

Stoa
Vol. 13, no. 25, 2022, pp. 50–72
ISSN 2007-1868

CUERPO Y SUBJETIVIDAD. PIERRE MAINE DE BIRAN Y *ARTHUR SCHOPENHAUER*

Body and subjectivity. Pierre Maine de Biran *and Arthur Schopenhauer*

ADÁN REYES ROMÁN
Facultad de Comunicación y Medios Digitales
de la Universidad del Valle de México, campus Veracruz
adan_reyes@my.uvm.edu.mx

RESUMEN: En el presente texto se hace una lectura comparada de dos autores cuyo esfuerzo supone la introducción del cuerpo como un problema legítimamente filosófico. Analizamos este concepto en la obra de Maine de Biran y de Schopenhauer, así como la reconfiguración y sus consecuencias en el fundamento de la filosofía contemporánea.

PALABRAS CLAVE: Cuerpo · Reflexión · Voluntad · Conciencia · Representación

ABSTRACT: In the present text a comparative reading of two authors is made whose effort supposes the introduction of the body as a legitimately philosophical problem. We analyze this concept in the work of Maine de Biran and Schopenhauer, as well as the reconfiguration and its consequences in the foundation of contemporary philosophy.

KEYWORDS: Body · Reflection · Will · Consciousness · Representation

Recibido el 8 de diciembre de 2021
Aceptado 30 de diciembre de 2021

Introducción

El hombre y su relación con los entes es el horizonte sobre el que se erige la presente investigación. Parece que la necesidad radical de ese fundamento primero exige, así mismo, respuestas radicales que remuevan los sedimentos de lo establecido y ponga en nuevas consideraciones y cuestionamientos el quehacer filosófico y lo que éste tenga que decir al respecto. No es el caso del presente trabajo aportar ese fundamento primero, pero sí indagar en la estructuración filosófica de uno de los elementos que nos parecen cruciales para ponernos en situación, el cuerpo.

Creemos que el filosofar comienza con la vida, con aquello que al filósofo aqueja como una inconformidad con las respuestas y con las preguntas planteadas, con la necesidad de hurgar en todo aquello que influye directamente en la existencia. Desde este postulado partimos en nuestra inquietud filosófica. Por eso el tema del cuerpo, de lo que nos constituye como sujetos de conocimiento, pero también de afectividad, para buscar situarnos en el núcleo de la relación que el sujeto guarda con el mundo, incluidos los otros sujetos (y estos con mayor importancia). La metafísica racionalista planteó el problema de la relación entre lo fundante y lo fundado, entre el ser y el ente, entre el hombre y el mundo; desde aquí se hizo necesario reafirmar no sólo la división sustancial entre el sujeto cognoscente y el resto de los entes, sino también distinguir dentro del propio sujeto una división sustancial que aparta lo que da certeza y fundamento al mundo de aquello que induce al error y la imperfección de la apariencia. Con Descartes se enfatiza la división alma-cuerpo como la división entre la sustancia cuya facultad de raciocinio sustenta la verdad de los hechos del mundo y la sustancia que simplemente nos sitúa en un punto físico de referencia y cuya contingencia nos puede perder en el error de lo aparente y el equívoco.

Esta coronación del racionalismo como el eje rector del sentido del mundo y sus verdades hace énfasis en esa necesidad platónica de superar la carnalidad para acceder a la luz del conocimiento libre de todo error. El cuerpo corruptible es la fuente de la ambigüedad y de los lastres sensibles que dificultan la tarea de la filosofía.

Ya con Platón se hace expresa esta necesidad de liberarse del cuerpo que somete al alma a las sombras inciertas y borrosas del mundo terrenal. El cuerpo es concebido por Platón como esa accidentalidad que imposibilita al hombre alcanzar el verdadero conocimiento y, por tanto, la verdadera felicidad. Es necesario que la parte racional (alma) domine a la parte material (cuerpo) para superar todo relativismo y alcanzar la virtud en el conocimiento universal. Todo movimiento físico está engendrado por una causa racional que sostiene la totalidad el orden cósmico¹, por eso la corrupción del alma es mucho peor que todas las enfermedades del cuerpo, al ser el eje que gobierna y dirige la carnalidad², su enfermedad supondrá una vida de vicios y una mala utilización de todo lo bueno.

El cristianismo primitivo se hizo eco de esta concepción platónica sobre el cuerpo, llegando a radicalizarla en la negativa rotunda a todo lo que estuviese asociado al

¹ Platón, *Las Leyes*, 715 E-716 / 900-901.

² Jenofonte, *Memorabilia*. 4, 3, 4.

placer carnal. Como reseña Peter Brown³, los grupos cristianos de los siglos I al V d. C. instituyeron la abstinencia sexual, el celibato perpetuo hasta tal grado que hubo un descenso dramático en la natalidad dentro de estas pequeñas sociedades. El rechazo a todo lo carnal, motivados por la visión tripartita alma-mente-cuerpo expresada por San Pablo⁴, influyó de manera definitiva en la institucionalización de la iglesia católica y sus dogmas sobre el cuerpo. Esa visión paulina de los tres elementos que componen el ser del hombre fue sintetizada en alma-cuerpo ante la oscuridad y ambigüedad con que el propio Pablo la expuso. Sin embargo, esta idea de la distinción radical del alma y el cuerpo es la constante en todo el pensamiento occidental durante el Medievo cristiano hasta la modernidad cartesiana. Durante la Edad Media el cuerpo fue satanizado, despreciado y castigado como la causa irreconciliable del pecado, del alejamiento de Dios y de que el alma padeciera el eterno castigo a causa de los impulsos carnales; por eso la penitencia y la mortificación muestran el camino necesario para dominar y superar esa corporalidad que enemista al hombre con la divinidad. Con aisladas y poco influyentes excepciones, esta división supone parte fundamental en el corpus de la metafísica.

Descartes establece la misma separación sustancial, definiendo al cuerpo como *res extensa*, lo no pensante cuya principal característica es la materialidad tridimensional y el movimiento. A su vez, el alma es definida como *res cogitans*, lo no corpóreo que se caracteriza por la facultad de la razón, que es independiente del cuerpo y que incluso dota a éste de identidad subjetiva⁵. Para Descartes es fundamental el logro de la verdad filosófica mediante el uso de la razón, libre de errores y cuestionamientos, la verdad en su estado más puro, clara y distinta, que no dé cabida a la duda; por eso esta división es absolutamente necesaria para dar certeza a los postulados de la razón. El cuerpo, al ser corruptible y estar sometido a las incertidumbres de la sensibilidad, es sospechoso de errores y no puede formar parte de aquello que conduce al yo al conocimiento objetivo del mundo. Es el alma la que gobierna por sobre la extensión, la que conduce al sujeto por los caminos de la verdad, dotando de identidad al propio cuerpo pero siempre en referencia a ella misma como principio fundacional.⁶

De este modo, Descartes niega toda posibilidad de conocimiento objetivo fundado en la experiencia sensible; el cuerpo es relegado a la simple y llana materialidad que comparte con el resto de los animales así como con los objetos inanimados; su función es el movimiento basado en la mecánica y en la fisiología, la contracción y relajación de los músculos y cuyo principio generador es el calor del corazón que mantiene la circulación de la sangre por las venas⁷. El único punto de interacción entre el alma

³ Brown 1993, primera parte, caps., 1 al 10.

⁴ 1 Cor. 14:14-15; Ef., 4:22-24; 1 Tes. 5:23 (esta es la única referencia explícita al carácter tripartito del ser del hombre. Pablo hace hincapié en el espíritu como el principio divino, la parte más elevada del hombre cuya apertura a lo divino hace posible que el Espíritu Santo influya en él). Heb. 4:12; 1 Cor. 15:45.

⁵ Descartes 1998, p. 71.

⁶ Descartes 1980, p. 50.

⁷ Descartes 1997, p. 69.

(razón) y la materia (cuerpo) se encuentra en la glándula pineal, al ser según Descartes el único órgano que no se encuentra duplicado en el cuerpo, funge como el punto de intersección entre las dos sustancias que conforman al individuo⁸. Esta explicación, sin embargo, no es ni clara ni distinta, antes bien representa una de las confusiones dentro de la filosofía cartesiana ya que no es objeto de un acto del entendimiento, sino que parte de un *sentir* y obedece a una acción meramente neurofisiológica; es decir que el alma interactúa con el cuerpo a través del cerebro. Aun así, Descartes explica esta interacción desde el punto de vista de la causalidad, como una ocasión para que una sustancia intervenga y gobierne sobre la otra.

