

*Del cuerpo al mundo.
Una línea de continuidad de Schopenhauer a
Nietzsche*

MARIANO RODRÍGUEZ GONZÁLEZ

I

Porque de dos maneras diferentes le ‘es dado’ al sujeto del conocer *este* cuerpo, éste con el que es idéntico, de forma que él se individúa en virtud de esta identidad: una como *representación*, como objeto entre objetos sometido al principio de razón; pero también como aquello que todos conocemos de forma inmediata y que designa la palabra *voluntad* (y es que todo acto voluntario es un movimiento del cuerpo: querer es al mismo tiempo percibirse como movimiento corporal, no se trata de dos cosas diferentes unidas tal vez por la relación de causa y efecto, sino de *lo mismo* que se da de dos maneras completamente distintas)¹. Desde un primer punto de vista, el cuerpo es, en efecto, *objeto (Objekt)*, o sea, está sometido a las formas de todo conocimiento, espacio y tiempo y causalidad. Es por consiguiente ‘mera’ representación. Pero se trata de una representación especial, en la medida en que, en un importante aspecto, precede al empleo de la ley de la causalidad, y le suministra a ésta todos sus datos. Es decir, el cuerpo es objeto *inmediato*: la intuición del propio cuerpo sirve de medio para la intuición de todos los demás objetos, y por eso el cuerpo es un *Mittelpunkt*, punto central y centro de gravedad, lugar privilegiado que, como nos recuerdan algunos estudiosos, traiciona la doctrina kantiana, desde el momento en que ésta «no valora sino el espacio geométrico que ignora todo lugar privilegiado»². Los cambios corporales son sentidos o conocidos inmediatamente, y, como a la sensación le atribuimos una causa, ésta es percibida como objeto. Naturalmente que puedo representarme mi cuerpo también mediatamente, aplicando la ley de la causalidad a la acción de unas partes corporales sobre otras: «en cuanto los ojos lo ven y las manos lo

¹ WWV II, 18, 157-158.

² Philonenko, A. 1989: 58.

palpan», en último término, habría que decir que es en el cerebro donde se representa nuestro propio cuerpo como algo extenso, compuesto de miembros y de órganos. Más adelante³ Schopenhauer lo expone con mayor rotundidad: conocemos nuestro cuerpo de dos maneras: *mediatamente*, con las cualidades de extensión y movimiento, como un cuerpo exterior, es una 'imagen' o representación que se forma en nuestro cerebro con ayuda de los sentidos y el entendimiento; *inmediatamente*, por la acción muscular y por las sensaciones de placer y dolor, «pertenece a la voluntad».

En un trabajo ya clásico, M. Mandelbaum⁴ llamaba nuestra atención sobre el hecho de que con la orientación abiertamente *fisiológica* que había dado a su teoría del conocimiento, Schopenhauer estaba alterando sustancialmente los términos kantianos en los que casi siempre pensó que su trabajo filosófico se estaba desarrollando. Las *categorías* de espacio, tiempo y causalidad suponían el resultado del modo en que el *cerebro* funcionaba. Nuestros órganos sensoriales reciben los estímulos y *reaccionan activamente* a ellos: el mecanismo cerebral de la causalidad proyecta estas reacciones en objetos externos, situándolos en el espacio y el tiempo, que asimismo son funciones del cerebro humano. El mundo como representación es en definitiva el mundo como producto cerebral. Lo que sucede en la retina lo convierte el cerebro en sol⁵.

Es la experiencia de mi cuerpo, placer y dolor-movimiento voluntario, la que me entrega *la verdad filosófica* por antonomasia, la identidad de cuerpo y voluntad, verdad indemostrable por inmediata⁶, que me revela el significado de mi ser, su 'mecanismo interno'. El cuerpo no es sino voluntad objetivada, *die Objektivität des Willens*, en sus actos y en sus padecimientos: acto voluntario / movimiento corporal; placer y dolor / afección de la voluntad. De manera que sin mi cuerpo no puedo 'conocer' realmente mi voluntad. (El entendimiento puede conocer la voluntad, pero siguiendo un 'método', como vemos, completamente subjetivo, 'introspectivo'⁷). Es este doble conocimiento que tenemos del cuerpo lo que nos da la clave del cuerpo mismo, o sea, lo que nos hace caer en la cuenta de que no es sólo representación sino que además es algo en sí. Al kantismo y su doctrina más inmortal se le une la biología de la época, marcada por la figura señera de Lamarck y la teoría de la transformación de las especies, en el discurso schopenhaueriano de la objetivación de la voluntad: las estructuras vivientes surgen a partir de fuerzas internas que concebimos como impulsos y necesidades⁸.

Schopenhauer llega a defender hasta apasionadamente no sólo la posibilidad epistemológica sino también la necesidad existencial, como podríamos

³ WWV E, 20, 351.

⁴ Mandelbaum, M. 1980.

⁵ Mandelbaum, M. 1980: 55.

⁶ WWV II, 18, 160-161.

decir, de la Metafísica: ir más allá de la experiencia partiendo siempre de la experiencia, ir más allá de la naturaleza, de la física o del fenómeno, para dar una solución a los problemas de la experiencia, para tratar de descubrir qué es lo que hay detrás de ella que la hace posible, constituiría una operación inseparable de lo propiamente humano del hombre, que, si no se satisface de este modo digamos que natural, se desviará al modo infantil en las diferentes religiones históricas. Lo que dispara la necesidad metafísica como constante antropológica no sería tanto el hecho de que el mundo sea cuanto el de que sea un mundo de dolor. Éste es el problema de la existencia con mayúsculas, ante el que la inquietud de la humanidad no puede ser temperada ni por el escepticismo ni por el criticismo⁹. El elemento metafísico que se contiene en toda filosofía digna de tal nombre buscará dar una solución a este enigma superlativo a través de la comprensión precisa y universal de la experiencia, es decir, mediante la interpretación verdadera (*die wahre Auslegung*) de su significado. El criterio por el que comprobamos que la interpretación es verdadera no sería otro que el de la *concordancia* o *armonía* (*Übereinstimmung*) que logra introducir en la diversidad de unos fenómenos que serían completamente caóticos sin esa clave de desciframiento: no es posible que la concordancia sea efecto de la casualidad¹⁰.

