

É a metafísica espelho da vida?



Oscar Federico Bauchwitz
Dax Moraes
Gisele Amaral
(Organizadores)



É A METAFÍSICA ESPELHO DA VIDA?

Oscar Federico Bauchwitz
Dax Moraes
Gisele Amaral
Organizadores

É A METAFÍSICA ESPELHO DA VIDA?



Natal, 2018

Editora	<i>Rejane Andréa Matias Alvares Bay</i>
Conselho Editorial	<i>Francisco Fransualdo de Azevedo Celso Donizete Locatel Evaneide Maria de Melo Márcia da Silva Alessandra Cardozo de Freitas Márcio Adriano de Azevedo José Evangelista Fagundes Helder Alexandre Medeiros de Macedo Júlio César Rosa de Araújo Samuel Lima Silvano Pereira de Araújo Dilma Felizardo</i>
Revisão	<i>Os autores</i>
Imagem da Capa	<i>Detalhe "A condição humana II" (René Magritte, 1935)</i>
Capa e Diagramação Eletrônica	<i>Caule de Papiro</i>

Divisão de Serviços Técnicos
Catalogação da publicação na Fonte.
Bibliotecária/Documentarista:
Carla Beatriz Marques Felipe CRB-15/380

H765

É a metafísica espelho da vida? / Oscar Federico Bauchwitz, Dax Moraes e Gisele Amaral.
(Organizadores). Natal: Editora Caule de Papiro, 2018.

316 p.; 15 x 22 cm.

ISBN 978-85-92622-29-9

1. Metafísica. 2. Filosofia. I. Moraes, Dax (Org.). II. Amaral, Gisele (Org.). III. Bauchwitz, Oscar Federico (Org.).

RN

CDU 111

Sumário

Apresentação, 7

Los enigmas y el origen de la filosofía en la antigua grecia, 9

Ezequiel Ludueña

Os sentidos de *par'hemês* na filosofia de Epicuro, 25

Renato dos Santos Barbosa

Arte, naturaleza y el espejo de la vida en Platón, 39

Ivana Costa

O método antinômico no pirrônismo:
uma herança protagórica, 67

Wesley Rennyer M. R. Porto

Elementos de uma metafísica negativa
em Tomás de Aquino, 81

Leonardo Bernardino Rodrigues Lopes

Liberdade, igualdade e amor: da metafísica à ética
do amor em Nicolau de Cusa (1401-1464), 91

Klédson Tiago Alves de Souza

Maria Simone Marinho Nogueira

A árvore das sefirot como possibilidade para a ascensão
cosmológica do homem em Pico della Mirandola, 109

Ana Carolina Aldeci

As ideias da razão, 131

Rogério Luiz Moreira Júnior

O homem possui uma necessidade metafísica?, 143

Victor Hugo Melo de Medeiros

El cuerpo propio como espejo de la voluntad en
la metafísica de Arthur Schopenhauer, 149

José González Ríos

A crítica de Nietzsche à transcendência metafísica, 169

Bruno Camilo de Oliveira

A metafísica como um espelho da vida em Nietzsche, 187

Antonio Edmilson Paschoal

O caminho heideggeriano de questionamento
em *Der Satz vom Grund* (1957), 205

Daniel Freire Costa

A importância de se ouvir o inaudito no dito
sobre o princípio do fundamento, 221

Luana Alves de Oliveira

Martin Heidegger, Ernst Jünger e a confrontação
sobre a metafísica da *Gestalt* do trabalhador, 241

Thalles Azevedo de Araujo

A metafísica como plasticidade do espanto, 261

Oscar Federico Bauchwitz

Montaigne/Derrida e o problema da animalidade, 279

Laércio de Assis Lima

Metafísica hoje?, 295

Tito Marques Palmeiro

El cuerpo propio como espejo de la voluntad en la metafísica de Arthur Schopenhauer

José González Ríos¹

Una sola y feliz ocurrencia

El único pensamiento que postula la filosofía de Schopenhauer entorna una puerta que no volverá a cerrarse en la historia de la filosofía. Algunos comentadores ponen en duda que haya traspasado el umbral de aquella puerta. Utilizando una expresión de Hans Blumenberg, podríamos afirmar que Schopenhauer es un *filósofo de umbrales*.