A pesar de la crítica empirista al racionalismo cartesiano, la división entre cuerpo y alma se conserva; quizá ya no desde la sustancialidad sino desde la fenomenalidad del mundo (Hume-Locke), pero sin reparar en que sea necesaria una reconsideración del binomio. Debido a esto el tema del cuerpo en cuanto tal no presenta mayor relevancia para la metafísica, que ha dado por supuesta y aceptada aquella división platónica, menospreciando la importancia que pudiera tener el organismo en la construcción del conocimiento.

Partiendo de este muy breve recorrido, pretendemos hacer una lectura comparada de dos autores que representan dos momentos cruciales en la historia de la filosofía para introducir el tema del cuerpo como un problema legítimamente filosófico, cuyas repercusiones han cambiado, directa o indirectamente, el curso del pensamiento occidental. Analizaremos el concepto de cuerpo que se forja en la obra de Pierre Maine de Biran (1766-1824) y de Arthur Schopenhauer (1788-1860). Autores que a pesar de haber visto tarde la fama y el reconocimiento (Más Maine de Biran que Schopenhauer, quien gozó del reconocimiento hacia el final de su vida), su obra, a partir de estas dos visiones del hombre que la filosofía vuelve la mirada a ese elemento que había permanecido siempre a la sombra de la espiritualidad, un paso detrás de las facultades de la razón. El cuerpo representa para nuestros autores mucho más que el simple amasijo mecánico de carne, venas, huesos y arterias con que el soslayo del racionalismo lo caracterizó; cobra en sus obras una importancia central como natural reacción al absolutismo racionalista y se marca la pauta para poder pensar en el hombre no ya como la conjunción de dos sustancias superpuestas una sobre la otra, sino como una unidad con expresiones cualitativamente distintas pero provenientes de una única realidad existencial.

Sin abandonar la propia tradición metafísica, tanto Maine de Biran como Schopenhauer difieren radicalmente de sus contemporáneos al señalar que el punto de partida para la reflexión filosófica se encuentra en la corporalidad y no en la facultad racional del hombre. El llamado *irracionalismo* que se desprende de estos postulados –más de Schopenhauer que de Biran– no niega la capacidad racional del individuo o su importancia para la generación de conocimiento, lo que sería una simple inversión de los términos, sino que establece sus límites de actuación e influencia en la relación del sujeto con el mundo. El filósofo se asume prioritariamente como un cuerpo den-

⁸ *Ibíd.*, p. 104.

tro del cual la facultad intelectual es eso, una capacidad física, más un producto de la evolución o adaptación del hombre al medio natural que como una sustancia trascendente emparentada con lo divino. Esa es una de las grandes novedades que aportan ambos filósofos al pensamiento occidental y es lo que pretendemos recuperar en este trabajo para mirarla a través del crisol del pensamiento contemporáneo. El problema del cuerpo y su papel dentro de la filosofía cobra una importancia significativa sobre todo en la segunda mitad del siglo XX, a partir de los avances en ingeniería genética, el psicoanálisis, las nuevas corrientes estéticas, la fenomenología y la hermenéutica. Por esta razón nos parece de suma importancia revisar los postulados de quienes, en nuestra opinión, establecen las bases que hacen posible un cambio paradigmático en la filosofía contemporánea.

La necesidad de superar conceptualmente las teorías dualistas del hombre responde a muchos factores de las sociedades contemporáneas. La masificación en la producción de los bienes de consumo, el debilitamiento de la línea entre lo público y lo privado, el culto a la imagen del cuerpo desde los parámetros de la belleza comercial, el marketing de las afectividades y la declarada crisis de valores morales y culturales, son sólo algunos ejemplos. Arturo Rico Bovio, quien ha dedicado todos sus esfuerzos a elevar la idea de cuerpo a categoría filosófica y adaptarla a la realidad latinoamericana⁹, habla de la necesidad de repensar el dualismo metafísico y reivindicar dicha idea como la unidad atómica de lo biológico, material, creativo y cultural, como una complejidad abierta a lo histórico; dicha reformulación apunta, dice Rico Bovio, a la posibilidad de fundar un sólido sistema axiológico basado en esa reconceptualización del hombre desde lo corpóreo.

Gran parte de la filosofía contemporánea ha visto necesaria e inevitable una conciliación conceptual entre lo corpóreo y lo espiritual, revisando la semántica alrededor del cuerpo y planteando que muchos de los grandes problemas de la época contemporánea se han debido a un profundo desconocimiento de la naturaleza humana en su integridad, no negando la espiritualidad sino repensándola y entendiéndola como parte de las propias acciones de la corporalidad.

Hablar del concepto de “cuerpo” implica siempre una interpretación de la diferencia establecida por la tradición metafísica y las líneas de pensamiento en torno al mismo que se abren a partir de los autores que nos proponemos analizar. En la diferencia entre «el cuerpo que poseemos» y «el cuerpo que somos», es decir entre el poseer y el ser, se encuentra la diferencia radical acentuada por el cristianismo y el cartesianismo.

«Tener un cuerpo», es decir el cuerpo como pertenencia, es una idea que nos remite hasta Platón, pero también a las escuelas postaristotélicas (Estoicismo, Cinismo, Hedonismo) donde comienza a pensarse la corporalidad como una pertenencia sobre la cual podemos (y debemos) tamizar las virtudes para lograr una unidad equilibrada. Dicha unidad, sin embargo, mantiene la idea de que lo corpóreo y lo espiritual son

⁹ Rico 1998.

realidades radicalmente distintas, aunque no necesariamente opuestas, que pueden ser complementarias.

No obstante, el cristianismo primero y el cartesianismo después, se encargaron –como ya hemos dicho– de enfatizar esta diferencia dándole al cuerpo una realidad inferior e incluso dañina para el espíritu y el conocimiento de la verdad. Las disputas entre el racionalismo y el empirismo modernos se dirigen sobre el papel que se le asigna a lo espiritual y a lo corporal en el proceso de conocimiento de los fenómenos del mundo. El resultado viene a ser que la única posibilidad de conocimiento objetivo tiene lugar en las acciones racionales-espirituales, mientras que en las acciones empírico-corporales sucede el equívoco y la parcialidad, aun cuando se declare que es la única forma constatada de contacto real con el mundo. Pensar el mundo desde el cuerpo significa, tanto para el racionalismo como para el empirismo, poseer sólo una parte diminuta de la realidad, la ínfima realidad sensible.

«Tener un cuerpo» significará siempre la división exacta e infranqueable entre la extensión y la razón, entre lo material y lo racional-espiritual; nunca una forma distinta de acceder a la verdad del mundo a través de los objetos que afectan la sensibilidad. Desde esta perspectiva el «conocimiento» del mundo a través del cuerpo está ligado a la subjetividad parcial, equívoca y relativa, incapaz de satisfacer las necesidades filosóficas de una verdad consumada, universal y perenne.

Por otro lado, «ser el cuerpo» representa la verdadera crítica a la metafísica racionalista que condena la presencia como uno de los males que atentan francamente contra el conocimiento. «Ser el cuerpo» se sostiene sobre la idea de la unidad empalmada en una única realidad que se manifiesta de formas distintas, lo que no significa que esté dividida en sustancias diferentes ni antagónicas. Todo lo contrario, el hecho de reconocer que se es un cuerpo, más allá de la posesión, significa asumir la idea de que se pertenece al mundo de una forma más natural, más íntima y más inmediata; es asumir que la existencia del otro, igualmente como cuerpo, *representa una dificultad y un escándalo para el pensamiento objetivo*¹⁰, que se es una provincia coextensiva del mundo que habitamos¹¹ y que como tal los fenómenos que afectan la sensibilidad contienen de suyo una parte de nosotros mismos, el ser objeto entre objetos, aun cuando se reconozca la diferencia cualitativa de la capacidad racional del hombre. Esta segunda forma de entender el cuerpo se opone directamente a la fórmula cartesiana del cogito, la presencia física se revela determinante para hablar de la existencia, del mundo y del conocimiento e interpretación que de ambos podamos tener.

Herder hace un extenso recorrido sobre los modos como las actitudes sociales y los sistemas axiológicos de cada sociedad están basados en una u otra concepción del cuerpo desde su actividad orgánica y desde su interpretación al interior de la comunidad¹². El diseño de la ropa para cada edad del individuo está basado en la

¹⁰ Merleau-Ponty 1985, pp. 360-361.

¹¹ *Ibidem*, p. 361.