Es justo en este punto donde nuestro autor localiza lo más importante de su filosofía: el paso del fenómeno a la cosa en sí, que había sido declarado imposible por Kant. La reivindicación schopenhaueriana de la posibilidad de la Metafísica, entendida al fin y al cabo como *filosofía del espíritu* puesto que es el ser humano el que encierra los mayores secretos y por eso internándose en su propio camino puede llegar a penetrar el secreto de todas las cosas, sin duda, no se puede comprender si no es contra el telón de fondo de las Críticas kantianas. La diferencia establecida por Kant de fenómeno y cosa en sí es la misma que la diferencia entre Física y Metafísica. Kant nos demostró ‘irrefutablemente’ que la experiencia se compone de dos elementos que se limitan recíprocamente, las formas del conocimiento y la esencia en sí de las cosas. A partir de ahí no resulta absurdo pensar la posibilidad de separarlos, y la posibilidad de encontrarnos con el resto que nos interesa tras eliminar la forma del conocimiento. Cierto es que esta posibilidad no se da mientras que permanezcamos, por así decir, atrapados en ella como es imposible para la ardilla que corre por la rueda salir de la rueda mientras se limite a correr por la rueda. Pero ocurre que cada uno ‘lleva la cosa en sí’ en sí mismo, o, mejor, es él mismo, y por eso es posible la Metafísica, pero siempre como Metafísica

⁷ Sheeks, W. 1980: 72-73.

⁸ Mandelbaum, M. 1980: 57.

⁹ WWV E, 17, 223.

¹⁰ WWV E, 17, 238.

inmanente, si se puede decir así; es decir, concebida como interpretación de la experiencia: llega hasta la cosa en sí, pero siempre en relación con el fenómeno.

La explicación kantiana de la antinomia en la que se nos expone la posibilidad de la coexistencia de necesidad y libertad es señalada por Schopenhauer como el punto de la filosofía kantiana cuya prolongación lleva naturalmente hasta su propio sistema. Que se deba atribuir libertad a aquella causa que no es en sí misma un fenómeno significa bordear el reconocimiento de que la cosa en sí sólo puede ser voluntad, pensamiento que en el Apéndice titulado «Crítica de la filosofía kantiana» nuestro autor llega a atribuir decididamente a Kant, si bien sólo *in nuce*: «La solución de la tercera antinomia, cuyo objeto era la idea de libertad, merece una especial consideración en la medida en que nos resulta muy llamativo el que precisamente aquí, con ocasión de la idea de la *libertad*, Kant se vea obligado a hablar detenidamente de la *cosa en sí*, que hasta ahora sólo se había avistado en un segundo plano. Eso se nos hace explicable después de haber reconocido la cosa en sí como *voluntad*. Aquí se halla el punto en que la filosofía kantiana conduce a la mía, o en el que esta surge a partir de aquella como de su origen»¹¹. De manera que Schopenhauer habría extendido lo que Kant afirmaba del fenómeno humano *a todo fenómeno en general*: su ser en sí es algo ‘absolutamente libre’, es decir, *voluntad*. La diferencia es sólo de grado¹². También se apoya en la distinción entre razón teórica y razón práctica, cuando reconoce lo acertado que estaba Kant al separar tajantemente la esfera del fenómeno de la significación ética de las acciones humanas. Lo que desde luego no tiene mucho que ver con el espíritu kantiano es la caracterización schopenhaueriana del mundo en cuanto representación vertebrada espacio-temporalmente según la ley de la causalidad, en su relación con el mundo en cuanto voluntad, como *sueño efímero e irreal*. Una vez más, la división de mundo real y mundo aparente transporta al plano de la supuestamente pura teoría valoraciones de su vida por parte del viviente.

La reivindicación de la Metafísica en el sentido de interpretación verdadera del conjunto de la experiencia es lo mismo, por lo tanto, que la proclamación de la insuficiencia del punto de vista científico (‘etiológico’). El desarrollo completo de éste nos entregaría pautas de sucesión de fuerzas inexplicables, sin rozar la cuestión de la ‘esencia interior’ de las mismas, que es lo mismo que decir de su sentido. Si admitimos que nuestro entendimiento se sitúa entre nosotros y lo que las cosas realmente son, tendríamos que afirmar que el doble conocimiento que tenemos de nuestro propio cuerpo deberá servir de modelo para el conocimiento del mundo, como representación y como voluntad. Porque fuera de la representación y de la voluntad no conocemos nada, ¿qué otra

¹¹ Schopenhauer, A. 2000: 108.

¹² Ibid.

cosa podríamos decir que es el mundo aparte de representación? De lo que se trata es de corresponder de la única manera que está a nuestro alcance a la ‘natural’ e ‘inevitable’ aspiración a un conocimiento absoluto de la esencia del mundo, nada menos. Y así, por poner un ejemplo que se repite una y otra vez, nos es dado ‘comprender’ cómo cambian los cuerpos inanimados en virtud de sus causas sólo si les aplicamos el modelo de nuestro propio cuerpo realizando alguna acción motivada. Gigantesco antropomorfismo, sin duda, y contrario a todos los hábitos más básicos del pensamiento científico, pero inevitable tal vez si eso que queremos es el conocimiento absoluto. Y antropomorfismo asumido: debemos concebir la naturaleza partiendo de nosotros y no a la inversa, puesto que «en efecto, es nuestro *querer* la única oportunidad que tenemos de comprender cualquier fenómeno que se muestre externamente, al mismo tiempo desde su interior». No ‘comprendemos’ mejor el movimiento de la bola provocado por un choque que nuestro propio movimiento provocado por un motivo¹³.

Lo verdaderamente original de Schopenhauer, frente a los representantes del Idealismo, estriba en su chocante identificación de la autoconciencia, o *consciousness* inmediata de nosotros mismos, con la conciencia (*awareness*) de la voluntad en el interior de nuestros propios órganos corporales. Esta abrupta originalidad resulta comprensible sólo si atendemos a los fundamentos fisiológicos del pensamiento schopenhaueriano, como nos advierte una vez más Mandelbaum. De cualquier modo, cuando se afirma que el acceso a la esencia de las cosas es un camino interno, en nuestro autor esto no significa otra cosa que el señalamiento de la experiencia directa e interna de nuestro cuerpo.