Con aquel único pensamiento (*Einfall*) forjó una obra. En una anotación de 1821 Schopenhauer afirmaba que el conocimiento verdadero se funda en una percepción o captación intuitiva que conmueve al filósofo.² Es más, la intuición es para él la única fuente legítima de conocimiento. Pues, aquella, en su indivisibilidad, confiere vida y sentido a toda ulterior explicación

— — — — —

1 Universidad de Buenos Aires. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

2 Véase Schopenhauer (HN III, 108 [70] <1821>). Las referencias bibliográficas de los escritos de Schopenhauer se consignan del siguiente modo. Tras el nombre “Schopenhauer”, se ofrece entre paréntesis la referencia al texto alemán a través de la abreviatura de la obra, el tomo correspondiente si lo hubiera, el número de página de la edición crítica (seguido de un número entre corchetes, si se trata de un fragmento) y finalmente el año de su composición entre corchetes angulares. El elenco de abreviaturas se despliega en el apartado “Fuentes” de la Bibliografía. Cuando se brinda una cita de Schopenhauer se ofrece dentro del paréntesis, en primer lugar, la referencia a la traducción en español (año de publicación de la traducción y la/s página/s correspondientes). El lector encontrará en la sección “Traducciones de las obras de Schopenhauer” de la Bibliografía la referencia completa al escrito buscando por el año.

conceptual. Es más, todo desarrollo conceptual remite en última instancia a una intuición como a su origen. Si bien los conceptos integran la carpintería del filósofo, no constituyen la fuente a partir de la cual elabora su arte.

En uno de sus diarios de viaje, Schopenhauer sostiene que cuando las palabras se explican con otras palabras y los conceptos con otros conceptos, la filosofía es sometida a un vanidoso juego de lo que denomina allí mismo “esferas conceptuales” (*Begriffssphären*).³ Los resultados de estos juegos de esferas abstractas no ofrecen para él nuevos conocimientos, sino disposiciones u órdenes diversos de lo ya sabido. Sin embargo, alcanzar una intuición y traducirla en conceptos y luego en palabras es lo único que puede ofrecer nuevos conocimientos en filosofía. Schopenhauer considera en esto que establecer la relación entre conceptos e intuición es un *don* de los auténticos filósofos.⁴

Su obra puede ser concebida así como la expresión múltiple de la potencia de aquella única intuición que cifra su filosofía. En su escrito *Fragmentos sobre la historia de la filosofía* se alegra del hecho de que su doctrina, frente al carácter monumental y enciclopédico de la especulación de su tiempo, sea un organismo compuesto de pocos elementos que encuentran su fundamento en la unidad y coherencia de un único pensamiento.⁵ En un fragmento de su cuaderno de senectud *Senilia* afirmaba: “Debería ver una edición completa de mis escritos; el lema del título debería ser: *non multa*”.⁶

— — — — —
3 Schopenhauer (HN III, 46 [119] <1821?>).

4 Véase Schopenhauer (HN III, 554 [151] <1829>).

5 Véase Schopenhauer (P I, 138 <1851>).

6 Schopenhauer (HN, IV 2, 8 (22) <1853>).

Ahora bien, ¿qué intuye Schopenhauer con aquel pensamiento? Algunos comentadores sostienen que con él afirma que “el mundo es tanto voluntad como representación”. Es cierto que Schopenhauer concibió como el mayor acierto de la filosofía que le precede, la distinción entre lo que verdaderamente es y lo aparente, entre la cosa en sí y el fenómeno, que él determinó bajo los conceptos de “voluntad” y “representación” respectivamente. Sin embargo, consideramos que con aquel pensamiento expresa la intuición de lo real como *una* fuerza bruta, absurda e irracional que se manifiesta u objetiva de modo *múltiple* en el espejo de todo lo viviente, sea orgánico o inorgánico.

De aquí podemos desprender su definición de “metafísica”. A su entender, la metafísica no es más que la comprensión de lo viviente, el “desciframiento del mundo”. Y sólo una metafísica que no rebase la experiencia, sino que trate de comprenderla y explicarla, podrá, partiendo del fenómeno o de la representación, llegar a lo que se oculta y a la vez se manifiesta en él, esto es, la voluntad.

Un pensamiento orgánico

Schopenhauer concibe la exposición de aquel pensamiento de modo orgánico. Elaboró para ello un concepto de “sistema de pensamiento” que no establece una relación de *fundante-fundado* entre las partes, al modo del árbol cartesiano o la arquitectónica kantiana. Sin embargo, la expresión “sistema de pensamiento” lo sitúa en un contrapunto complejo con las diversas entonaciones del Idealismo especulativo. Ellas también parecen disolver la relación *fundante-fundado* entre las partes del sistema. Sin embargo, lo que repugna a Schopenhauer de sus contemporáneos no es tanto la idea de un sistema orgánico

de pensamiento, en el cual el todo sostiene a la parte y la parte al todo, sino su naturaleza intelectual.