¹² Herder 1982, en *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Schopenhauer se explaya también en la descripción de la capacidad racional del hombre como un mero mecanismo de adaptación natural. De eso hablaremos en su respectivo capítulo.

disposición del cuerpo y, sobre todo, en la valoración que del mismo se tiene, en la necesidad (por naturaleza evolutiva) de suplir las carencias físicas –respecto del resto de los animales– para adaptarse de manera más eficaz al medio natural. *Pero la influencia de la figura y demás atributos del cuerpo humano en la fábrica conceptual del mundo es indiscutible, tanto en lo relativo a las coordenadas espaciales como en la apercepción del tiempo.*¹³

Desde este punto de vista, todos los bienes culturales son extensiones del cuerpo, inseparables de las facultades sensoriales, motrices o conectivas del organismo, los cuales buscan potenciar, proteger o sustituir las capacidades físicas naturales del ser humano. Merleau-Ponty va un poco más allá al establecer que el primer bien material del que tenemos noticia es el propio cuerpo, primer objeto inmediato a la conciencia, del cual nos formamos un imaginario a partir de las prácticas sociales en que crecemos.

Pero además del cuerpo que soy, está el cuerpo otro que *es* también y tiene las mismas características que yo. Esto nos lleva inevitablemente al ámbito de la ética y la política, a la esfera pública en que nos desenvolvemos en medio de acuerdos, decisiones respecto de los demás, negociaciones y en general todo lo que implica ser animales gregarios. He ahí la importancia de abordar este tema desde sus bases y buscar parámetros que nos permitan evaluar si es un problema que valga la pena ser pensado y considerado desde la filosofía.

Nos parece que es mediante la conciencia reflexiva o autoconciencia que se hacen posibles las interpretaciones en torno al cuerpo y no desde un apriorismo epistemológico como lo plantea la metafísica racionalista; que es mediante una disposición psico-social y no mediante supuestos espirituales que nos creamos una imagen del mundo circundante a partir de nuestro propio modo de estar. De esta forma se pueden explicar de mejor manera los múltiples y contradictorios imaginarios sociales en torno a la corporalidad, los cuales varían en cada sociedad según su contexto. El análisis que hace Herder en la obra ya mencionada sobre el carácter sociocultural del lenguaje reconfigura el aparato conceptual con que nos definimos a nosotros mismos dentro de una comunidad local, pero también en las relaciones que se establecen con otras ajenas. Así pues, la narración que podamos hacer de nosotros como cuerpo, tanto si es una pertenencia material como si es la única base unitaria sobre la que descansa el ser, estará precedida por el acervo cultural y tradicional en que nos hayamos desarrollado desde el nacimiento.

Veremos, en lo siguiente, las pautas que marcan el camino hacia estas consideraciones. Hay que aclarar que no encontramos en nuestros autores estas conclusiones del modo antes expuesto, pero sí preparan el camino para ellas. Tanto Maine de Biran como Schopenhauer desarrollan sus teorías en torno a este tema desde la inconformidad con los estatutos de la filosofía predominante. Aunque es muy poco probable que se leyeran entre sí o que tuvieran noticias el uno del otro, sus planteamientos se tocan por momentos tan estrechamente que podríamos pensar en una complicidad en-

¹³ Rico 1998, p. 25.

tre ambos, sin embargo, no es más que el mismo malestar filosófico el que anima sus análisis y conclusiones. Pasemos pues a entrever de qué manera entienden el tema que nos ocupa y hasta qué punto su obra desemboca en esta idea del cuerpo como única realidad que condensa el ser del hombre en sus múltiples modalidades.

2. Pierre Maine de Biran (1766-1824)

En su análisis sobre la ontología biraniana, Michel Henry se pregunta asombrado cómo pudo pasar tan desapercibida, a la obra de un filósofo que parece sentar las bases de la reducción fenomenológica en el mismo sentido que la entiende Husserl y que al mismo tiempo da pie a planteamientos que son ampliamente discutidos en la filosofía contemporánea. Pero la historia del pensamiento es así, la fama y la presencia académica (o la falta de ellas) ha determinado en muchas ocasiones el éxito o el fracaso de un autor en términos de difusión y comentario de su obra. El caso de Maine de Biran es el segundo; sus textos fueron eclipsados por el sensualismo de Condillac y De Tracy, por un lado, y por la filosofía positivista en los años siguientes por otro. Aunado al hecho de que ostentaba una personalidad retraída, que no gustaba de firmar con su nombre lo poco que publicó en vida y con una fuerte tendencia al diálogo consigo mismo alejado de las muchedumbres, como lo narra en una pequeña autobiografía de 1794. A pesar de ello, y quizá como una consecuencia, la filosofía de Maine de Biran aporta una revalorización del cuerpo dentro de la filosofía en la que la fenomenología contemporánea ha visto la necesidad de revisar las bases sobre las que se cierne no sólo la reducción eidética sino también la caracterización del sujeto en la descripción del fenómeno.

Como ávido lector de *Les Confessions*, queda prendado del intimismo con que Rousseau expone su pensamiento, a tal grado que toda su filosofía se expresa con el mismo carácter confesional. Pero esta influencia no sólo se da en el aspecto expositivo, sino que se enclava en los postulados centrales de su pensamiento, llegando a situarse a sí mismo como el objeto de estudio de su propia filosofía. Se entiende entonces que el *yo* representa el punto central del pensamiento biraniano; un *yo* que difiere, como veremos, radicalmente del que planteó Descartes y toda la metafísica racionalista, un *yo* que en lugar de rechazar la corporalidad tipifica su condición en cuanto tal, constituyendo al sujeto en una unidad que se expresa de distintas maneras, donde el cuerpo es el campo de posibilidad de la existencia y el *yo* es el campo de acción de la voluntad a través de la cual se conoce el mundo, sin que haya una diferencia de base entre uno y otro sino, antes bien, una simultaneidad.¹⁴

La filosofía biraniana pretende partir del mundo de las vivencias, de todo aquello que envuelve el desarrollo del *yo* como individuo y como modelo para sí mismo. Hemos dicho que se toma a sí mismo como el objeto de sus investigaciones, por eso la autobiografía y su diario de andanzas son la base y el contenido primero a partir del cual expone su pensamiento filosófico, donde la práctica es el sustrato básico de la

¹⁴ Morera de Guijarro, J. I. "La problemática del yo en Maine de Biran", en *Anales del seminario de metafísica*, XXII, 1987-88, Ed. UCM, Madrid, pp. 185-186.

teoría. De este modo Maine de Biran trata de encontrar una integridad en la conceptualización del hombre en la que el *yo* abarque un campo mucho más extenso que el de los reduccionismos teóricos como el racionalismo, el sensualismo materialista o el empirismo. Sus investigaciones buscan ir más allá del orden de las razones cartesianas y del mero intuicionismo, son un constante preguntar sobre sí mismo, una exploración de las tierras desconocidas de la interioridad, una especie de aventura en la que el autor está comprometido en su totalidad con cada palabra¹⁵.

Frente al sensualismo de Condillac y De Tracy, quienes en términos generales sostienen que la totalidad de las ideas y las facultades humanas tienen su origen en el impacto que los fenómenos externos provocan sobre la sensibilidad, Maine de Biran establece que el hombre, propia y formalmente, es en esencia una fuerza activa, que el cuerpo se define por el movimiento, el esfuerzo y la voluntad de dirigirse a un objeto, pero donde ese dirigirse, esa intención, tiene su soporte en la conciencia que actúa al mismo tiempo que la corporalidad porque forma parte de ella, no hay aquí una disociación de sustancias ni un desfase de las capacidades humanas, sino un esfuerzo conjunto por comprender el mundo circundante. Es decir, no es ni la razón ni el cuerpo el origen del conocimiento, sino ambos a la vez.

La razón encuentra sus propios límites en las contradicciones naturales del hombre, expresadas en la antinomia de lo racional y lo irracional como elementos no necesariamente excluyentes, pero sí característicos de la existencia humana. Por eso se hace imprescindible una revisión metodológica que vaya mucho más allá de dicha antinomia, la cual debe ser superada en pos de una visión más armónica, más integradora, más en consonancia con la naturaleza humana. Es necesario, por tanto, hacer una reconsideración de la experiencia del hombre en su contacto con el mundo. Ese es el principio del cual Maine de Biran parte para configurar su pensamiento. La idea de experiencia que nos ofrecen las ciencias presenta limitaciones para ser aplicadas al campo antropológico, por eso es necesaria una ampliación y un enriquecimiento de su contenido a partir del punto en que sucede la propia experiencia, o sea lo cotidiano, ahí donde nos enfrentamos cara a cara con el mundo. Esta es la punta de lanza con la que Maine de Biran buscará reconsiderar e incluir lo individual concreto, el *yo* actuante con todas sus contradicciones, como un campo de experiencia fundamental para dicha reconceptualización y para otorgarle el estatuto filosófico y científico a la vivencia humana. Y para ello hay que revisar primero los conceptos que la ciencia y la filosofía han forjado en torno al estudio humano.