Aunque la voluntad no es en Schopenhauer la conclusión indeterminada de ningún razonamiento sino algo conocido de forma inmediata, y mejor que ninguna otra cosa, se hace preciso aclarar, por eso se ocupó de hacerlo él mismo, que el concepto de voluntad recibe en su sistema una extensión mucho mayor que la que le corresponde estrictamente en el uso corriente: lo que se ha buscado con este término, en realidad, es una *denominatio a potiori* (*Benennung nach dem Vorzüglicheren*)¹⁴. O sea, ‘voluntad’ no sólo cubre el querer y la decisión, sino también desear, aspirar, repugnar, esperar, temer, amar, odiar... todo eso que constituye lo que podríamos llamar nuestra vida afectiva y pasional, nuestro bien y nuestro mal (*das eigene Wohl und Wehe*): deseo, placer, aversión, desagrado (*Lust und Unlust*)¹⁵. Para referirse a nuestro conocimiento del mundo como *voluntad*, Mandelbaum pondrá en primer plano la experiencia inmediata de los «órganos del sexo y del hambre», puesto que en ella se manifestaría con la mayor claridad la ‘fuerza vital’ del organis-

¹³ WWV E, 18, 253.

¹⁴ WWV II, 22, 171.

¹⁵ WWV E, 19, 260.

mo como un todo¹⁶. Schopenhauer deja también perfectamente claro que la voluntad es en sí misma *inconsciente* (*bewusstlos*), puesto que la conciencia es propia del entendimiento, «mero accidente de nuestro ser», y éste es una función del cerebro, al que podemos considerar como un *parásito* de nuestro organismo. Queda afirmado asimismo que la voluntad es *grundlos*, sin fundamento, desde el momento en que necesariamente se impone que no está sometida al principio de razón (el motivo es razón suficiente de mis actos sólo bajo el supuesto de mi carácter empírico, pero si hago abstracción de éste no hay respuesta a la pregunta de por qué quiero o no quiero esto)¹⁷. La voluntad, actividad infatigable que nunca cesa, no puede ser medida porque no hay ningún patrón externo. Dicho de otra manera, el acto voluntario es todo lo que puede ser.

Vamos a considerar con un poco más de detenimiento la oposición que se establece aquí entre voluntad y conciencia, porque va a resultar determinante para buena parte del pensamiento posterior, no sólo para el nietzscheano. Schopenhauer, como apuntamos, es de la opinión de que la conciencia se halla en una dependencia total de nuestro cerebro (es tan difícil concebir una digestión sin estómago como un pensamiento sin cerebro), mientras que nuestro organismo constituye la encarnación de la voluntad. De manera que la ‘esencia’ del ser humano pasará a ponerse en la voluntad, determinándose que la conciencia es a la voluntad como el accidente a la sustancia. La inteligencia es producto o función del cerebro, pero el cerebro es función de la voluntad. Queda claro en las páginas de nuestro autor que la relevancia del problema de la relación mente-cuerpo radica en su importancia para el problema de la muerte: es la voluntad lo único inmortal, de ahí nuestra incapacidad de imaginarnos un final absoluto para nosotros mismos, al que desde luego estaría destinada la función cerebral que es la inteligencia. La voluntad es metafísica, la inteligencia física. Asistimos a un vuelco radical del planteamiento del problema de la mente y el cuerpo tal y como fuera desarrollado por el pensamiento moderno: las funciones intelectuales quedan convertidas en puro aderezo mortal de un en sí imperecedero que se manifiesta inmediatamente en la totalidad del organismo, y que nos vincularía con el *Ur-Eine*, para ponerlo en los términos del joven Nietzsche, con el todo originario. Por eso en el sueño profundo cesa toda conciencia y desaparece toda representación, se borraría la parte secundaria y dependiente de nuestro ser, mientras que prosigue la actividad incesante de la voluntad como continúan los latidos del corazón. Por eso se acaba perfilando definitivamente en el sistema schopenhaueriano la tesis de que *la actividad intelectual nos aleja de forma irremediable de la auténtica realidad*, en lugar de aproximarnos a ella, como no podía ser menos en el caso de un pensamiento que hace suya una metafísica de la fuerza vital, y que impone

¹⁶ WWV E, 19, 63.

¹⁷ WWV II, 20, 166.

además límites estrictos al entendimiento¹⁸. Como escribe Philonenko, Nietzsche no es de verdad inteligible para quien pase por alto la contraposición que aquí se consagra entre la seguridad del instinto y los caprichos de una razón incierta, que intenta usurpar el trono de la voluntad, con resultados desastrosos¹⁹.

Resuenan ecos kantianos en el planteamiento que aquí nos encontramos del problema de la mente y el cuerpo: lo que desde el punto de vista subjetivo aparece como inteligencia aparece objetivamente como cerebro; lo que desde la perspectiva subjetiva se manifiesta como voluntad, desde la objetiva lo hace como organismo. Y está claro que inteligencia y cerebro son lo mismo desde dos puntos de vista diferentes, así como la voluntad y el organismo son la misma cosa desde dos perspectivas distintas. Y también está claro que, en último término, el cerebro y la inteligencia se reducen a ser partes y manifestaciones del cuerpo/voluntad originarios. Es muy significativa la calificación que se da a la relación entre el cerebro y el resto del organismo: parasitismo. La conciencia queda conceptuada como mero fenómeno de superficie del cuerpo primordial en la medida en que la corporalidad nos pondría en contacto inmediato con la fuerza vital que constituye lo verdaderamente real: «aunque la muerte significa el cese de la actividad cerebral (y es impresionante la modernidad de Schopenhauer al identificar estrictamente la muerte con el cese de la actividad cerebral), y por tanto de la conciencia, además de la pérdida de la individualidad propia y la disolución del cuerpo, la vida de la naturaleza prosigue incesantemente»²⁰. En una palabra, para nuestro autor *el de mente es un concepto fisiológico*: carecería completamente de sentido, por lo tanto, la noción judeocristiana de inmortalidad como inmortalidad personal²¹.

