

El Cuerpo como Objeto y como Sujeto de la Voluntad en Schopenhauer. Primera de Dos Partes¹

Adán Reyes Román

Facultad de Filosofía.

Universidad Veracruzana, Xalapa
adan_reyesroman@yahoo.com.mx

Resumen

En este texto se analiza el modo por el cual Arthur Schopenhauer retoma la teoría kantiana de la doble dimensión del mundo como fenoménico y nouménico, y la lleva a los términos de la razón y la voluntad en tanto que objeto y sujeto, tomando como punto de partida la propia corporalidad. Así, el cuerpo resulta una síntesis de ambas dimensiones de la realidad, una realidad que va ser dominada por el aspecto volitivo y no por el racional, contrario a la tradición racionalista moderna.

Palabras Clave: voluntad, razón, cuerpo, fenoménico, nouménico.

Abstract

The paper analyzes the way in which Arthur Schopenhauer takes the kantian two-folded theory of the world: phenomenon and noumenon, to the realms of Reason and Will, considered this last one as object and subject. The paper also discusses the way in which Scho-

1. Recibido el 17 de agosto de 2009. Aceptado el 6 de octubre de 2009.

Sugerencia para citar este artículo:

Reyes, A. (2009). El Cuerpo como Objeto y como Sujeto de la Voluntad en Schopenhauer. Primera de Dos Partes. *Subje/Civitas*, 4. Consultado el [fecha] en <http://www.subjecivitas.com.mx/num4/reyes-cuerpo-como-objeto.pdf>

penhauer places the departure point of his philosophy, in the subject's own corporality. The body becomes, in this way, a synthesis of the two dimensions of reality, a reality that is going to be dominated by Will and not by Reason, holding in this way a philosophical stance that contradicts modern rationalist traditions.

Key Words: will, reason, cuerpo, phenomenic, noumenic.

De la Esencia de la Voluntad y su Relación con el Mundo Natural a través del *Principium Individuationis*.

*Úrsulo salió entonces a la noche,
sujetándose el jorongo, y experimentó
la impresión de haber penetrado a un
gran ojo oscuro, de ciego furioso*
(Revueltas, 1967, p. 13²)

La Cosa en Sí.

Para pensar el mundo hay que nombrarlo, hay que hacerlo patente en la comunión del lenguaje, aun cuando este hecho no garantice, ni mucho menos, el conocimiento objetivo, ni la total —o al menos parcial— comprensión de la esencia de ese mundo. Cuanto más alejada se encuentre esa esencia, de la cognoscibilidad humana, más osada será la pretensión de identificarla mediante un vocablo significativo que se acerque lo más posible a su condición. En esto reside justamente la audacia y la temeridad del pensamiento schopenhaueriano, en haber dado un nombre a aquello que sólo se manifiesta detrás de los fenómenos, a aquello que Kant nombraba de modo indirecto y de lo cual, según él, nada podía ser conocido: la *cosa en sí* de lo real, el principio generador de todo cuanto es posible percibir, ya sea de modo inmediato o mediato. Schopenhauer, tomando este postulado de la filosofía kantiana, lo definió y lo nombró, pero no desde la racionalidad, no desde el escrutinio del intelecto, tal como se había pretendido en la historia de la filo-

2. Revueltas, J. (1967). *El Luto Humano*. México: Novaro.

sofía precedente, sino desde la correlación con aquello que, entre los fenómenos, era lo más conocido, lo más sentido en la honda intimidad de su propio ser. Schopenhauer lo llamó *Voluntad*.

Desde la antigüedad Empédocles estableció que el principio generador del mundo, aquello por lo cual las cosas son, no podía provenir de una inteligencia extramundana, de un acto premeditado, sino precisamente de un acto puro de voluntad, desprovisto de una razón o de una motivación definida, muy parecido al postulado heracliteano de la lucha de contrarios: *φιλια και νεικος* (amor y odio), como el fundamento de los actos del mundo, los cuales existen no por una razón ordenativa, sino por un impulso ciego, es decir, por una voluntad inconsciente³. Este impulso ciego, carente de razón y de intencionalidad es lo que Schopenhauer va a identificar con la cosa en sí, con el principio de vida y con aquello por lo que todas las cosas son.