No vamos a hacer aquí un recorrido por todos los conceptos que Maine de Biran reconsidera en su investigación, por cuestiones de espacio, tiempo y porque sólo algunos están relacionados directamente con el tema del cuerpo; vamos a centrarnos en uno que es primordial para el cambio de paradigma en el estudio filosófico.

La «reflexión» es entendida aquí en un sentido totalmente opuesto a la concepción clásica. El ser no se nos da en el distanciamiento del fenómeno en que la conciencia hace de mediador entre su mero aparecer y la captación intelectual con que construi-

¹⁵ Lacroze, R., 1970, *Maine de Biran*, PUF, París, p. 25, (citado por Morera Guijarro, op. cit.).

mos su sentido, o sea desde la reflexión en el sentido clásico, sino que nos es dado de forma inmediata, sin distanciamiento alguno, en una forma de conocimiento que plasma sus características de manera directa en el sujeto que percibe el fenómeno y ese ser ya no es cualquier ser, es propiamente el *yo* que queda singularmente determinado según el modo particular en que es percibido, oponiéndose como tal a cualquier movimiento de la trascendencia¹⁶ pero siendo en sí mismo una fuerza absolutamente trascendental; así, la simplicidad es uno de los principales atributos del conocimiento dado en la reflexión. El *cogito* deja de entenderse como un acto intelectual y se renueva en la idea de acción, esfuerzo, movimiento simultáneo. El sujeto percibe el fenómeno y el grado de afectación que éste ejerce sobre él; de este acto de conciencia de sí mismo, de reflexión a partir del contacto con el mundo, acontece el *yo* como una simultaneidad inmediata ahí donde el fenómeno entra en contacto con el sujeto. Un fenómeno cuyo ser se encuentra en su propio aparecer desde sí para la conciencia, ya que Maine de Biran rechaza la idea de un «ser en general» y, en cambio, concibe a cada fenómeno como portador de su ser propio, desvelado en la inmediatez de la reflexión¹⁷.

Esta diferencia radical con el concepto clásico de «reflexión» plantea un cambio definitivo en la idea del *yo*, que habrá que entenderlo no como una pasividad intelectual sino como una fuerza intencional que se identifica necesariamente con los actos volitivos del cuerpo, como ese centro orgánico de donde surge o donde se origina la acción humana; en ese actuar del hombre el *yo* se objetiva en una sola imagen individual. La «reflexión» es presentada como el conocimiento no trascendente, no fundado por una sustancia distinta al sujeto; un conocimiento que se dirige al mundo y sus modos de afectación y alteración del *yo*, siendo la profundidad misma de la subjetividad, la vida íntima de un *yo* constituido en cuerpo subjetivo.

Ese esfuerzo del *yo* hacia la apercepción interna –dice Maine de Biran– es originado por la voluntad, en la cual se concentra tanto aquello que nos hace partícipes del mundo natural como aquello que nos distingue del resto de los seres. “Le moi [...] reside exclusivement dans la volonté; la conscience du moi sentí, reconnu distinct des autres existences, ne s’acquiert que dans celle d’un effort voulu”.¹⁸

El hombre reúne en sí dos clases de facultades condensadas en una misma realidad y no un entramado de sustancias o realidades superpuestas ni antagónicas, por eso la primacía de la experiencia debe hacerse extensiva desde el ámbito del objeto hacia el ámbito del sujeto; esto a través del método reflexivo entendido como la auténtica observación interior que coloca al sujeto frente a sí mismo como sujeto, localizando en él todos los datos tal como pueden encontrarse en la naturaleza:

Exister, pour l’homme, à titre de sujet pensant, actif et libre, c’est avoir la conscience, la propriété de soi. Jouir de son bon sens ou de sa raison, de su libre activité, pouvoir dire et se reconnaître *moi*, voilà le fond de

¹⁶ Henry 2007, p. 39.

¹⁷ Maine 1952, pp. 85-86.

¹⁸ *Ibidem*, p. 216.

l'existence humaine, et le point de départ, la donnée première, le fait primitif de toute science de nous-mêmes¹⁹

Una ciencia del hombre propiamente dicha tiene que dirigirse a fenómenos autorreferenciales, a los hechos de conciencia, al *yo* como lo primitivo o como principio fundamental. No hay, por tanto, otro camino que el de la actividad reflexiva como acto personal, íntimo, de saberse a sí mismo allí en lo que es diferente al *yo*, en medio de la extrañeza, como un ponerse delante de sí mismo con absoluta claridad justo ahí donde aparecen los objetos del mundo. Es decir, dirá Maine de Biran, no hay otro camino que el de la evidencia inmediata del conocimiento por medio de la reflexión.

Es necesario que el *yo* se mantenga atento a sí mismo cuando acontece el fenómeno, que sea una fuerza consciente que persista en el esfuerzo, para actuar según el método reflexivo tal como es planteado aquí. El sujeto debe entenderse como una fuerza activa a la vez que como una resistencia no estática, como movimiento que se mantiene en la tensión del encuentro con el mundo, es decir, como sujeto relativo precisamente respecto del mundo y no absoluto, ya que las verdades del fenómeno que aparece delante suyo le obligan a mirar atentamente el modo como es modificado por éstas, varían en función del impacto y del grado de alteración sobre la propia subjetividad.

Como podemos ver, las relaciones establecidas entre el sujeto y el mundo se entienden en términos de una interacción dinámica, como un movimiento constante; el hombre mismo es caracterizado como fundamentalmente movimiento. Por esta razón los conceptos de *objetividad*, *universalidad*, *cosa*, son cambiados por conceptos funcionales como *fuerza*, *dinámica*, *resistencia*.

Maine de Biran abandona definitivamente los conceptos generales y abstractos del hombre y sale en busca del *yo* como principio de individualidad, como esa capacidad de captarse a sí mismo actualizándose constantemente en la reflexión y en la coexistencia con el objeto. Así, «reflexión» y «percepción» son acciones análogas, simultáneas. La primera se refiere al *interior* del sujeto, la segunda al exterior. La percepción del sí mismo y la percepción del mundo son dos momentos análogos de un mismo acto de conocimiento. Sin embargo, siempre será el conocimiento de sí el que abra la posibilidad de conocer el mundo en cuanto tal y no a la inversa. Es posible que Merleau-Ponty tenga presente esta precisión de la filosofía biraniana cuando habla del carácter prerreflexivo del *yo*, el cual se conoce a sí mismo como objeto cultural, tiene experiencia de sí al tiempo que percibe el mundo; que es prerreflexivo porque no se trata de un repliegue hacia un *interior*, sino de una unidad tan compacta que no permite hablar propiamente de un adentro y un afuera del individuo en el sentido clásico, pero sí de una relación directa y originaria entre naturaleza y cultura.²⁰

De este modo Maine de Biran se perfila hacia una ontología de la subjetividad mediante la inmanencia radical de la conciencia como experiencia interna trascendental, es decir que la vivencia se revela para sí misma de modo originario en el aparecer de su

¹⁹ Maine de Biran, P., (1834), *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*, Landrage Libraire, París, p. 15.

²⁰ Cfr. Merleau-Ponty 1986, pp. 358- 376.

propio ser, en su acontecer inmediato para el sujeto, siendo la subjetividad esa verdad originaria. Esta caracterización de la estructura experiencial sólo puede ser sostenida en la inmanencia de la conciencia²¹. De tal suerte *hecho* y *sentido* son una y la misma cosa, en el aparecer del fenómeno está su propio ser siempre que se permanezca atento al modo como se es afectado por él.

En esta ontología de la subjetividad, la distinción entre *cuero* y *yo* no supone un dualismo sustancial como el que ya hemos mencionado, sino la idea existencial de que ambas modalizaciones conforman una sola realidad íntegra en la que el *yo* configura el ser del individuo y lo entiende como eminentemente *cuero*; el *yo* es él mismo el *cuero subjetivo*. Una ciencia del hombre –sentencia Maine de Biran– tendrá que asumir esta unidad y partir de ella si es que quiere lograr un conocimiento integral.