En el “Prólogo” a la primera edición de *El mundo*, Schopenhauer afirma que la obra es un “organismo” en el que cada uno de los cuatro “libros” y no “partes” que la conforman sostiene al todo. A pesar de esto, no puede evitar en la exposición una insalvable contradicción entre forma y contenido. El escrito, en cuanto a su forma, tiene una primera y una última línea. El contenido, por el contrario, es la unidad orgánica de aquel pensamiento. Es por esto que debe ser leído dos veces. Primero con paciencia, dado que el lector debe demorarse en el análisis de los elementos considerados de modo aislado, en una teoría del conocimiento, una metafísica de la naturaleza, una metafísica de lo bello y una metafísica de las costumbres. Luego, una segunda lectura debe considerar aquel pensamiento en su unidad.

El sujeto de conocimiento

Herederero de una tradición dominante en la filosofía moderna, Schopenhauer se ocupa primero entonces del sujeto de conocimiento. A esto destina su Disertación *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón*, su tratado *Sobre la visión y los colores*, el Libro Primero de *El mundo* y otros textos (publicados tanto en vida como póstumamente).

En sus *Parerga* encontramos un breve pero contundente escrito que lleva por título “Esquema de una historia de la teoría de lo ideal y lo real”. Bajo los términos de “ideal” y “real”, Schopenhauer refiere de otro modo aquella distinción capital de la filosofía. Pero el título de este escrito expresa no sólo la distinción entre los ámbitos del pensar y del ser sino la cuestión de su misteriosa relación, aquello a lo que Kant destina

la “Deducción Trascendental”. Schopenhauer enhebra en este texto fragmentos de una historia del problema en el horizonte de la filosofía moderna.

Para él es Descartes quien primero meditó sobre la relación entre lo ideal y lo real a partir de la consideración de un sujeto cuya única fuente de conocimiento evidente resultan sus “ideas innatas”. Sólo a partir de ellas el sujeto, en tanto *res cogitans*, puede establecer con legitimidad la existencia de otras sustancias: Dios y, de un modo sumamente problemático, el mundo.

Según Schopenhauer fue Berkeley quien radicalizó la postura cartesiana, y merece por esto el título de creador del verdadero idealismo. Berkeley conjeturó que lo que es se agota en lo representado (las ideas) y en quien se lo representa (el sujeto), como reza el *dictum* de su filosofía “ser es ser percibido (*esse est percipi*)”.⁷ Es quien demostró que los objetos externos existen sólo como representación del sujeto. En su *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (1710) Berkeley afirma que la creencia en la existencia de las cosas materiales es completamente errónea. Hay ideas a las que precipitadamente se les confiere el carácter de imágenes de cosas materiales, en una duplicación completamente innecesaria. En verdad la vida transcurre en un sueño sistemático que Dios produce en el sujeto. Sueño del que no hay salida. Pues no hay un despertar y un encuentro diurno con las cosas, porque no hay cosas, no hay mundo más que como ideas de un sujeto de conocimiento.

Schopenhauer considera, con todo, que el problema de estas posiciones, que buscan consolidar el idealismo (de Descartes a Berkeley), es que remiten a Dios como garante último del sujeto de conocimiento. Afirma en aquel escrito:

— — — — —

7 Véase Berkeley (1939 [1710]: 42).

“A todas ellas las echa a perder el teísmo inasequible a toda prueba, indiferente a toda investigación y así presente como una idea fija, que a cada paso corta el camino a la verdad; de modo que el daño que causa aquí en lo teórico se presenta parejo al que a lo largo de milenios ha ocasionado en lo práctico: me refiero a las guerras de religión, los tribunales de fe y la conversión de los pueblos por medio de la espada.”⁸

Son aquellos que Kant en su escrito pre-crítico *Sueños de un visionario esclarecidos por los sueños de la metafísica* (1766) denominaba como los “sueños de un metafísico dogmático”, que se extravía en la ensoñación de creer que es capaz de alcanzar con el entendimiento el conocimiento cierto de lo real. El “metafísico científico”, por el contrario, es quien busca despertar al visionario. Pero el despertar del “metafísico científico” no es aun la vigilia, ya que la metafísica no es aún una ciencia estricta.

Como es sabido, el idealismo transcendental kantiano erradicó toda acción divina como garante de la objetividad, esto es, de la universalidad y necesidad del conocimiento humano. Estableció que todo objeto, en cuanto tal, es una representación del sujeto de conocimiento. Aquello que constituye el “en sí” de las cosas es inaccesible para él, y, por tanto, incognoscible. Sólo puede ser postulado pero no conocido. En este punto, el mérito de Kant para Schopenhauer es haber advertido que el entendimiento humano encuentra en la forma de sus facultades (sensibilidad y entendimiento) un límite teórico infranqueable frente a las cosas en sí mismas. La conciencia de este límite es para Kant lo que permite delimitar el campo de la objetividad.