«Im Herzen steckt der Mensch, nicht im Kopf»: el irracionalismo anticonciencialista se evidenciaría también en el tratamiento del problema de la identidad personal a través del tiempo. Invalidados los criterios corporal y psicológico, particularmente el de la continuidad de la memoria, puesto que podemos seguir siendo básicamente los mismos con grandes cambios de la materia y la forma de nuestro cuerpo y aunque la enfermedad o la vejez nos hayan arrebatado nuestros recuerdos más significativos, Schopenhauer pondrá en la voluntad idéntica, en su carácter inmutable, la condición de posibilidad de la identidad personal a través del tiempo, que curiosamente se delata en esa mirada peculiar en que reconocemos a la misma persona al cabo de muchos años. No somos en primer lugar sujetos de conocimiento, con eso estaríamos tan sólo al nivel de una mera función cerebral. Nuestra verdadera

¹⁸ Mandelbaum, M. 1980: 64.

¹⁹ Philonenko, A. 1989: 149.

²⁰ Fox, M. 1980: 150.

²¹ Fox, M. 1980: 151.

esencia se oculta tras todo conocimiento, y tiene que ver con el querer, con las pasiones y la vida afectiva²².

Pero ocurre que en unos pocos individuos extraordinarios la conciencia puede llegar a alcanzar tan grande intensidad que el conocimiento se separe completamente de la voluntad, dejando de ser mero instrumento para pasar a reflejar la realidad de manera puramente objetiva. El genio, el artista, el santo niegan la voluntad por medio de su entendimiento, lo cual no dejaría de suponer un verdadero milagro desde el punto de vista de un sistema como el que estamos comentando. Con ello nos ponemos ante el problema de explicar por qué la nada o la negación de la voluntad es preferible a la afirmación de la voluntad²³, aunque semejante cuestión puede que ni deba ser planteada en un ámbito donde la sinrazón caracteriza a la realidad fundamental, limitándonos a señalar una disposición afectiva del filósofo, que valoraba de esta forma y no de la otra. ¿Al ver lo que vio Buda cuando salió al mundo, era necesario sacar las mismas conclusiones que Buda?. Pero por lo menos podríamos cuestionar la *posibilidad* del genio, el artista y el santo.

II

Haciendo uso de la interpretación según la cual habría —es una hipótesis consciente de serlo, es simplemente una suposición irónica, si queremos decirlo así— un nivel de lo ‘dado’, un nivel de la ‘realidad’, así entre comillas, más allá del cual nosotros los humanos no podemos ir, un texto primordial del que todo lo demás sería comentario más o menos fantástico, Nietzsche proclama con rotundidad que se trataría de la *realidad de nuestras pulsiones*, de nuestros apetitos y pasiones (*Triebe, Begierden, Leidenschaften*)²⁴. En un sentido más estricto, lo que hay que decir es que ese nivel elemental estaría constituido por un *proceso fisiológico* inconsciente y desconocido para nosotros («realidades de hecho carentes hasta ahora de una formulación exacta»²⁵), un texto sentido pero quizás incognoscible que glosa y comenta, *apartándose así de él*, nuestro pensamiento consciente²⁶. Ese nivel ‘dado’ se encerraría en una sola palabra: *cuerpo*. De manera que sobre todo los juicios de valor, que son los que dirigen el pensamiento filosófico, deben ser concebidos propiamente como portavoces pulsionales, como síntomas de determinados cuerpos. Es decisivo el prólogo a la segunda edición de *La gaya ciencia*, en el que leemos por primera vez que la filosofía es exposición, interpretación o comentario del

²² WWV E, 19, 309.

²³ Sheeks, W. 1980: 75.

²⁴ JGB §36,

²⁵ GM III, §16.

²⁶ M §119.

cuerpo, *Auslegung des Leibes*²⁷. No en último lugar, sin duda, tenía Nietzsche la atención puesta en su maestro de juventud, Schopenhauer, cuando describía aquí como síntomas de determinados cuerpos esas «locuras de la metafísica» en que se pretende responder a la cuestión del valor de la existencia. La clave fisiológica nietzscheana, como última parada a la que podemos llegar socavando los cimientos de los edificios del ideal, muchas veces asume unos perfiles groseramente literales, nada metafóricos, por ejemplo cuando se nos invita a localizar todo el misterio del cambio de mentalidad o de gusto de un individuo en un cambio de su alimentación (un más o un menos de sales orgánicas que viajen por su sangre o por su cerebro): los juicios estéticos y morales *son* «sutiles tonos» de la *physis*²⁸; un profundo desagrado por la existencia no es sino la consecuencia de un régimen insensato, como la casi exclusiva alimentación a base de arroz que habría llevado a la expansión del budismo entre los hindúes, o el alcoholismo medieval europeo que trajo como consecuencia las depresiones colectivas de la naciente cultura moderna²⁹.

El elemento-texto y el elemento-comentario parecen desvanecerse en su dualidad para ofrecernos la única conclusión de que el comentario *no es más que* el texto, algo desde luego no muy fácil de comprender, a no ser que tengamos en cuenta el hecho importantísimo de que Nietzsche, a pesar de Lange, no se tenía a sí mismo en absoluto por un materialista³⁰. Porque el cuerpo habla, el cuerpo poetiza y valora. De todos modos, la literalidad del reduccionismo, que en tantas ocasiones se exhibe, amenaza con ocultar la tesis capital de que las pulsiones que componen el cuerpo interpretan los acontecimientos y luchan entre sí hermenéuticamente para apropiarse de ellos. Conocer no sería más que una cierta relación de ciertas pulsiones con otras, en el sentido de un pacto entre interpretaciones rivales³¹. Con lo que parece consumarse la inversión del platonismo que traen consigo el irracionalismo y el biologismo, por mucho que Heidegger nos haya puesto tan bien en guardia contra el peligro de asfixiar el pensamiento de Nietzsche en los fáciles tópicos al uso que circulan sobre él, aun a costa de dar pie a lo que desde entonces se convertiría en el tópico más grande de todos, el del Nietzsche consumidor de esa época del ser que sería la Metafísica³².

El idealismo consistiría propiamente en el malentendido del cuerpo, o sea, en la ignorancia en cuestiones fisiológicas³³: la idea no es otra que la de pasar

²⁷ FW Prólogo §2.

²⁸ FW §39.

²⁹ FW §134.

³⁰ Cf. GM III, §16.

³¹ FW §333.

³² Heidegger, M. 2000.