Por esta razón, hablar del *yo* es ya hablar de la corporalidad; coexisten en él sus propias caracterizaciones como voluntad, como un cuerpo que se mueve y que siente; la diferenciación de estas capacidades es dada por la reflexión, pero no podemos pensar a partir de ellas en realidades diferentes, sino exclusivamente en la interpretación que hacemos del cuerpo en cuanto a la inmediatez con que se presenta.

En la acción del cuerpo, en el movimiento que emprendemos se hace patente el sujeto como persona y no como un puro abstracto²². Es el *yo-cuero* una unidad integral donde coexisten e interactúan la voluntad, las sensaciones y la fuerza de movimiento; es la tierra firme donde es posible asentar un conocimiento libre de dudas en la propia inmediatez, sin el peligro de ser arrojados al laberinto del escepticismo o del idealismo.²³

Es natural que se insista en los conceptos que remiten al movimiento y la dinámica, tomando en cuenta el auge y los avances de la gran industria nacida en Inglaterra y expandida por la Europa continental con gran éxito²⁴. La ciencia y la filosofía marchan en función de las necesidades y transformaciones del sector industrial y la técnica; los hechos más importantes de la sociedad son explicados en términos del movimiento y la mecánica. Desde aquí Maine de Biran explica el cuerpo como movimiento, como una fuerza activa en tanto que voluntad, pero también como resistencia. Es el cuerpo el que posibilita al *yo*, pero al mismo tiempo le pone límites, se resiste a él; de igual modo ocurre con los fenómenos del mundo los cuales abren el campo de posibilidades del *yo-cuero* al tiempo que le presentan el mayor grado de resistencia.

Al respecto, Maine de Biran precisa que es necesario entender esta bidimensionalidad del *yo-cuero* o del *cuero subjetivo* para que no se desborde conceptualmente o se decante sobre uno de los extremos que se critican (sensualismo-racionalismo). Todas las impresiones que tenemos constantemente, que se repiten con cierta regularidad, se unen con tal estrechez y adherencia que si no estamos atentos reflexivamente a su acción sobre la subjetividad pueden llegar a reemplazar ideas y confundirse con

²¹ Henry 2007, pp. 41-43.

²² Maine de Biran 1834, p. 168.

²³ *Ibidem*

²⁴ Maine de Biran 1955, pp. 7-13.

el pensamiento²⁵, por eso, si el sujeto se limitara sólo a las sensaciones puramente afectivas (Condillac, De Tracy), en el momento en que una sensación se volviera demasiado viva ocuparía toda la facultad de sentir y se identificaría con ella, concentraría su existencia en ese punto, no podría distinguirla ni compararla, se cegaría en los límites de una sensación particular que ha sido confundida con la totalidad²⁶. Así, es necesario establecer límites que acoten tanto la actividad afectiva como la intelectual. El *yo-cuerpo* pasa constantemente de una actividad a la otra, vive en ambas de manera sincrónica, en una simbiosis necesaria en la que el intelecto no es más que el punto en que el sujeto se separó definitivamente de la pura animalidad.

La vida se manifiesta como *yo* y como *cuerpo* en la inmediatez de la reflexión, en la estructura de una conciencia intencional (movimiento-esfuerzo-apercepción interna) fundada en la subjetividad²⁷ como la fuente prodigiosa de un conocimiento relativo –en tanto que no determina sino al fenómeno en su puro aparecer–, pero absoluto –en tanto que no es posible de otro modo. La subjetividad, afirma Maine de Biran, es estar siempre referido a un objeto, es en ese esfuerzo de la conciencia intencional donde aparece la corporalidad como lo primario, como su única condición de posibilidad. Es posible que sea este el motivo de que el cuerpo haya pasado tan desapercibido, o se haya minimizado su acción en el acto de conocer, porque es tan inmediato, tan habitual, tan constante su actividad (y tan fundamental) que llega a ser inconsciente o simplemente deja de percibirse; de tal suerte, es urgente hacer hincapié en su importancia radical como objeto primario y adyacente de la conciencia. El *yo* sólo puede tener conciencia de sí mismo gracias al cuerpo y sólo en el cuerpo; este es el hecho primitivo que sucede a través del sentimiento de esfuerzo y movimiento de la intencionalidad, nunca de manera independiente como pretendió el racionalismo.

La conciencia intencional se ve transformada en fuerza nerviosa y muscular mediante la cual se capta a sí misma como actividad orgánica que se mueve en todo el entramado corporal. No es que el *yo* actúe sobre el cuerpo desde una realidad metafísica o trascendente, sino que su única posibilidad de actuación frente al fenómeno es la acción del cuerpo orgánico en el cual encuentra también sus propios límites. El cuerpo se opone al *yo* en tanto que se le resiste y le limita, pero es él mismo ese *yo* en tanto inmediatez revelada en la reflexión.

Queda así establecido que, frente al *cogito* cartesiano, frente a una sustancia estática, la voluntad se encuentra siempre en acción; el *yo* biraniano permanece como una fuerza activa en constante tensión. Es la presencia, el estar atento al mundo, lo que justifica el ser del sujeto y no la sustancialidad trascendente retraída de lo cotidiano:

Si Descartes creyó colocar el principio de toda ciencia, la primera verdad evidente por sí misma, diciendo: *Pienso, luego soy cosa o sustancia pensante* – nosotros diremos mejor, y de manera más precisa, con la evidencia irrecusable del sentido íntimo: Actúo, quiero o pienso en mí la

²⁵ Maine de Biran 1953, p. 164.

²⁶ *Ibídem* p. 15.

²⁷ Henry 2007, pp. 42-43.

acción, luego me sé causa, soy o existo realmente a título de causa o de fuerza.²⁸

Tal es la contundencia con que Maine de Biran apuesta por un concepto de sujeto que no lo aleje del mundo de la vida, que no se vea rebasado por una trascendencia sustancial cuya naturaleza difiere de esta en que nacemos y morimos, donde se desarrolla la vida y donde el ser se determina por el estar. El cuerpo subjetivo como unidad del *yo* es el descubrimiento que sustituye la psicología empírica con una ontología subjetiva de la intimidad fenomenológica con el mundo. El sujeto conoce su derredor porque forma parte de él, porque ha surgido de él y porque apresta toda su capacidad perceptiva y reflexiva a la dura e interminable tarea de interpretarse dentro del mismo a partir de las distintas modalidades que le son posibles. Cuerpo y *yo* no son otra cosa que los modos en que se expresa el sujeto en su integridad, a través de los cuales pervive a título de hombre. Puede desaparecer el *yo* y nos quedaría sólo un cuerpo que actúa sin el ejercicio del razonamiento en su pura animalidad, en la simple animación instintiva que se desenvuelve en el reino de lo meramente habitual; pero si desaparece el cuerpo, toda posibilidad de lo subjetivo, de *yo*, de fuerza motril, quedaría anulada, imposibilitada para atender las acciones de la vida. No hay sujeto sin cuerpo porque decir sujeto es ya, de una vez para siempre, decir *cuerpo*.

1. Arthur Schopenhauer (1788-1860)

“Sería deseable que un hombre habituado a la observación analizara la voluntad (...). Para esta importante cuestión se precisaría un filósofo que se replegara con frecuencia sobre él mismo o que apenas saliera de sí mismo”²⁹, decía casi suspirando Maine de Biran en 1794 y pareciera que el eco de aquel deseo suyo hubiera llegado a oídos de Schopenhauer y éste hubiese decidido aceptar semejante encomienda. Pero no es así, Schopenhauer tiene sus propios motivos filosóficos para dedicar su vida al análisis de dicha cuestión; veremos, sin embargo, que sus investigaciones y conclusiones se emparentan en algunos puntos de modo directo con lo expuesto por Maine de Biran. El motivo no es otro que una misma personalidad inconforme con la filosofía oficial y ávida de nuevos horizontes.

El problema que anima a Schopenhauer es también que logra ver grietas en el dualismo sustancial de la metafísica moderna, pugna siempre por un análisis de sus fundamentos primeros para acercarlos al mundo. Busca constantemente construir un sistema filosófico de la totalidad de la vida y para ello comienza por darle un nombre a lo trascendente, a la *cosa en sí* de lo real, pero partiendo de una base distinta a la del racionalismo; encuentra que ese soporte del mundo no puede ser un principio racional, ordenador y teleológico, sino todo lo contrario. Al identificar el principio nouménico del mundo con la Voluntad, Schopenhauer establece una frontera infranqueable con la filosofía precedente.