Ciertamente la esencia del mundo —nos dice Schopenhauer— es la Voluntad, el fondo primordial y último del ser, irreductible, fuente de todo lo fenoménico, de todo lo visible, de todo lo orgánico. La voluntad es la condición de posibilidad de todo lo animado y de lo inanimado, de todo cuanto se encuentra unido a la ley de causalidad en el tiempo y en el espacio manifestado en la representación del entendimiento:

[...] la verdadera metafísica nos enseña que eso mismo físico no es más que el producto o más bien manifestación de algo espiritual [la voluntad] y que la materia misma está condicionada por la representación, en la cual tan sólo existe (Schopenhauer, 2000, p. 8⁴).

Al asumir la separación del mundo en fenoménico y nouménico, separación descrita ya por Platón y explicada con mayor claridad por Kant, Schopenhauer establece a su vez dos caracteres para cada una de estas partes, dos modos de ser distintos: la *representación*, que es el modo por el cual el individuo se crea una imagen propia del objeto, gracias a la acción del entendimiento, y la *voluntad*, que es lo que subyace a todo fenómeno de la representación, precisamente como su esencia, como la cosa en sí.

Sin embargo, la representación del fenómeno es una acción exclusiva del sujeto, pues si bien el entendimiento —según Schopenhauer— es común a todos los organismos vivos en la medida en que pueden crearse una imagen del medio que los rodea para actuar de manera eficiente en él, el hombre es el único, de entre todos ellos, capaz de aplicar la ley de causalidad (el poder ir de la causa al efecto y viceversa, al modo básico de la ciencia) y tomar conciencia del objeto a través de ésta en la relación con el tiempo y con el espacio (formas *a priori* del entendimiento humano).

3. Schopenhauer, A. (2003). *Respuestas Filosóficas a la Ética, a la Ciencia y a la Religión*. Madrid: Edaf. §2, pp. 45-54.

4. Schopenhauer, A. (2000). *Sobre la Voluntad en la Naturaleza*. Madrid: Alianza Editorial. p. 8

Según Schopenhauer «espacio», «tiempo» y «causalidad», en el sentido que Kant les dio, son condiciones de posibilidad mediante las cuales el sujeto es capaz de representarse los objetos del mundo a través de la acción del entendimiento y de la razón, ya sea por la mera aplicación de la ley de causalidad para el primero, o ya sea por la acción de la conciencia abstracta llevada a la reflexión filosófica, para la segunda, pero en todo caso no pueden ser una determinación de la cosa en sí, de la voluntad, pues esta última es atemporal e inextensa, es decir que se encuentra fuera del tiempo y del espacio, es eterna e inamovible, y además no guarda ninguna relación lógica (causal) con los efectos en los que acontece, sino que es meramente un impulso ciego y sin razón. Es por esto que las tres condiciones mencionadas pertenecen a uno de los fenómenos de la voluntad manifestado en el hombre, y es gracias a ellas que el hombre puede tener noticias asumibles del mundo en que se desarrolla, pero no disponen de un acceso directo, ni mucho menos, a una determinación de la voluntad en cuanto tal. Así, del mismo modo que para Platón y para Kant —dilectos maestros adoptados por nuestro autor—, también para Schopenhauer la cosa en sí, esa voluntad universal, se manifiesta en el objeto, es decir en el fenómeno pero no como su causa, tampoco como su efecto, y mucho menos como su forma, o sea que su manifestación en la objetividad⁵ no es de ninguna manera una manifestación explícita, sino que es una sugerencia apenas susurrada, una imperceptible irrigación de su ser por detrás y desde el fondo de lo perceptible:

Más si los objetos que se manifiestan en esas formas [espacio, tiempo y causalidad] no han de ser vacíos fantasmas sino poseer un significado, tienen que indicar algo, ser la expresión de algo que no es a su vez como ellos objeto, representación, existente meramente de forma relativa, para un sujeto; sino que tal cosa existirá sin esa dependencia respecto de otro ser opuesto a él como esencial condición suya y respecto de sus formas, es decir, no será *ninguna representación* sino una *cosa en sí* (Schopenhauer, 2005. §24, p. 172⁶).

