



Metafísica del amor sexual

[Metaphysik der Geschlechtsliebe]

De la verdad de Schopenhauer y la mentira del amor platónico

Mario Fernández Iglesias

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized neither its spreading and availability from a site foreign to the TDX service. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service is not authorized (framing). This rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

Universitat de Barcelona
Facultat de Filosofia

Departament d' Història de la Filosofia, Estètica i Filosofia de la Cultura
Història, Estètica y Antropologia (2002-2004)

METAFÍSICA
DEL AMOR SEXUAL

[METAPHYSIK DER GESCHLECHTSLIEBE]

DE LA VERDAD DE SCHOPENHAUER Y LA
MENTIRA DEL AMOR PLATÓNICO

MARIO FERNÁNDEZ IGLESIAS

TESIS DOCTORAL DIRIGIDA POR EL DR. MIGUEL ÁNGEL GRANADA
BARCELONA 2012

a la memoria de mi padre
a mi hijo

En la especie humana, mayormente entre los salvajes, muchas causas intervienen en la acción de la selección sexual, en lo referente a la complejidad del cuerpo. Los hombres civilizados se ven ampliamente atraídos por los encantos espirituales de la mujer, su riqueza y muy en especial por su posición social, pues raras veces gusta al hombre descender de rango en sus uniones matrimoniales. Los hombres que logran obtener las mujeres más hermosas no tienen mayores probabilidades de dejar más linaje que los que sólo consiguieron mujeres más comunes, salvo los muy pocos que legan la fortuna a los primogénitos. Respecto a la forma opuesta de selección, a saber, la de los hombres más hermosos por las mujeres, por más que en los pueblos cultos tienen éstas libre elección o casi libre, cosa que no sucede en las razas bárbaras, sin embargo, esa elección se halla grandemente influida por la posición social y fortuna de los hombres; y el éxito de los últimos en la vida depende mucho de sus facultades intelectuales y energía, o de los frutos de las mismas facultades en sus antecesores. Ninguna excusa es menester para tratar este asunto con algún detalle, pues como observa el filósofo alemán Schopenhauer: «El objeto final de todas las intrigas de amor, sean éstas cómicas o trágicas, tiene en realidad importancia harta más grande que otro cualquiera de la vida humana. Aquí se trata nada menos que de los preparativos para la generación futura...No se trata en ello, en efecto, de la dicha o desdicha del individuo, sino de lo que atañe a la raza humana».

Charles Darwin

El Origen del Hombre y la selección en relación al sexo (1871)

ÍNDICE

- 0. Prefacio, 11
 - I. Conexión biográfica, 13
 - II. Conexión profesional, 20
 - III. Contenidos y estructura de la investigación, 26
 - IV. Metodología, 31
 - V. Agradecimientos, 34

- 1. Introducción, 35
 - 1.1. Arthur Schopenhauer. «*Wer kann steigen und schweigen?*», 37
 - 1.2. La mentira del amor platónico y la verdad de Schopenhauer, 54
 - 1.3. Estructura de *Metafísica del Amor sexual*, 58
 - 1.3.1 Relación con la Obra completa, 58
 - 1.3.2 Estructura del capítulo, 65
 - 1.3.3 Estilo literario, 70
 - 1.4. Objetivo de la investigación, 78

- 2. Estudio, 81
 - 2.1. Estudios anteriores a la obra de Schopenhauer [608-610], 83
 - 2.1.1. Platón: *El Banquete* y el *Fedro*, 88
 - 2.1.2. Jean-Jacques Rousseau: «*Discours Sur L'inégalité*», 119
 - 2.1.3. Inmanuel Kant: «*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*», 125
 - 2.1.4. Spinoza: «*Ethica ordine geometrico demonstrata*», 135
 - 2.1.5. Ernst Platner «*Neue Antropologie für Aertze und Weltweisen*», 155
 - 2.2. Hipótesis. [610-616], 183
 - 2.3. El Impulso sexual [Der Geschlechtstrieb] [616-620], 185
 - 2.3.1. Problemas de conceptualización, 185
 - 2.3.1.1. Instinto [Instinkt], 186

- 2.3.1.2. Pulsión [Trieb], 195
- 2.3.1.3. Solución a la conceptualización, 201
- 2.3.2. *Der Geschlechtstrieb* en Schopenhauer, 203
 - 2.3.2.1. Del Instinto y el impulso artesano
[Vom Instinkt und Kunstrieb], 203
 - 2.3.2.2. La vida de la especie
[Leben der Gattung], 208
 - 2.3.2.3. El Instinto [Der Instinkt], 217
 - 2.3.2.4. Nuevas investigaciones:
La química en el instinto sexual, 228
- 2.4. Atracción sexual humana. [620-630], 232
 - 2.4.1. La belleza, 233
 - 2.4.2. Las cualidades psíquicas, 237
 - 2.4.3. La neutralización de las propias imperfecciones, 239
 - 2.4.4. Justificación empírica, 243
 - 2.4.5. Conclusiones, 269
- 2.5. Amor sexual [630-643], 270
 - 2.5.1. El Principio de Placer [Lustprinzip], 274
 - a) La pasión o la genitalidad desnuda, 277
 - b) El enamoramiento o la ilusión de la felicidad infinita, 282
 - 2.5.2. El Principio de Realidad [Realitätsprinzip], 292
 - c) La insatisfacción de la consecución del fin o la dinámica del deseo, 294
 - d) El amor tierno o la conjunción de las disposiciones anímicas, 302
- 2.6. Metafísica del amor sexual / el amor y la muerte [641-643], 316
 - 2.6.1. Del primado de la voluntad sobre el intelecto, 319
 - 2.6.2. El espíritu lucido y el carácter melancólico, 333
 - 2.6.3. Dos caminos hacia la elaboración de la propia finitud: la religión y el pensamiento filosófico, Feuerbach y Schopenhauer, 347
 - 2.6.4. La aniquilación del amor como solución a la muerte, 378
 - 2.6.5. El acto sexual como acto metafísico, 388

- 2.7 Pederastia, 391
 - 2.7.1 Justificación, 393
 - 2.7.2 Sigmund Freud: «Tres ensayos de teoría sexual» (1901-1905), 395
 - 2.7.3 Perversión natural, 410

- 3. Schopenhauer en el Banquete (y un invitado inesperado), 415

- 4. El amor como solución a la existencia subjetiva: Una breve disertación, 437
 - a) Una verdad oculta/da, 439
 - b) Existencia Objetiva, 440
 - c) Problemas de comunicación, 443
 - d) Soluciones (siempre provisionales) a la existencia subjetiva, 447
 - Solución 1: El individuo como Representación, 448
 - Solución 2: El individuo como Voluntad, 451
 - e) Imposibilidad de solución final, 454

- 5. Conclusiones, 457

- 6. Bibliografía, 465

PREFACIO

I

Conexión biográfica

La investigación aquí presentada se encuentra en estrecha relación con su autor. El que aquí escribe es el principal sujeto experimental que se pone en juego a la hora de observar empíricamente el funcionamiento humano. Inferir la totalidad del comportamiento de la especie humana en base a un único sujeto experimental resulta peligroso por el sesgo subjetivo subyacente a cualquier observación. El problema fundamental de la observación subjetiva radica en el conjunto de condicionamientos sociales, culturales y personales que inevitablemente conforman la historia personal de cada individuo. En la búsqueda de la verdad me pongo en manos de dos eminencias filosóficas (Platón y Schopenhauer) para observar intuitivamente las verdades y las mentiras de ambos filósofos. Para evitar cualquier manipulación he debido vivir y sentir en cada momento las afirmaciones de ambos filósofos tratando de no caer en el propio engaño. Esta empresa no ha sido sencilla, y se ha debido realizar un trabajo de *desprendimiento* para atender a la verdad, mi verdad, por encima de cualquier consideración externa.

Si desease investigar únicamente sobre la muerte sería una tarea complicada ubicarme como individuo sujeto a la experimentación, pues ella (la muerte) aparecerá cuando yo desaparezca. Si de lo que trato es de investigar acerca del amor, sí podré observar sobre mis propias tendencias instintivas y amorosas. No espere el lector encontrar aquí aspectos personales de mis asuntos amorosos, pues carecen de valor e interés, pero sí que podrán encontrar la suscripción por mi parte a uno u otro filósofo. De antemano, y fácilmente entendible en el título del trabajo, mi posicionamiento es a favor del filósofo alemán, si bien no en detrimento del filósofo griego.

No es la finalidad de este trabajo descartar las imprescindibles y acertadas aportaciones que el filósofo griego ha legado al resto de la historia filosófica. Ni tan siquiera se ponen en duda sus *ideas* que tantos frutos han dado en la obra filosófica de Schopenhauer. No se niega la originalidad con la que Platón trata de solucionar en su obra *El Banquete* el problema del Amor, ni la clara influencia que ha tenido en la *Metafísica del Amor sexual* del filósofo alemán.

Este trabajo trata de hacer un viaje en el tiempo, volver al 416 a.C, a la casa de Agatón (donde tiene lugar el célebre *Banquete* propuesto por Platón) e invitar al filósofo alemán Arthur Schopenhauer a comer y dialogar con los demás asistentes. Arthur Schopenhauer tiene 56 años, acaba de publicar la segunda parte de *El mundo como voluntad y representación* (1843-1844), ha dejado sobre su escritorio la reciente edición abierta por el capítulo número 44 de los Complementos titulado «Metafísica del Amor Sexual» y se dispone a escuchar lo que los discípulos de Sócrates dicen con respecto al tema planteado. Obviaremos el carácter huraño e intransigente que, según sus biógrafos, Schopenhauer mostraba con aquellos que no consideraba estar a su altura, e imaginaremos el especial entusiasmo y sorpresa del filósofo alemán al poder conversar con uno de sus maestros filosóficos.

El autor de esta investigación se sienta entre ambos filósofos actuando como moderador parcial y tendencioso, dejando hablar en mayor medida a Schopenhauer. La investigación está centrada casi en su totalidad en la concepción que Arthur Schopenhauer tiene acerca del amor. No se hace necesario el estudio en profundidad del *Banquete* de Platón, pues mucho se ha investigado y escrito a lo largo de la historia de la filosofía sobre el divino filósofo griego. Sin embargo, no existe ningún estudio monográfico en lengua castellana o alemana dedicado a un análisis exhaustivo y extenso

de la «Metafísica del Amor Sexual» de Schopenhauer¹. La parcialidad es justificada por el interés propio del investigador y por el injustificable olvido de Arthur Schopenhauer por parte de la filosofía contemporánea.

¿Por qué una investigación sobre el amor?

No existe a mi entender nada más eminentemente humano que el amor. No existe nada más eminentemente animal que el instinto sexual. El individuo siente la contradicción de la cultura, de la dicotomía instinto/razón en sí mismo. El amor y el instinto se ven atrapados en un juego de contradicciones que el individuo solventa como puede. Observo permanentemente esta contradicción o malestar en la cotidianidad que me rodea. ¿Cómo algo tan importante y tan revelador de la humanidad puede ser encubierto y obviado por la mayoría de los filósofos²? El amor es tratado en su forma más explícita, sin ir más allá de sus manifestaciones más superficiales. Encontrar la verdad del amor es encontrar la esencia misma de la vida y su existencia. El amor funciona como metáfora de la vida; el individuo ama como vive y vive como ama.

En el transcurso de la investigación se han podido comprobar las expectativas generadas sobre ella en gente cercana o público en general. No he dejado de investigar de forma precaria e improvisada con todo aquel que tenía a mi alrededor. Los individuos se relajan en una conversación distendida y son más fieles a sus propios pensamientos. La mayoría de las veces ocurría así:

¹ Mediante la revisión de los informes bibliográficos anuales de la *Schopenhauer-Jahrbuch* se constata la no existencia en los últimos 20 años de estudios específicos del tema aquí tratado.

² No se desconocen los estudios previos realizados por célebres filósofos como Ficino o Giordano Bruno. Cuando decimos que se ha *encubierto u obviado* nos referimos al no tratamiento de la sexualidad como la parte fundamental del amor tal y como es tratada por Schopenhauer.

Se dice como por azar que se está realizando una investigación sobre el amor. La palabra *amor* actúa como resorte para poner al sujeto inmediatamente en alerta y a la escucha sobre todo lo que se pueda decir. Al ver que la información que se transmite del trabajo es vaga y escasa establece un dilatado monólogo sobre lo que es para él mismo el amor, en qué consiste y cuáles son sus secretos. A las preguntas que voy haciendo el individuo va cayendo poco a poco en sus propias contradicciones. El diálogo termina cuando se llega a puntos de unión o a una declarada divergencia con lo propuesto por Schopenhauer. Lo más valioso de las experiencias vividas ha sido ver el interés que suscitaba el tema del amor y la sexualidad en la mayoría de los individuos independientemente de su condición social, sexual, de género, laboral, estatus, situación civil, etc. El amor interesa a la población porque le atañe directamente, porque en algún momento de su vida ha sufrido el enamoramiento en su propia carne.

Es necesario despojar al amor de todos los tintes platónicos para encontrar la verdadera esencia y origen del mismo³. Tras el enamoramiento, el velo que cubre los ojos cae. El sujeto despierta del sueño y piensa: ¿Qué es lo que ha pasado? ¿En qué estado he permanecido durante este tiempo? Cuando todo torna a la realidad, y el sentimiento platónico desaparece, el individuo vive inevitablemente la decepción o engaño del sentimiento por el que se ha dejado llevar. El desamor es tan común como el amor. El enamoramiento es un estado alterado de la consciencia, de las ilusiones, de la concepción final de la vida. ¿Qué existe detrás de todo? ¿Debemos seguir creyendo que el origen estriba en el mito andrógino propuesto por Platón? ¿Existe otro origen más adecuado a la realidad? Schopenhauer nos dará la solución más simple y genial posible

³ A modo de presentar la cruda realidad del amor en la actualidad merece la pena leer la *Introducción «Otra Inquisición Bienintencionada»* (y el resto de la obra) de C. Ryan y C. Jethá, *En el principio era el SEXO*, Paidós, Barcelona 2011.

dejando los mitos y fábulas para aquellos que no deseen enfrentarse a una realidad que a priori pueda parecer cruda y materialista.

Descubrir el verdadero origen del amor no afecta a la capacidad de enamorarse ni a la vivencia del amor. El conocimiento implica únicamente a la razón obviando totalmente los impulsos y tendencias del cuerpo. Es cierto que mediante la aceptación de la verdadera esencia del amor el individuo puede tornarse más escéptico y menos platónico, pero esto no hará menguar la capacidad para dar y recibir amor del individuo.

Tras el escepticismo que aquí planteo se esconde un tremendo romanticismo. Sólo aquel despedido por la ilusión tantas veces truncada es capaz de dedicar tanto tiempo y empeño en desentrañar el verdadero sentido del amor.

¿Por qué Arthur Schopenhauer?

Por azar. Hace más de 10 años descubrí la obra de Schopenhauer tal y como lo hizo el protagonista de los *Buddenbrook*⁴. Thomas Buddenbrook, protagonista e hilo conductor de la trama, encuentra en uno de los anaqueles de la biblioteca el segundo volumen viejo y olvidado de la obra de Schopenhauer. En el declive de su vida la lectura del filósofo alemán le reporta sorpresa y alivio. Muchas preguntas que le atormentaban quedan respondidas.

Yo llevo en mi interior la semilla, el germen, la posibilidad de todas las capacidades y actividades del mundo... ¿Dónde podría estar si no estuviera aquí? ¿Quién, qué, cómo podría ser

⁴ Thomas Mann: *Buddenbrook*. Narración a modo de las antiguas sagas nórdicas sobre las venturas y desventuras de una familia (los Buddenbrook) generación tras generación. El destino se cebará en la familia en forma de ruinas económicas, conflictos entre miembros de la familia, enfermedades, amores, desamores y adulterios./ Fruto de la gran admiración hacia Schopenhauer, Thomas Mann escribió un elaborado ensayo sobre el filósofo alemán recogido en la obra *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Alianza, Madrid 2000.

yo si no fuera yo, si esta la apariencia de mi persona no me delimitase y mi conciencia no me separase de todos lo que no son yo? ¡Organismo! ¡Ciega, desatinada y lamentable erupción de la imperiosa voluntad! ¡Mejor será, en verdad, que esa voluntad flote libre en la noche sin espacio y sin tiempo en lugar de languidecer en una mazmorra malamente iluminada por la temblorosa e inestable llamita del intelecto!⁵

Por azar encontré una obra acerca de Schopenhauer en una de las estanterías de la biblioteca de la UB. Comencé a ojear *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia* de Alexis Philonenko⁶ e inmediatamente fui en busca de la obra original del filósofo. Como el protagonista de la célebre novela de Thomas Mann, una mezcla de emociones me invadieron a cada línea que leía. Cualquiera me puede entender si describo la sensación de encontrar el correlato de los propios pensamientos en todo lo que se lee apasionadamente.

Por la conjunción de mis pensamientos y la filosofía de Schopenhauer. La realidad viene a confirmar todo cuanto piensas, lees y crees. Si el enamoramiento se define por una alteración de la consciencia o del estado de ánimo habitual, puedo decir que la conexión entre la obra de Schopenhauer y mis pensamientos fueron totales. Como buen enamorado quise saber todo sobre mi objeto de amor y no escatimé en gastos y energía

⁵ Thomas Mann, *Los Buddenbrook. Decadencia de una familia*, Traducción de Isabel García Adánez, Edhasa, Barcelona-Buenos Aires 2008, p.772.