²⁸ Maine de Biran 1953, p. 271 (citado por Morera de Guijarro, J. I. *op. cit.* p. 195.).

²⁹ Maine de Biran 1955, p. 47.

No es sólo que el principio fundamental de la vida sea irracional, con lo cual ya ha roto por completo con la tradición filosófica, sino que dicho principio, además, carece de una razón para ser, con lo cual el propio mundo como producto de ese sustrato primero carece también de toda intención concreta, de toda justificación, de toda esperanza; la vida es un mero existir sin más. La esencia del mundo –dice Schopenhauer– es ciertamente la Voluntad, el fondo primordial y último del ser, irreductible, fuente de todo lo fenoménico, de todo lo visible, de todo lo orgánico; es la condición de posibilidad de todo lo animado y lo inanimado, de todo cuanto se encuentra unido a la causalidad, al tiempo y al espacio que se manifiestan en la representación del entendimiento³⁰:

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.³¹

Schopenhauer rechaza la división sustancial del mundo descrita desde Platón de mundo real y mundo aparente; según su planteamiento, lo que constituye la esencia de la naturaleza, el fundamento de todo cuanto aparece en el mundo es Voluntad. Sin embargo, ese principio fundante del mundo no es susceptible de conocimiento, no es posible aprehenderle en el entendimiento, sino que simplemente es vivido por cada uno de los seres mundanos en mayor o menor intensidad.

Todos los hechos del mundo, todo cuanto aparece como fenómeno, es una expresión individualizada de la Voluntad universal, la cual expresa su totalidad en cada uno de los millones de objetos que componen el mundo. Éstos no son su causa ni su efecto, tampoco su forma, sino una mera expresión apenas esbozada, una imperceptible irrigación de su ser desde el fondo del misterio:

Mas 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*.³²

La estructura del mundo de las representaciones se funda en el concepto de sujeto y en el de objeto. Ambos elementos son recíprocos y dependientes el uno del otro; no hay sujeto sin objeto y viceversa. El objeto es percibido, o por el sujeto y éste se lo

³⁰ Aquí hay que leer las claras alusiones a la filosofía kantiana, de la cual Schopenhauer se dice heredero y continuador.

³¹ Schopenhauer 2008, p. 8.

³² Schopenhauer 2005, vol. I, §24, p. 172

representa para conocerlo, para descubrir su sentido en función del núcleo de la subjetividad. Pero esta representación no es posible si no está mediada por la corporalidad del sujeto, ello por el simple hecho de que toda representación está formada por las afecciones, de otro modo el sujeto cognoscente no sería más que una *alada cabeza de ángel sin cuerpo*, es decir que no tendría ningún arraigo en el mundo que dice conocer.³³

Encontramos en este planteamiento una caracterización del sujeto similar a la expuesta en el capítulo anterior; el sujeto que conoce el mundo no puede hacerlo a través de facultades trascendentes afinadas en una sustancialidad racional deducida o inducida a través de leyes lógicas puras, sino siempre trascendentales, es decir, inherentes a la naturaleza humana, que contemplan el error y la relatividad como parte de las interpretaciones del mundo y que como tales tienen lugar en el fondo de la subjetividad. Para Schopenhauer el sujeto es una expresión individualizada del principio fundamental del mundo, es esencialmente voluntad objetivada, pero dicho principio carece de toda racionalidad y de todo orden, es pura apetencia, movimiento, irradiación de deseos y necesidades, y el hombre al ser la expresión más intensa de esa condición participa de su misma naturaleza, siendo un binomio de voluntad y representación. Por la primera está en el mundo, se adapta a un medio y busca constantemente satisfacer las necesidades del cuerpo; por la segunda (la cual no es más que una capacidad desarrollada de manera adaptativa para suplir las carencias físicas³⁴) se crea una imagen del entorno a través del principio de razón suficiente para manejarse de manera efectiva en él. El camino para comprender los fenómenos del mundo no puede ser otro que el cuerpo, en el cual coexisten la voluntad y la representación; la racionalidad como tal es sólo una función cerebral mediante la que organizamos nuestras representaciones y nos conducimos en el mundo, nunca más una sustancia intelectual que domina el cuerpo, por el contrario, es dominada por los afectos y las apetencias de éste. De tal suerte, ninguna ciencia puede alcanzar el fin último de un conocimiento absoluto, pues al no poder salir nunca de la representación y al verse determinada por la voluntad del sujeto, no puede llegar jamás a poseer la verdad en cuanto tal. Toda representación tiene su origen en la sensación como un proceso del organismo que se limita a los confines de la piel:

Al sujeto del conocimiento, que por su identidad con el cuerpo aparece como individuo, ese cuerpo le es dado de dos formas completamente distintas: una vez como representación en la intuición del entendimiento, como objeto entre objetos y sometido a las leyes de estos, pero a la vez, de una forma totalmente diferente, a saber, como lo inmediatamente conocido para cada cual y designado por la palabra voluntad.³⁵

³³ *Ibíd.* §17, p. 151.

³⁴ Schopenhauer 2008, pp. 25-28.

³⁵ Schopenhauer 2005, vol. I, §18, p. 152.

El individuo es fundamentalmente cuerpo que se expresa de dos maneras distintas, como representación donde adquiere un carácter de meramente objetual, y también como voluntad que busca incesante la satisfacción de los deseos. Toda acción del cuerpo debe ser entendida como un acto de la voluntad que se expresa para el entendimiento, es la voluntad misma que se pone delante de sí como una forma perceptible para la representación. De esta forma se rechaza toda posibilidad de un conocimiento a priori de sí mismo, pues la existencia del sujeto es siempre una existencia vivida, representada. El cuerpo es el enlace que une efectivamente la voluntad y el intelecto, es cognoscible desde la acción del cerebro en tanto que objeto que comparte la misma naturaleza física que el resto de los seres del mundo, es también quien se conoce a sí mismo, se representa a sí mismo como objeto inmediato a la razón. Sin embargo, lo que no puede comprenderse en esa relación es la razón última de la voluntad como cosa en sí, y esto es porque no existe tal razón.

La visión que Schopenhauer presenta de la realidad humana no es la de un ser privilegiado, sino todo lo contrario. La Voluntad es el fundamento del mundo, hemos dicho, un sustrato irracional, inexplicable, que no es otra cosa que la mera apetencia, que no es capaz de otra cosa sino de expresarse en cada fenómeno del mundo como una necesidad incesante de algo que no sabe qué es, y que no obtendrá jamás. 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 encuentra la saciedad en lo concreto, en el nombre propio, sino que ese desear se desborda; no encuentra el reposo que supone la satisfacción de la apetencia pues esto le llevaría a la anulación de sí, *eterno devenir, flujo perpetuo, pertenecen a la revelación del ser de la voluntad*³⁶. Esa condición se expresa en el mundo como voluntad de vivir, como la lucha que la voluntad emprende consigo misma en cada ser de la naturaleza, los cuales expresan, todos sin excepción, algún grado de esa voluntad. Esto es lo que Schopenhauer llama los grados de objetivación, según los cuales el hombre es el que expresa con mayor intensidad esa apetencia de la voluntad de vivir. Desde el mundo inorgánico mineral hasta el hombre como cúspide de la naturaleza, la Voluntad se proyecta a la vida en cada ser individual. Pero el hombre es también, y por lo mismo, aquel que expresa con mayor nitidez ese absurdo de la Voluntad, esa sinrazón del existir sólo porque sí, con el añadido de tener conciencia en todo momento de que no es sino un ser efímero que en nada interesa al mundo, que tendrá que vérselas con un entorno que le es siempre adverso.

El sujeto juega un papel intermedio al participar tanto de la *cosa en sí* como del mundo de la representación. Ese es el punto determinante en que el cuerpo se concibe como fundamental. La metafísica de Schopenhauer se torna irracionalista porque es la voluntad y todas las afectividades del cuerpo lo que define el carácter de las representaciones que nos hacemos del mundo. El *en sí* del mundo se manifiesta en la carnalidad, en la terrenalidad, en la violencia de la lucha por la vida, por aparecer apenas sobre una tierra íntima, pero desconocida.³⁷ El sujeto es un individuo que en

³⁶ *Ibidem* §29, p. 219.