Lo revolucionario del planteamiento schopenhaueriano radica en que la voluntad, es decir el principio fundamental del que todo parte, no es una entidad inteligente, no responde a una teleología de la acción, del devenir, del movimiento, sino que constituye una fuerza bruta, un impulso que brota de la simple y pura indeterminación; es ese “gran ojo oscuro, de ciego furioso” al que Úrsulo, el personaje revueltiano de la brusca persistencia, se vio arrojado en la incomprensible tempestad, en la brutalidad de un hecho que no habla en tiempo presente, sino desde el fondo de la historia natural:

5. Con este término intentamos librarnos del lenguaje epistemológico de la modernidad a que remite el término *objetividad*, aludiendo simplemente al estado de *objeto* en su acepción más simple.

6. Schopenhauer, A. (2005). *El Mundo como Voluntad y Representación*. Madrid: Trotta. Vol. I.

Pero cuando en la noche el viento se desata y sus mil cadenas baten la tierra, el espíritu vuelve a sus orígenes, a sus comienzos de espanto, cuando no había otra cosa que tremendos anticipos de gemidos (Revueltas, 1967. *Op. cit.*, p. 14⁷).

Todo cuanto existe en el mundo, desde los objetos más simples hasta los organismos más complejos, están sujetos primeramente al apetito de la voluntad, y están ahí justamente por dicho apetito pero sólo de manera accidental y no como un fin alcanzado, ‘toda figura animal es un apetito de la voluntad evocado a la vida por las circunstancias...’ (Schopenhauer, 2000, p. 16) La cosa en sí queda escindida de la forma, de la materia, y nunca puede reducirse a ella, de la que siendo *principio de razón* no puede darse *razón* en sentido amplio ni total. Incluso las ciencias más perfectas no pueden hablarnos del *qué* del fenómeno, de su contenido, sino sólo de su *cómo*, es decir, de su forma.

A pesar de la explicación de la causalidad y de la concatenación de los fenómenos en el tiempo y en el espacio, las ciencias no pueden abarcar el sustrato generador que en ellos se manifiesta; siempre quedará en la oscuridad ese sustrato fundamental y originario que sólo se muestra y se sugiere en cada una de sus manifestaciones fenoménicas ya que no se encuentra inserto en la corriente espacio-temporal ni está sometido a la ley de causalidad, y es por tanto algo completamente ajeno y distinto a la representación subjetiva, por lo que es imposible explicarlo desde el principio de razón. Y así lo expresa el propio autor:

Pues en cada cosa de la naturaleza hay algo de lo que no puede darse razón, de lo que no existe explicación ni se puede buscar una causa ulterior: se trata de la forma específica de su acción, es decir, la forma de su existencia, su esencia (Schopenhauer, 2005. §24, p. 177⁸).

Que uno o varios motivos determinen una acción de la voluntad individual, de un sujeto, en cierto momento, en cierto lugar (contexto) y en ciertas circunstancias, no quiere decir que ese sea su modo general de querer o de actuar respecto de su propia voluntad, sino que es un caso particular que, como tal, corresponde a la relación de espacio y tiempo, y obedece o pertenece a la ley de causalidad. La voluntad (como cosa en sí) guarda una rotunda ausencia de límites y de fines, como una aspiración infinita, ‘eterno devenir, flujo perpetuo, pertenecen a la revelación del ser de la voluntad’ (Schopenhauer, 2005, p. 219).

La búsqueda de esa «forma de la existencia» del fenómeno, de esa «esencia» del mismo, es lo que a Schopenhauer interesa cuando habla de hacer filosofía, pues es ésta la que otorga significado y validez —en tanto que efecto de una causa— a toda necesidad real como un supuesto de la propia voluntad, y que ‘en el hombre se llama carácter, en la piedra cualidad, pero en ambos es lo mismo’ (Schopenhauer, 2005. p. 179).

7. Revueltas, J. 1967. *Op. cit.*

8. Schopenhauer, A. (2005). *Op. cit.* Vol. I.

El Principium Individuationis.

*Se descubre que en el principio fue lo inanimado,
la turba en reposo y fría ya, y una memoria
que duele en el entendimiento, recuerda al hombre
su condición de sílice o de mármol
(Revueltas, 1967. Pp. 88-89)⁹*

Hemos dicho ya que la cosa en sí del mundo fenoménico es la voluntad y que esta se encuentra fuera del tiempo, del espacio, de la causalidad, es decir que no pertenece a la representación ni a ninguna forma de conocimiento; pero entonces habría que preguntar el *por qué* del mundo, y más aun el *por qué* de la voluntad o, con mayor claridad ¿qué es lo que quiere esa voluntad, en tanto que impulso, en tanto que irracionalidad indeterminada? Schopenhauer, al respecto, en el final del libro II de *El Mundo como Voluntad y Representación*, se muestra mordaz y tajante al decir que ‘siempre se puede dar razón de los fenómenos como tales, de las cosas individuales, pero nunca de la voluntad misma ni de la idea en que se objetiva adecuadamente’ (Schopenhauer, 2005, p. 179).