⁶ A. Philonenko, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia* (Traducción de G. Muñoz Alonso), Anthropos, Barcelona 1989. Cito textualmente un pasaje de Schopenhauer que me impactó especialmente y que Alexis Philonenko recoge en su introducción: «Conocer las propias tendencias y las propias facultades de cualquier género que sean, así como los límites que no pueden franquear, es el camino más seguro para llegar a la mayor satisfacción posible de sí mismo [...] Cuando hemos llegado a conocer a fondo, de una vez para siempre, nuestras buenas y malas cualidades, cuando hemos ordenado nuestra vida en consecuencia y hemos renunciado a lo que para nosotros es inaccesible, nos libramos seguramente, en cuanto lo permite nuestra individualidad, del más amargo de los dolores, del disgusto de nosotros mismos, que es el resultado inevitable de la ignorancia o de la falsa opinión que tenemos de nosotros y de la presunción que de esto se deriva [55]», p.25.

para hacerme con toda la obra del filósofo. Cuanto más lo conocía más me entusiasmaba, y el tiempo, al contrario de lo que suele pasar con el amor habitual, sólo ha hecho que aumentar mi admiración. Es justo decir que quizá el amor perdura debido a que no sé *todo* sobre la obra del filósofo. Quizá si conociese cada una de sus palabras como propias mi interés mudaría en otros filósofos afines a la obra de Schopenhauer. Mi interés y estudio ha ido encaminado a conocer en profundidad la «Metafísica del Amor Sexual» del filósofo, debiendo hacer referencia con frecuencia al conjunto de su obra. Por suerte todavía quedan capítulos vírgenes a la investigación, que con seguridad dejarán de serlo con el tiempo.

Por la conjunción de mi estilo con el estilo de Schopenhauer. No existe un filósofo más fiel a la realidad que Arthur Schopenhauer. Con una capacidad de observación fuera de lo común, el filósofo alemán es capaz de transmitir lo que vive de forma intuitiva de una manera clara y concisa. El filósofo no está interesado en hacer de su filosofía un sistema complejo e indescifrable; no está interesado en perderse en conceptos abstractos que nada tienen que ver con la realidad; no está interesado en el reconocimiento académico que tantos frutos dio a otros filósofos. Schopenhauer está interesado en dar a conocer la verdad del mundo por encima de cualquier consideración. Schopenhauer, como todos los genios, se enfrentó a filósofos y tendencias del momento convencido de que sólo el tiempo le daría la razón. El filósofo alemán es el primer filósofo que se percató de que tras algo tan cotidiano como el amor existe el verdadero misterio de la vida y existencia. Sólo una personalidad genial es capaz de sobreponerse a prejuicios propios y ajenos con el fin de investigar de forma objetiva un tema que atañe tan de cerca al ser humano. Mi estilo de abordar los problemas propios, ajenos, personales y metafísicos, así como mi

estilo de comunicación, es un estilo directo, transparente y sin concesiones, con el único fin de encontrar la verdad más allá de cualquier pre-juicio (de ahí mi labor profesional).

II

Conexión profesional

Hace algo más de 15 años inicié mi licenciatura en psicología con la ingenua convicción de que encontraría respuestas a la mayoría de mis preguntas. El interés por el mundo psíquico tiene su origen en el propio malestar neurótico que todo profesional de la psicología (que se precie) tiene. Quise estudiar psicología para ayudar y entender a los demás siendo consciente de que debería poner mi propia carne, o mi propio psiquismo, en el asador. Las corrientes conductuales o cognitivo-conductuales me ofrecían una explicación parcial o superficial del por qué de las cosas. La conducta observable, los pensamientos y las respuestas fisiológicas constituían objetos de estudio para determinar la causa o el conjunto de causas de una determinada *conducta patológica*. Esta explicación no me satisfizo por completo. No podemos atribuir la causa de un problema al problema mismo. Necesitaba un nivel más profundo, ¿Qué origina el malestar subjetivo no atribuible a ninguna causa externa?

Sigmund Freud, mediante el tratamiento de sus pacientes, descubre a finales del siglo XIX la existencia de una dimensión psíquica más allá de lo consciente, *el Inconsciente*. En dicha instancia, en su sentido más tópico, se almacenan todas aquellas emociones, pensamientos y vivencias reprimidas. El psicoanálisis, dedicado al *análisis* [análisis] del *alma* o *mente* [psykhé] consiste en el fraccionamiento o descomposición del problema; en la búsqueda y análisis de la multicausalidad de las manifestaciones patógenas originadas por los conflictos entre instancias, entre el *ello*, el *super yo* y el *yo*

(si hablamos de la segunda tónica propuesta por Freud). El psicoanálisis como modelo teórico, método psicoterapéutico y de investigación⁷, y el planteamiento de un trabajo *arqueológico* (búsqueda de un origen secreto y escondido) me atrae, y las lecturas del padre del psicoanálisis calan en mi como verdades, a priori, inamovibles. Conozco en la universidad el recelo que el psicoanálisis despierta en otras corrientes mucho menos dirigidas a la investigación y más a la modificación de la *conducta problema*, y la difícil tarea de llegar un día a dedicarme a él profesionalmente. Debo mencionar una de las asignaturas de libre elección y vertiente psicoanalítica que me marcó especialmente: «Terapia de pareja». Como era de esperar, el número de alumnos matriculados superaba con creces el de otras asignaturas. Al final del curso debíamos hacer un trabajo respondiendo a dos únicas preguntas: *¿Por qué nos enamoramos?* y *¿En base a qué nos enamoramos?* Perdí el trabajo que realicé. Recuerdo que las respuestas iban en consonancia con la teoría psicoanalítica, con el Complejo de Edipo, el sistema de identificaciones paternas y cómo el inconsciente marca, en cierta manera, la elección de nuestro objeto sexual. El trabajo me dio respuestas psicoanalíticas al problema psicoanalíticamente planteado y me abrió otras cuestiones más allá del puro psicoanálisis. En cualquier caso siguen siendo las mismas preguntas a las que trato de responder en este estudio.

⁷ J. Laplanche & J.B. Pontalis, *Diccionario de Psicoanálisis*, Paidós, Barcelona 1996, p. 316. «PSICOANÁLISIS: A) Un método de investigación que consiste esencialmente en evidenciar la significación inconsciente de las palabras, actos, producciones imaginarias (sueños, fantasías, delirios) de un individuo. Este método se basa principalmente en las asociaciones libres del sujeto, que garantizan la validez de la interpretación. La interpretación psicoanalítica puede extenderse también a producciones humanas para las que no se dispone de asociaciones libres. B) Un método psicoterapéutico basado en esta investigación y caracterizado por la interpretación controlada de la resistencia, de la transferencia y del deseo. En este sentido se utiliza la palabra *psicoanálisis* como sinónimo de *cura psicoanalítica*; ejemplo, emprender un psicoanálisis (o un análisis). C) Un conjunto de teorías psicológicas y psicopatológicas en las que se sistematizan los datos aportados por el método psicoanalítico de investigación y de tratamiento».

Al final de la carrera universitaria me apasiono con el estudio de la obra de Freud, participo en seminarios, en varios grupos de estudio y actividades relacionadas. Poco después viajo al país que (con permiso de Francia y su encumbrado Jaques Lacan) constituye la meca del psicoanálisis, Argentina. En Buenos Aires resido los meses suficientes para cursar varios postgrados, además de formar parte de otros grupos de estudio y seminarios. Dos de los postgrados están relacionados con el psicoanálisis y uno de ellos, bajo el sugestivo título «Subjetivación procesual y maquinación del deseo», propone un giro de 180 grados al *lacanismo* y psicoanálisis más radical enseñado en la universidad. Un postgrado en que filósofos como Nietzsche, Spinoza, y sobre todo Deleuze y Guattari son los estudiados, resulta un golpe de aire fresco, un cambio de perspectiva, una línea de fuga a lo que hasta entonces había estudiado. La filosofía como método terapéutico me ofrece un *modus operandi* orientado no tanto al pasado de la infancia y traumas infantiles, sino a la búsqueda de un futuro individual y subjetivo ausente de culpa y disfraces que la sociedad trata de utilizar. En una terapia se deben romper las cadenas por las que el sujeto ha sido atrapado, acabar con el personaje mítico, aquel por el que *la pura vida* del sujeto se cristaliza y se anquilosa hasta enfermar.

Al volver a Cataluña desempeño mi labor profesional como psicólogo al mismo tiempo que inicio mis estudios de doctorado en la *Universitat de Barcelona* (UB) donde conozco por azar (tal y como se explica en el apartado anterior) la filosofía de Schopenhauer. Sin más pretensiones que el disfrute intelectual realizo el trabajo del DEA (Diploma de Estudios Avanzados) sobre el capítulo 41 de los *Complementos* de Schopenhauer, «La muerte y su relación con el carácter indestructible de nuestro ser en sí».

De los más de 10 años de ejercicio profesional mencionaré, porque viene al caso, el trabajo con hombres acusados de violencia doméstica y el tratamiento de parejas en

conflicto. En mi experiencia en el mundo de la pareja observo una y otra vez algo subyacente que condiciona el buen entendimiento prolongado en la cohabitación de dos personas de diferente sexo. Más allá del trabajo terapéutico para restablecer la comunicación entre la pareja, la flexibilidad de roles preestablecidos, la reformulación de un proyecto en común, el reajuste necesario que toda díaada sufre inevitablemente con el paso del tiempo, existe *algo oscuro* [*etwas dunkel*] que insatisface en el sistema de pareja monógamo convencional. El hombre se siente engañado e insatisfecho en la sexualidad del matrimonio, no obtiene lo que desea o esperaba. La mujer siente que el hombre no le reporta el cuidado que deseaba, o que este cuidado o atención se encuentra estrechamente ligado a la satisfacción sexual del hombre. En el caso de la violencia en la pareja, la conducta agresiva, como manifestación de una tensión interna no gestionada adecuadamente, hace que me cuestione de qué tensión estamos hablando y si va más allá de una deficiente interpretación (distorsiones cognitivas, celos, etc.) de lo que es el amor. Tal y como Schopenhauer escribe en los primeros párrafos de su *Metafísica del Amor*, los crímenes pasionales o suicidios conjuntos de amantes son habituales en las crónicas de sucesos de cualquier periódico en cualquier ciudad y país. El perfil de aquel que agrede a su pareja no está sujeto a un determinado estatus social, económico o cultural. El *estado pasional* resulta tan habitual en los crímenes que está contemplado en el Código Penal⁸ como atenuante en un delito. A pesar del esfuerzo social y político por erradicar tales conductas, los crímenes o delitos de esta índole se siguen repitiendo sin que las estadísticas reflejen algún síntoma de mejoría.

⁸ Ley Orgánica 10/1995, de 23 de Noviembre del Código Penal. «Art. 21- Son circunstancias atenuantes: 1- Las causas expresadas en el capítulo anterior, cuando no concurren todos los requisitos necesarios para eximir de responsabilidad en sus respectivos casos. 2- La de actuar el culpable a causa de su grave adicción a las sustancias mencionadas en el número 2 del artículo anterior. 3- La de obrar por causas o estímulos tan poderosos que hayan producido arrebatos, obcecación u otro estado pasional de entidad semejante».

Schopenhauer, al analizar el problema de la pederastia, reflexiona sobre la repetición de aquellas conductas que a pesar de contravenir los dictados sociales, morales, e incluso judiciales, se siguen repitiendo día tras día. El filósofo concluye que debe haber una razón natural o biológica (que no ética o moral) para que se dé este tipo de aberración sexual. En mi opinión, el problema no sería tanto el orden o las pulsiones naturales, sino como éstas tratan de encajarse forzosamente en una estructura social. Es aquí donde, a mi entender, Sigmund Freud realiza un análisis que amplía en gran medida la observación intuitiva de Schopenhauer. En sus escritos «La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna» (1908)⁹, «Pulsiones y destinos de pulsión» (1915)¹⁰ y «Malestar en la Cultura» (1939)¹¹ analiza por un lado la fuerza e incontinencia de la pulsión y sus manifestaciones, y por otro lado, la difícil tarea de la sociedad de domeñar o domesticar

⁹ «Cabe conjeturar que bajo el imperio de una moral sexual cultural lleguen a sufrir menoscabo tanto la salud como la aptitud vital de los individuos, y que a la postre el daño inferido a estos últimos por el sacrificio que se les impone alcance un grado tan alto que por este rodeo corra peligro también la meta cultural última», S. Freud, *Obras Completas*, IX, Amorrortu, Buenos Aires 1979, p.159.

¹⁰ «La pulsión no actúa como una fuerza de choque momentánea, sino siempre como una fuerza constante. Puesto que no ataca desde afuera, sino desde el interior del cuerpo, una huida de nada puede valer contra ella», S. Freud, *Obras Completas*, XIV, Amorrortu, Buenos Aires 1979, p.114.

¹¹ «Ya dimos la respuesta cuando señalamos las tres fuentes de que proviene nuestro penar: la hiperpotencia de la Naturaleza, la fragilidad de nuestro cuerpo y la insuficiencia de las normas que regulan los vínculos recíprocos entre los hombres en la familia, el Estado y la sociedad. Respecto a las dos primeras, nuestro juicio no puede vacilar mucho; nos vemos constreñidos a reconocer estas fuentes de sufrimiento y a declararlas inevitables. Nunca dominaremos completamente la naturaleza; nuestro organismo, él mismo parte de ella, será siempre una forma perecedera, limitada en su adaptación y operación. Pero este conocimiento no tiene un efecto paralizante; al contrario, indica el camino a nuestra actividad. Es cierto que no podemos suprimir todo nuestro padecimiento, pero sí mucho de él, y mitigar otra parte; una experiencia milenaria nos convence de esto. Diversa es nuestra conducta frente a la tercera fuente de sufrimiento, la social. Lisa y llanamente nos negamos a admitirla, no podemos entender la razón por la cual las normas que nosotros mismos hemos creado no habrían más bien que protegernos y beneficiarnos a todos. En verdad, si reparamos en lo mal que conseguimos prevenir las penas de este origen, nace la sospecha de que también tras esto podría esconderse un bloque de la naturaleza invencible; esta vez, de nuestra propia complejidad psíquica», S. Freud, *Obras Completas*, XXI, Amorrortu, Buenos Aires 1979, p.85.

estas pulsiones. La sociedad ha fracasado en prevenir a los sujetos del sufrimiento, ha caído en el error de intentar sepultar la naturaleza del individuo a favor de una productividad que, lejos de mejorar la calidad de vida, hace más infelices a los individuos.

Sigmund Freud, como Schopenhauer, investiga para conocer, teorizar y finalmente buscar soluciones al problema del malestar en el ser humano. Nos sumamos, con humildad, al propósito pragmático de tratar de dar una solución al problema que el presente estudio se plantea. La presente tesis de filosofía no es simplemente una tesis histórica (en el sentido de limitarse a la comparación y análisis de filósofos), sino que responde al deseo de conocer qué es el amor condicionado, en parte, por mi formación profesional. En este estudio trato de aportar una solución elaborada personalmente (y en este sentido pretende modestamente ser un estudio filosófico), en relación con y a partir de Schopenhauer en tanto que es el pensador que abrió camino en el descubrimiento de la verdadera naturaleza del amor. Y en este sentido es también una tesis de historia de la filosofía o del pensamiento, si bien la exégesis historiográfica puede dar, con alguna justificación, la impresión al lector de estar subordinada a nuestro interés teórico y de adolecer de una cierta inexperiencia en el campo de la historiografía.

Es justo decir asimismo que la motivación primordial para realizar la presente investigación se encuentra más en la conexión biográfica que en la profesional. No es sino mediante una elaboración secundaria y en el transcurso de la realización del trabajo que me doy cuenta de la conjunción de los intereses personales y profesionales. No deja de venirme a la cabeza la imagen de numerosos y pequeños cauces de agua nacidos en una lejana montaña (curiosidad infantil) que se convierten en afluentes más caudalosos (lecturas, intereses, descubrimientos intelectuales, desempeño profesional) y finalmente desembocan en un gran río (presente estudio).

III

Contenidos y estructura de la investigación

La presente investigación se compone de seis capítulos que el lector podrá identificar rápidamente mediante la paginación correspondiente. La investigación está concebida para leerse de manera consecutiva capítulo tras capítulo llegando en último término al diálogo que Schopenhauer tendría con los contertulianos asistentes al *Banquete*. Ello no descarta que los diferentes capítulos puedan ser abordados de forma independiente según gustos o motivaciones del lector.

En el primer capítulo *Introducción* tratamos de familiarizar al lector con el aspecto más personal del autor de *El mundo*; veremos cómo irremediamente las vivencias de un joven Schopenhauer influyen o modifican su propio pensamiento. En el filósofo alemán se condensan una serie de características personales y contextuales que hacen brotar la genialidad en su máximo exponente. En segundo término definimos o delimitamos qué capítulo concreto mueve toda la investigación [Die Metaphysik der Geschlechtsliebe]; lo situamos con respecto a la obra general del filósofo y le dotamos de una estructura interna que en un principio parece no poseer. En el último apartado de la estructura del capítulo hacemos partícipe al lector del extraordinario estilo literario del filósofo alemán y de cómo se encuentra estrechamente vinculado a la claridad y transparencia de la obra de Schopenhauer. En el último apartado de este primer capítulo detallamos los dos objetivos que se pretenden conseguir en la presente investigación; no hemos sido poco ambiciosos en nuestros propósitos, por un lado el estudio exhaustivo del capítulo mencionado, y por otro desentrañar los verdaderos mecanismos del amor. Se plantean 2 objetivos secundarios relacionados exclusivamente con la osadía creativa del autor de la investigación.

En el segundo capítulo encontraremos el cuerpo mismo de la investigación. Para desarrollar un estudio detallado del capítulo que aquí nos ocupa nos valemos de la estructura interna del capítulo elegido por el autor de la investigación. Este capítulo se compone de 7 apartados:

– En el primer apartado (*Estudios anteriores a la obra de Schopenhauer [608-610]*) se analizan de forma exhaustiva aquellos estudios anteriores a la obra de Schopenhauer que han tratado de vislumbrar, con mayor o menor acierto, el problema del amor. Eminencias como Platón, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant, Spinoza y Ernst Platner son ninguneados por el filósofo alemán por no adentrarse en el verdadero origen del tema en cuestión. Sin restar el mérito que de por sí tiene la obra del filósofo de Danzig, veremos que la influencia de dichos autores resulta mayor de lo que a él mismo le hubiera gustado admitir.

– En el segundo apartado (*Hipótesis [610-616]*) se expone brevemente la hipótesis planteada por Schopenhauer respecto a qué es el amor sexual, la trascendencia que tiene en la naturaleza del ser humano, y la etiología de todo enamoramiento. La sexualidad se encuentra estrechamente ligada al amor; la reproducción es el fin último de todo enamoramiento; lo que podríamos denominar amor por una persona determinada se relaciona con aquellas características particulares de cada uno de los miembros de la pareja que favorecen la creación de un nuevo neonato fuerte y sano para la especie. Ya podemos anticipar aquí el punto de vista *biologicista* o *darwiniano* que Schopenhauer tendrá a lo largo de todo su capítulo.