— — — — —

8 Schopenhauer (2009: 49; P I, 15 <1851>).

Heredera del idealismo kantiano, la proposición “el mundo es mi representación”, con la que inicia el libro primero de *El mundo*, constituye para Schopenhauer la primera certeza desde el punto de vista científico-filosófico. A través de ella el sujeto entiende “que el mundo que le rodea no existe más que como representación”, esto es, que no percibe las cosas tal como son en sí sino como se las representa: como objetos de y para un sujeto. En su cuaderno de fragmentos *Senilia*, afirma que de esta primera proposición de su obra se sigue que “primero soy yo, después, el mundo”,⁹ que necesita como soporte de su existencia, en tanto representación, un sujeto activo de conocimiento.

La representación, como es sabido, no se dice de una única manera. Schopenhauer toma de Kant también la distinción entre dos tipos de representación. Pero considera en su “Crítica de la filosofía kantiana”, que añade como Apéndice a *El mundo*, que es uno de los aspectos más importantes y desafortunados, por su resultado, del idealismo trascendental kantiano:

Si él hubiera disociado netamente las representaciones intuitivas de los conceptos pensados en abstracto, hubiera podido mantener separadas ambas cosas y haber sabido en cada caso con cuál de las dos tenía que ocuparse. [...].¹⁰

Las “representaciones intuitivas” son las que se dan a través de las formas de la sensibilidad. Con ellas el sujeto alcanza una representación inmediata del objeto, que nos es dado como fenómeno y no como cosa en sí. Por esto no hay más intuición que la sensible. Es más, como hemos indicado, concibe que la

9 Schopenhauer (S, 262, 148, 1 <1858>.

10 Schopenhauer (2005: 541-542; W I, 517-518 <1819>).

intuición es la única fuente legítima de conocimiento.¹¹ En su manifiesta polémica con el Idealismo especulativo desestima la noción de una “intuición intelectual”, dado que nunca puede comprenderse la experiencia a partir de nociones que no pueden ser desprendidas de ella.

Las “representaciones abstractas” son los conceptos mediatos elaborados a partir del material que suministran las representaciones intuitivas. Éstos pueden ser concebidos como “representaciones de representaciones”. Si bien por medio de los conceptos abstractos se desarrollan las diversas ciencias, por su intermedio el sujeto no es conducido hacia las cosas mismas. Cuanto más sofisticada y elaborada es la pajarera (*columbarium*) de la representación abstracta, esto es, las “esferas conceptuales”, más se aleja el sujeto de la comprensión intuitiva del mundo. De aquí que las representaciones que proporcionan conocimiento genuino, para Schopenhauer, sean únicamente las intuitivas.

Y es que el sujeto de conocimiento intuye que el mundo no es sólo una síntesis ideal de sus representaciones abstractas. En este sentido, Schopenhauer considera que la inoportuna irrupción de anomalías en la conexión necesaria de la experiencia, pone delante del sujeto de conocimiento la tensión entre lo ideal y lo real. Aquello que Giordano Bruno denominaba “la inoportuna voz de la naturaleza”.¹² Pues lo real sorprende, asombra,

— — — — —

11 Véase Schopenhauer (HN III, 99 [57] <1821>).

12 En el “Diálogo V” del *Infinito: universo y los mundos*, el personaje de Filoteo, que encarna la filosofía de Bruno, responde a trece argumentos que presenta el personaje Albertino contra la pluralidad de mundos. Apela allí no sólo a fuentes griegas, como Demócrito y Epicuro, sino también latinas, como el poema *Sobre la naturaleza de las cosas* de Lucrecio. La expresión “la inoportuna voz de la naturaleza” (*importune voci di quella [natura]*) la emplea Filoteo al responder al séptimo argumento de Albertino, que afirmaba que

perturba, pero, sobre todo, se expresa sin ley, sin regla, de manera absurda e irracional, resquebrajando el cristal de lo ideal.

La metafísica de la voluntad – Una fuerza bruta

Pero ¿qué es entonces aquel gruñido que irrumpe de modo inoportuno afectando la conexión de nuestras representaciones? Si bien Schopenhauer compartirá con la filosofía dominante de su tiempo, el Idealismo especulativo, la reivindicación de una comprensión de la realidad tal como es en sí, esto es, como una unidad anterior a toda multiplicidad, la rebatirá en el modo en que la concibe y, por tanto, en el camino que propone para su comprensión. Las respuestas del Idealismo fuerzan al yo, al sujeto de conocimiento, a traspasar de manera ilegítima el límite que Kant había trazado al establecer la incognoscibilidad de la cosa en sí. De aquí que para Schopenhauer la respuesta no pueda ser entonces de índole racional o intelectual.