³⁷ *Ibidem* §20, pp. 158-161.

tanto que cuerpo no sólo es donación de sentido, sino también él mismo es realidad expresada en dos condiciones paralelas.³⁸

En *Sobre la voluntad en la naturaleza* expone que el hecho originario es el esfuerzo por vivir, lo cual se explica en la escrupulosa adaptación de cada animal, de cada ser, al medio en que vive.³⁹ Cada capacidad del animal está determinada por su modo de vida, incluida la capacidad racional como función orgánica. La voluntad de vivir obliga a cada especie a preservarse a sí misma a expensas de los demás seres e incluso a pesar de su propio cuerpo, pero no hay más allá, no hay en Schopenhauer una idea de intensificación de las capacidades, de desarrollo, de evolución. Los seres del mundo se encuentran en él con el único propósito de vivir, de esforzarse en la supervivencia como las legítimas expresiones que son de la Voluntad universal. Esta es la fatalidad que envuelve la metafísica schopenhaueriana.

Schopenhauer entiende la vida humana como esencialmente trágica porque carece de una razón de ser, porque al ser presa constante de la Voluntad, vaga sin remedio entre los deseos y su satisfacción, el aburrimiento o el tedio que provoca el aburrimiento de lo ya conseguido y la lucha existencial por poseer ese objeto deseado. El círculo vicioso se constituye por una necesidad que tiene que ser satisfecha, la lucha por satisfacerla, la satisfacción de dicha necesidad, el aburrimiento o el tedio y un nuevo deseo que nace inmediatamente. Ese es el duro y absurdo transcurrir del sujeto en un mundo en el que se ha encontrado de pronto sólo porque sí y del cual sólo puede escapar renunciando a su vida.

La metafísica, entendida en estos términos, deviene un pesimismo arraigado en la afectividad humana y en su irremediable determinación de los fenómenos. La razón pierde la potestad del mundo, el cual no es más el producto de una idea derivada del orden y la inmutabilidad. Todas las explicaciones en torno a la Voluntad universal y, en consecuencia, de la voluntad humana, vienen dadas por la intuición y no por la razón; la *cosa en sí* no se conoce objetivamente, sino que se intuye patéticamente.⁴⁰

El sujeto se descubre en el mundo de manera fortuita, total, pero un mundo donde se vive en la apariencia, en la pura representación, en la suposición; aún más, a diferencia del concebir platónico, Schopenhauer desenmascara la ausencia de ese trasmundo de la perfección, la falsedad de ese abrevadero de las almas póstumas y descubre, dolorosamente, el fatal destierro en que el sujeto se encuentra ocurriendo sin una patria final a la que volver. Se está solo en la insalvable mundanidad volitiva, se es arrastrado por un río que no desemboca en ningún sitio y cuyas olas rompen constantemente en los embates de la carne. La subjetividad es la condena de vivir conscientemente en ese plano del yerro y la incertidumbre, en lo incomprensible de una existencia absurda. Reza un fado popular *Tratar de describir el mar y fallar en el intento es la única forma*

³⁸ Philonenko 1989, p. 114.

³⁹ No hay que entender esta afirmación en términos evolucionistas, sino en el sentido de la mera adaptación. No es posible en Schopenhauer hacer una lectura darwinista, El origen de las especies es publicado un año antes de su muerte. Cfr. Simmel 2001, pp. 18-21.

⁴⁰ Rosset 2005, p. 31.

de entenderlo, así se muestra lo incompatible de las representaciones con lo real del mundo, los frágiles lazos que se tienden entre los individuos.

Con Schopenhauer la filosofía vuelve a partir su reflexión desde el hombre, pero a diferencia de la metafísica racionalista, el filósofo de la voluntad arroja al individuo a los brazos de su propio cuerpo y lo abandona en lo accesorio de la razón. Un cuerpo que es presubjetivo en tanto que la formación del *yo* depende de su vivencia efectiva; es preconceptual pues toda representación nace de él, y es incluso prenatal en la estricta cronología fisiológica. Lo único que precede la aparición del sujeto-cuerpo es la voluntad que se expresa en él y el absurdo mismo de su existencia mundana. En ese absurdo radica una de las críticas más duras a la metafísica racionalista, pues en lo fortuito de la existencia humana la idea de *necesidad* pierde todo su sentido.⁴¹ El sujeto no es necesario y por tanto tampoco la razón ni sus representaciones; la Voluntad no sucumbe con la muerte del individuo, lo que sucumbe es su particular posibilidad de aparecer en el mundo, pero una vez desaparecido esa Voluntad continúa sirviéndose del resto de millones de seres que perviven. Así, Schopenhauer entiende la vida del sujeto como una condena que se desarrolla en la total carencia de valor y de sentido, como una completa desazón en la que los fenómenos modifican nuestro modo de actuar en cuanto participamos de ellos en la sensibilidad, pero no se puede ir más allá porque la Voluntad se ha objetivado en ellos y permanece una y la misma.⁴²

Biográficamente, Schopenhauer es también el objeto de sus propias investigaciones y el punto de partida para la reflexión filosófica. Su esfuerzo intelectual está dirigido a buscar un sitio en el mundo en que el dolor que la existencia le provoca sea mitigado, un sitio donde la voluntad repose sobre sí misma y el sujeto-cuerpo sea realmente libre. Sin embargo, y a pesar suyo, Schopenhauer se encuentra con la corporalidad y descubre que el ser de ésta es el trágico transcurrir por la vida sin una razón. Encuentra que aquello que el racionalismo vio como una virtud y como un privilegio, no es más que la propia fatalidad de una existencia humana desprovista de sustancialidad y razones de existencia, lo que provoca un perpetuo sentimiento de derrota y una profunda melancolía ante un hecho al que nos vemos arrojados sólo porque sí.

El drama de la existencia se desarrolla gracias a la capacidad representacional del sujeto, capacidad que le es exclusiva entre todos los seres y que, justamente por eso, le convierte en la expresión más perfecta de la tragedia del mundo. El sujeto-cuerpo es el crisol donde se derrama la estructura interna del mundo fenoménico; es el sujeto que se expresa a sí mismo como cuerpo, buscando sintetizar dos conceptos que la metafísica racional enemistó desde un principio. *Sujeto* para Schopenhauer quiere decir el momento en que el entendimiento metaboliza las conexiones causales de los fenómenos y se crea para sí una imagen del mundo, sin embargo, el conocimiento de su esencia no es posible a través de la razón.

Cuando Hegel dice *Lo que es racional es real; y lo que es real es racional*,⁴³ Schopenhauer contrapone que ni lo racional es real, porque la fuente de toda representación

⁴¹ *Ibídem* pp. 45-49.

⁴² Simmel 2001, pp. 18-21.

⁴³ Hegel 1968, p. 34.

es el cuerpo, el cual se encuentra en el mundo de la apariencia, porque permanece en el plano de la representación subjetiva, y como tal, es simplemente *una* representación más, un modo de ver aquel fenómeno; ni lo real es racional, porque en cuanto fenómeno sólo se presenta la conciencia como mera apariencia pero ocultando para sí el sustrato primero contenido en él, su esencia. El conocimiento sólo se puede definir como un órgano de la voluntad con el que se compensan las deficiencias de la constitución corporal.⁴⁴

Esta es la reformulación planteada por Schopenhauer respecto del concepto de cuerpo. Una reformulación cuyas consecuencias y repercusiones en la filosofía posterior son mucho más exitosas que la propia obra schopenhaueriana. Al haber definido al individuo como objeto y como sujeto sintetizado en una unidad psico-orgánica que es el cuerpo nos ha abierto el camino para una serie de reflexiones que versarán sobre distintos aspectos que nos son inherentes en la filosofía contemporánea, y gran parte de ellos han tomado como punto de partida el mismo principio.

La doble determinación del cuerpo como objeto y como sujeto de la voluntad nos describe desde un plano que no es ajeno a ninguno. Nunca un sistema metafísico partió de un sitio tan tangible, tan inmediato, tan a la mano; y en verdad no podía ser de otra forma, habiendo identificado la esencia del universo con el impulso volitivo carente en absoluto de finalidad alguna, tenía que manifestarse en la acción a través del ser más voluntarioso de todos, el más complejo y caprichoso. El análisis del cuerpo y su relación con la voluntad universal no es un elogio de esta relación, sino una desesperada búsqueda de un puerto donde abandonar esta locura sustancial. Pues si el origen del mal reside en aquello que, decíamos, es inherente a todo ser humano y aquello por lo cual es humano, el pesimismo no es una opción, sino una consecuencia de una verdad ignorada (a propósito) por la historia de la filosofía.