Así es que, no sólo el fundamento del mundo fenoménico es algo independiente del conocimiento, incondicionado e ilimitado, un instinto básico e irracional, fuera también de la ley de motivación¹⁰; sino que, además, carece de una determinación de su objeto, carece de un punto en el horizonte hacia el cual marque una tendencia. Toda voluntad es voluntad de algo —dice Schopenhauer—, sin embargo en este sentido y en cuanto instinto básico que es, no se puede decir de la voluntad que sea otra cosa que *voluntad de vivir*; la vida como centro de gravedad de la voluntad, la vida como aspiración infinita, la vida como deseo. Ese es, de manera muy general, el objeto de su impulso y su inquietud. Para llegar a esta conclusión Schopenhauer observa minuciosamente los procesos de la naturaleza, en el desarrollo de la vida en los organismos dinámicos como en los inertes; pero también posa la aguda mirada sobre sí en tanto que cuerpo y, consecuentemente, en tanto que es un objeto más dentro de la naturaleza e inmediato para el entendimiento.

Voluntad de vivir, eso es lo esencial, un deseo siempre insatisfecho y un anhelo siempre nostálgico, pues la voluntad no desea esto o aquello, no busca una saciedad de esa carencia de lo concreto, del nombre propio, sino que lo que desea es el deseo mismo, lo que anhela es el anhelo mismo, no busca el reposo que supone la satisfacción de la apetencia pues esto le llevaría a la anulación de sí. En suma ¿qué quiere la voluntad? Querer. ¿Qué desea la voluntad? Desear, es decir, vivir. Curiosamente es para expiar, de manera simbó-

9. Revueltas, J. (1967). *Op. cit.*

10. Mann, T. (2004). *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Madrid: Alianza Editorial. pp. 29-30

lica, las ansias que tal condición produce, y en ese afán incansable de vivir es que surge el mundo y todo cuanto contiene.

La voluntad al ser *una* no conoce la pluralidad, por eso se fragmenta en millones de manifestaciones materiales, para expresarse en cada una de ellas pero siempre de modo completo y total en cada una. No es que divida su ser unitario en muchas “voluntades”, sino que ella misma se encuentra plena en cada parte que ha impulsado a través de sí. De este modo la voluntad en cuanto tal se disgrega en las miríadas de objetos que conforman el mundo material, el cual sólo existe en el tiempo y en el espacio, el mundo de la representación subjetiva y, por tanto, de las apariencias fantasmagóricas que el entendimiento se crea a partir de la experiencia del objeto (Mann, 2004):

Queda entonces del ser humano algo muy parecido a la piedra, a una piedra que respirase con cierto principio de idea, de adivinación ancestral. Momentos donde se da el prodigio de la especie y en un hombre solo, abatido por la revelación, muéstrase la memoria del hombre entero (Revue, 1967. *Op. cit.*, p. 88).