En este sentido Schopenhauer recrimina ya al presocrático Anaxágoras el “gravísimo error” de haber hecho del intelecto (el *nôus*) el principio de todas las cosas.¹³ Contraría de este modo la opinión de Hegel, para quien “el griego Anaxágoras fue el primero en decir que el intelecto en general o la razón, rige el mundo”, y con ello “que la razón ha regido y rige el mundo y, por consiguiente, también la historia universal”.¹⁴

no hay razón suficiente para demostrar la existencia de una pluralidad de mundos. Véase Giordano Bruno (2001 [1584]: 236).

13 Véase Schopenhauer (HN III, 113 [81] <1821>). Este gesto lo retomará Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* (1872), al afirmar que Anaxágoras irrumpe entre los filósofos como el primer sobrio entre borrachos. Véase Nietzsche (1993 [1872]: 113).

14 Hegel (1997 [1832]: 49).

Para Schopenhauer lo real, es reactio a toda intelección. Pues para él lo intelectual es para él *algo* de índole secundario. Afirma que todo “genuino ser” es inconsciente. Cuando se vuelve consciente deviene representación, y, por tanto, ideal.¹⁵

Pero su propia consideración respecto de qué sea lo real no se hace esperar. En una anotación de 1816 afirma: “aquello que reconocemos en nosotros como *voluntad*”.¹⁶ De esto se desprende que la comprensión de qué sea lo real no requiera que el sujeto se proyecte en un ilusorio mundo de representaciones, ya que no es algo ajeno a él. Como veremos en un momento, a través de la intuición de la voluntad en el propio cuerpo el sujeto tenderá no sólo a una comprensión de sí sino de que podrá acceder a la comprensión de qué sea el mundo.

Pero, ¿por qué llamar a aquello que se *revela* en nosotros como real “voluntad”? ¿Por qué emplear un término que ha sido utilizado para referir a una de las facultades de conocimiento en la tradición filosófica moderna? Al respecto, Schopenhauer afirma en un fragmento berlinés, que bajo esta perspectiva:

La voluntad sería considerada por lo tanto como un acto mental y quedaría identificada con el juicio (como sugieren Descartes y Spinoza). A mi modo de ver es justo al revés, la voluntad es lo primero y originario; el conocimiento hace mero acto de presencia y pertenece a la manifestación de la voluntad.¹⁷

15 Véase Schopenhauer (HN III, 439 [40] <1828>).

16 Schopenhauer (HN I, 347 [521] <1816>).

17 Schopenhauer (1996: 85-86; HN III, 91 [44] <1821>).

Contra esta posición, Schopenhauer ofrece una comprensión metafísica del concepto de “voluntad”, en la medida en que afirma que no sólo es la esencia del mundo, sino lo único verdaderamente real. Si la voluntad es libre, esto se debe a que es la condición de todo fenómeno o representación. Y, en este sentido, se encuentra *liberada* de toda privación, determinación o impedimento. Es libre de toda forma. Es la negación de toda determinación.

La voluntad ocupa así el lugar de un principio de unidad de lo múltiple, sin ser, en rigor, ni un principio ni un medio ni fin de y para las cosas. Por eso se trata de un elemento o principio (ambos términos resultan equívocos) que unifica, desde el punto de vista físico-metafísico, lo múltiple. Es “una”, aunque no entendida en términos espacio-temporales, como una unidad numérica, sino más bien como una fuerza única que se expresa y visibiliza en todo lo viviente. Y, en tanto se expresa, lo dota, como objetivación suya, de fuerza para existir y obrar. Es indivisible, y por esto se encuentra toda ella presente en cada cosa. En cada una se expresa conforme a un grado diverso de objetivación.¹⁸

En su escrito *Sobre la voluntad en la naturaleza*, encontramos un pasaje claro para comprender la relación entre la unidad

— — — — —

18 Véase Schopenhauer (2005: 246; W I, 184 <1819>): “La voluntad es indivisible (*untheilbar*) y está presente por entero en cada fenómeno, aunque los grados de su objetivación, las ideas (platónicas), sean muy distintas.” Schopenhauer encuentra explícitamente el concepto de “voluntad” en el tratado *Acerca de la signatura de las cosas* (1622) del místico alemán Jakob Böhme, en los términos de una forma interior que se *revela*, que se exterioriza. Böhme, como él, entienden que lo más íntimo tiende siempre a revelarse, a visibilizarse. Cada cosa revela su forma, que se expresa por la fuerza de su esencia. Véase Schopenhauer (W I, 259 <1819>).

de la voluntad y su manifestación, expresión u objetivación como multiplicidad. Dice allí Schopenhauer:

“Ese sustrato de todos los fenómenos y de la Naturaleza toda, por lo tanto no es más que aquello que, siéndonos conocido inmediatamente y muy familiar, hallamos en el interior de nuestro propio cuerpo como *voluntad*, en vez de ser, como hasta aquí han supuesto los filósofos, algo inseparable del *conocimiento*; independiente de la inteligencia, que es de origen secundario y posterior, la voluntad puede, por lo tanto, subsistir y manifestarse sin la inteligencia, que es lo que sucede real y efectivamente en la Naturaleza entera, desde la animal hacia abajo [...]

