañe al impulso sexual. En nuestro cuerpo, son los órganos genitales los que posibilitan los interminables nacimientos; por ellos se explica la inmensa variedad de individuos existentes y todo el horror que padecen durante su paso por esta vida. Como expresa el propio Schopenhauer: “la vida de un hombre, con su infinita fatiga, necesidad y sufrimiento, puede verse como la explicación y paráfrasis del acto de procreación”.¹⁷ La experiencia amorosa y el comercio carnal que ella incita no harían más que tender una trampa a los enamorados, no son más que una treta de la misma voluntad para conseguir que las especies subsistan, aun a costa de los individuos, cuyos cuerpos finitos tienen fecha de caducidad. Así pues, por el amor sexual se ve impelido el individuo a afirmar su voluntad en la de otros individuos distintos (siguiendo la relación progenitor-descendiente), y todo ello generación tras generación, a cuyo fin el cuerpo adquiere, por tanto, un cariz metafísico. Pues cada cuerpo está condenado a convertirse en cadáver, en esa *Cara data vermibus* o carne entregada a los gusanos, en polvo o en cenizas. Si no fuera por el sexo, los organismos vivientes se esfumarían; él es necesario entonces para la reproducción, como en general lo es el *eros* para la autorreproducción de la natura entera. En efecto, en cada individuo existe la posibilidad de autorreplicarse; y por tanto, los progenitores ven en sus hijos las prótesis carnales de sí mismos. Vemos así como el cuerpo de cada cual, irremediabilmente lábil y contingente, está situado entre dos nada (nacimiento y muerte), siendo, según Rábade Romeo, “un trozo espacio-temporal de vida en rápido destino hacia la muerte”.¹⁸ Al conferirle esta cualidad fantasmagórica al cuerpo, Schopenhauer tal vez quiera concienciarnos sobre la fragilidad a la que está expuesto; así es como la constante necesidad de mantenerlo vivo y sano acarrea una constante preocupación, una carga continuada, y que por ello, al afirmar esta voluntad de vida tan sólo demoramos la extinción que finalmente a todos nos llegará sin remisión. “La vida es un negocio cuyo rendimiento no cubre ni con mucho los costes”,¹⁹ sentencia Schopenhauer en su tono pesimista. La muerte, que Schopenhauer describe con la severa imagen de la “excreción”,²⁰ pone al cuerpo ante el precipicio de una nada espantosa y sin embargo ineluctable para todos. Pero por más que así lo crea, y por muy fugaz que resulte el tiempo que cada cuerpo dure en este valle de lágrimas, lo cierto es que quizás sea en el cuerpo donde se concentren todos los arcanos de la vida, y que sea, como pretendía la ciencia fisiognomía, el rostro mismo que adopta la misteriosa esencia del mundo. Y creo que el

17 *El mundo II*, p. 623.

18 Rábade Romeo, S., «El cuerpo en Schopenhauer», en: *Anales del seminario de metafísica* (Madrid), nº 23, 1989, p. 145.

19 *El mundo II*, p. 399. Y posteriormente lo repetirá diciendo “el mundo es en todos sus resultados una bancarota y la vida, un negocio que no cubre los costes”. *Ibíd.*, p. 628.

20 “La excreción, la continua exhalación y expulsión de materia es lo mismo que en una elevada potencia constituye la muerte, el opuesto de la procreación”. *El mundo*, p. 333.

mero de hecho de alcanzar una autognosis ya es un motivo más que suficiente para vivir. Porque a buen seguro que cada cuerpo refleja un microcosmos, un universo en miniatura: al descubrirnos cómo somos interiormente, al sabernos como centro, también adivinamos cómo son las cosas en su víscera invisible, allá en la periferia.²¹ La corporalidad aparece así con Schopenhauer como categoría epistemológica fundamental.

Sintetizando: con esta comunicación he intentado mostrar que, gracias a la manera como Schopenhauer analiza la corporalidad, alcanzamos una comprensión más profunda sobre la autognosis, sobre el feraz y sempiterno problema de la identidad humana. Más aún: es por nuestra dimensión somática por lo que arrojamus luz al “enigma del mundo”, logrando penetrar no ya sólo en la órbita antropológica, sino además en la metafísica. Pues es nuestro cuerpo mismo quien roza el ser que todo lo inunda, esa clave del enigma tan cercana y secreta. Y es que, en fin, si nos preguntamos dónde estamos, cuál es nuestra patria o nuestro irremplazable lugar, cada quién podrá responder, como ya lo hiciera Merleau-Ponty: “estoy siempre del mismo lado de mi cuerpo”.²²

Bibliografía

- Blumenbach, H., *De Generis humani varietate nativa*, Göttingen, Vandenkoek und Ruprecht, 1795
- Blumenbach, H., *Handbuch der vergleichenden Anatomie*, Göttingen, Heinrich Dieterich, Göttingen, 1805.
- Descartes, R., *Discurso del método / Meditaciones metafísicas*, Sexta Meditación, Madrid, Espasa-Calpe, 1989.
- Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Laín Entralgo, P., *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991.
- López-Ibor, J. J., López-Ibor ALIÑO, J. J., *Cuerpo y corporalidad*, Madrid, Gredos, 1979.
- Magee, B., *Schopenhauer*, Madrid, Cátedra, 1991.
- Merleau-Ponty, M., *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.
- Rábade Romeo, S., <<El cuerpo en Schopenhauer>>, en *Anales del seminario de metafísica* (Madrid), n° 23, 1989, pp. 135-147.
- Safranski, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 2009.
- Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Trotta, 2004.
- Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II (Complementos)*, Madrid, Trotta, 2005.
- Schopenhauer, A., *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Madrid, Gredos, 1981.

21 Que el mundo tiene una significación moral cobra más sentido todavía cuando verificamos la antropomorfización a la que Schopenhauer somete a la naturaleza, identificándola con un “macrántropos” u “hombre gigante”: “He demostrado que el mundo es un macrántropos, ya que la voluntad y la representación agotan el ser del mundo y el del hombre. Está claro que es más correcto comprender el mundo desde el hombre, pues a partir de lo inmediatamente dado, o sea, de la autoconciencia, hay que explicar lo mediatamente dado, o sea, la intuición externa, y no a la inversa”. *El mundo II*, pp. 701-702.

22 Merleau-Ponty, M., *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010, p. 133.

- Schopenhauer, A., *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Madrid, Siglo veintiuno, 1993.
- Vesey, G., *Descartes: Father of Modern Philosophy*, England, The Open University Press, 1971.
- Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 2007.