Esta disgregación, esta extensividad de la cosa en sí, Schopenhauer la llama el *principium individuationis*, y es el modo como esa voluntad universal se objetiva y se inserta en la materia, penetrando de modo indirecto en la corriente espacio-temporal, penetrando en la forma, en el objeto. Esa voluntad universal se expresa a sí misma en cada fenómeno individual, en la pluralidad del mundo de los objetos siendo cada uno de estos la manifestación tácita de aquella. El *principium individuationis* es la voluntad misma convertida en mundo —su mundi-ficación, dirá Thomas Mann—, disgregada en la multiplicidad, en la pluralidad que ésta no conoce por ser siempre *una* y la misma. Pero en este principio la voluntad se olvida de aquella unidad originaria y se disuelve en infinidad de expresiones distintas, en diferentes formas que se van gradando conforme a la agudeza con que se manifiesta en cada una de ellas. Es decir, la voluntad de vivir universal se particulariza, se individualiza en millones de partes diferentes y además contrapuestas entre sí, pues al ser *voluntad de vivir*, y al ser cada fenómeno una expresión íntegra de ésta, la lucha por tal propósito ha de darse a expensas de las otras partes. Lo primero y originario es el esfuerzo por vivir, y esto lo confirma la “escrupulosa” adaptación de cada animal, de cada ser vivo, a su propio modo de vida, a sus propios hábitos. La forma obtenida, los recursos con que cuenta cada animal, son producto del esfuerzo reiterado por vivir y de no perecer a pesar del entorno. Así el toro tiene cuernos por su necesidad de embestir al no tener otro medio de defensa; los felinos poseen fuertes colmillos y garras para sujetar a su presa y despedazarle la carne a disposición; el camaleón, al ser en extremo lento y poco hábil para escapar de un depredador, ha tenido que aprender a mimetizarse y hacerse invisible a estos; incluso el entendimiento y el pensamiento racional del humano son también un modo de adaptación y de supervivencia pues ¿qué sería del hombre —biológicamente

tan limitado e impropio para la naturaleza— sin esta capacidad? Y todo esto no puede ser producto de una voluntad adventicia, premeditada o inteligente, sino de una voluntad primaria y originaria, es la voluntad de vivir que hace a cada especie preservarse a sí misma a expensas de la modificación de su propio cuerpo y de su propio modo de actuar en el medio (Schopenhauer, 2000. *Op. cit.*, pp. 25-28). Y si esta forma de concepción del mundo natural tuviera que remitir a un primer espécimen del cual todos los demás surgieron como formas distintas de adaptación al medio, ese animal primitivo, ese espécimen primero sin forma y sin órganos, de cual se fueron derivando gracias a las generaciones las distintas especies, desde la mosca hasta el elefante, desde las más simples hasta las más complejas, no es otro, en verdad, que la *voluntad de vivir*, animal metafísico, como se puede ver, y no físico (Schopenhauer, 2000. *Op. cit.*, p. 29). Hay que señalar aquí que Schopenhauer no habla de *evolución*, sino de *adaptación*, lo cual, según comenta Georg Simmel (2001) en el Capítulo I de su obra *Schopenhauer y Nietzsche*, es la mayor y más profunda diferencia entre estos dos autores. Pues, según Simmel, Nietzsche entiende la vida como *intensificación*, lo cual nos lleva necesariamente a la idea de *evolución* donde la vida representa un fin para sí misma en tanto que afirmación a través del despliegue de sus propias capacidades (por eso el *hombre* debe ser superado en pos del *superhombre*). A diferencia de esto, Schopenhauer entiende la vida como una condena que se desarrolla en la total carencia de valor y de sentido, como una completa desazón en la que los fenómenos pueden modificar su modo de actuar (como lo explica en *Sobre la Voluntad en la Naturaleza*), pero no ir más allá de sí mismos, pues la voluntad misma se ha objetivado en ellos y permanece una y la misma (Simmel, 2001. pp. 18-21¹¹).

Por eso tal esfuerzo por la vida no representa una finalidad en la cual la voluntad satisfaga su deseo, en la cual cese el impulso deseante de la misma, sino que se trata de un esfuerzo por vivir que no tiende hacia ninguna parte, que no va a terminar en ninguna parte y que no quiere hacerlo, pues la satisfacción de esa apetencia sería el fin de la misma. Un deseo infinito y universal que permanece íntegro, único, en todo momento, como una *veritas æternitatis*, una incesante reiteración de la incompletud metafísica en que se halla tal principio, y es, según esto, el fundamento del mundo, la batuta del drama existencial, lo que revela la naturaleza profunda de todo cuanto pertenece al mundo de los fenómenos.