Que esta voluntad, que es la única cosa en sí, lo único verdaderamente real, lo único originario y metafísico, en un mundo en que todo lo demás no es más que fenómenos, es decir, mera representación. La voluntad, digo, presta a cada cosa, sea la que fuere, la fuerza para que pueda existir y obrar; no sólo las acciones arbitrarias de los animales, sino la vegetación de las plantas, y, por último, en el reino inorgánico, la cristalización, y, en general, toda fuerza originaria que se manifieste en fenómenos físico-químicos y hasta la gravedad misma. Todo esto, en sí y fuera de la representación, es lo mismo que hallamos en nosotros como *voluntad*, [voluntad] de la cual tenemos el conocimiento más inmediato e íntimo posible.¹⁹

— — — — —
19 Schopenhauer (1987: 40-41).

El cuerpo propio como “autoconocimiento” de la voluntad

A partir de esto, quisiera entonces abordar la cuestión del cuerpo propio como *espejo* de la intuición o captación inmediata del mundo como voluntad. Pues para Schopenhauer nuestro propio cuerpo es la visibilidad de la voluntad.

Podemos recordar, como preámbulo, que en el capítulo 17 de los complementos a *El mundo*, Schopenhauer concede validez a la doctrina de Kant, conforme a la cual el mundo de la experiencia es mera apariencia, fenómeno o representación, y que el conocimiento *a priori* está en relación con esto tan sólo. Pero añade, precisamente que como fenómeno, el mundo de la experiencia, es la manifestación o visibilización de la cosa en sí, la voluntad, y debe ser interpretado ya no bajo las formas *a priori* o condiciones de la experiencia posible. La metafísica debe quedar ligada así a la experiencia, a la inmanencia, a aquello que se muestra o visibiliza como esencia del fenómeno o representación, esto es, la voluntad, primero, en nuestro propio cuerpo.

Aun Kant, crítico del racionalismo moderno que le precede, no confirió un estatus privilegiado a la experiencia del cuerpo propio. En este sentido, en lo que guarda relación con la comprensión del cuerpo propio, Spinoza resulta una fuente privilegiada para Schopenhauer. Como es sabido, para Spinoza la distinción entre alma y cuerpo es tan sólo *de razón* y no *real*. El individuo no es una sustancia pensante y/o extensa, sino una expresión finita de una fuerza o potencia absolutamente infinita a través de los atributos del pensamiento y de la extensión, respectivamente. Es un *conatus* (deseo) que, al igual que toda otra cosa, busca perseverar, tanto como puede, en su ser (Ética, III, proposición 6). Schopenhauer comparte con Spinoza

la concepción de lo real como una potencia infinita que obra movida por la necesidad de su naturaleza más que por una razón o querer. Y concibe al hombre también como un grado de esa potencia. Sin embargo, Schopenhauer abandona no sólo el camino de una comprensión racional o intelectual de lo real sino también el paralelismo que Spinoza establece entre el orden del ser y del conocer (Ética, II, proposición 7: “El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas”). Schopenhauer busca, en todo caso, una comprensión de lo irracional que excede toda determinación racional o intelectual.

En el Libro Segundo de *El mundo* (18), considera el propio cuerpo desde dos puntos de vista. De un lado, como un objeto de conocimiento del sujeto, como una representación abstracta, y, en este sentido, igual a todos los objetos del mundo de la representación. El cuerpo es así una representación más de un sujeto de conocimiento.

Pero el cuerpo no es sólo un fenómeno entre los fenómenos, y por tanto, objeto de representación para el entendimiento bajo las determinaciones de espacio, tiempo y causalidad. Es, de otro lado, también aquello que primero visibiliza en nosotros la cosa en sí, lo real. Tenemos una representación intuitiva de nuestro cuerpo como visibilización de la voluntad. Sin esta percepción inmediata de mi cuerpo, que no sin provocación denomina “autoconocimiento”, éste aparecería como cualquier fenómeno.