– En el tercer apartado (*El Impulso sexual [Der Geschlechtstrieb] [616-620]*), tras buscar soluciones a problemas conceptuales con respecto a los términos Instinto [Instinkt] y Pulsión [Trieb] utilizados indistintamente en la obra de Schopenhauer y en las traducciones al castellano, entramos de lleno en la cuestión del instinto en el ser humano. Veremos la fuerza de sus manifestaciones y su importancia en la perpetuación de la especie. Schopenhauer ubica el origen del instinto en la omnipresente voluntad; nuevas investigaciones han hallado el substrato químico del instinto sexual, pero veremos que la física o la química topan irremediablemente con el límite de lo inexplicable. Las ciencias no pueden alcanzar aquello que es ajeno a la física; el estudio de la metafísica pertenece al orden filosófico.

– En el cuarto apartado (*Atracción sexual humana. [620-630]*) encontraremos una detallada lista de características susceptibles de atraer y seducir a uno y otro sexo. Sin llegar a averiguar de dónde Schopenhauer extrae sus apreciaciones, encontramos numerosas justificaciones empíricas que corroboran lo descrito por el filósofo alemán. No son fortuitos los rasgos considerados bellos por la especie humana, ni tan siquiera aquellos rasgos del carácter que atraen a hombres y mujeres son fruto del azar, todo se basa en una compleja estratagema de la naturaleza.

– En el quinto apartado (*Amor sexual [630-643]*) el lector se encontrará con la evolución por la que inevitablemente transcurre cualquier enamoramiento; desde los primeros compases de pasión y pura genitalidad a las promesas de un futuro prometedor y feliz llegando por último al estado original de insatisfacción y punto de partida de cualquier deseo. El último punto deja un resquicio de esperanza al amor exento del egoísmo en el que el amor sexual se encuentra inmerso.

– En el sexto apartado (*Metafísica del amor sexual [641-643]*) nos planteamos la relación del amor y la muerte y cómo el filósofo alemán es capaz de conjugar perfectamente ambos conceptos en su filosofía. Para entender y poder analizar el concepto de muerte en Schopenhauer se nos hará necesario explicar brevemente ciertos aspectos claves sobre la metafísica del filósofo. Veremos así el concepto de voluntad y su relación con el intelecto, las cualidades necesarias para llegar al pensamiento filosófico, o lo que es lo mismo, al enamoramiento de la filosofía, el concepto de utilidad de las religiones; y la solución final que Schopenhauer propone para acallar el sufrimiento de la vida.

– En el séptimo apartado tratamos el controvertido tema de la (*Pederastia [643-651]*). Schopenhauer trata de buscar una explicación a lo que en un principio se le plantea como un problema a su concepto de amor sexual. Una desviación sexual de este tipo parece contradecir el orden natural, así que debe haber alguna razón para que esta parafilia sea practicada con cierta frecuencia por muchas culturas pasadas y presentes. Mediante la obra de Sigmund Freud ayudamos al filósofo a encontrar una solución mucho más elaborada y acertada al respecto. Por último se describe un ejemplo de sexualidad animal para dar cuenta de la insignificancia de las leyes morales frente al poco escrupuloso orden natural.

En el capítulo 3 y tras el recorrido de toda la investigación, ubicamos a *Schopenhauer en el Banquete* que tuvo lugar el 428 a. c en Atenas. A modo de ficción se pretende que el lector se vea inmerso en el diálogo que Schopenhauer hubiera podido tener con los eruditos griegos. A pie de página se podrán ir tachando los mitos platónicos que Schopenhauer va desvelando. Tal y como anuncia el subtítulo de la presente investigación, tratamos de mostrar la verdad del amor propuesto por

Schopenhauer en contraposición al amor platónico (alegórico). Mediante un inesperado giro final, esperamos que el lector termine la presente investigación con una sensación de que nos hemos acercado a la verdad en toda su relatividad.

En el capítulo 4 el lector encontrará una breve disertación respecto al papel del amor en la existencia subjetiva. Si el concepto de pareja (tal y cómo se entiende socialmente) resulta obsoleto y el amor prolongado en el tiempo antinatural, debe haber una explicación a que la pareja monógama siga perpetuándose generación tras generación en la estructura social en la que vivimos. Nos encontramos con el sentimiento de soledad y el miedo a la propia finitud como ingredientes que facilitan la adhesión gratuita a la pareja que tiempo atrás dejó de serlo por derecho natural.

En el capítulo 5 encontramos las *conclusiones*. Exponemos el valor de la investigación poniendo especial énfasis en las nuevas y originales aportaciones, tanto en su forma como en su contenido. El análisis exhaustivo de la obra de Schopenhauer (que constituiría el trabajo de investigación propiamente dicho) se encuentra ligado al metaconocimiento de los enunciados propuestos por Schopenhauer.

Por último, en el capítulo 6 el lector podrá consultar toda la bibliografía citada, consultada o recomendada. Para facilitar la localización de las obras la hemos distribuido en dos apartados, las obras originales del filósofo y la literatura secundaria utilizada en la investigación.

IV

Metodología

El amor es el hilo conductor común a todos los capítulos. Tal y como haría Schopenhauer, no se han tenido prejuicios ni miramientos a la hora de realizar la investigación; se pueden encontrar en el trabajo citas de obras biológicas, antropológicas, arqueológicas, literarias y psicológicas. Nada ha frenado el ímpetu de encontrar junto a Schopenhauer la verdadera esencia del amor. El número de investigaciones científicas con respecto a la biología del ser humano es extraordinario y abundante con respecto a la época del filósofo alemán (mediados del siglo XIX). Hemos debido elegir aquellos estudios que más directamente hacen referencia al tema que nos atañe.

Para la realización de este trabajo se ha realizado un estudio y consulta de la literatura secundaria que se ha escrito sobre Arthur Schopenhauer sobre el tema específico de la investigación. Se han citado textualmente aquellos pasajes que esclarecían en mayor medida los diferentes temas tratados por la investigación y se han dado citas bibliográficas para posibilitar la profundización del lector. La exposición de los temas ha tratado de ser lo más transparente posible mediante un lenguaje inteligible y conciso. El presente estudio ha tenido en cuenta tanto la forma como el contenido, tratando de no perderse en problemas conceptuales y abstractos, buscando no hacer más complicado lo que Arthur Schopenhauer presenta con una genial simpleza.

El lenguaje o la manera de escribir del filósofo alemán roza la perfección literaria en la exposición de sus ideas. Cualquiera puede abrir su obra por cualquier página, leer una frase y recapacitar sobre la importancia de la sentencia con respecto al misterio de la existencia. Mediante la utilización adecuada de las metáforas, la concisión

de cada una de las palabras, y la simpleza insultante de su lenguaje (tan diferente a otros filósofos que han tratado de esconderse tras sus palabras), Schopenhauer logra crear una línea directa de comunicación entre el lector y su obra. Sus palabras penetran en el individuo sin posibilidad de vuelta atrás. Como el protagonista de los Buddenbrook, el lector se encuentra capturado en cada una de sus palabras accediendo a una manera diferente de ver el mundo. Arthur Schopenhauer ha demostrado que no es necesario crear un lenguaje sumamente abstracto e indescifrable para escribir una filosofía brillante y transparente; ha demostrado que se puede hacer filosofía con un lenguaje bello y literario muchas veces rozando la intensidad emocional de la poesía¹².

Actualmente existen varias traducciones al castellano de la obra de Schopenhauer. Históricamente la traducción de Ovejero Mauri¹³ (que se remonta a los comienzos del S.XX) ha permanecido demasiado tiempo sola como la única traducción del filósofo alemán. La traducción de la editorial Porrúa mantiene su inestimable valor sentimental por haber sido la edición en la que muchos seguidores, entre los que me incluyo, se iniciaron en la obra fundamental del filósofo. Actualmente mi ejemplar se encuentra desgastado, subrayado y repleto de notas en los márgenes. De vez en cuando todavía es utilizado para encontrar determinados conceptos que me interesa ubicar al instante. En los últimos años la publicación de la traducciones de Roberto Rodríguez Aramayo¹⁴ y de Pilar López de Santa María¹⁵ ha sido una señal inequívoca de que la

¹² Ver apartado 1.3.3. Estilo Literario.

¹³ Arthur Schopenhauer, *El Mundo como Voluntad y Representación* (traducción de Eduardo Ovejero y Maury), Porrúa, México D.F. 1983 (primera edición).

¹⁴ Arthur Schopenhauer, *El Mundo como Voluntad y Representación I* (Edición de Roberto R. Aramayo), Círculo de lectores, Madrid 2003./Arthur Schopenhauer, *El Mundo como Voluntad y Representación II*. (Edición de Roberto R. Aramayo), Círculo de lectores, Madrid 2003.

¹⁵ Arthur Schopenhauer, *El Mundo como Voluntad y Representación I* (traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María), Trotta, Madrid 2004./Arthur Schopenhauer, *El Mundo como Voluntad y Representación, Complementos* (traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María), Trotta, Madrid 2003.

filosofía de Schopenhauer sigue siendo leída y demandada por estudiantes de filosofía y público en general. A ambos eruditos en la filosofía de Schopenhauer debemos agradecer tan laboriosa empresa.

A mis ojos ambas traducciones gozan del mayor prestigio y confianza. Tras sopesar cuál era la elegida como base para mi investigación, elegí la traducción de Pilar López de Santamaría por ajustarse más fielmente a las palabras del filósofo. A mi entender la traducción de Aramayo resulta más interpretativa, siendo la de Pilar de Santa María la que más se adecúa a mis propósitos.

Debo agradecer asimismo a la editorial Akal¹⁶ la decisión de editar en bolsillo la obra completa de Schopenhauer, lo que me ha permitido poder seguir revisando y leyendo la obra del filósofo en cualquier momento y en cualquier lugar.

Con respecto a la edición original en alemán he utilizado cuando ha sido necesario la obra completa publicada por *dtv*¹⁷.

¹⁶ Arthur Schopenhauer, *El Mundo como Voluntad y Representación* (Traducción de Rafael-José Díaz Fernández y M^a Montserrat Armas Concepción), Akal, Madrid 2005.

¹⁷ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Dtv, München 1998.

IV

Agradecimientos

Gracias a María porque a pesar de todo me enseña cada día que es eso tan extraño llamado amor. Gracias a mi familia porque siempre estuvieron dispuestos a favorecer mis inquietudes académicas. Gracias a mi hermana. Gracias a mis amigos por soportar interminables monólogos a modo de *verdades absolutas* sobre el amor y por apoyarme en mis debacles y confusiones sentimentales. Gracias a mi socio por las conversaciones y el apoyo en mi desarrollo profesional. Gracias a Luís por mostrarme que la genuinidad es posible en el ser humano.

A nivel académico, gracias a Miguel Ángel Granada por el apoyo y la libertad para realizar mi investigación. Gracias también por su inestimable ayuda a la hora de abordar la filosofía de Giordano Bruno. Gracias a Dolores por ayudarme a encontrar mi camino cuando todo parecía demasiado oscuro. Gracias a todos aquellos que han permitido enamorarme y desenamorarme. Gracias a todos los maravillosos estudiosos que escriben para que puedan ser leídos.

Por último, gracias a Arthur Schopenhauer por permitirme observar mi existencia con cierto humor y escepticismo. Sólo así puedo vivir de una manera cercana a la felicidad.

1. INTRODUCCIÓN

1.1 ARTHUR SCHOPENHAUER. *Wer kann steigen und schweigen?*

Una nueva forma de sentir el mundo, de acercarse a él, de pensar desde la propia existencia como ser constituido por una sola realidad fragmentada. Yo no estoy en el mundo, yo soy el mundo.

Un joven Arthur Schopenhauer se verá en la disyuntiva, en la libre pero condicionada elección, de pensar sobre el mundo o estar en él. Debe elegir entre una prometedora pero tediosa carrera de comerciante y unos estudios universitarios que le permitirán desarrollar su pensamiento. El premio o castigo por la elección del comercio es un viaje que durará varios años por toda Europa. Por primera vez en la vida, Arthur Schopenhauer se encuentra en el recurrente dualismo de los tiempos anteriores de la filosofía. Debe elegir entre la experiencia o la razón, la vivencia empírica del mundo o el pensamiento sobre el mundo.

Dejemos por ahora la elección de Arthur y situémonos en el tiempo anterior y más inmediato a la filosofía de Arthur Schopenhauer, o al menos, en el tiempo de aquellos filósofos que más pudieron influir en su pensamiento, por afinidad o por clara disidencia. El divino Platón, tal y como lo llamaba Schopenhauer, nos mostrará la vieja y clarificadora metafísica, e Immanuel Kant nos enseñará a aceptar los límites del conocimiento.

Arthur, iniciado entonces en la filosofía, lee una y otra vez el mito de la caverna de Platón¹⁸. Estamos encadenados en una angosta y oscura mazmorra de la que no podemos salir. No podemos movernos, no podemos girarnos para mirar lo que está a nuestra espalda, estamos encadenados a ver únicamente lo que está en frente nuestro. En frente nuestro sólo vemos una pared. Una pared iluminada donde se proyectan sombras. Los objetos juegan delante del fuego y detrás de nosotros, el lugar inaccesible al que nuestra vista no puede alcanzar. Sólo conocemos los objetos verdaderos a través de su apariencia, a través de las representaciones o sombras que la luz del fuego proyecta. Sólo existe una posibilidad de conocer la verdad: girarnos para ver los objetos verdaderos y el fuego que los ilumina, sólo así quedaríamos libres y podríamos salir de tan oscura caverna, podríamos ver al fin el sol. Pero, ¿qué le ocurriría a una vista acostumbrada a la penumbra y a la llama de un fuego al verse expuesta a la plenitud de la luz del sol? La intensa luz del sol cegaría al individuo, no conseguiría ver nada, distinguir nada. La visión de la verdad ciega al individuo, lo confunde con el sol, con la misma verdad. Arthur Schopenhauer no tratará únicamente de conocer mejor las sombras que se presentan, a modo de un común sujeto cognoscente, sino que tratará de acercarse a la visión que tendría el *sujeto puro del conocimiento*.

Podemos conocer, podemos acercarnos a la realidad inmediata a través de la razón, pero, tal y como sostiene Immanuel Kant dos mil años después de Platón, únicamente podremos acercarnos, jamás podremos acceder al verdadero conocimiento de lo que realmente es. Únicamente podemos conocer las representaciones de los objetos a través de nuestra percepción, pero lo que son estos objetos

¹⁸ Platón, *República*, VII, 514a-521b.

independientemente de nuestros órganos sensitivos, de nuestra percepción, nunca lo podremos saber, siempre se nos escapará al entendimiento. Cualquier *cosa es* en cuanto que *es para mí*. El ser es *ser representado*, lo que no es representado es *la cosa en sí*. La cosa en sí es inaccesible a nuestro conocimiento. Conocer implica *construir* la supuesta realidad mediante las formas a priori del conocimiento: el tiempo, el espacio y la causalidad. Un escéptico Kant diría en los *Prolegómenos*:

Los límites (en los seres externos) presuponen siempre un espacio que se encuentra fuera de un lugar determinado y lo encierra; las limitaciones no necesitan de lo mismo, puesto que son meras negaciones que afectan a una cantidad en tanto que ésta no tiene la totalidad absoluta. Pero nuestra razón ve, en cierto modo, en torno suyo un espacio para el conocimiento de las ‘cosas en sí’, aunque nunca pueda tener conceptos determinados de éstas y esté limitada solamente a los fenómenos¹⁹.

Cuando Arthur Schopenhauer empieza sus estudios en filosofía a comienzos del siglo XIX en la universidad alemana de Gotinga el espíritu filosófico de la época se mueve entre ambos autores, entre el anhelo del éxtasis de Platón y el escepticismo de Kant frente a la razón. Un joven y enérgico Arthur no está dispuesto a aceptar la resignación con la que Kant acepta la limitación del conocimiento humano; muy al contrario, se deslumbra con la filosofía de Platón, con el Mito de la Caverna tantas veces leído. Schopenhauer aspira a conocer la verdad de la que habla Platón, pero, paradójicamente, a partir de la concepción kantiana del conocimiento. Lo que *es verdadero* para Arthur lo *es para él mismo*, debe partir de sí mismo, de sus propias representaciones, para conocer el mundo, y ¿cómo conocer el mundo si no se ha vivido en él?

¹⁹ Kant, *Prolegómenos* (edición y material didáctico de L.M. Cifuentes), Alhambra, Madrid 1986, p. 65.

Ya podemos adivinar cuál fue la decisión de Arthur Schopenhauer ante la *libre* elección que le impuso Heinrich Floris Schopenhauer, su padre. Por primera vez Arthur sintió el peso de la libertad y de la responsabilidad en sí mismo. El padre de Arthur había confeccionado escrupulosamente la vida de su hijo. Arthur debía ser comerciante, seguir la tradición familiar, dedicarse al comercio que tantos beneficios aportaba, aprender las diferentes monedas, estudiar Geografía, Historia y Religión y aprender «lo que es de utilidad para un comerciante y conveniente para una persona cultivada»²⁰. A los 12 años Arthur ya había empezado su carrera comercial en una prestigiosa institución educativa de Inglaterra donde acudían los hijos de las mejores familias de Hamburgo, la escuela privada de Johann Heinrich Christian Runge. Allí estudió más de 4 años a la razón de veintiséis horas semanales. Arthur pronto destacó entre sus compañeros por su inacabable sed de sabiduría. Leía todo aquello que caía en sus manos, leía literatura francesa, alemana e incluso inglesa. Arthur devoraba la biblioteca paterna. En cierta ocasión descubrió en la cómoda de su padre *Las aventuras amorosas del caballero de fábulas*, una obra erótica de seis tomos que Arthur devoraba por las noches a escondidas. Su padre lo descubrió y tuvo que dejar las lecturas eróticas. Arthur quería conocer, sentía curiosidad por la sexualidad, por la vida y por el mundo, pero no lo tendría nada fácil.