Desde este principio de individuación la voluntad se enfrenta consigo misma infinidad de veces, se enemista consigo en el obsesionado afán de vivir y de preservar no sólo la especie como expresión suya, sino el incansable deseo que le anega las fauces y la convierte en desdicha y dolor, en pesadumbre siempre latente en medianía de la frustración eterna. Schopenhauer es el filósofo del pesimismo justamente por esta visión irredenta del fuero interno del mundo y del hombre como máxima expresión de dicha voluntad, pues ‘todo “vivir más” es lo malo en absoluto, y el hecho meramente cuantitativo de que

11. Simmel, G. (2001). *Schopenhauer y Nietzsche*. Buenos Aires: Terramar. pp. 18-21.

se introduzca en la realidad una nueva serie vital confirma la insensatez de la vida' (Simmel, 2001. p. 22). Y tanto más duro será este enfrentamiento instintivo cuanto mayor sea la gradación con que se expresa la voluntad en cada uno de los fenómenos:

La voluntad, cuando se manifiesta en las representaciones fenoménicas, no lo hace anárquicamente, sino mediante clases naturales, que son consideradas por Schopenhauer como «diferentes grados de la objetivación de la voluntad», «prototipos», «formas eternas de las cosas» (Urdanivia, 1990. p. 153¹²).

Aquí hay que entender que no es que la voluntad se encuentre en menor o mayor grado en unos o en otros fenómenos, no es que —aclara Schopenhauer en los párrafos 28 y 29 de su obra capital— la piedra contenga menos de voluntad que la planta, y a su vez que esta contenga menos que el animal, etc., pues el “menos” y el “más” corresponden a las formas del tiempo y del espacio y, por lo tanto, al dominio del principio de razón; sino que los *grados de objetivación de la voluntad* en los objetos se refiere a las argucias que dicha voluntad conlleva para asegurarse la permanencia y su propia preservación en la objetividad del mundo, en la multiplicidad de las manifestaciones fenoménicas, y es en esta medida que conforme va buscando la luz del intelecto para que le asista, la piedra resulta un débil aliado en comparación con la planta, y esta a su vez resulta menos eficiente que el animal y así hasta llegar al hombre que, en tanto sujeto capaz de la representación y la razón abstracta, viene a ser el más alto y el más complicado de todos los grados de objetivación. Por eso, en su más honda expresión, el *principium individuationis* se revela como un engaño, pues sólo cuando la voluntad es asistida por la razón, por el conocimiento, puede dar cuenta del objeto deseado en un aquí y en un ahora de modo particular, aun cuando nunca pueda dar cuenta de su querer general y total. Cada fenómeno puede dar cuenta de su particular apetencia, pero no de la naturaleza original y primaria que en ella se manifiesta, pues esta no tiene ninguna causa, ninguna razón; es porque es, quiere porque quiere.

De esta forma las ideas platónicas son tomadas por Schopenhauer como esos grados de objetivación de la voluntad universal. Cada *idea* representa para nuestro autor un grado de objetivación de la voluntad, un grado de agudeza en la manifestación de esa voluntad, y en grado sumo, cada idea representa un oponente para la misma voluntad, la cual se ha enemistado consigo misma, se ha puesto en su propia contra millones de veces al manifestarse como la voluntad de vivir; pues en cuanto tal, cada manifestación de ésta se encuentra en constante lucha con las demás manifestaciones, cada fenómeno del mundo se encuentra en la carrera infinita de la supervivencia de sí mismo a pesar de los demás. Por eso la planta toma de los minerales lo necesario para crecer, desarrollar sus frutos, llevar a cabo la fotosín-

12. Urdanivia, J. (1990). 'Tedio', en: *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*. Barcelona: Anthropos. p. 153

tesis al tiempo que representa el alimento y el sustento de otro ser, en mayor grado volitivo, que le comerá sin reparos para nutrir su cuerpo; a su vez éste será el alimento de otro ser de aún mayor grado de objetivación volitiva que necesita de su carne para vivir y nutrirse, y así sucesiva e infinitamente hasta llegar a los organismos que se encuentran entre los grados más elevados de objetivación de esa voluntad originaria, y dentro de los cuales el hombre es el más perfecto de todos, es quien posee el mayor grado de objetivación, la mayor agudeza de expresión de la voluntad, es el organismo más volitivo, y por tanto, el más trágico de todos. Las ideas concebidas por Platón como los prototipos esenciales del mundo de las apariencias son concebidas por Schopenhauer como los prototipos de las clases naturales en que se dividen las expresiones volitivas, de ahí su voracidad y su trágica transformación “cosas en sí”, en migas de la voluntad única que extrañan la pluralidad del mundo fenoménico.