³³ EH «Por qué soy tan inteligente», §2.

a valorar de un modo inverso al habitual, conociendo la ‘verdad’, de nuevo entre comillas, de que los juicios de valor que guían todos los conocimientos son expresiones del cuerpo. ¡Arriba la Física!, exclama Nietzsche, como preámbulo a la *Umwertung*³⁴. Pero se nos insiste una y otra vez en que no se trata de volver a oponer la cosa en sí al fenómeno, al distinguir el elemento texto y el elemento comentario, el cuerpo y los valores, porque nosotros los humanos no tenemos suficiente conocimiento como para podernos permitir esta distinción en sentido fuerte, metafísico, sin comillas, en un sentido que vaya más allá de la mera utilidad de la conservación de la especie. La distinción entre proceso fisiológico e interpretación es a su vez interpretación, reduplicación de sí misma, no se sabe si toma de distancia irónica o máxima potenciación reflexiva. En todo caso, la relativización y postergación de la conciencia, como dependiente de la necesidad de comunicación, constituye un componente claramente schopenhaueriano en el pensamiento nietzscheano de siempre. Incluso para los trasmundanos sería su cuerpo su cosa en sí³⁵, esta vez sin comillas porque se atribuye la creencia a otros. Se trata, si lo podemos decir así, de un Schopenhauer más coherente: no hay escapatoria posible, ni mucho menos el santo, el artista y el sabio, poner en suspenso la voluntad sería lo mismo que castrar el entendimiento: «tenemos que contar entre las actividades instintivas [*Instinkt-Thätigkeiten*] la parte más grande del pensar consciente, y ello incluso en el caso del pensar filosófico»; hasta «detrás de toda lógica y de su aparente soberanía de movimientos se encuentran valoraciones o, hablando con mayor claridad, exigencias fisiológicas orientadas a conservar una determinada especie de vida»³⁶. Lo que en el filósofo proporciona un indicio seguro de quién es él son sus valoraciones, su moral. Y cuando Nietzsche se refiere a la cuestión propiamente genealógica del *quién es* no se está refiriendo a otra cosa que al ‘orden jerárquico’ de las pulsiones, al cuerpo como estructura social de muchas almas. Nadie se libra del cuerpo porque somos cuerpo, este o aquel. Muchas veces se ha subrayado la importancia que nuestro pensador atribuyó al lenguaje como estructurador de nuestras visiones del mundo, sería la gramática la que nos hace a Dios imprescindible, pero se olvida añadir algo como esto: que «el hechizo de determinadas funciones gramaticales es, en definitiva, el hechizo de juicios de valor *fisiológicos* y de condiciones raciales»³⁷.

Y es que, situándonos en la fisiología como texto, será posible por primera vez valorar las valoraciones históricamente dadas, será posible la transvaloración de todos los valores, en definitiva. Desde este punto de vista cabría

³⁴ FW §335.

³⁵ Z §59,

³⁶ JGB §3.

³⁷ JGB §20.

afirmar que la interpretación que asigna al cuerpo el papel decisivo de foco de todas las interpretaciones, la interpretación fisiológica, es de entre todas la única 'verdadera'. En pocas palabras: «Los valores morales como *valores ilusorios* [*Scheinwerthe*], comparados con los *fisiológicos*»³⁸.

Biográficamente hablando, la experiencia nietzscheana del cuerpo sería, sin duda, la del cuerpo *enfermo*: la enfermedad fue la que condujo al filósofo a la razón³⁹, es decir, la experiencia de la enfermedad, de lo que él mismo llamó 'el gran dolor', fue la que hizo de Nietzsche la encarnación suprema de la salud, la antítesis de todo *fanatismo* («yo no he estado enfermo ni siquiera en épocas de grave enfermedad»⁴⁰). O al menos así se acabó viendo a sí mismo. Como un detector de todos los signos de instintos sanos/enfermos, en suma; como un desenmascarador, en definitiva, de las necesidades fisiológicas agazapadas bajo la capa del ideal, de lo puramente espiritual, de lo 'objetivo'⁴¹. La vivencia de la enfermedad convirtió a Nietzsche en un filósofo muy determinado, en buena medida diferente de todos los anteriores. Un *médico filósofo*, ávido de diagnosticar culturas, pueblos, filosofías. Porque en cuanto se ha filosofado hasta ahora no se ha tratado de la 'verdad', sino de la *salud*⁴², este es el gran presupuesto de la nueva metafilosofía. O mejor dicho, lo que hasta ahora se ha tenido como verdadero es, precisamente, *mentira*. Es la enfermedad la maestra de la *gran sospecha*, la que cambia humanidad por profundidad⁴³. Y este afán diagnosticador del cuerpo nos enfrenta a la dualidad radical de la salud y la enfermedad. Es algo que viene dado, irremontable. Por ejemplo, se puede sufrir por exceso de vida o por empobrecimiento de la vida. Lo primero arrojaría los signos que caracterizan al pesimismo dionisiaco, lo segundo genera el pesimismo romántico. Salud y enfermedad. Se requiere de una doble interpretación. No haber pasado por la enfermedad que nos permite saber esto habría hecho posible el malentendido schopenhaueriano de juventud: la filosofía voluntarista de Schopenhauer es pesimismo romántico, vida enferma que lucha por mantenerse a toda costa. Nada que ver con el pesimismo clásico o mejor, dionisiaco, que ya latía en la primera obra de Nietzsche, y que en muchas ocasiones se confundió funestamente con aquél: pesimismo el nietzscheano que plasmaría el deseo de devenir como expresión de un exceso de energía. También requiere de una doble interpretación el *egoísmo*: habría un egoísmo sano, un amor que hace regalos y que por eso tiene que convertirse en ladrón, como lo describe Zarathustra, personaje, por cierto, cuyo presu-

³⁸ KSA 13, 14[104].