En el año 1803 se respira cierta tranquilidad en Europa por el fin de las guerras napoleónicas. El padre de Arthur decide hacer un viaje de placer por toda Europa,

²⁰ R. Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía* (trad. de José Planells Puchades), Alianza Universidad, Madrid 1991, p.50. Para consultar otras biografías véase: R. Zimmer, *Arthur Schopenhauer, Ein philosophischer Weltbürger Biographie*, Dtv, München 2010; B. Magee, *The Philosophy of Arthur Schopenhauer*, Clarendon Press, Oxford 1983; L.F. Moreno Claros, *Schopenhauer. Vida del filósofo pesimista*, Algaba, Madrid 2005.

quiere ofrecer la visión del mundo a su hijo (y a su mujer), pero como buen comerciante, supo fijar un buen precio, un alto precio al deseo del hijo. Hubiese sido todo más fácil para Arthur si su padre hubiese elegido por él, tal y como lo había hecho hasta entonces, pero no fue así. Arthur debía aprender que toda elección implica una pérdida, implica la renuncia a una o varias o infinitas posibilidades, que no se puede hacer ni tenerlo todo; Arthur aprendió a escuchar su deseo y seguir su instinto natural. Su deseo era permanecer en Hamburgo con el fin de entrar en el Instituto de Humanidades que luego le permitiera estudiar en la Universidad. Su instinto, su fuerza natural, lo que más tarde Schopenhauer llamaría en su obra principal *el carácter inteligible* lo empujaba a la búsqueda de experiencias, a conocer inmediatamente la realidad del mundo, a experimentar empíricamente su propia vida, conocer el mundo *para sí mismo y desde sí mismo*.

La fuerza natural pudo más que el deseo. El joven Arthur de dieciséis años no se iba a conformar con ver las sombras de los objetos, sino que deseaba ver el mundo con sus propios ojos, acercarse lo más posible a la verdad de todo lo que le rodeaba. Arthur escribe en el Diario del Viaje:

Pues precisamente en esos años en que se va despertando el ánimo viril, durante los cuales el alma humana permanece abierta a toda clase de impresiones...mi espíritu no quedó repleto, como habitualmente sucede, con palabras vacías y con informes de segunda mano sobre las cosas con el resultado de embotar y aletargar de ese modo la primitiva agudeza del intelecto, sino que fue alimentado e ilustrado por la contemplación directa de las cosas. Me alegra en especial el que este proceso formativo me haya acostumbrado desde muy pronto a no darme por satisfecho con los meros nombres de las cosas, sino a preferir decididamente a la palabrería hueca la consideración y la investigación de las cosas mismas y el conocimiento que surge de la

intuición directa. Por eso, en tiempos posteriores, no corrí nunca el peligro de tomar a las palabras por cosas.²¹

Era demasiado pronto para que Arthur pudiese imaginar que ambas decisiones estaban intrínsecamente ligadas, que la experiencia del mundo iba a estar tan ligada a su pensamiento filosófico como su pensamiento filosófico a la experiencia inmediata del mundo. Arthur vivió esta decisión amargamente como el primer acto de responsabilidad y libertad en su corta vida, como la primera escisión entre el deseo (la razón) y la fuerza natural (la voluntad). Este dualismo iría cuajando poco a poco en el pensamiento de Arthur Schopenhauer dando lugar a su obra más célebre *El mundo como Voluntad y Representación*.

Arthur decidió vivir el presente y eligió el viaje de placer por toda Europa que le había ofrecido su padre. El 3 de Mayo de 1803 los Schopenhauer emprenden un viaje que duraría varios años y que sería el punto de partida de la verdadera realidad experimentada por Arthur Schopenhauer. El viaje por ciudades como Bremen, Amsterdam, Rotterdam, Londres, París, Burdeos, Zurich o Viena presenta a Arthur Schopenhauer un nuevo mundo para él desconocido. Arthur Schopenhauer, veintinueve años después, recordaría el viaje como un aprendizaje *fenomenal*, una nueva visión del mundo semejante a la historia de Buda. Tal y como Buda dejó su palacio para asombrarse de la verdadera realidad de su pueblo, de la pobreza y miseria de su pueblo, Arthur dejó su entorno burgués más cercano para observar la desolación y desconsuelo del mundo.

²¹ R. Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía* (trad. de José Planells Puchades), Alianza Universidad, Madrid 1991, pp. 64 s.

El 8 de Abril de 1804 Arthur visita el Arsenal de Toulon, la zona de los condenados a galeras. En su diario registra las impresiones:

Los trabajos más duros del Arsenal se dejan para los galeotes; verlos suscita una fuerte impresión en el extraño que los observa. Están divididos en tres clases: a la primera pertenecen los que sólo están aquí por delitos leves y por corto tiempo, desertores, soldados insubordinados, etc.; estos solo llevan un solo grillete de hierro en el pie y pueden moverse con libertad de acá para allá, es decir, dentro del Arsenal, pues a la ciudad no se le permite ir a ningún *forçat*. A la segunda clase pertenecen los que han cometido delitos más graves; trabajan de dos en dos amarrados por los pies con pesadas cadenas. Los de la tercera clase, aquellos que han cometido los peores crímenes, están encadenados al banco de la galera, que nunca abandonan; estos se ocupan con trabajos que pueden despachar sentados. El destino de tales desgraciados lo considero mucho más aterrador que las condenas a muerte. Las galeras, que he visto por fuera, parecen ser el lugar más sucio y repugnante que pueda imaginarse. Estas galeras son viejos barcos condenados que no salen más al mar. El lecho de los *forçats* es también el banco al que están encadenados. Su alimento, solo pan y agua; no comprendo cómo sin una alimentación más potente y consumidos por las penalidades siguen aún con vida con ese trabajo tan severo; pues durante su esclavitud se los trata como a bestias de carga. Es horroroso pensar que la vida de estos miserables «esclavos de las galeras», lo cual ya dice todo, carece por completo de cualquier tipo de dicha, y para aquellos cuyos sufrimientos, aún después de veinticinco años, siguen sin tener un final, de cualquier esperanza. ¡Qué horrible imaginar la sensación de uno de estos desdichados mientras se lo encadena al banco de la oscura galera del que nada más que la muerte los separará! Muchos ven incrementado su sufrimiento a causa de la inseparable compañía que está amarrada a su misma cadena. Y cuando la fin llega el momento que el condenado deseó suspirando con desesperación día a día desde hace diez o doce o, lo que sucede raramente, veinte años largos como una eternidad, al final de la esclavitud, ¿qué será de él? Regresará a un mundo para el que está muerto desde hace diez años y las posibilidades que hubiera podido tener entonces se habrán desvanecido: nadie quiere contratar a quien ha estado en galeras, y diez años de castigo no habrán servido para limpiarlo de un delito que cometió en

un instante. Se verá obligado a delinquir por segunda vez y terminará en el patíbulo. Me horrorizó oír que aquí hay seis mil galeotes.²²

Arthur se queda horrorizado ante tremendo espectáculo. Posteriormente leería una y otra vez el mito de La Caverna. El hombre está encadenado a sí mismo, no puede moverse libremente, está limitado; es presa de permanentes sufrimientos y dolores, la individualidad lo apresa y solo la muerte podrá librarle de tan penosa existencia. No es la muerte, sin embargo, lo que más parece impresionar a Arthur Schopenhauer, sino el sufrimiento terrible de la vida y el trágico apego a ella. La incansable *voluntad de vivir* que apega al individuo a su propio cuerpo, a su propia existencia como ente individual. El hombre que únicamente puede ver las sombras afirmará mordazmente esa *voluntad de vivir*; el hombre que pueda contemplar la verdad de las cosas podrá evitar el engaño de la vida.

Arthur Schopenhauer describe fielmente el espectáculo del mundo. Rastrea con su audaz y sutil mirada la realidad que lo rodea, esa nueva realidad de un mundo lleno de lamentos y contrariedades. Arthur no se incluye en la descripción de su mundo. Él mira, observa y ve con un distanciamiento propio de su personalidad, todo cuanto se mueve a su alrededor. Posteriormente, en su principal obra, hablará de la posibilidad de una mirada objetiva del mundo prescindiendo de la subjetividad individual, lo que describirá como *la mirada objetiva del genio*²³.

²² A. Schopenhauer, *Diarios de viaje* (trad., introducción y notas de L.F. Moreno Claros), Trotta, Madrid 2012, pp. 149-150. / Pasaje también citado en R. Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía* (trad. de J. P. Puchades), Alianza Universidad, Madrid 1991, pp. 75-76.

²³ Nos referimos al Libro Tercero [§30-52] de *El Mundo* dónde se tratan *La Representación Independiente del principio de Razón* y *La Idea Platónica* como *El objeto del Arte*.

Arthur, aficionado al alpinismo, sentía esa mirada en las frecuentes excursiones de ascenso a las montañas. El 3 de Junio de 1804, junto a su guía, sube al monte Pilatus. Una de sus reflexiones dice así:

(...) sentí vértigo al dirigir la primera mirada hacia ese espacio de plenitud que tenía ante mí...Me parece que un panorama tal, visto desde lo alto de un monte, contribuye mucho a la ampliación de los conceptos. Es tan completamente diferente de cualquier otra visión que resulta imposible, sin haberla experimentado, formarse una noción precisa de la misma. Todos los objetos pequeños se esfuman; solo lo grande conserva su figura. Todo queda integrado: lo que se ve no es una multitud de pequeños objetos separados sino un gran cuadro, brillante y luminoso, sobre el que el ojo se detiene con placer.²⁴

Arthur siente vértigo ante la mirada de lo universal, de lo general. Ya no se distinguen las pequeñas cosas, todo es abarcable con la mirada, todo queda integrado en la retina de quien mira. Quien mira se confunde con lo mirado. La experiencia de la mirada desde lo más alto de los montes supone a Arthur una ascensión al conocimiento universal partiendo de lo individual, abarcar lo objetivo trascendiendo la propia subjetividad. Como ya comentábamos, Arthur no se va a contentar con el escepticismo de Kant ni con las sombras de las que hablaba Platón en el Mito de la Caverna. Arthur aspira a la sabiduría, al conocimiento verdadero de las cosas a partir de las cosas.

Nuestro filósofo accede a un conocimiento inmediato del mundo. Un mundo semejante a una tenebrosa y oscura caverna donde se manifiesta el dolor y el sufrimiento, pero también un mundo sublime donde existen montes desde lo que se

²⁴ Monte de 1603 metros de altitud en el Sureste de la actual Polonia. Se invita al lector a visitar el monte desde donde Schopenhauer contempló las insignificantes figuras del valle, y donde posteriormente dejó su inscripción «*Wer Kann steigen und schweigen?*», mediante el enlace «de.wikipedia.org/wiki/Bild:Snezka_aerial_moutaintop.jpg». *Safranski*, p.78.

puede observar la omnipotencia y belleza de la naturaleza. Schopenhauer escribe en su *Diario de viaje*:

como una bola transparente, pero con mucha menos irradiación que cuando se le ve desde abajo, el sol flotaba y nos lanzaba sus primeros rayos, reflejándose en nuestros ojos maravillados; debajo de nosotros, en toda Alemania, era todavía de noche; y vimos como, a medida que iba subiendo, la noche se arrastraba hacia zonas cada vez más profundas hasta disolverse del todo.²⁵

Durante cerca de dos años Arthur observa la realidad del mundo que le rodea, escribe un extenso diario que se va abreviando a medida que llega el final. Pocas son las anotaciones en los días previos a la inminente carrera comercial que le aguardaba en Hamburgo. El precio que debía pagar a la experiencia vivida era la consagración de su vida al comercio.

Arthur Schopenhauer comienza su carrera comercial. «Nunca había existido alguien menos aplicado que yo para el comercio»²⁶ dice de sí mismo.

En 1805 muere su padre. Parece ser un suicidio, pero tanto la madre como el hijo prefieren obviarlo y considerarlo un accidente. La muerte del padre, en un principio, no tuvo efectos liberadores inmediatos para el deseo del joven Schopenhauer. La melancolía del filósofo alemán reaparece, se encuentra atrapado entre el mandato paterno de seguir con la carrera comercial y su propio deseo de estudiar filosofía. Su trabajo le hastía demasiado, no encuentra motivación alguna, el recuerdo de su padre está presente en todo aquello que hace y desea. «Este dolor hizo aumentar tanto mi tristeza, que apenas se diferenciaba ya de una auténtica melancolía»²⁷.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibi*, p.83.

²⁷ *Ibi*, p.86.

El recuerdo de un padre estricto y severo y el sentimiento de obligación y responsabilidad hacia él le impide rescatar su propósito inicial de estudiar. Durante las interminables horas en el establecimiento comercial Arthur Schopenhauer encuentra consuelo en los libros. Lee el libro que le legó su padre: *A mi hijo* de Matthias Claudius²⁸, en el que el autor deja constancia de los propios consejos dados a su hijo: En este mundo el hombre no está en su hogar, no vale la pena apegarse demasiado a la vida, somos extraños a este mundo porque no pertenecemos a él, no se debe querer huir del mundo, pero tampoco apegar el corazón al mismo. Entre estas reflexiones²⁹ Arthur encuentra consuelo a su estado anímico, a una dualidad vivida en sí mismo. De nuevo el pensamiento y el corazón se enfrentan sumiendo a Arthur en una quietud melancólica,

²⁸ Matthias Claudius (1740 en Reinfeld (Schleswig-Holstein) -1815 Hamburgo) fue un poeta y periodista alemán. Publicó numerosos trabajos en prosa y poesía. Su estilo literario estaba caracterizado por su sencillez y pureza. Al final de su vida el tono de su obra, en ocasiones extravagante y burlesco, se tornó de una naturaleza más grave y sombría. En 1814 se trasladó a Hamburgo, a la casa de yerno, el editor Christoph Friedrich Perthes, donde antes de morir escribió su carta *A mi hijo Johannes* [*An meinen Sohn Johannes*]. Sobre la importancia de esta obra para Schopenhauer véase Safranski, op.cit., pp.86ss.

²⁹ El fragmento de la carta que considero podría haber influido en la decisión de Arthur Schopenhauer es la siguiente: [Hänge Dein Herz an kein vergänglich Ding. Die Wahrheit richtet sich nicht nach uns, lieber Sohn, sondern wir müssen uns nach ihr richten. Was Du sehen kannst, das siehe und brauche Deine Augen, und über das Unsichtbare und Ewige halte Dich an Gottes Wort. Bleibe der Religion Deiner Väter getreu und hasse die theologischen Kannengießer. Scheue niemand so viel als Dich selbst. Inwendig in uns wohnet der Richter, der nicht trügt und an dessen Stimme uns mehr gelegen ist als an dem Beifall der ganzen Welt und der Weisheit der Griechen und Ägypter. Nimm es Dir vor, Sohn, nicht wider seine Stimme zu tun; und was Du sinnest und vorhast, schlage zuvor an Deinen Stirn und frage ihn um Rat. Er spricht anfangs nur leise und stammelt wie ein unschuldiges Kind; doch, wenn Du seine Unschuld ehrst löset er gemach seine Zunge und wird Dir vemehmlicher sprechen.] Trad. Propia: [No inviertas tu corazón en cosas perecederas. La verdad no se rige por nosotros, querido hijo, sino que nosotros debemos regirnos por ella. Lo que puedas ver, míralo y utiliza los ojos, y sobre lo invisible y eterno sigue la palabra de Dios. Mantente fiel a la religión de tus padres y odia las “regaderas” teológicas. No tengas tanto miedo de nadie como de ti mismo. En nuestro interior vive el juez que no miente y cuya voz es más importante para nosotros que el aplauso de todo el mundo y que la sabiduría de los griegos y los egipcios. Hijo, no planees actuar contra esa Voz. Y lo que pienses hacer, ponlo frente de ti y pídele consejo. Al principio habla bajo y tartamudea como un niño inocente, pero si respetas su inocencia, su lengua se soltará y te hablará claro de manera comprensible.]

en una encrucijada en la que se ponía en juego la fidelidad al padre y la fidelidad a sí mismo. Arthur se encuentra como aquellos condenados a galeras, sin esperanzas ni consuelo a la muerte de su padre y a su situación laboral. En este momento la madre, que encontró la verdadera felicidad tras la muerte de su marido, va a jugar un papel determinante en la historia de su hijo. Johanna Schopenhauer ofrece la libertad de elección a Arthur. La madre de Arthur apoyará a su hijo independientemente de su decisión. Ella es consciente de que su hijo no es feliz, que está apegado totalmente al recuerdo y al compromiso con el padre, que no está haciendo lo que su corazón le pide. Le escribe una carta exhortándolo a una elección libre, a una decisión propia tal y como ella había elegido por sí misma.

«En cuanto hube leído este escrito me deshice en un torrente de lágrimas»³⁰ reconoce Schopenhauer en su vejez. Arthur llora de alegría por ver una posible alternativa a su tediosa carrera comercial. Pronto dejaría el establecimiento comercial para matricularse en Gotinga [Göttingen], una de las mejores universidades de Alemania.

Nuestro filósofo se encuentra ahora en el contexto que siempre había anhelado. El divino Platón, Immanuel Kant y protagonistas indiscutibles del pensamiento filosófico del momento sirven de telón de fondo o punto de partida a la creatividad de Schopenhauer. Sin embargo, no van a ser estos dos autores los que asienten las bases del pensamiento de Schopenhauer. La experiencia de vida del joven y adolescente Arthur ya había dejado una impronta en su pensamiento, una huella indeleble en su particular forma de ver el mundo. Todo lo vivido, todo lo experimentado sería el punto de partida del pensamiento de Arthur.

³⁰ Safranski, op.cit., p.123.

Dos siglos antes (S.XVII) René Descartes inauguraba la Edad Moderna con el convencimiento de que la razón todo lo podía abarcar. La razón tomaba el peso de la filosofía y de la condición humana para ofrecer al mundo verdades *incuestionables* provenientes de la razón. Los conocimientos ciertos y válidos, esto es, las ideas o principios básicos, las *notiones innatae*, son inherentes a la razón humana, nacen potencialmente de ella pero no son fruto de la experiencia proveniente de los sentidos. Los sentidos, minusvalorados en el racionalismo, únicamente dan soporte a la actualización de los principios innatos; la experiencia inmediata no está a la altura de la razón.

A Descartes le agradan las matemáticas, que tanto aburrían a Schopenhauer, por la certeza y evidencia de sus demostraciones. Descartes quiso construir una filosofía totalmente cierta y verdadera desterrando la poca fiabilidad de los sentidos y refugiándose en la *validez* de la razón humana.