A diferencia de la filosofía precedente, Schopenhauer establece una total diferenciación entre voluntad e inteligencia, las cuales al parecer habían sido concebidas como dependientes a lo largo de la historia del pensamiento; más dependiente la voluntad respecto del intelecto e incluso determinada por este. Pero nuestro autor se da cuenta de una verdad que hasta entonces había permanecido oculta en las pretensiones modernas y racionalistas, y es que antes de que se conozca siquiera el propio cuerpo, antes del lenguaje y del pensamiento abstracto, el individuo, en tanto cuerpo que pertenece al conjunto de los fenómenos del mundo, actúa por un designio de su propia voluntad, hay una excitación que le impulsa al movimiento incluso inconsciente y que además es aquello lo que determina y condiciona al intelecto. Y así como esto resulta cierto en el hombre del mismo modo se hace extensivo para todo cuanto aparezca en la naturaleza dentro del tiempo y el espacio, y esté sujeto a la ley de causalidad, es decir, todo el mundo fenoménico. El intelecto no es más que una manifestación de la voluntad, la cual, expresada en cada objeto, proporciona al intelecto su modo de ser, su modo de actuar; por esto ‘no un intelecto, sino la naturaleza del intelecto es lo que ha producido la naturaleza’ (Schopenhauer, 2000, p.23), pues este intelecto —dirá Schopenhauer— no es más que una facultad de un órgano específico del cuerpo, el cerebro, y sirve tan solo para que el sujeto se represente, ya sea por la ley de la causalidad o por el pensamiento abstracto de la reflexión filosófica, el mundo de los objetos, el mundo de los fenómenos que permanecen siempre dentro de la corriente espacio-temporal. La aplicación y el conocimiento de la ley de causalidad nos hablan solo del orden de irrupción en el espacio y en el tiempo de los fenómenos que el sujeto experimenta, pero en ningún momento nos ayuda a trascenderlos para conocer su verdadero significado. Schopenhauer no se conforma con saber esto, sino que sale en busca de ese significado, no se conforma con el signo de las sombras, sino que ávido de la luz perentoria y del sentido de la existencia fenoménica (incluida la humana) hurga en lo más hondo de su propio ser y aguza el oído para escuchar del mismo mundo aquella verdad que, como hemos visto, resultara terrible, pasmosa, fatal.

Este es el modo como la voluntad progeneradora del mundo se manifiesta en él, a través de los grados de objetivación, a través del *principium individuationis* que le disgrega en

Subje/Civitas

Estudios Interdisciplinarios
sobre Subjetividad y Civilidad

NO. 4

JULIO-DICIEMBRE | 2009

ISSN 1870 6932

cada uno de los objetos fenoménicos y que, sin embargo, le mantiene una sola en su completa unidad. Sin embargo, hay que aclarar aquí, puesto que puede ser motivo de malos entendidos, que puesto que los objetos del mundo se encuentran inmersos en la corriente temporal y que se muestran dentro de un espacio definido, y que sólo en la conjunción de éstos llegan a ser objetos, son por tanto finitos, temporales, caducos, podría interpretarse que el fin de éstos representa el fin de la voluntad misma como manifestación que les hace posibles. Pero no sucede así, ni mucho menos. Cuando un objeto desaparece de la faz de la tierra, cuando un organismo muere y se desvanece en el tiempo y en el espacio, y deja de ser, lo que en él cesa, lo que con él desaparece no es la voluntad que le dio origen, no es la fuerza progenitora que le impulsó a través de la vida al mundo de los fenómenos, sino que lo único que en él deja de persistir es precisamente el principio de individuación, su posibilidad de aparecer en el mundo como un objeto individual. Pues la muerte, podría pensarse en algún momento esperanzador, puede representar el remedio para todos los males que la voluntad en cuanto tal representa desde su sólida estructura deseante; pero la tragedia no es tan fútil.