³⁹ EH «Por qué soy tan inteligente», §2.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ FW Prólogo, §2.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid.

puesto fisiológico sería la «gran salud», como dice Nietzsche en el capítulo correspondiente de *Ecce homo*, y un egoísmo pobre o enfermo que se pone siempre a los pies de la mesa del que hace regalos para apropiárselos. «Decidme, hermanos míos: ¿qué es para nosotros lo malo y lo peor? ¿No es la *degeneración* [*Entartung*]? Y siempre adivinamos degeneración allí donde falta el alma que hace regalos»⁴⁴. El egoísmo que se reivindica desde el punto de vista del médico filósofo es el que expresaría un cuerpo «elevado, victorioso, reconfortante», y su goce de sí mismo. Por eso es el altruismo un mal indicio. La moral del altruismo es una «hoja de parra» idealista que sirve para tapar un hecho «completamente distinto», o sea, *fisiológico*, el de la degeneración entendida como disgregación de los instintos, como disolución de la unidad que se expresa en la incapacidad de buscar el propio provecho⁴⁵. En vez de decir, con honestidad, «yo ya no valgo nada», la mentira moral a que se ve necesitado el cuerpo enfermo viene a decir: «la vida no vale nada». El interés del médico filósofo, o del fisiólogo, es diametralmente opuesto al del sacerdote, empeñado en arruinar fisiológicamente a la humanidad⁴⁶. No cabe duda de que en estas páginas Schopenhauer representa la condensación de un sinnúmero de blancos filosóficos contra los que disparar.

La salud es propia del hombre del conocimiento porque viene a coincidir con la virtud de la honestidad. Su contrario, la mendacidad, caracteriza al pueblo enfermo⁴⁷, y viene a consistir en la ocultación del hecho fundamental de que el desprecio del cuerpo y de la tierra también es síntoma de un determinado cuerpo: «Enfermos y moribundos eran los que despreciaron el cuerpo y la tierra y los que inventaron las cosas celestes y las gotas de sangre redentora: ¡pero incluso esos dulces y sombríos venenos los tomaron del cuerpo y de la tierra!»⁴⁸. Distingue a la enfermedad el no querer ver lo que se ve, la incapacidad de mantenerse en lo 'real', la necesidad de escapar a otro lugar, a un lugar totalmente otro. Pero «con más honestidad y con más pureza habla el cuerpo sano, el cuerpo perfecto y rectangular: y habla del sentido de la tierra»⁴⁹.

Una nueva alianza de medicina y filosofía ayudará a preparar lo que no puede demorarse por mucho más tiempo ya, el enfrentamiento al problema del valor de los valores habidos hasta ahora, el problema de la jerarquía de los valores. Todas las tablas de bienes conocidas por la Historia necesitan la interpretación fisiológica⁵⁰ para que esta tarea sea realizable. Porque «hoy sabe-

⁴⁴ Z «De la virtud que hace regalos», §1.

⁴⁵ GD «Incursiones de un intempestivo», §35.

⁴⁶ EH «Aurora».

⁴⁷ Z «De los trasmundanos».

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ GM I, §17 nota.

mos» que la degeneración moral (*die moralische Degenerescenz*) no se puede pensar separada de la degeneración fisiológica, porque es un mero síntoma de ella. El mal, la perversidad, el ‘vicio’ (*das Laster*) serían consecuencias de la degeneración fisiológica. Bajo este concepto al que se da tanta importancia tenemos que pensar en una cierta *incapacidad*, relacionada con cosas tales como la debilidad de la voluntad, con la inseguridad y la falta de unidad de la ‘persona’, con la impotencia a la hora de retardar la reacción ante determinados estímulos...⁵¹ Lo más característico de la salud se expresaría, en contraste con todo lo anterior, en determinada forma de creación artística: un tipo de arte que tiene como presupuesto una elevación de la fuerza vital que transfigura y embellece todas las cosas que contempla. El ‘contramovimiento’ (*Gegenbewegung*), la salud, es ese arte⁵². Por eso Nietzsche no deja una y otra vez de expresar su sorpresa ante la «incomprensión escandalosa» de Schopenhauer, que hizo del arte una vía para la negación de la vida⁵³.

En diversos lugares importantes de la obra nietzscheana podemos encontrar críticas contundentes de la fe en la voluntad como causa de efectos, que sería propia del sentido común, y de la posterior y definitiva entronización schopenhaueriana de esta antigua mitología, una verdadera desgracia para la ciencia rigurosa, una fe que casi se viene a identificar, cuando olvida que su base la tiene en una metáfora poética, con el pensamiento mágico⁵⁴. Para no referirnos aquí al hecho, suficientemente demostrado⁵⁵, de que ya *El nacimiento de la tragedia* se había distanciado muy notablemente del sistema voluntarista schopenhaueriano. Y es que nos hemos acostumbrado a asumir sin más explicaciones que el hecho de la volición es absolutamente simple y absolutamente asequible a nuestro conocimiento. Entre los frecuentes ataques nietzscheanos al voluntarismo de su maestro de juventud, llama la atención sobre todo el de que faltaría en Schopenhauer un *análisis* de la voluntad. Que el concepto de voluntad sea simple le parece a Nietzsche ir en contra de toda evidencia de la manera más palmaria: bien al contrario, la volición sería algo complicado, que sólo como palabra forma una unidad, un complejo de pensamiento, sentimiento y afecto, sobre todo un afecto de mando⁵⁶. En este sentido, y siguiendo la meditación heideggeriana, el análisis correcto de la voluntad, que no está en Schopenhauer, no va a ser otro que el que nos la descubre como voluntad de voluntad o voluntad de poder, y nos la termina por convertir en el fundamento del ser del ente en su totalidad⁵⁷. Es precisamente en el momento

⁵¹ KSA XIII, 14[113].

⁵² cf. KSA XIII, 14[117].

⁵³ cf. KSA XIII, 14[119].

⁵⁴ Cf. por ejemplo, FW §127; VMS §5; JGB §19.

⁵⁵ Barrios, M. 1993.

⁵⁶ JGB §19.

⁵⁷ Heidegger, M. 2000: I 46-52.

en que estudia este componente esencial de la voluntad que sería el afecto de mando cuando Nietzsche viene a caracterizar nuestro cuerpo como “una estructura social de muchas almas”. En la volición unas “almas” o centros de interpretación y de fuerza se someten u obedecen a otras, que se imponen o sobreponen. Lo que nuestro filósofo reivindica frente al darwinismo, y en especial al estribillo spenceriano de los instintos de conservación y adaptación, no es sino la “supremacía de principio” de las fuerzas espontáneas, agresivas, creadoras, o sea, que la voluntad de vida es voluntad de poder. La lucha por la existencia es la excepción, donde se lucha es por el poder.