No hay nada cierto, sino yo. Y yo no soy más que una cosa que piensa. *Ego sum res cogitans*, dice taxativamente Descartes: *je ne suis qu'une chose qui pense*. Yo sólo soy una cosa que piensa, ni tan siquiera soy un hombre corporal, únicamente *soy razón*. De acuerdo con el proceso de *la duda metódica* Descartes descarta la posibilidad de retener el mundo que se escapa, ni tan siquiera podemos estar seguros del cuerpo, sólo es seguro y cierto el sujeto pensante. A pesar de que el filósofo francés adquiere más tarde conocimiento de la *res extensa* en un inicio renuncia a la experiencia del mundo, a la experiencia de la naturaleza que tan maravillosa se mostraba al hombre renacentista y al mismo Schopenhauer; rechaza la vivencia de los sentidos y se repliega en su propio pensamiento.

Mientras quería pensar así que todo era falso, era menester necesariamente que yo, que lo pensaba, fuese algo; y observando que esta verdad: pienso, luego soy, era tan firme y tan segura que todas las más extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces quebrantarla, juzgué que podía admitirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que buscaba.³¹

Arthur Schopenhauer, dos siglos después, propone un giro de 180 grados a lo que fue la filosofía del Racionalismo. Immanuel Kant ya rompió la hegemonía y la seguridad que ofrecía la razón asegurando la incognoscibilidad de la cosa en sí y negando la accesibilidad al mundo objetivo, un mundo que únicamente se presenta al ser humano como representación. Arthur Schopenhauer no menosprecia la realidad inmediata, no menosprecia los sentidos que nos permiten ver lo bello y sublime del mundo; es más: el punto de partida de su filosofía será la experiencia del mundo. Solo puedo pensar lo que he vivido. Schopenhauer se podría haber preguntado: ¿De que podría escribir, pensar, imaginar alguien que nunca ha vivido?

Existo, luego pienso. Sólo después de la ascensión a los montes, Arthur Schopenhauer es capaz de pensar la filosofía:

La filosofía es un elevado puerto alpino: a ella sólo conduce un sendero abrupto que discurre sobre puntiagudos guijarros y punzantes espinas; es solitario y se vuelve cada vez más desolado a medida que se llega a la cumbre. El que lo sigue no debe temer el espanto, sino que tiene que dejarlo todo tras de sí y debe abrir su camino con perseverancia en la fría nieve. A menudo está al borde del abismo y dirige la mirada hacia el verde valle, allá en la hondonada: le sobrecoge entonces una terrible sensación de vértigo; pero tiene que sobreponerse aunque tenga que fijar con la propia sangre las suelas a las rocas. A cambio, verá pronto el mundo por debajo de sí, verá como desaparecen las tierras pantanosas y los desiertos de arena, cómo quedan

³¹ Descartes, *Discurso del método* (traducción de A. Charles, P. Tannery y G. Rodis-Lewis), *Ouvres de Descartes*, Parte IV, Vrin, Paris, 1957-1958.

allanadas las irregularidades, dejan de llegar hasta arriba sus desacordes y se revela su redondez. El permanece siempre expuesto al aire puro y frío de la altura y ve ya el sol cuando abajo reina todavía la oscuridad.³²

Schopenhauer partirá de la experiencia inmediata, de la escrupulosa observación de la realidad, para formar su filosofía. No hay que perderse en los conceptos abstractos que tan seductores ofrecen aparente sabiduría a quien los utiliza, hay que partir de la humildad del niño pequeño que se asombra por todo lo que le rodea, que intenta ver más allá de sí mismo, que aprende a hablar y que quiere dejar de repetir palabras sin sentido. Y es que Arthur Schopenhauer es un filósofo que no deja de sorprenderse por lo que ocurre en el mundo, en los animales, en los humanos, y en sí mismo como cuerpo y representación en el mundo. Arthur parte primero de su cuerpo y posteriormente de su pensamiento para explicar una nueva visión del mundo.

En las primeras líneas del Libro IV de *El Mundo como Voluntad y Representación* Arthur Schopenhauer escribe:

La filosofía no puede hacer mas que interpretar y explicar lo existente, la esencia del mundo, llevar el ser del mundo que se expresa a cada cual de manera comprensible *in concreto*, es decir, como sentimiento, a un claro conocimiento abstracto de la razón, y eso en todos los sentidos posibles y desde cualquier punto de vista. En los tres libros precedentes se ha intentado hacer eso desde otros puntos de vista dentro de la generalidad peculiar a la filosofía; y con el mismo procedimiento se habrá de examinar en el presente libro el obrar del hombre; puede que este aspecto del mundo se considere como el más importante de todos, no solo desde un juicio subjetivo, como antes señalé, sino también desde el objetivo. Aquí voy a permanecer totalmente fiel a nuestro anterior método de análisis, me apoyaré en lo explicado hasta ahora en cuanto supuesto, y en realidad no haré más que desarrollar en el obrar humano el pensamiento único que constituye todo el contenido del presente escrito, como lo he hecho hasta ahora en todos los

³² Pasaje del *Legado póstumo* (Handschriftlicher Nachlass). Citado por Safranski, op.cit., p. 151 s.

demás temas; y con ello haré lo último de lo que soy capaz para comunicar ese pensamiento de la forma más completa posible.³³

Arthur Schopenhauer se enamoró en varias ocasiones, *descendió* a la tentación de sus impulsos sexuales, se avergonzó de sucumbir a ellos, en ocasiones fue rechazado por sus amores platónicos, sintió la punzada de los celos, se extrañó con las preferencias femeninas. El filósofo vivió en sí mismo la fuerza ciega de la voluntad manifiesta en el impulso sexual y disfrazada por el enamoramiento. Schopenhauer, en el intento por ser fiel a la verdad, no solo no negó la manifestación primordial de la voluntad, sino que la erigió como la más importante a la vez que explicativa de la existencia y esencia de la vida.

Desde los 20 años, en los que el filósofo escribió su obra fundamental, Schopenhauer se dedicó a revisar y completar su idea original. Sin posibilidad de vuelta atrás Arthur Schopenhauer quiso hablar y explicarle al resto de la humanidad la verdad escondida detrás del velo que cubre y ciega los ojos de la mayoría de los individuos.

El 30 de Julio de 1804, cuando el viaje emprendido por Europa se acercaba a su fin, tras dos días de marcha, Arthur asciende al monte Schneekoppe. En la cumbre del Schneekoppe perdura todavía la cabaña donde Arthur pernoctó.

³³ Arthur Schopenhauer, *El Mundo como Voluntad y Representación* (traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María), Editorial Trotta, Madrid 2004, p.328 [320]. Se señala entre corchetes la paginación original de la obra de Schopenhauer.

En el libro en que los caminantes pueden eternizarse alguien encontró una curiosa inscripción:

Wer kann steigen und schweigen?

*Arthur Schopenhauer aus Hamburg.*³⁴

³⁴ [¿Quién puede ascender y callar?], A. Schopenhauer, *Diarios de viaje* (trad., introducción y notas de L.F. Moreno Claros), Trotta, Madrid 2012, p. 240.

1.2 LA MENTIRA DEL AMOR PLATÓNICO Y LA VERDAD DE SCHOPENHAUER

La filosofía se ha considerado durante mucho tiempo una materia elitista a la que únicamente unos pocos tenían acceso. Tratar de lo *divino* siempre ha sido cosa de sabios, mientras que tratar de lo humano, de lo más cercano a lo animal, siempre ha sido materia de científicos (en el mejor de los casos). La filosofía llega donde no llega la física. La metafísica es el tratamiento de todo lo que la física no alcanza a explicar. La filosofía utiliza constructos abstractos, conceptos ordenados en un lenguaje propio para tratar de explicar o describir el origen de los fenómenos, de lo terrenal. Ahora bien, ¿cómo se puede pensar sobre el amor si no se ha indagado en el aspecto más material, más explícito del problema?

Obviar el cuerpo, cuando hablamos del amor, es como no tener en cuenta los cimientos a la hora de construir una edificación. Pensar en la planificación de la techumbre sin detenerse a analizar el sustento de todo el conjunto arquitectónico lleva al arquitecto a trabajar en algo incierto, sustentado en el aire, sin una buena base que asegure que el tejado aguantará los envites de la climatología.

Pensar y hablar del amor resulta gratuito y reconfortante cuando lo único que se pone en juego es el conjunto de pensamientos abstractos que se armonizan en un lenguaje filosófico. El filósofo hace muy complicado lo que en realidad es más simple. Lo complicado es ajeno a él mismo, mientras que lo simple le obliga a desnudarse frente a sus propias palabras. Ni Platón ni otros filósofos posteriores han sido honestos con sus vivencias, sus experiencias, su sentir más profundo.

Como parte de la materia inmortal e indestructible cada individuo, desde el punto de vista de Schopenhauer, es portador de la verdad absoluta. Cada uno es espectador de su propia naturaleza, de las tensiones de su cuerpo, de la verdad que le

grita desde dentro. La esencia del ser humano, la Verdad, no se encuentra lejos del individuo, sino que está dentro de él. Únicamente es necesario querer adentrarse en los propios deseos e impulsos, sin censurar ninguno de los actos que desde el interior piden manifestarse. El filósofo que desea hablar del amor debe disponerse a tratar el problema hasta los últimos recovecos, a hacer transparente algo que por todos es conocido y al mismo tiempo obviado. El filósofo que se adentra en terreno pantanoso para el contexto en el que le ha tocado vivir se encuentra expuesto a críticas y censura, lo que ha sido habitual al tratar la Verdad sin disfraces. Schopenhauer no es una excepción.

Platón, en su célebre *Banquete*, realiza una magnífica exposición sobre el Amor, pero se olvida de lo más significativo: la manifestación cotidiana, terrenal del amor. Únicamente es necesario observar a los individuos para percibir la importancia del asunto. El amor, el deseo sexual está presente de manera implícita en cada uno de nuestros actos, en el transcurrir cotidiano en cualquier lugar a cualquier hora. Los medios de comunicación crean entretenimientos con personajes reales o inventados siempre con la temática del deseo y amor. La mayoría de las nuevas canciones que se crean tratan sobre el amor o desamor. Se sigue escribiendo poesía a amados/as. Los individuos se emparejan y se separan a cada momento. El amor es el mayor entretenimiento o el motivo fundamental de la vida de un individuo.

Platón sostiene que el hombre está compuesto de cuerpo y alma. La vida terrenal del ser humano encuentra el sentido y la finalidad en un mundo celestial y supraceleste al que aspira el alma inmortal. El cuerpo, lo que se corrompe, es únicamente un aspecto banal del que el individuo deberá despojarse para acceder a la *vida inmortal*. Los sufrimientos que acontecen en cualquier vida de cualquier individuo encuentran un consuelo, o al menos un sentido, en la promesa de una vida eterna individual. Platón

garantiza al individuo la infinitud de su individualidad³⁵. La vida tiene un final feliz o un final mejor que el terrenal.

Schopenhauer concibe la vida como un error. No hay nada más allá de los cuerpos y de la materia. No existe un final feliz para el sufrimiento e insatisfacciones de los años vividos. La vida del ser humano, como la del animal, transcurre en un ciclo vital donde nace, vive y muere. No existe el alma individual que trascienda a un mundo feliz y mejor. El ser humano participa de la unidad inmutable e imperecedera, una materia extensa carente de espacio y tiempo, un infinito donde desemboca la ilusoria individualidad de cada uno de nosotros.

El amor carnal es para Platón un sucedáneo del verdadero amor. El diálogo que se establece en *El Banquete* se desarrolla de forma ascendente del amor más terrenal (amor de los cuerpos) al amor a la sabiduría (la belleza absoluta), *la verdad* en mayúsculas. El individuo debe renunciar a la belleza de los cuerpos para acceder al conocimiento de la verdad. Para llegar a tal propósito el individuo debe ascender constantemente, yendo de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, de las bellas normas a las bellas ciencias, y de allí a la belleza absoluta o belleza en sí.

Para Schopenhauer no hay nada menos ajustado a las normas y convenciones sociales que el amor, un amor que trastoca todo cuanto toca, que lejos de elevar al sujeto a la sabiduría, lo convierte en mero espectador de sus actos voluptuosos. El acceso a la verdad se basa en la negación de todos los impulsos que el cuerpo le ordena, no en la contemplación de la belleza de las normas de conducta.

El amor platónico es un amor *ideal*, correcto, desprovisto de violencia, dirigido exclusivamente a la procreación, a la procreación de *lo bello*. La fecundidad adquiere un carácter divino, pues nada que no sea divino es capaz de fecundar algo *bello*. El amor va

³⁵ Matizaremos que esta afirmación se da de forma más clara y cierta para el platonismo cristiano, donde el alma individual se unirá eternamente al cuerpo resurrecto.

dirigido a la generación de la belleza. Incluso cuando Fedro trata de explicar³⁶ que por el amor el individuo es capaz de realizar cualquier acto, trata de *divino amor* o de la *inspiración del amor* aquello que para Schopenhauer es simple impulso sexual disfrazado.

Toda carnalidad, todo lo estrictamente biológico o corporal, todo aquello que sitúa al ser humano bajo los designios del orden natural, es omitido por el filósofo griego. Existe en Platón un claro intento de distanciar al ser humano del resto de los animales³⁷, pues todo lo humano únicamente tiene sentido en cuanto aspira al mundo perfecto de las Ideas.

La mentira de Platón – desde la perspectiva de Schopenhauer – estriba en omitir el verdadero fin del amor, en descartar la verdadera importancia de la sexualidad explícita, en no ahondar más allá de los conceptos, en negar la fuerza de la pulsión sexual, en jerarquizar y fragmentar el amor en pasos sucesivos, en tratar de una manera superficial el verdadero origen del amor.

Schopenhauer no duda en investigar, en tratar de esclarecer, sea cual sea el camino, la verdadera esencia del amor. Más allá de *los mitos* y *las fábulas* del filósofo griego, Schopenhauer trata de encontrar *la verdad* adentrándose sin temor en las cavernas más oscuras del considerado por Platón el divino amor. Tras la exposición de la investigación sobre la obra de Schopenhauer encontraremos las conclusiones a modo de diálogo entre las ideas de Platón y Schopenhauer. La mentira de Platón simplemente refuerza los postulados de Schopenhauer.

³⁶ Platón, *Banquete*, 206 B-E.

³⁷ *Ibi*, 181 A-E. Esta distinción será desarrollada posteriormente en el Renacimiento por Marsilio Ficino (1433-1499) en su *Comentario a “El Banquete”* o *De Amore*. Véase M. Ficino, *De Amore. Comentario a “El Banquete” de Platón* (Traducción de Rocío de la Villa Ardura), Tecnos, Madrid 1986.

1.3 ESTRUCTURA DE LA «METAFÍSICA DEL AMOR SEXUAL»

1.3.1 RELACIÓN CON SU OBRA COMPLETA

La «Metafísica del Amor Sexual» [608-651] es el capítulo 44 de los *Complementos a El Mundo como Voluntad y Representación*. La obra fundamental de Arthur Schopenhauer se publicó en diciembre de 1818 tras la edición de su tesis *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813) y su segunda obra *Sobre la visión y los colores* (1816). La primera edición de *El Mundo* fue un estrepitoso fracaso de ventas, pero el filósofo alemán, convencido de estar mostrando al mundo lo auténtico y verdadero, no cejaría en su empeño hasta publicar en el año 1844 la segunda edición de *El Mundo*. Fruto de los 24 años transcurridos desde la primera edición de *El Mundo*, Schopenhauer necesita ampliar sus reflexiones en un nuevo libro. El filósofo no iba a modificar el pensamiento expuesto en su obra fundamental; en los *Complementos* respetará la unidad y coherencia de su obra fundamental; añadirá más observaciones y ejemplos a los capítulos anteriores e introducirá nuevos capítulos que abordan temas tan dispares como la locura, el intelecto o el amor sexual. La experiencia empírica y la propia reflexión sobre lo experimentado reforzarán una y otra vez las ideas de Schopenhauer.

Si leemos el Prólogo que Arthur Schopenhauer escribió a la primera edición de su obra principal *El Mundo como Voluntad y Representación*, el filósofo nos sugiere cómo se debe leer su obra y de que manera está estructurada:

Un sistema de pensamiento ha de tener siempre una conexión arquitectónica, es decir, de tal clase que en ella una parte soporte otra sin que esta soporte aquella, que el cimiento sostenga todas sin ser sostenido por ellas y que la cúspide sea soportada sin soportar nada. En

cambio, un único pensamiento, por muy amplio que sea, ha de guardar la más completa unidad. Si se lo descompone en partes a fin de transmitirlo, la conexión de esas partes tiene que ser orgánica, es decir, tal que en ella cada parte reciba del conjunto tanto como este de ella, que ninguna parte sea la primera y ninguna la última, que todo el pensamiento gane en claridad por medio de cada parte y que ni aún la más pequeña pueda entenderse del todo si no se ha comprendido ya antes el conjunto.³⁸

Schopenhauer concibe su obra como la unicidad de un pensamiento que se explicita continuamente en cada una de sus palabras. También recomienda Arthur Schopenhauer que se haga dos veces la lectura de su obra. La primera vez requerirá mucha paciencia y tras la segunda vez el lector podrá comprender en toda su magnitud el pensamiento expuesto. El capítulo que especialmente nos interesa tiene la cualidad de fascinar en su primera lectura. Cada lectura posterior irá descubriendo al lector nuevos matices o detalles obviados en la primera lectura.

Los Complementos están dispuestos en relación con los cuatro libros en los que está organizado *El Mundo*. El capítulo 44, «Metafísica del Amor sexual», se ubica en los Complementos al cuarto libro del *Mundo*, que se extienden desde el capítulo 40 al 50. En estos complementos al cuarto libro se encuentran diferenciadas dos partes; una que iría del capítulo 41 al 45, y la otra del 46 al 49. La primera parte hace referencia a la Voluntad de vivir o afirmación de la Voluntad, y la segunda parte al sufrimiento de la vida y la capacidad del hombre de llegar a negar la Voluntad.