La experiencia cotidiana muestra la insuficiencia de la concepción del cuerpo como mera representación o fenómeno. Continuamente el cuerpo propio se rebela y no responde al orden y conexión de las representaciones, ya que a través de él se expresan diversas fuerzas, impulsos y motivaciones absurdas e irracionales. Por esto el cuerpo auspicia el pasaje de la

comprensión del mundo como mera representación para un sujeto de conocimiento a su intuición como voluntad. En una anotación de 1814 Schopenhauer afirmaba que el cuerpo es el conocimiento *a posteriori* de la voluntad, y la voluntad el conocimiento *a priori* del cuerpo.²⁰

La noción de “voluntad”, anclada en una comprensión del cuerpo propio, permite definir al hombre, en virtud del carácter secundario o subsidiario del entendimiento, como una “objetivación de la voluntad”. Nunca experimento “mi mano” como una representación más del mundo, porque “mi mano” en este caso es una objetivación o visualización de la voluntad. La experiencia del cuerpo resquebraja la abstracción de la representación del sujeto. Es a partir de la propia vivencia del cuerpo que el sujeto podrá tender no sólo hacia la comprensión de sí mismo sino del en sí del mundo: la voluntad. Todo movimiento, todo impulso, toda fuerza natural que se expresa a través de un cuerpo orgánico o inorgánico es visibilización u objetivación de la voluntad, del en sí de todas las cosas. Así Schopenhauer identifica objetivaciones de la voluntad y acciones del cuerpo.

A través de los movimientos y motivaciones del cuerpo propio el sujeto puede comprender que su esencia es idéntica a la de todo. Pues todo no es más que expresión de la voluntad. En la multiplicidad expresiva del propio cuerpo se define, de un lado, su identidad con lo real, con la esencia del mundo, dado que cuerpo y voluntad son una y la misma cosa.²¹ Schopenhauer considera que esta identificación entre cuerpo y voluntad es “el principio fundamental de su filosofía”.²²

— — — — —

20 Véase Schopenhauer (HN I, 153 [255] <1814>).

21 Véase (W I, 122-123 <1819>).

22 Schopenhauer ((HN I, 180 [292] <1814>).

Pero, de otro lado, en su multiplicidad expresiva, el propio cuerpo establece su diferencia respecto del resto de lo viviente. Pues en la singularidad irrepetible de su devenir expresivo —a través de acciones o motivaciones— cada cuerpo establece la distinción con el resto de los otros cuerpos. Aún más, el mismo movimiento o motivo no tiene para todos los cuerpos la misma fuerza o intensidad.

Ahora bien, el conocimiento más íntimo de la voluntad a través del cuerpo o bien el lugar donde la voluntad logra la más auténtica visibilización es para Schopenhauer el deseo sexual:

“Cuando se me pregunta dónde se alcanza el *conocimiento más íntimo* de aquella esencia interior del mundo, de aquella cosa en sí que yo he llamado *voluntad de vivir*, o por dónde penetra esa esencia la consciencia del modo más claro, en dónde logra la más pura revelación de su yo, tengo que señalar al *deseo del acto de copulación*. ¡Eso es! Tal es el verdadero ser y núcleo de todas las cosas, el objetivo y la meta de toda existencia.”²³

El deseo sexual es así el deseo de los deseos, el más intenso y persistente de los apetitos. Es la cumbre de todos nuestros “afanes naturales”. Expresa en nosotros el núcleo de la voluntad de vivir. Es, por tanto, la causa de las causas de nuestros padecimientos. El deseo sexual resulta la fuente última del constitutivo sufrimiento de la existencia, más allá de su posible satisfacción o no. Del mismo modo, todo deseo, todo querer, todo anhelo personal, en tanto motivos que visibilizan la voluntad, son motivos de sufrimiento.

— — — — —

23 Schopenhauer (1996: 142; HN III, 240 [111] <1826>).

Los animales y la expresión de la voluntad

Finalmente, quisiera tan sólo señalar que de la reivindicación del cuerpo propio como *espejo* de la voluntad, y de la identificación del cuerpo con la voluntad, Schopenhauer desprende el elogio de la animalidad. De este modo, toma parte en una plural tradición que integra el tópico de la animalidad en la consideración filosófica: Sexto Empírico, Michel de Montaigne, Giordano Bruno, Nietzsche y Derrida, entre otros. Schopenhauer toma de las tradiciones budistas e hinduistas el aprecio por los animales, dado que confieren un carácter moral a lo “no-humano”. En este sentido, en distintos pasajes de su obra, insistiendo en la identidad entre el hombre y el animal, rememora la expresión védica “Tú eres eso (*tat twam asi*)”.