Heidegger insistió en que el proyecto del ser del ente no se puede llevar a cabo a partir de una parcela óptica concreta, so pena de caer en un círculo absurdo. No cabe duda de que Nietzsche caracteriza la *Wille zur Macht* desde la consideración del ámbito de los afectos, las pasiones y los sentimientos, o sea, desde el ámbito psicofisiológico, si podemos decirlo así (y hay anotaciones nietzscheanas que insisten en que a la fisiología le corresponde la primacía sobre la mera consideración psicológica). Pero en seguida nos encontramos con que el tratamiento de sentimientos, pasiones y afectos tiene lugar desde los rasgos esenciales de la misma *Wille zur Macht*. A nosotros nos interesa aquí nada más que el hecho, reconocido explícitamente hasta por el mismo Heidegger⁵⁸ de que la aclaración de lo que sea la voluntad de poder, es decir, el ser del mundo en su totalidad, procede nietzscheanamente si parte del ámbito de lo que llamamos en general la vida afectiva humana. Habíamos visto ya que este es el ámbito del cuerpo y sus pulsiones. Independientemente de las evidentes diferencias entre Schopenhauer y Nietzsche como pensadores que entran de lleno o se salen del horizonte de la metafísica más o menos tradicional, el caso es que nos encontramos en Nietzsche con un procedimiento para hablar de la *Wille zur Macht* muy similar al que empleó Schopenhauer para hablar de la voluntad. De la corporalidad, como pluralidad centrada de pulsiones inconscientes, al mundo, en definitiva, de una u otra forma.

Habría entonces una matriz schopenhaueriana persistente: es en el cuerpo, el sí mismo, donde se reconoce de la manera más transparente la esencia del «crear-sobre-sí» que distingue a todo lo que vive. «Sí, algo invulnerable, inseparable hay en mí, algo que hace saltar las rocas: se llama *mi voluntad*. Silenciosa e incambiada avanza a través de los años» (Z «La canción de los sepulcros»). La voluntad de poder es la forma fundamental del afecto y, como tal, la esencia de toda vida. A partir de ahí, de la vida como la parcela del ser que mejor conocemos (*sin duda en la experiencia del cuerpo propio*), podemos realizar el ensayo de entender el mundo material en su totalidad, como se nos propone en el parágrafo 36 de *Más allá del bien y del mal*. El núcleo más íntimo del ser lo tendríamos en la voluntad de poder: la Mecánica sería una

⁵⁸ Heidegger, M. 2000: I 52-61, por ejemplo.

mera semiótica de las consecuencias⁵⁹. Pero no se trataría esta vez, naturalmente, de establecer los dos niveles de siempre, el de la ilusión y el de la verdad, al modo tradicional de los metafísicos. Se reconoce con ironía que todo es interpretación, incluso ésta, la de más amplio radio. Pero esto no quita que sea el mismo *método* el que nos demanda esta ampliación de la hipótesis: «[...] en suma, hay que atreverse a hacer la hipótesis de que, en todos aquellos lugares donde reconocemos que hay ‘efectos’, una voluntad actúa sobre otra voluntad, –de que todo acontecer mecánico, en la medida en que en él actúa una fuerza, es precisamente una fuerza de la voluntad, un efecto de la voluntad. Suponiendo, finalmente, que se consiguiese explicar nuestra vida instintiva entera como la ampliación y la ramificación de *una única* forma básica de voluntad, como dice *mi tesis*– [...] entonces habríamos adquirido el derecho a definir inequívocamente *toda* fuerza agente como: *voluntad de poder*»⁶⁰. Cuando leemos que el mundo visto desde dentro, definido y designado en su «carácter inteligible», sería voluntad de poder, y nada más, inevitablemente recordamos aquella pregunta que nos hacía Schopenhauer: ¿es que vamos a comprender mejor el choque de dos bolas que nuestra acción guiada por motivos?

Hizo bien Sloterdijk⁶¹ cuando, intentando distinguir el tipo de filósofo que representaba Nietzsche de otros también llamados filósofos, revolucionarios y analíticos, se limitó a decir de él: «un hombre que, *tras haber experimentado con su propio cuerpo*, penetra en el entramado de la realidad y echa una mirada a la ecología de la vida sufriente». Con la diferencia nietzscheana de la interpretación irónicamente autoconsciente, ¿no valdría algo muy parecido para caracterizar lo que hizo Schopenhauer?

Es memorable la campaña de Zarathustra contra los despreciadores del cuerpo: «En otro tiempo el alma miraba al cuerpo con desprecio: y ese desprecio era entonces lo más alto: –el alma quería el cuerpo flaco, feo, famélico. Así pensaba escabullirse del cuerpo y de la tierra»⁶². Pero desde luego el alma no lo conseguía, y no engañaba a nadie, ni siquiera a sí misma, porque el cuerpo feo anuncia un alma pobre y sucia, que es «un lamentable bienestar», un alma que se ve asaltada por éxtasis de crueldad. Aquí nos encontramos con algo que va a ser distintivo del tratamiento nietzscheano de la cuestión psicofísica, la referencia mutua de cuerpo y ‘alma’, en una suerte de ‘definición’ circular o juego de espejos. «De cien maneras han hecho ensayos y se han extraviado hasta ahora tanto el espíritu como la virtud. Sí, un ensayo ha sido el hombre. ¡Ay, mucha ignorancia y mucho error se han vuelto cuerpo en nosotros!»⁶³.

⁵⁹ KSA XIII, 14[82].

⁶⁰ JGB §36.

⁶¹ Sloterdijk, P. 2000: 164.

⁶² Z Prólogo, §3.

⁶³ Z «De la virtud que hace regalos».

Naturalmente, como estrategia de lucha cultural, Nietzsche va a poner todo su esfuerzo en la reivindicación del cuerpo y la carne: el resto sería accesorio, el resto se nos da por añadidura, como supieron los griegos y tergiversaron los cristianos⁶⁴. La tarea es seguir urdiendo el tejido de la vida, pero ‘corazón’, ‘alma’, ‘virtud’, ‘espíritu’ han pretendido invertir esta tarea, como si ellos constituyeran la meta⁶⁵. No se puede «transportar» almas bellas en abortos cadavéricos: «después de haber sido abusivamente tratados durante mucho tiempo como máquinas de la encarnación, los cuerpos salen a la luz y buscan poner fin a su mutilación, a su ostracismo y a su olvido cultural»⁶⁶.