El mismo Schopenhauer nos instará a leer los 5 capítulos primeros como si se tratasen de una unidad. La muerte, la vida de la especie, la herencia, la sexualidad y la afirmación de la voluntad de vivir corresponden a los temas tratados en cada uno de los

³⁸ Arthur Schopenhauer, *El Mundo como Voluntad y Representación I. Prólogo a la primera edición* (traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María), Trotta, Madrid 2004, pp. 31-32 [VIII].

capítulos “complementarios” respectivamente³⁹. Nos podría llamar la atención el hecho de que *la muerte* se encuentre en este apartado donde todo va encaminado hacia la voluntad de vivir, pero tras su lectura nos damos cuenta de la estrecha relación entre el instinto de vida y el miedo racional a la muerte; cómo el hombre se apega a la vida a pesar de los sufrimientos que ella causa; cómo el miedo a la muerte refleja la conciencia subjetiva ajena al verdadero fin de la Voluntad. De alguna manera parece como si Schopenhauer nos quisiera dejar de antemano bien claro el sinsentido de la vida como individuos, el sinsentido del miedo a perder la ilusoria individualidad, para después mostrarnos todo lo que el ser humano y animal es capaz de hacer en virtud de esta ilusión. La reproducción y manutención de la prole se antoja así una tarea irracional que nada tiene que ver con la voluntad consciente de cada uno de los individuos.

El capítulo 40 es el Prólogo al Libro Cuarto. Nos advierte, en primer lugar, que este último libro de complementos hubiese sido más extenso si no fuera porque el tema de la libertad de la voluntad y el fundamento de la moral ya habían sido expuestos en su obra *Los dos problemas fundamentales de la ética* (1841)⁴⁰ «cuyo conocimiento doy por supuesto en el lector», dice Schopenhauer. Asimismo, el capítulo 47 *Sobre la ética* es únicamente un breve complemento al texto al que hace referencia. En segundo lugar, un Arthur Schopenhauer de 56 años, invita al lector a leer con atención cada una de sus palabras y lejos ya de importarle lo que los demás estudiosos y filósofos piensen de él, escribe:

³⁹ Capítulo 41: «Sobre la muerte y su relación con el carácter indestructible de nuestro ser en sí»/ Capítulo 42: «La vida de la especie» / Capítulo 43: «Herencia de las cualidades» / Capítulo 44: «Metafísica del amor sexual» / Capítulo 45: «De la afirmación de la voluntad de vivir».

⁴⁰ Arthur Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética* (traducción, introducción y notas de Pilar López de Santamaría), Siglo XXI, Madrid 1993.

Pues no soy un escritor prolífico, ni un fabricante de compendios, ni un asalariado, ni un autor que con sus escritos busque la aprobación de un ministerio; en suma, no soy un escritor cuya pluma esté bajo el influjo de fines personales: no aspiro más que a la verdad y escribo, como escribían los antiguos, con el único propósito de depositar en custodia mis pensamientos, a fin de que redunden en provecho de quienes sepan reflexionar sobre ellos y apreciarlos.⁴¹

Tenemos la certeza de que Schopenhauer escribe con total libertad, sin prejuicios, sin concesiones, pues, como él dice, no necesita la aprobación de nadie, ni trata de alcanzar la fama con sus escritos, sino que hace más bien una ofrenda a aquellos que deseen reflexionar y apreciar sus palabras. Con cierta ironía asume que sus nuevos textos pueden ser juzgados y criticados sin ser leídos, como ocurrió con su primera edición, pero eso ya no le importa. Por último, nos anticipa el tratamiento del amor sexual como la más enérgica *afirmación de la voluntad de vivir*:

una explicación totalmente descuidada por todos los filósofos que me precedieron: se trata del significado íntimo del amor sexual, que a veces se convierte en la pasión más violenta; un tema que no sería paradójico incluir en la parte ética de la filosofía, si se reconociera su importancia.⁴²

La «Metafísica del Amor sexual» es un capítulo novedoso que no complementa, en el sentido estricto de la palabra, a ningún capítulo anterior de su obra original. Es un capítulo que empieza y acaba en sí mismo. Sin embargo, encontramos una correlación directa con el capítulo 19 de *El Mundo*, y el capítulo 19 de los *Complementos* al segundo libro, capítulo titulado «Del primado de la Voluntad en la autoconciencia». Se hace necesario tratar este capítulo de antemano antes de profundizar en el significado exacto del amor sexual. Que la Voluntad es anterior y primera con respecto al

⁴¹ *Complementos*, p.513 [527].

⁴² *Ibi*, p.514 [528].

conocimiento humano; que nada puede hacer la razón cuando el instinto se manifiesta en forma de deseo, es una verdad que nos ayuda a comprender la esencia del amor sexual expuesta por Schopenhauer. Asimismo, para comprender qué entiende el filósofo alemán por *instinto*, debemos leer el breve capítulo 27 «Del instinto y el impulso artesano» de los complementos al libro segundo, que enlaza con la obra *Sobre la voluntad en la naturaleza* publicada por Schopenhauer en 1836⁴³.

La metafísica del amor sexual nos remite continuamente a las ciencias naturales para confirmar la ignorancia del ser humano acerca del misterio de la vida. Podemos mostrar por qué las plantas crecen y cómo late un corazón humano, pero nunca podremos demostrar por qué ocurre y cual es su finalidad. En el capítulo 50 (“Epifilosofía”) de los *Complementos*, Schopenhauer muestra a los lectores, en un acto de humildad, y por otro lado consecuente con toda su obra, la incapacidad de llegar a conocer la Verdad absoluta de la cosa en sí. Puesto que el instrumento que utilizamos para conocer, investigar o pensar sobre el mundo es el intelecto, y éste pertenece al mundo fenoménico, se hace inviable el acceso al conocimiento de orden trascendental.

Aquí radica la imposibilidad de una perfecta comprensión de la existencia, esencia y origen del mundo, que llegue hasta su razón última y satisfaga todas sus exigencias. Y hasta aquí en relación con los límites de mi filosofía, como de todas.⁴⁴

Lo único que podemos explicar, o dar cuenta a través de la autoconciencia, es el impulso que gobierna el mundo y a nosotros mismos. Una pulsión ciega dirigida a la procreación, a la vida de la especie; una pulsión a la que no le importan las individualidades, sino la mera permanencia de la especie. Una pulsión que

⁴³ Arthur Schopenhauer, *Sobre la voluntad en la naturaleza* (traducción de Miguel de Unamuno, con prólogo y notas de Santiago González Noriega), Alianza, Madrid 1970.

⁴⁴ *Ibi*, p.701 [730].

Schopenhauer denomina Voluntad y que hace que la vida brote en cada rincón de nuestro planeta; una pulsión que va más allá de nuestro conocimiento, de nuestro mundo perceptible e inmediato; una Voluntad que mantiene el orden o caos del universo; que es la esencia interior de todas las cosas; y que es una y siempre la misma.

Schopenhauer cita a filósofos que anteriormente habían sostenido acertadamente la existencia de una esencia interior única para todas las cosas, la unidad de la sustancia: los eleatas, Scoto Eriúgena, Schelling, Giordano Bruno y Spinoza⁴⁵. Estos dos últimos son fuente de inspiración preferente para el filósofo alemán, como muestran las abundantes citas y menciones que hace de Giordano Bruno y Spinoza en el capítulo 41 de los complementos «La muerte y su relación con el carácter indestructible de nuestro ser en sí».

Arthur Schopenhauer utiliza sus últimas páginas de su “Epifilosofía” para esclarecer las diferencias entre su filosofía y el panteísmo profesado por Spinoza. No deja de llamar la atención el hecho de que precisamente dedique sus cinco últimos párrafos de *El mundo*, los últimos escritos⁴⁶, a aclarar dichas diferencias. Podemos aventurarnos a inferir la deuda contraída por el filósofo alemán con respecto a Spinoza o Giordano Bruno. La necesidad de dejar bien claro que, a pesar de ser estos filósofos anteriores el origen de su filosofía, su nueva filosofía dista en su resultado final de la de ellos, puede haber movido al filósofo a dedicarles las últimas páginas.

⁴⁵ *Complementos*, cap. 50 (“Epifilosofía”). «La tesis de que la esencia interior de todas las cosas es una y la misma, había sido ya comprendida y aceptada en mi época, después de que la enseñaran los eleatas, Scoto Eriúgena, Giordano Bruno y Spinoza, y tras haber sido refrescada por Schelling. Pero qué sea ese ser único y cómo llega a presentarse en forma de pluralidad, es un problema cuya solución se encuentra por primera vez en mi sistema.» p.701 [739].

⁴⁶ Posteriormente publica en 1858 la segunda edición de *Parerga y Paralipómena*, una recopilación de ensayos paralelos fruto de sus anteriores obras, cuya primera edición había aparecido en 1851 y había suscitado un gran favor del público, dando inicio a su notoriedad.

La superación de un filósofo anterior requiere un estudio exhaustivo de su obra, impregnarse de su filosofía para ir más allá y superar sus puntos débiles. Schopenhauer cita muy a menudo a filósofos como Immanuel Kant y Platón, unas veces criticando fuertemente su filosofía, y en otros casos, alabando sus obras. Sin ninguna duda los filósofos más relevantes que sirvieron al filósofo alemán de punto de partida son Immanuel Kant, a quien dedica un extenso apéndice en *El mundo* denominado «Crítica de la filosofía kantiana»⁴⁷, y Platón, al que se refiere en toda su obra como el *divino Platón*. Existe numerosa bibliografía sobre la relación entre la filosofía de Schopenhauer y demás estudiosos, siendo Immanuel Kant el filósofo más estudiado⁴⁸. Sin embargo, no debemos obviar la importancia que Schopenhauer otorga a Spinoza o Giordano Bruno. No existen estudios sobre Bruno y Schopenhauer.

Revisaremos la filosofía de Giordano Bruno para esclarecer qué puntos son fuentes de la filosofía de Schopenhauer y analizaremos en mayor profundidad la filosofía de Spinoza, especialmente relevante para la Metafísica del amor sexual y el aspecto natural de la sexualidad humana.

Si hay algo que se echa de menos en la obra de Schopenhauer, es el rigor científico cuando se adentra en el terreno de la biología, tanto animal como humana. El filósofo alemán no desvela las fuentes utilizadas cuando se adentra en el aspecto más biológico del instinto⁴⁹. En el capítulo 43 de los Complementos «Herencia de las

⁴⁷ *El mundo*, Apéndice, pp. 477-602 [491-633].

⁴⁸ Por ejemplo Nicholls y Moira, «The Kantian Inheritance and Schopenhauer's Doctrine of will», *Kant-Studien* 85, 1994, 257-79; A. Marqués, «Schopenhauer, Kant y las aporías de la voluntad incondicionada», *Anales del Seminario de historia de filosofía*, 9, 1992, pp. 169-80; Zöller, Günter, «Anfang und Ende der Gelassenheit. Kritische Überlegungen im Hinblick auf die philosophische Moderne von Kant bis Schopenhauer», *Schopenhauer Jahrbuch* 89, 2008, 87.

⁴⁹ No existen estudios científicos acerca del origen y causas de la atracción sexual humana, así como del aspecto biológico del instinto, hasta la aparición de los primeros estudios evolutivos que tendrán como máximo exponente a Charles Darwin. No existe un marco referencial evolutivo anterior a los estudios de Schopenhauer. Como atestiguan las citas, sabemos que Darwin leyó a Schopenhauer, pero desconocemos

cualidades», se desconoce de dónde extrae Schopenhauer las ideas ciertamente descabelladas de la herencia de las cualidades físicas y psíquicas. En la metafísica del amor sexual trata de explicar qué es lo que atrae a un sexo del otro, los motivos morfológicos de la elección de una pareja determinada. Se desconoce si su teoría es fruto de su observación o ha utilizado otras fuentes que no nombra. El autor de esta investigación se propone verificar todo aquello que Schopenhauer afirma aportando rigor científico con los estudios o investigaciones más actuales.

1.3.2 ESTRUCTURA DEL CAPÍTULO

La «Metafísica del Amor sexual» parece haberse escrito sin un orden o estructura preestablecida. Schopenhauer es ajeno a un orden en la exposición de sus ideas y parece escribir mediante la *asociación libre de ideas* para volver una y otra vez a la idea fundamental que subyace al concepto del amor.

He tratado de buscar una estructura implícita en la exposición del filósofo dividiendo el capítulo referente a la metafísica del amor sexual en 7 apartados. Estos son:

- 1 Introducción [608-610]⁵⁰.
- 2 Hipótesis [610-616].
- 3 Impulso sexual [616-620].

si el filósofo alemán tuvo algún contacto con el biólogo británico antes de la aparición de su célebre libro *El origen de las especies mediante la selección natural o la conservación de las razas favorecidas en la lucha por la vida*, John Murrup, Londres 1859. La influencia que Darwin hubiera podido tener en Schopenhauer no se refiere tanto al concepto evolutivo de la naturaleza (Schopenhauer mantiene una concepción fijista de las especie de acuerdo a la concepción platónica de las “Ideas” como objetivaciones inmediatas) sino al refuerzo en su idea del tremendo y ciego apego por la supervivencia de todo animal. Véase A. O. Lovejoy, «Schopenhauer an Evolutionist», *The Monist* 21, 1911, pp. 195-222.

⁵⁰ Paginación de la obra original.

- 4 Atracción sexual humana [620-630].
- 5 Amor sexual [630-643].
- 6 Metafísica del amor sexual [641-643].
- 7 Pederastia [644-651].

A continuación se describe brevemente el contenido de los apartados citados:

1) Introducción [608-610]. Schopenhauer da cuenta de la importancia del amor en la vida de cada individuo. El amor se encuentra implícita y explícitamente en el vivir cotidiano. Muchos han sido los poetas que se han dedicado y se dedican a escribir sobre el sentimiento del amor, pero pocos han sido los filósofos que se han tomado *el amor* con la importancia que se merece. El filósofo alemán se erige a sí mismo como el primer filósofo que tratará la verdad del asunto, y está dispuesto a conseguirlo a pesar de las críticas y la no aprobación de aquellos que consideren su filosofía demasiado física o material. Platón, Kant, Rousseau o Spinoza son criticados por Schopenhauer por no estudiar en profundidad el verdadero origen del amor. Veremos cómo a pesar de las críticas existe una influencia clara en su filosofía por parte de las eminencias filosóficas mencionadas.

2) Hipótesis [610-616]. ¿Qué es el amor sexual o enamoramiento? «Todo enamoramiento, por muchos tintes etéreos de que se quiera revestir, tiene su único origen en el instinto sexual».⁵¹ Este instinto sexual promueve el comercio amoroso, que tiene como último fin la «composición de la próxima generación»⁵². El carácter metafísico del amor lo encontramos en la perpetuación de la especie como

⁵¹ *Complementos*, p.586 [610].

⁵² *Ibi*, p.587 [611].

trascendencia de la propia individualidad y la inexplicable pulsión vital (Voluntad) que induce a animales y hombres a reproducirse.

3) El Impulso sexual [Der Geschlechtstrieb] [616-620]. El instinto crea la ilusión del amor para conseguir sus fines. Engaña al individuo haciéndole creer que hallará la felicidad individual y absoluta cuando en realidad el fin último se encuentra fuera del individuo. El hombre, como los animales, es movido por instintos. El instinto más «definido, claro y hasta complicado»⁵³ es el dirigido a la selección de otro individuo con vistas a la satisfacción sexual. El instinto [der Instinkt], la pulsión o impulso [der Trieb], son conceptos diferentes con un idéntico origen: la Voluntad [der Wille]. Impulso ciego e inagotable, agujijonea al individuo creando la necesidad de satisfacer algo que le es totalmente ajeno como individualidad, la vida de la especie.

4) Atracción sexual humana [620-630]. El amor sexual o enamoramiento pertenece a los humanos. La elección del objeto sexual difiere entre los animales y humanos. Los humanos van más allá de las reacciones inmediatas que guían al instinto y eligen al partenaire sexual no sólo en base a unas características de belleza, y de lo que Schopenhauer denomina «la neutralización mutua de las imperfecciones»⁵⁴ sino que entran en juego las denominadas cualidades psíquicas. El complejo sistema de atracción sexual humano se encuentra activo en todo momento y en cualquier lugar. El ser humano, no sujeto a los periodos de estro, ha sofisticado sus armas de seducción a extremos extremadamente complejos. Schopenhauer nos hará ver que toda la atracción no tiene otra finalidad que lograr la

⁵³ *Ibi*, p.592 [617].

⁵⁴ *Ibi*, p.596 [621].

reproducción; todo ello responde a la «meditación del genio de la especie»⁵⁵, que procura la mejor descendencia posible.

5) Amor sexual [630-643]. ¿El amor es exclusivo al hombre? El impulso sexual obtiene el carácter más elevado cuando el objeto amado debe ser un individuo concreto en base a sus características de belleza o de cualidades psíquicas. El amor alcanza un estatus elevado con respecto al primitivo impulso sexual de los animales. El dolor, el anhelo de la amada, el enamoramiento más pasional, el odio cuando se es rechazado, ocupa un lugar prioritario respecto a convenciones sociales como son el honor o el deber moral. Nada puede poner diques al origen del enamoramiento, al impulso natural de la sexualidad. A pesar de la insatisfacción permanente del ser humano con respecto al decepcionante amor, es posible una armonía de las almas cuando al amor sexual se le suma la amistad nacida de las cualidades físicas, morales e intelectuales. Se describen los pasos inevitables del amor: la pura genitalidad, el enamoramiento y la posibilidad de un amor tierno a largo plazo.

6) Metafísica del amor sexual [641-643]. La seriedad con la que el hombre elige su partenaire a la hora de satisfacer el instinto sexual, llegando al amor más apasionado, afirma dos verdades expuestas en la obra de Schopenhauer: 1) El carácter indestructible del ser en sí del hombre, que continúa en generaciones venideras, y 2) el ser en sí se halla más en la especie que en el individuo. El individuo ama a partir de la voluntad que mueve al individuo ciego a actuar bajo su influjo. La trascendencia del amor radica en la perpetuación de la especie, en la continuidad de los genes cuando la individualidad subjetiva desaparece con la

⁵⁵ *Ibi*, p.602 [629].

muerte. El amor está ligado estrechamente a la muerte, pues gracias al amor existimos en este mundo, perpetuamos nuestros genes, y gracias a la muerte abandonamos nuestra existencia y retornamos a la nada de la que procedemos. El amor es la puerta de entrada a la existencia como la muerte es la puerta de salida al breve lapso de tiempo que es la vida.