2. Consideraciones finales

El breve recorrido hecho por la obra de Maine de Biran y de Schopenhauer traza líneas generales que apuntan a una problemática específica, la de determinar el papel que juega el cuerpo en la relación del sujeto con el mundo. Si el racionalismo moderno ha entendido al sujeto como el punto de intersección entre el tiempo y el espacio a través del cual se relaciona con los fenómenos, habrá que entender la radical importancia que tienen nuestros filósofos en la configuración del pensamiento en Occidente.

Nos parece conveniente recalcar que las conclusiones a partir de la obra biraniana y schopenhaueriana no apuntan a una negación o minimización de la racionalidad, antes bien lo que buscan ambos autores es reformular la relación que se da entre intelecto y cuerpo para establecer un punto de partida dentro de los límites del individuo. Es la reconsideración de lo trascendental en contraposición con la sustancialidad trascendente y suprahumana.

Ambos autores coinciden en la condición dinámica que representa el cuerpo. Se es movimiento o se está en movimiento de manera originaria, primitiva, previa a

⁴⁴ Safranski 1998, p. 312.

cualquier consideración. El movimiento del cuerpo es la disposición de atender a los modos como los fenómenos van configurando la personalidad (Maine de Biran); es la expresión de una voluntad que se rige por el caos y el absurdo de desear sin remedio (Schopenhauer). Para el primero la voluntad es controlable desde la reflexión y la atención a la vida; para el segundo esa voluntad es incontrolable y es ella la que configura nuestra idea del mundo a partir de la intuición sensible y la experiencia corporal. Sin embargo, ambos establecen la inmediatez de la experiencia como la única vía del conocimiento efectivo, íntimo.

Volver la mirada al cuerpo es la consigna, a eso que nos pone en situación de verdadera coterraneidad con el otro. ¿Por qué el cuerpo? Porque nos interesa el otro, porque los encuentros o las rupturas tienen lugar en él, porque

Todo movimiento sensual nos pone en presencia del otro, nos implica en las exigencias y las servidumbres de la elección. No sé de nada donde el hombre se resuelve por razones más simples y más ineluctables, donde el objeto elegido sea pensado con más exactitud en su peso bruto de delicias, donde el buscador de verdades tenga mayor probabilidad de juzgar la criatura desnuda.⁴⁵

El otro está ahí y no es posible, bajo ninguna forma, determinarle como esto o aquello ignorando quién es desde sí mismo; la apertura del individuo hacia el otro se da a partir del único universal que engarza el desarrollo de la existencia humana y hace posible buscar una vida mejor en consonancia con aquellos que nos rodean.

No es gratuito que nuestros autores busquen establecer las condiciones de una vida mejor a partir de esta reconsideración. Se entiende a partir de aquí que la única fuente de la personalidad, de la configuración de la conciencia, se encuentra en las disposiciones del cuerpo, en las profundidades de la subjetividad. Todo cuanto pueda ser modificado en el imaginario de un individuo, sus valores morales y el modo como entiende el mundo, sucede en la organización íntima de los sentidos, los cuales no se reducen –y esto es importante señalarlo– a las funciones meramente instintivas ni sentimentales (afectivas), sino que se extienden hasta las ideas y pensamientos con que nos movemos y estamos en la cotidianidad.

Como ya hemos mencionado, Maine de Biran describe un *sentido íntimo* a partir del cual es posible influir sobre nuestras representaciones y modificar así el curso de nuestros deseos y de nuestras ideas. Schopenhauer, por su parte, niega esta capacidad y concluye que siempre que el sujeto permanezca en el mundo de la representación estará sujeto en su totalidad a los deseos y al sufrimiento o placer que su insatisfacción o satisfacción nos proporcionen. Sin embargo, ambos sostienen un horizonte de estudio similar y un objeto de investigación común a partir del cual hacen su mayor crítica a la filosofía racionalista: ellos mismos. No hay nada más íntimo que el cuerpo mismo, nada más inmediato que el calor de la piel y a veces nada más desconocido. Ambos autores concluyen que la fuente del conocimiento del mundo no proviene sólo

⁴⁵Yourcenar 1988, p. 16.

del exterior, sino que es el hombre el que interpreta los fenómenos de la sensación y es allí donde sucede el milagro del conocimiento.

Esta es la posibilidad de una filosofía planteada desde lo individual concreto, desde la más primitiva naturaleza humana, desde la corporalidad como hecho originario de nuestro aparecer en el mundo. Pero dicha posibilidad requiere, según lo expuesto en la primera parte, de toda la atención necesaria a los fenómenos que afectan la sensibilidad, estar atentos al mundo desde sí mismos, permanecer en la vigilia del cuerpo en su unidad integral. No una filosofía radical, sino una filosofía de la vida donde el elemento patético prevalezca en sus valores de actuación.⁴⁶

Pensar el cuerpo como la unidad del ser del sujeto implica asumir el riesgo de tener que interpretar no sólo la actividad intelectual sino también la actividad afectiva. Ser el cuerpo –antes que poseer el cuerpo– nos pone en situación de un pensamiento mucho más amplio y menos excluyente; así como en filosofía todas las preguntas son necesarias, también, a partir del cuerpo, todas las sensaciones son necesarias para configurar una filosofía de tal naturaleza.

Se *es* el cuerpo y el mundo no es más una tierra indómita, inexplorada y ajena. Ser el cuerpo implica una cercanía con el mundo que ninguna metafísica racionalista pensó. Es recuperar como categoría filosófica fundamental eso que nos hace partícipes de la naturaleza, es fundarnos en una filosofía que parte de aquellos problemas que nos duelen en su totalidad; es situarse junto al otro en una apertura desde la intimidad que sin embargo se comparte.

La exposición de Maine de Biran y Schopenhauer respecto al concepto de cuerpo busca evidenciar la vigencia de ambos planteamientos en una sociedad que ha confundido el cuerpo con un mero objeto de consumo, que ha remarcado las diferencias sociales desde las especificidades fenotípicas de cada individuo, olvidando de manera general la estructura básica de todo cuerpo. Ser el cuerpo es ir más allá de las fronteras geopolíticas no en un acto de expansión e invasión, sino en un afán de reconocerse en lo que el otro tiene de común sin apelar a espiritualidades trascendentes. Es, en fin, el triunfo del *Song of myself* sobre el discurso de *La noche oscura del alma*.

Bibliografía

- (1988), *Anales del seminario de metafísica*, XXII, 1987-88, Ed., Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Brown, P., (1993), *El cuerpo y la sociedad*, El Aleph, Barcelona.
- Descartes, R (1998), *Discurso del Método*, Edicomunicación, Barcelona.
- , (1980), *Tratado del hombre*, Editora Nacional, Madrid.
- , (1997), *Las pasiones del alma*, Tecnos, Madrid.
- Henry, M., (2007), *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, Sígueme, Salamanca.
- Herder, J. G., (1985), *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, Alfaguara, Madrid.

⁴⁶Henry 2003, tomo II, p. 129.

- Jenofonte, *Memorabilia*.
- Maine de Biran, P., (1952), *Mémoires sur la décomposition de la pensée*, vols. I y II, PUF, París.
- , (1834), *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme* Landrage Libraire, París.
- , (1955), *Autobiografía y otros textos* Aguilar, Buenos Aires.
- , (1953), *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, PUF, París.
- , (1953), *Nouveaux essais d'anthropologie*, PUF, París.
- Merleau-Ponty, M., (1982), *Fenomenología de la percepción*, Origen-Planeta, Barcelona.
- , (2003), *De la subjectivité*, tomo II, PUF, París.
- Platón, (1960), *Las leyes*, Instituto de Estudios Politécnicos, Madrid.
- Philonenko, A., (1989), *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, Anthropos, Barcelona.
- Radhakrishnan, S. y Raju, P.T. (1964), *El concepto de hombre*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Rico, A., (1998), *Las fronteras del cuerpo*, Ed. ABYA-YALA, Ecuador.
- Rosset, C., (2005), *Escritos sobre Schopenhauer*, Pre-textos, Valencia.
- Safranski, R., (1998), *Schopenhauer y Nietzsche*, Terramar, Buenos Aires.
- Schopenhauer, A., (2008), *Sobre la Voluntad en la naturaleza*, Alianza, Madrid.
- , (2005), *El mundo como voluntad y representación*, Trotta, Madrid, vols., I y II, 2005.
- Simmel, G., (2001), *Schopenhauer y Nietzsche*, Terramar, Buenos Aires.
- Yourcenar, M., (1988), *Memorias de Adriano*, Terramar, Orbis, Barcelona.