La distinción entre el hombre y el animal en su filosofía, en todo caso, es sólo de grado. No de naturaleza. En ambos la voluntad es el elemento común. Para enfatizar que se trata de una distinción tan sólo de grado, Schopenhauer llama al hombre “*animal metaphysicum*”. Señala que los animales están dotados de representaciones intuitivas, mientras que el hombre no sólo de éstas sino también, como hemos visto, de representaciones abstractas.²⁴ Pero esto no expresa una evolución o superación, toda vez que son las representaciones intuitivas las que resultan determinantes para el “autoconocimiento” de la voluntad. En los animales la voluntad, la esencia del mundo, no se oculta bajo el ensueño de la representación sometida al principio de razón. En virtud de ello, los animales no tienen una segunda vida abstracta, sólo aquella efectiva, enclavada en el presente. De aquí que los animales, según Schopenhauer, no tengan el

24 Véase al respecto el Capítulo V de los “Complementos” al Libro Primero de *El mundo*, que lleva por título “Sobre el entendimiento irracional”.

recuerdo de un pasado ilusorio, un pasado que sólo resulta de una representación abstracta y no intuitiva de la vida. Los animales viven únicamente el presente, apegados a la intuición del instante. Olvidan el pasado e ignoran el futuro, de cuya ilusión es presa el hombre que, de modo abstracto, clausura su presente entre un pasado y un futuro, entre un “antes” y un “después”. La vida del animal se realiza en un eterno presente. En esto, el animal parece aventajar al hombre.

Consideración final

Schopenhauer concibió un sistema a partir de un único pensamiento con el que buscó descifrar el enigmático libro del mundo, y, por tanto, de todo lo viviente. Encontró en el cuerpo propio la primera y más inmediata objetivación de la esencia del mundo. De aquí que el cuerpo devenga en el espejo que revela en nosotros la voluntad. De este modo se alzó contra la filosofía dominante de su tiempo, que traspasaba, de manera ilegítima -a su entender-, el infranqueable límite que Kant había establecido al entendimiento. Ofreció así una comprensión metafísica del cuerpo propio que encontraría en la “filosofía del porvenir” múltiples y fecundas resonancias.

Fuentes

SCHOPENHAUER, A. (1988), *Sämtliche Werke*, Hg. von Arthur Hübscher, 7 Bde., Mannheim F.A., Brockhaus (4ta ed.):

- | | |
|------|--|
| W I | <i>Die Welt aus Wille und Vorstellung</i> I (Bd. II) |
| W II | <i>Die Welt aus Wille und Vorstellung</i> II (Bd. III) |
| N | <i>Ueber den Willen in der Natur</i> (Bd. IV [I]) |
| P I | <i>Parerga und Paralipomena</i> I (Bd. V) |

P II *Parerga und Paralipomena* II (Bd. VI)

SCHOPENHAUER, A. (1966-1975), *Der Handschriftliche Nachlaß*, Hg. von Arthur Hübscher, 5. Bde. in 6. Frankfurt a.M., Verlag W. Kramer:

HN I *Die frühen Manuskripte 1804-1818* (Bd. I)

HN II *Kritische Auseinandersetzung 1809-1818* (Bd. II)

HN III *Berliner Manuskripte 1818-1830* (Bd. III)

HN IV (1) *Die Manuskripte der Jahre 1830-1852* (Bd. IV.1)

HN IV (2) *Letzte Manuskripte /Graciáns Handorakel* (Bd. IV.2)

HN V *Arthur Schopenhauer Randschriften zu Bücher* (Bd. V)

S Schopenhauer, A. (2010), *Senilia. Gedanken im Alter*, München, Hg. Franco Volpi & Ernst Ziegler, C. H. Beck Verlag.

TRADUCCIONES DE LAS OBRAS DE SCHOPENHAUER

SCHOPENHAUER, A. (2012), *Diarios de viaje. Los Diarios de viaje de los años 1800 y 1803-1804*, trad. Luis Fernando Moreno Claros, Madrid, Trotta.

SCHOPENHAUER, A. (2010), *Senilia. Reflexiones de un anciano*, trad. Roberto Bernet, Barcelona, Herder.

SCHOPENHAUER, A. (2006), *Parerga y Paralipómena I-II*, trad. Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta.

SCHOPENHAUER, A. (2005 3ed.), *El mundo como voluntad y representación*, 2 vols., trad. Roberto R. Aramayo, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

SCHOPENHAUER, A. (1998), *Escritos de juventud (1808-1818). Sentencias y aforismos II*, trad. Roberto R. Aramayo, Valencia, Pre-Textos.

SCHOPENHAUER, A. (1996), *Manuscritos berlineses*, trad. Roberto R. Aramayo, Valencia, Pre-Textos.

OTRAS FUENTES

BERKELEY, J. (1939 [1710]), *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, trad., introd. y notas de Risieri Frondizi, Buenos Aires, Losada.

BRUNO, G. (1993 [1584]), *Del infinito: el universo y los mundos*, trad., introd. y notas de Miguel A. Granada, Madrid, Alianza.

HEGEL, G. W. F. (1989, 5ed. [1832]), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal I*, trad. José Gaos, Barcelona, Altaya.

NIETZSCHE, F. (1993 [1872]), *El nacimiento de la tragedia*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.

SPINOZA, B. (1987 [1677]), *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad., introd. y notas de Vidal Peña, Madrid, Alianza Editorial.