6) Pederastia [643-651]. La pederastia es una desviación sexual. Una desviación que se perpetúa desde la antigüedad en toda clase de civilizaciones. A Schopenhauer se le plantea la pederastia como un problema a su teoría del amor. ¿Cómo puede ser que la naturaleza encamine el impulso sexual de un individuo a una tendencia que no sea la reproductiva hombre-mujer? Schopenhauer sostiene que los hombres de avanzada edad no tienen la capacidad de engendrar hijos sanos y fuertes. La naturaleza encuentra como mal menor a un posible engendro de *pésima calidad*, la desviación de la tendencia sexual a objetos que no puedan dar fruto, es decir, jóvenes o niños. Abordamos la teoría *freudiana* para esclarecer en mayor medida el tema.

1.3.3. ESTILO LITERARIO⁵⁶

La filosofía de Arturo Schopenhauer ha sido sentida siempre como una filosofía eminentemente artística, más aún como la filosofía por excelencia de los artistas. Y no porque sea en alto grado, en tan gran medida, una filosofía del arte –de hecho su «Estética» ocupa una cuarta parte de su extensión total–; ni tampoco porque su composición posea una claridad, una transparencia, una coherencia tan perfectas, ni porque su exposición tenga una fuerza, una elegancia, una precisión, un ingenio apasionado, una pureza clásica y un rigor grandiosamente sereno en su estilo literario, cualidades todas ellas que jamás se habían visto antes en la filosofía alemana: todo eso es tan sólo «fenómeno», es tan sólo la necesaria y connatural expresión bella de la esencia más íntima de este pensamiento, de su naturaleza.⁵⁷

Thomas Mann

La totalidad de la obra de Schopenhauer, filósofo didáctico por excelencia, goza de un estilo claro, directo y de deslumbrante sencillez. Las palabras del filósofo alemán poseen la virtud de calar, con aparente facilidad, en el entendimiento del lector. El lector o estudioso sentirá cómo cada palabra, a modo de gotas de agua que caen sucesivamente, empapan casi imperceptiblemente su propia alma con el paso de cada una de las páginas.

La grandeza de la filosofía del filósofo alemán estriba en la accesibilidad a cualquier público de cualquier condición. No es necesario ser un erudito en filosofía ni

⁵⁶ Para una información más amplia véase: C. Peters, *Schopenhauer als Philosoph und Schriftsteller*, Hentze, Berlin 1880; D. Hochfeld, *Das Künstlerische in der Sprache Schopenhauers*, Leipzig 1912; H. Hasse, *Schopenhauers Bedeutung für die deutsche Sprache*, Main, Frankfurt 1922, pp.31-111; R. Biscardo, *De Sanctis e Schopenhauer, Studi di letteratura tedesca*, Morano, Napoli 1937.

⁵⁷ Thomas Mann, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Alianza, Madrid 2000, p.20.

poseer una inteligencia extraordinaria *para leer a Schopenhauer*⁵⁸; no es necesario, como ocurre con otros filósofos, un exhaustivo conocimiento (o desciframiento) previo de la jerga conceptual del autor; el único requisito que Schopenhauer demandará al lector es cierta obertura de miras más allá del lenguaje puramente vacío tan usualmente utilizado en *el mundo filosófico*.

En el prólogo de su obra *Sobre la voluntad en la naturaleza* Arthur Schopenhauer no omite su verdadera opinión respecto a la filosofía especulativa y al lenguaje utilizado por la mayoría de los filósofos dedicados a «tapujos hipócritas»⁵⁹, filósofos que sin embargo satisfacen a público gustoso «de frases huecas; por la acumulación de palabras sin sentido alguno; por la charla vacía, fatigante y ramplona; por la dogmática cristiana que se introduce disfrazada con el traje de una aburrida metafísica y del filisteísmo más llano (...)»⁶⁰, unos «filósofos de oficio»⁶¹, más destinados a establecer un estatus y a garantizar un puesto académico que a transmitir el deseo de investigar la verdad.

No es el propósito del filósofo alemán esconder y hacer complicada su propia filosofía; no quiere enaltecerse mirando al lector desde las alturas del filósofo encumbrado; su interés se encamina exclusivamente a hacerse entender por el lector y facilitar el entendimiento con el mayor número de ejemplos.

Schopenhauer desconfía de aquella filosofía que se escribe complicada al lector: «la oscuridad y la confusión al expresarse es siempre y en todo caso un mal signo. Pues

⁵⁸ A pesar de no ser estrictamente necesario sí que merece la pena la lectura previa del esclarecedor *Para leer a Schopenhauer* (Alianza, Madrid 2001) de R. Aramayo y del didáctico *Cómo leer a Schopenhauer* (Júcar, Madrid 1991) de A.H.Puleo.

⁵⁹ Arthur Schopenhauer, *Sobre la voluntad en la naturaleza* (Traducción de Miguel de Unamuno, Prólogo y notas de Santiago González Noriega), Alianza, Madrid 1970, p.25. Sobre la crítica a la filosofía académica, véase *Parerga y Paralipomena* (Trad. de Pilar López de Santa María), vol. I, Trotta, Madrid 2006, capítulo «Sobre la filosofía de la universidad», pp. 165-221.

⁶⁰ *Ibidem*

⁶¹ *Ibidem*.

en el noventa y nueve por ciento de las ocasiones se debe a la confusión de pensamiento, la cual a su vez nace casi siempre de una original desproporción, inconsistencia e incorrección del mismo»⁶². Este deseo de hacer transparente su pensamiento así como su insaciable curiosidad le sirvieron de acicate para la búsqueda sin prejuicios de todo aquello que podía corroborar sus intuiciones; el filósofo, como lector compulsivo de cualquier obra caída en sus manos, utilizará ejemplos de la parapsicología, matemáticas, o ciencias naturales para dar cuenta de su intuición primitiva. Los ejemplos por él utilizados, que en ocasiones resultan poco elaborados o demostrados (y en ocasiones de origen indeterminado), son fruto de su ímpetu o de su deseo pedagógico. Más allá de los ejemplos y lecturas, resulta convincente que el clarificador lenguaje de Schopenhauer se debe a su profunda y genial intuición de las cosas. Como escribe en el Capítulo 23 («Sobre la literatura y el estilo») de *Parerga y Paralipomena*, «cuando en una mente surge un pensamiento correcto, tiende ya a la claridad y la alcanza pronto: mas lo que se ha pensado claramente encuentra fácilmente su adecuada expresión. Lo que un hombre es capaz de pensar siempre se puede expresar con palabras claras, comprensibles e inequívocas»⁶³.

A los 26 años un joven Schopenhauer expresa en sus escritos de juventud la técnica o metodología creativa que dará lugar al estilo literario utilizado en toda su obra. La intuición objetiva del mundo como fuente de inspiración no admitirá demasiadas concesiones al lenguaje utilizado. La funcionalidad del lenguaje como instrumento de comunicación adquiere carácter prioritario en su obra:

⁶² Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipomena*, Vol. II, Cap. 23. «Sobre la literatura y el estilo» (Trad. Introducción y notas de Pilar López de Santa María), Trotta, Madrid 2009. p.534 [§283].

⁶³ *Ibidem*.

Expresar mi pensamiento en palabras y, por lo tanto, en conceptos con arreglo a las operaciones propias de la razón, no representa para mi filosofía sino lo que la técnica para el pintor, es decir, el pintar en sentido estricto, la *conditio sine qua non*. Pero el momento de la genuina actividad filosófica y artística viene dado por aquellos instantes en los que, / de un modo puramente objetivo, me zambullo dentro del mundo con mi entendimiento y mis sentidos; dichos instantes no son intencionados ni arbitrariamente premeditados, sino que le son dados a mi fuero interno, siendo esto lo que me hace filosofar; en tales instantes capto la esencia del universo sin llegar tan siquiera a saber lo que hago, su resultado suele reproducirse luego en conceptos – cual si se tratara de una sutil evocación – que lo fijan de un modo perdurable.⁶⁴

Los conceptos en la obra del filósofo aparecen como transmisores directos de la realidad objetiva intuita por él. Sin aparente orden o estructura el filósofo escribe según las ideas aparecen en su pensamiento. El lector puede hacerse una idea al respecto viendo los manuscritos que dejó como legado para su publicación póstuma, donde un sinfín de anotaciones, marcas (asteriscos, triángulos, cuadrados, llaves, puntos, etc), rectificaciones y tachaduras aparecen en un intrincado y difícilmente descifrable texto de amontonada caligrafía. En las primeras ediciones alemanas de *Senilia*⁶⁵ Arthur Hübscher, encargado de la encomiable tarea de transcribir los manuscritos de Schopenhauer, escribe en su edición de 1975: «La letra manuscrita se hace menos

⁶⁴ Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß. Frühe Manuskripte*, Deutscher Taschenbuch Verlag, Múnich, 1985, vol. I, 225-226 [361] <1814-1815>. Traducción de Roberto R. Aramayo en *Escritos inéditos de juventud / Sentencias y aforismos II*, Pre-Textos, Valencia 1999, p. 72. Encontramos también la misma idea en su obra *Parerga y Paralipomena*, Vol. II, Cap. 23. «Sobre la literatura y el estilo», pp. 519s. «La auténtica vida de un pensamiento dura únicamente hasta que llega a la frontera de la palabra: allí se petrifica, de ahí en adelante está muerto, pero inquebrantable, como las bestias y las plantas petrificadas del mundo primitivo (...). En cuanto nuestro pensamiento ha encontrado palabras, deja de ser íntimo, e incluso solemne, en su sentido más profundo; como el niño que se separa de la madre cuando empieza a tomar consciencia de una identidad propia».

⁶⁵ Arthur Schopenhauer, *Senilia. Reflexiones de un Anciano*, Edición realizada bajo el cuidado de Franco Volpi y Ernst Ziegler, Trad. de Roberto Bernet, Herder, Barcelona 2010.

cuidada, revela fuertes reelaboraciones y resulta en parte difícilmente legible»⁶⁶. Julius Frauenstädt también se quejó del material con el que debía trabajar, pues se encontraba «en un estado a veces caótico, difícil de desenmarañar», «si bien la letra manuscrita de Schopenhauer es muy clara, por su manera propia de introducir reelaboraciones, correcciones y agregados, y hasta agregados a agregados, ha hecho que sus manuscritos resulten a veces difícilmente legibles»⁶⁷.

El estilo o forma de sus textos, en su confección más primitiva u original, nos da buena cuenta de la metodología de trabajo del filósofo alemán. De manera impetuosa da la impresión que el filósofo, menos preocupado por la estructura o forma de su obra, escribe como un pintor lo hace compulsivamente con la visita de las musas. Schopenhauer, que no puede obviar su temperamento germano, decide que la inspiración acudirá a su encuentro durante las primeras dos horas de la mañana, horas en las que, según él, la mente aún se encuentra diáfana después del sueño reparador. Si pensamos que, fruto de la espontaneidad de su escritura, Schopenhauer no revisa concienzudamente el estilo de sus escritos, nos equivocamos. Es de nuevo en *Parerga y Paralipomena* donde pedagógicamente muestra cómo se debe escribir adecuadamente y los errores que suelen cometer otros escritores o filósofos⁶⁸.

Después de una vida consagrada a la escritura filosófica podríamos plantearnos si el estilo literario de Schopenhauer se ve modificado por el transcurso del tiempo, la madurez del pensamiento, o las circunstancias contextuales o históricas. Schopenhauer

⁶⁶ Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß. Letzte Manuskripte, Gracians Handorakel*, ed. Arthur Hübscher, Fráncfort del Meno <1966-1975>, IV (2), p.285. Trad. de Roberto Bernet en *Senilia. Reflexiones de un Anciano*, Herder, Barcelona 2010, p.21.

⁶⁷ Arthur Schopenhauer, *Aus Arthur Schopenhauer's handschriftlichem Nachlaß, Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente*, ed. Julius Frauenstädt, Leipzig 1864, p.285. p. XIV. Trad. de Roberto Bernet en *Senilia. Reflexiones de un Anciano*, Herder, Barcelona 2010, p.21.

⁶⁸ En Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipomena*, Vol. II, Cap. 23. «Sobre la literatura y el estilo» [§283-289] encontramos un compendio de recomendaciones, a nivel sintáctico y semántico, de cómo utilizar la lengua germana correctamente.

no tiene la menor duda de que la segunda parte de *Die Welt* no sólo complementa al primer volumen, sino que constituye en sí mismo una obra que gana en profundidad y riqueza. En el año 1843 escribe a su editor Brockhaus haciendo hincapié en el valor de su segundo volumen:

Este segundo volumen tiene ventajas significativas frente al primero, y es a él lo que el cuadro pintado al simple boceto. Pues le aventaja en la profundidad y riqueza de pensamientos y conocimientos, que sólo puede ser fruto de toda una vida dedicada al continuo estudio y reflexión. En todo caso, es lo mejor que he escrito. Incluso el primer volumen resalta en toda su significación solamente gracias a este. Además, ahora he podido expresarme con más libertad y franqueza que hace 24 años; en parte, porque la época lo tolera ya mejor y en parte, porque los años cumplidos, mi independencia asegurada y mi decidida separación de los venales seres universitarios me permiten ahora pisar fuerte.⁶⁹

Si obviamos el capítulo que ocupa nuestra investigación, podemos afirmar que ambos volúmenes no difieren en cuanto al contenido, pero sí en cuanto a la forma. El segundo volumen pierde en espontaneidad e ímpetu de juventud, pero gana en profundidad, reflexión y conocimientos; los conocimientos de un viejo Schopenhauer, fruto de una vida contemplativa, dan lugar en el segundo volumen a un sinfín de ejemplos y demostraciones que pueden resultar reiterativos y erróneos en ocasiones; un agrio Schopenhauer arremete mediante el sarcasmo, la ironía, o de forma directa, contra todo aquel que ha tratado de ignorar su obra o ha utilizado la filosofía con fines mercantilistas.⁷⁰

⁶⁹ Cita extraída de la Introducción a los *Complementos* de P. López de Santa María, pp. 11s. Correspondencia entre Schopenhauer y Brockhaus correspondiente al periodo de marzo a septiembre de 1818, en C. Gebhardt (ed.), *Der Briefwechsel Arthur Schopenhauers*, vol. I, pp. 221-245, Piper, München, 1929. Carta a Brockhaus, 7.5.1843.

⁷⁰ No podemos más que estar de acuerdo con la opinión de P. López de Santa María en la Introducción a su traducción de los *Complementos*. Ver pp. 13-14.

Centrándonos ahora en el capítulo de los *Complementos* que aquí nos ocupa, y tras haber desmenuzado cada una de sus palabras, párrafos e ideas, considero que el texto entero poco tiene que envidiar a los mejores escritos de juventud del filósofo. Resulta acertado decir, como afirma Thomas Mann, que en todos aquellos pasajes en que Schopenhauer se pone a hablar del sufrimiento que hay en el mundo, de las miserias y de la furia de vivir de las múltiples encarnaciones de la voluntad, su elocuencia, que era extraordinaria por naturaleza, así como su genio de escritor alcanza las cumbres más brillantes y gélidas de la perfección. Pero no es menos cierto que el tratamiento del amor y la sexualidad, quizá por no haber sido tratado antes por el filósofo, no dista demasiado respecto a la calidad de sus escritos más oscuros. No sé si es *lo mejor que ha escrito* Schopenhauer, pero no cabe duda que está entre lo mejor, tanto en su novedoso contenido como en su transparente forma. No encuentro en este capítulo ningún ejemplo superfluo ni reiteración excesiva; es más, puedo ver reflejado en sus palabras a un Arthur Schopenhauer elocuente, espontáneo, vital y deseoso de abrir los ojos a un estupefacto lector. No puedo ignorar la subjetividad de mi opinión, pues leer y releer *Metaphysik der Geschlechtsliebe* ha sido para mí como ver una película en la que cada escena aporta un elemento más consistente a la trama que conformará una completa historia final. No lo habría podido expresar mejor un joven Nietzsche en la tercera de sus «intempestivas», titulada *Schopenhauer como educador*: «Así, cuando Schopenhauer habla, tampoco nos recuerda al erudito de miembros rígidos y torpes por naturaleza, de corazón mezquino, que, por eso, se revela esquivo, confuso o afectado (...); Schopenhauer sabe expresar lo profundo con sencillez, lo conmovedor sin retórica, lo específicamente científico sin pedantería»⁷¹. Las palabras de Schopenhauer provocan en el lector una experiencia casi fisiológica, creada – según

⁷¹ Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer como educador. Tercera consideración intempestiva (1874)*, (Traducción, prólogo y notas por Luis Fernando Moreno Claros), Ed. Valdemar, Madrid 2006.

palabras del mismo Friedrich Nietzsche – por su honestidad, serenidad y constancia. Como los vientos alisios imperceptibles a la vista, las palabras calan por la mínima fisura que el lector sufra en su alma.

Por último, pensadores de la talla de Goethe, Freud, Wittgenstein; escritores como Pío Baroja, Unamuno, Thomas Mann, Jorge Luís Borges; y músicos como Wagner, entre otros muchos artistas, elogiaron el magistral estilo del filósofo alemán, proclamándose admiradores de Schopenhauer, lo que resulta una garantía a las opiniones del que aquí escribe.

Es justo que mencionemos los escritores en lengua española a los que Schopenhauer admira y cita en el capítulo que nos atañe⁷²: Mateo Alemán y su obra *Guzmán de Alfarache*, y Calderón de la Barca con su obra *La Gran Zenobia*. Ambos escritores se caracterizan por poseer un estilo claro y conciso. Las metáforas limpias, tal y como las utilizó Schopenhauer, lejos de hacer más complicada la trama de sus historias, ayudan al mejor entendimiento de éstas.

⁷² En el resto de su obra es bien sabida su admiración por autores como Baltasar Gracián, cuyo *Criticón* es admirado por el filósofo y cuyo *Oráculo manual* lo tradujo él mismo al alemán. Asimismo cabe mencionar *La vida es sueño* del mismo Calderón de la Barca, nombrado frecuentemente para dar cuenta de su visión del mundo como *representación*.