Pero si hacemos caso también a su propia declaración, como ya dejamos indicado, no podemos tener a nuestro filósofo por un materialista decimonónico al uso. Bien es verdad que no les es lícito a los pensadores separar el alma del cuerpo como hace el pueblo⁶⁷. Nietzsche está muy lejos del dualismo, evidentemente, esto es lo que más se echa de ver: de lo que habla el yo es del cuerpo. *Instrumento* y juguete del Sí-mismo, de la gran razón que es el cuerpo, es el espíritu; ‘alma’ sería sólo una palabra para designar algo en el cuerpo, como les dice Zarathustra a «Los despreciadores del cuerpo». El cuerpo es ese sabio desconocido y soberano poderoso que se encuentra detrás de nuestros pensamientos y sentimientos, sería lo que hemos denominado elemento texto. Pero en cuanto abandonamos el contexto polémico volvemos a la definición por referencia mutua: el alma habría de ser entendida como «estructura social de los instintos y afectos»⁶⁸, y el cuerpo quedará «definido» como «una estructura social de muchas almas»⁶⁹. Lo que sí debemos expulsar de una vez por todas de la ‘ciencia’ es lo que Nietzsche llamará el «atomismo anímico», la creencia en el alma como en algo eterno e indivisible que ha popularizado el cristianismo⁷⁰. *Pero esto no significa que debemos librarnos de la hipótesis ‘alma’*, como hacen los naturalistas con su habitual tosquedad, porque habría nuevos usos fructíferos para esta hipótesis, como ‘alma mortal’, ‘alma como pluralidad del sujeto’, y, sobre todo, la ya citada⁷¹. La referencia mutua tal vez la podamos explicar así: toda fuerza se desplegaría como interpretación, la voluntad de poder tiene naturaleza hermenéutica. Esto nos lleva a pensar en las pulsiones tal y como las descubrió el psicoanálisis freudiano, esto es, en su doble vertiente de energía y representación. Por eso el cuerpo queda referido al alma. Y toda interpretación, por muy ‘espiritual’ que parezca, vendría a dar

⁶⁴ GD §47.

⁶⁵ KSA 13, 11[83].

⁶⁶ Sloterdijk, P. 2000: 173.

⁶⁷ FW Prólogo, §3.

⁶⁸ JGB §12.

⁶⁹ JGB §19.

⁷⁰ JGB §12.

⁷¹ Ibid.

expresión a una jerarquía de pulsiones de poder, en el ámbito de la dualidad fundamental, salud/enfermedad (voluntad de poder activa y afirmativa / voluntad de poder reactiva y negativa). Por eso el alma 'es algo' del cuerpo. El cuerpo daría unidad a esas «actividades de bajo nivel», en expresión de Nehamas⁷², en las que se enraizaría la relativa unidad del yo. Si Nietzsche parte del cuerpo y de la fisiología es porque la unidad de aquél sirve de modelo para entender toda unidad subjetiva: el cuerpo es una estructura política, de pulsiones gobernantes y gobernadas, que continuamente luchan por imponer sus propias interpretaciones.

En este punto decisivo de la relación psicofísica, encontramos un paso adelante innegable respecto de la sumaria identificación de lo *verdaderamente real* del ser humano en la voluntad indestructible que habíamos visto en Schopenhauer.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- EH Nietzsche, F., *Ecce Homo*, en KSA 6 (ed. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1971).
- FW Nietzsche, F., *Die fröhliche Wissenschaft*, en KSA 3 (*La ciencia jovial = La gaya scienza*, ed. G. Cano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001).
- GD Nietzsche, F., *Götzen-Dämmerung*, KSA 6 (*Crepúsculo de los ídolos*, ed. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1973).
- GM Nietzsche, F., *Zur Genealogie der Moral*, en KSA 5 (*La genealogía de la moral*, ed. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1972).
- JGB Nietzsche, F., *Jenseits von Gut und Böse*, en KSA 5 (*Más allá del bien y del mal*, ed. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1972).
- KSA Nietzsche, F., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, ed. G. Colli y M. Montinari, DTV - de Gruyter, München-Berlin-New York, 1980.
- M Nietzsche, F., *Morgenröte*, en KSA 3 (*Aurora: pensamientos sobre los prejuicios morales*, ed. G. Cano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000).
- VMS Nietzsche, F., *Vermischte Meinungen und Sprüche*, en KSA 2.
- WWV Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 2 Bände, textkritisch bearbeitet und herausgegeben von W. Freiherr von Löhneysen, Insel Verlag, Frankfurt am Main und Leipzig, 1996 (tr. E. Ovejero y Maury, Aguilar, Madrid, 1960).
- Z Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra*, en KSA 4 (*Así habló Zaratustra*, ed. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1972).

⁷² Nehamas, A. 1985.

- Barrios, M. 1993: *Voluntad de lo trágico: el concepto nietzscheano de voluntad a partir de '«El nacimiento de la tragedia»*, Editorial A. Er, revista de filosofía, Sevilla.
- Fox, M. 1980: «Schopenhauer on Death, Suicide and Self-Renunciation», en M. Fox (ed), *Schopenhauer. His Philosophical Achievement*, The Harvester Press, Brighton/ Barnes & Noble, New Jersey, pp. 147-160.
- Heidegger, M. 2000: *Nietzsche*, 2 vols., tr. J.L. Vermal, Destino, Barcelona.
- Mandelbaum, M. 1980: «The Physiological Orientation of Schopenhauer's Epistemology», en M. Fox (ed), op. cit., pp. 50-67.
- Nehamas, A. 1985: *Nietzsche. Life as Literature*, Harvard University Press.
- Philonenko, A. 1989: *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, tr. G. Muñoz Alonso, Anthropos, Barcelona.
- Schopenhauer, A. 2000: *Crítica de la Filosofía Kantiana*, ed. P. López de Santamaría, Trotta, Madrid.
- Sheeks, W. 1980: «Schopenhauer's Solution of the Intellect-Will Problem», en M. Fox, (ed), op. cit., pp. 68-77.
- Sloterdijk, P. 2000: *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, tr. G. Cano, Pre-Textos, Valencia.