Esta voluntad no es solamente un deseo persistente que una vez logró manifestarse en múltiples formas distintas, no es la boca sedienta que se identifique con el bocado inmenso para saciarse, sino que es expresamente lo contrario a toda satisfacción, a todo reposo, es un inquieto remolinear de desdichas, pues desdicha es la eterna apetencia de algo, la eterna nostalgia de lo indeterminado; desdicha es el anhelo siempre insatisfecho de algo que no tiene existencia ni condiciones de posibilidad alguna. Por esto mismo no puede ser la muerte del fenómeno, la muerte del objeto en cuanto tal aquello que exima este eterno deseo de algo y que si bien en los organismos del mundo natural se manifiesta de modo más particular, es decir que en la naturaleza sí se puede hablar de una identidad del objeto deseado, sí se puede mostrar aquello que se desea y emplear todas las fuerzas para conseguirlo; podemos decir, por ejemplo: quiero *este* coche, deseo *esta* comida, necesito *este* trabajo, etc., sin embargo cuando se ha llegado a la satisfacción de cada deseo particular nos damos cuenta de que casi inmediatamente surge uno nuevo. Una vez que se ha saciado esa impresionante sed de esto o aquello, lo cual supondría el reposo de la maquinaria deseante, llega el aburrimiento, llega el tedio como estado de ánimo primordial que presagia imperioso un nuevo deseo naciente. Es así que la vana ilusión del deseo satisfecho y la consecución de la felicidad a través de dicha acción se desvanecen en el aburrimiento, en el dolor que significa la existencia en tanto que sujeta a esta amarga estructura siempre descontenta, siempre tendenciosa que golpea constantemente la afectividad de cada una de sus manifestaciones, y la humana con más fuerza al tener conciencia de ella. De este modo vemos cómo la carencia original persiste aún después de los logros —trabajosos, tan trabajosos logros— de una apetencia particular satisfecha.

Así, la relación que la voluntad universal guarda con cada una de sus pequeñas y múltiples manifestaciones en las cuales se halla ella misma por completo, se basa en una ince-

sante negatividad, en el mal como motor del mundo, el mal en tanto que desdicha del entendimiento que se la representa para sí, pues sólo para éste es que existe el mundo como lo real. La desdicha y la tensión sostenida son el móvil de esta relación la cual se va haciendo más trágica, más infeliz, conforme van subiendo en intensidad los grados de objetivación de la misma. Si entendemos esta parte esencial de la teoría schopenhaueriana, entenderemos la naturaleza profunda de un sistema que se revela primordialmente desde un pesimismo metafísico arraigado en lo más hondo de una personalidad tan íntima como aplastante, tan feroz como definitiva. El comprender este paso de la universalidad a la particularidad sin que la primera se vea afectada en lo más mínimo es la base fundamental sobre la cual podemos apoyarnos para seguir adelante con nuestro examen y entender de qué manera el sujeto, como grado máximo de objetivación de esa caprichosa voluntad, supone la síntesis, en sí mismo, de la objetividad con la subjetividad necesarias para conducirse dentro de este mundo de la representación, como veremos más adelante, para arraigarse en sí mismo una conciencia trágica merced a la pesimista y nada esperanzadora imagen que nos arroja la voluntad desde su propia naturaleza manifestada millones de veces contra sí misma, como un bicho de millones de cabezas que el mismo número de veces se muerde la cola en un acto obsesionado, en un impulso que no conoce de razones y que como tal no tiende absolutamente a ninguna parte. En la medida en que podamos comprender esta condición de desgracia en que hemos caído de una vez para siempre, podremos seguir afinando el oído para escuchar de la viva voz de Schopenhauer ese canto susurrado que la voluntad misma ha dispuesto en el mundo fenoménico en su pasmosa totalidad, y que representa el lenguaje cifrado con que la naturaleza nos abre los brazos y se hermana con el entendimiento y la razón en una búsqueda de antídoto contra el inmenso monstruo.

Bibliografía

- Mann, Thomas, (2004). *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Madrid: Alianza Editorial.
- Revueltas, José, (1967). *El Luto Humano*. México: Novaro.
- Schopenhauer, Arthur, (2000). *Sobre la Voluntad en la Naturaleza*. Madrid: Alianza Editorial.
- Schopenhauer, Arthur, (2003). *Respuestas Filosóficas a la Ética, la Ciencia y la Religión*. Madrid: Edaf.
- Schopenhauer, Arthur, (2005). *El Mundo como Voluntad y Representación*. Vol. I y II. Madrid: Trotta.
- Simmel, Georg, (2001). *Schopenhauer y Nietzsche*. Buenos Aires: Terramar.
- Urdanivia, J. (Coord.), (1990). *Los Antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*. Barcelona: Anthropos.

Subje/Civitas

Estudios Interdisciplinarios
sobre Subjetividad y Civilidad

NO. 4
JULIO-DICIEMBRE | 2009
ISSN 1870 6932