1.4. OBJETIVO DE LA INVESTIGACIÓN

La presente investigación tiene 2 objetivos primordiales:

- 1) El estudio exhaustivo del capítulo 44 de los *Complementos* de *El Mundo como Voluntad y Representación* de Arthur Schopenhauer titulado «*Metafísica del Amor Sexual*».
- 2) Esclarecer la verdadera naturaleza y origen del amor.

En el primer objetivo Arthur Schopenhauer y su obra son un fin en sí mismo. El objeto de estudio es la obra del filósofo. Se desea estudiar detalladamente cada una de las palabras e ideas que se exponen en la «*Metafísica del Amor Sexual*». Para ello se utiliza la literatura secundaria ya publicada y aportaciones genuinas del investigador.

En el segundo objetivo Arthur Schopenhauer funciona como instrumento o medio para llegar a esclarecer el verdadero origen del amor.

Ambos objetivos se encuentran entrelazados a lo largo de toda la investigación. La solución viene por añadidura como dos hilos entremezclados se van desliando al separar únicamente uno de ellos. A medida que nos acercamos a la filosofía de Schopenhauer la verdad del amor aparece cada vez con más claridad. A medida que intentamos desentrañar la verdadera naturaleza del amor la filosofía de Schopenhauer aparece como la descripción más cercana al verdadero origen del amor.

Los dos objetivos secundarios son:

- 3) Demostrar que el amor platónico es una alegoría o mentira para suavizar el verdadero origen del amor (sostenido por Schopenhauer).
- 4) Tratar de describir (a modo de disertación) qué papel juega el amor como solución (provisional) a la existencia subjetiva.

Los objetivos secundarios están más expuestos a la interpretación subjetiva del lector. Se puede estar de acuerdo o en desacuerdo con lo expuesto, pues no existe una verdad absoluta ni empíricamente demostrable de por qué debe ser así y no de otra manera. Los mitos de Platón son utilizados como pura contraposición al realismo de Schopenhauer.

2. ESTUDIO

2.1 ESTUDIOS ANTERIORES A LA OBRA DE SCHOPENHUAER [608-610].

Vosotros, sabios, elevados y profundos eruditos,
¿Comprendéis y sabéis
cómo, dónde y cuándo se une todo,
por qué todo se ama y se besa?
¡Vosotros, elevados sabios, decídmelo!
Meditad qué me pasa,
Meditad dónde, cómo y cuándo
Por qué me ocurre esto.

Bürger [Schön Suschen, Str. 5]⁷³

¿Quién conoce la verdad? ¿Quién sabe en qué consiste el amor? ¿Acaso los más sabios, aquellos capaces de meditar y elevarse por encima del mundo visible, pueden responder a una pregunta tan sencilla y complicada? Schopenhauer parece asumir el reto, se erige como sabio o erudito y se propone contestar a la pregunta que todo enamorado o todo el que lo haya estado alguna vez se ha hecho en alguna ocasión. ¿Qué me pasa? ¿Dónde, cómo, cuando y por qué me ocurre esto?

Nadie es inmune a la influencia del amor. Algo misterioso ocurre ajeno a la voluntad consciente e individual. Quizá por tratarse de algo tan cotidiano ha sido frecuentemente descuidado por filósofos y estudiosos. El tema del amor⁷⁴ parece haber

⁷³ *Complementos*, p.584 [607].

⁷⁴ Nos referimos aquí al *amor* entendido como el vínculo terrenal entre hombre-mujer, no al *amor* desde un punto de vista filosófico o teológico. En este último caso sí que encontramos abundantes obras, desde San Agustín a Giordano Bruno, por ejemplo.

pertenecido exclusivamente al ámbito de la literatura, de la poesía y de las novelas románticas. Schopenhauer nos recuerda la abundante literatura dramática, trágica o cómica que existe en torno al tema del amor. En ocasiones se tratará de descripciones noveladas acerca de historias imposibles con final feliz; en otras como el motivo de situaciones cómicas; o como en la poesía, será la manifestación más directa del amor, la representación más sublime, junto con el arte, del sentimiento por excelencia. Todas estas obras que a diario se publican tienen como contenido la descripción del amor o el amor más pasional. Diremos que incluso los escritos secretos que cada uno escribe desde la infancia, adolescencia o edad adulta, tienen que ver en mayor o menor medida con el tema que aquí estamos tratando.

Schopenhauer nos habla de *Romeo y Julieta*, *La nueva Eloísa* o *Werther* como ejemplos de las descripciones más logradas del amor. Los puntos tratados en estas tres grandes obras de la literatura son: a) el tratamiento del amor más pasional, de los primeros momentos del enamoramiento, de los arrebatos de la pasión; b) la imposibilidad de satisfacer el amor y el sufrimiento derivado de ello; c) la elección de la muerte si no se puede acceder a la persona amada.

Schopenhauer nos cita estas tres obras quizá no por casualidad. Se trata de obras sobre el sufrimiento que causa el amor y la fuerza con la que empuja el impulso amoroso, capaz de elevarse por encima de la propia individualidad llegando incluso al suicidio de sus personajes. El filósofo alemán concibe el amor como una tragedia, sea cual sea su final. Si se logra acceder a la satisfacción del impulso sexual, el sentimiento de vacío posterior y consecuente insatisfacción es equiparable a la insatisfacción de no poder acceder a la persona amada.

No se puede negar la existencia del amor. Lichtenberg⁷⁵ en su artículo «Sobre el poder del amor»⁷⁶ discute y niega la realidad y carácter natural de esa pasión. Schopenhauer argumenta que es imposible que algo fabulado, ajeno a la naturaleza, persista y sea el tema principal de la mayoría de las obras poéticas. La Rochefoucauld⁷⁷ equipara el amor apasionado con los fantasmas, de los que todo el mundo habla pero nadie ha visto. Nada menos lejos de la realidad. Únicamente podemos conocer el amor en sus manifestaciones, en los actos volitivos en los que el sujeto se ve envuelto sin ser del todo consciente de lo que le está pasando y por qué. Es imposible demostrar el amor; únicamente lo podemos conocer como representación e intuición objetiva en el propio cuerpo. Se puede sentir amor inmediatamente, pero eso no basta para poder explicar qué es el amor. Un individuo enamorado se sorprenderá de sus actos como si fueran actos ajenos a él mismo, a su voluntad consciente.

Schopenhauer cita a *Boileau*⁷⁸ con el objetivo de demostrar la existencia del amor. El razonamiento sería el siguiente: La belleza existe, solo lo verdadero es bello; el arte nos muestra la belleza del amor a través del genio poético, el amor es bello, luego

⁷⁵ Christoph Lichtenberg (1742-1799). Científico y escritor alemán. Profesor de la Universidad de Gotinga y primer profesor de física experimental de Alemania. Contrario a todo espíritu religioso y conservador. Entre 1800 y 1806 se publicaron de forma póstuma sus *Aforismos*, donde a través de la sátira e ironía se pone de manifiesto su punzante escepticismo. Schopenhauer no coincidió físicamente con el científico. El filósofo se matriculó en la Universidad de Gotinga el año 1809.

⁷⁶ Lichtenberg, *Miscelánea de escritos*, Gotinga 1844, vol.II, pp. 234 y ss.

⁷⁷ Francisco VI, duque de La Rochefoucauld (1613-1680). Escritor francés, conocido, sobre todo, por sus *Máximas*. Tras participar en varias batallas durante más de veinte años se retiró para llevar una vida más mundana y dedicarse a escribir unas *Memorias* que fueron publicadas de forma clandestina en 1662, en Bruselas, y posteriormente sus *Reflexiones o sentencias y máximas morales* (Bruselas, 1665), todavía reconocidas, que le situarían, de golpe, entre los más grandes escritores de la época.

⁷⁸ Nicolas Boileau-Despréaux (1636-1711). Poeta y crítico francés, escribe *Sátiras* (Satires) (1660), *Epístolas* (Épîtres) (1674), y *El Arte poético* (L'Art poétique) (1674) entre otras obras de carácter ensayístico. [“Rien n'est beau que le vrai; le vrai seul est aimable./ Nada es bello sino lo verdadero; solo lo verdadero es amable”], Boileau, *Epitres*, IX, 23. Véase Schopenhauer, *Complementos*, p.585 [608].

existe. El arte es la manifestación más directa del amor. No se puede ignorar el gran número de obras artísticas que han sido creadas en el mundo a lo largo de la historia.

La existencia del amor, o sus manifestaciones, las encontramos a diario en la vida cotidiana. Los excesos de la pasión se hacen patentes cada día en los diarios o a nuestro alrededor, y si no somos demasiados viejos, dirá Schopenhauer, los podremos sentir en nuestro propio corazón. El impulso amoroso

es el fin último de casi toda aspiración humana, ejerce un influjo perjudicial en los asuntos más importantes, interrumpe a cada momento las ocupaciones más serias, a veces hace enloquecer transitoriamente hasta las mentes más elevadas, no tiene reparo en irrumpir con sus cachivaches perturbando las acciones de los hombres de Estado y las investigaciones de los eruditos⁷⁹, es capaz de introducir sus cartitas de amor y mechones de pelo hasta en los portafolios ministeriales y los manuscritos filosóficos.⁸⁰

Siendo el amor el principal tema del arte, de los entresijos en las relaciones humanas, y quedando de manifiesto su importancia y relevancia en la vida cotidiana, al filósofo alemán le parece extraño que ningún filósofo se haya tomado la molestia de investigar en profundidad el asunto en cuestión. ¿Realmente no existe ningún filósofo anterior que haya investigado sobre el amor? No, en el modo en el que lo hace Schopenhauer. El filósofo alemán desbanca a filósofos como Platón, Spinoza, Rousseau, Kant o Platner, que escribieron anteriormente sobre el amor:

Quien lo ha tratado [al amor] en mayor medida es *Platón*, en especial en *Banquete* y *Fedro*: pero lo que aporta al respecto se mantiene en el ámbito de los mitos, las fábulas y las bromas, y en su mayor parte solo se refiere a la pederastia griega. Lo poco que dice *Rousseau* sobre el tema en el

⁷⁹ ¿Acaso se refiere a sí mismo?

⁸⁰ *Complementos*, p.587 [610].

Discours sur l'inegalité (p.96, ed.Bip) es falso e insuficiente. La explicación de *Kant* al respecto, en el tercer apartado del tratado *Sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (p.435 ss. de la edición de Rosenkranz) es muy superficial y carece de un conocimiento especializado, por lo que en parte es también incorrecto. Finalmente, el tratamiento que *Platner* hace del tema en su *Antropología*, § 1347 ss. será calificado de trivial e insulso. En cambio, merece citarse la definición de *Spinoza* a modo de distracción, debido a su enorme ingenuidad: *Amor est titillatio, concomitante idea causae externae* (Eth.IV, prop.44, dem.). Por consiguiente no tengo que utilizar ni refutar a predecesor alguno.⁸¹

La experiencia nos dice que el filósofo alemán tiende a criticar a aquellos que en algún momento han tenido una influencia relevante en su forma de concebir el mundo o escribir su filosofía. Lejos de que pueda resultar evidente que Schopenhauer supera en profundidad a muchos de los filósofos anteriores, debemos hacer justicia a los padres filosóficos de Schopenhauer (Platón y Kant) y ver los puntos de analogía o diferencia entre las obras anteriores y la suya propia.

⁸¹ *Complementos*, p.586 [609-610].

2.1.1 PLATÓN: *El Banquete* y *el Fedro*⁸²

¿No es irritante, Erixímaco, que en honor de algunos otros dioses haya himnos y peanes compuestos por los poetas y en cambio en honor del Amor, que es un dios de tan elevada importancia y categoría, ni uno solo entre tantísimos poetas que han existido, haya compuesto jamás siquiera un encomio?⁸³

Las palabras de Fedro revelan a sus contertulios la necesidad de abordar un tema hasta entonces olvidado, o al menos, no tratado con el encomio necesario. Las primeras páginas de *El Banquete*, al que Arthur Schopenhauer acusa de mantenerse «en el ámbito de los mitos, las fábulas y las bromas»⁸⁴, ponen de manifiesto idéntica necesidad que el mismo filósofo alemán expone en el capítulo 44 de los *Complementos* que porta por título *Metafísica del Amor sexual* [Metaphysik der Geschlechtsliebe].

El Amor no es tratado por Schopenhauer de la misma manera en que lo hace Platón. Schopenhauer realiza un tratamiento del Amor desde una vertiente clara y de «crudo realismo»⁸⁵ que se ve reflejado en un lenguaje sin metáforas y sin mitos, mientras que en la literatura de la antigua Grecia los diálogos entre personajes están cruzados por fábulas, metáforas, circunloquios, y la mención constante de personajes míticos o históricos. La lectura de los textos griegos puede resultar más densa para el lector si antes ha participado de la claridad de las palabras de Schopenhauer. Sin

⁸² Para consultar literatura secundaria de estudios que relacionan Platón con Schopenhauer, véase por ejemplo: Hein, Hilde, «Schopenhauer and Platonic Ideas», *Journal of the History of Philosophy*, 4, 1996, 133-144; I. García, «Schopenhauer, lector de Platón», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 35, 2008, pp. 239-270; D. Perteck, *Philosophische Untersuchungen zu platon und Schopenhauer*. Philosophie & Literatur, Hamburg 2010.

⁸³ Platón, *El Banquete*, (Estudio preliminar, traducción y notas de Luis Gil), Tecnos, Madrid 2004, 176E – 177C.

⁸⁴ *Complementos*, p.586 [609].

⁸⁵ *Ibi*, p. 589 [613-614].

embargo, si ahondamos en las ideas primordiales expuestas encontraremos importantes similitudes entre ambos filósofos.

Trataremos los adjetivos que Schopenhauer menciona respecto al *Banquete* y *Fedro* con cierta benevolencia, pues no podemos ignorar la admiración que el filósofo alemán muestra hacia aquel que menciona en la totalidad de su obra como el *divino Platón*⁸⁶, y dedicaremos el esfuerzo a investigar todo aquello que hay de Platón en Arthur Schopenhauer en cuanto al tratamiento del Amor se refiere.

En *El Banquete* la escena se sitúa en casa de Agatón en el año 416 a.C. con motivo del festejo del triunfo trágico de éste último. La conversación transcurre de forma aparentemente distendida entre los contertulios, que elogian por turnos uno de los temas propuestos por Fedro: el Amor.

El diálogo mantiene una estructura ascendente. Los personajes se van sucediendo: Fedro, Pausanias, Erixímaco, Aristófanes, Agatón, y Sócrates. Cada personaje matiza lo expuesto por el anterior, lo aprueba, lo reprueba, o lo amplía en gran medida. La explicación de lo que es el Amor parece clara con cada exposición, pero únicamente encontramos *la Verdadera* explicación con la dilucidación que hace Diótima por boca de Sócrates. Ubiquemos a Schopenhauer en la conversación que tuvo lugar hace más de dos mil años y tratemos de imaginar qué hubiese objetado o aprobado el filósofo que nos ocupa.

Fedro inicia el elogio [*egkomion*] al amor basándose en tres ideas: el dios Amor es «el más antiguo»⁸⁷ de todos; el amor «es principio para nosotros de los mayores bienes»⁸⁸; y únicamente el amante estará dispuesto «a dar la vida por otro»⁸⁹.

⁸⁶ Schopenhauer, así como Sigmund Freud o Marsilio Ficino en el siglo XV utilizan la misma denominación para referirse a Platón.

⁸⁷ Cfr. *Banquete*, 178 B.

⁸⁸ *Ibi*, 178 C.

⁸⁹ *Ibi*, 179 B.

En primer lugar existió el Caos:

...y luego

*la tierra de amplio seno, sede siempre firme de todas las cosas
y el amor...*⁹⁰

Hesíodo, Acúsilao⁹¹ o Parménides son citados por Fedro como ejemplo de aquellos que ubican al amor como el origen, junto a la tierra, de toda existencia. El amor es aquello que mueve al mundo en la totalidad de sus configuraciones individuales, aquello que transforma, crea y destruye nuevas objetivaciones *de la Voluntad*, de la única materia existente. El amor, siendo el más antiguo de todos los dioses, el principio del orden, es lo que *se mueve sin ser movido*⁹², porque el movimiento es la vida, y la cesación de ésta, la muerte. El principio del movimiento es el Amor, motor inmóvil no movido por ninguna otra instancia. El Amor como principio ni nace ni perece; el Amor es la esencia que se manifiesta en las existencias; el Amor es una corriente, un movimiento, que inunda de vida todo lugar donde se posa, el Amor es la parte inmortal, el alma, de todo individuo.⁹³

La Voluntad de Schopenhauer es «un afán ciego e incontenible»⁹⁴ sin objeto determinado, que se manifiesta de forma *omnipotente*⁹⁵ en todo cuanto existe, pues

⁹⁰ Hesíodo, *Teogonía*, vv. 116 ss.

⁹¹ Logógrafo y mítógrafo de Argos, que floreció hacia 475 a.C. Escribió genealogías en prosa, siguiendo a Hesíodo.

⁹² *Fedro* 245 C-D, en Platón, *Fedón. Fedro*, (Introducción, traducción y notas de Luís Gil Fernández), Alianza, Madrid 2004.

⁹³ *Ibi*, 245 C- 246 A .

⁹⁴ *El mundo*, p.331 [323].

⁹⁵ *El mundo*, p.328 [321].

«fuera de ella nada existe»⁹⁶. No puede haber nada antes ni después de la Voluntad, puesto que ella se encuentra fuera del tiempo y del espacio, de todo orden causal. La manifestación de la Voluntad es un perpetuo fluir, un eterno devenir, una corriente que se manifiesta en el impulso sexual, o como afirma Platón en las palabras de Fedro, en el Amor.

Fedro continúa su exposición. El amor actúa como inhibidor del deshonor, deshonra y cobardía. El enamorado no se torna valiente y decoroso por haber internalizado los valores éticos y morales fruto de una contemplación mística de la belleza, sino que su comportamiento cambia por miedo a ser descubierto por el amado en indecorosas actitudes⁹⁷. Fedro expone el amor como el antídoto a las conductas amorales y no éticas que comete el ser humano. El Amor hace buenos a los hombres, los dota de virtudes como la valentía y el honor. Schopenhauer opina que el amor, como manifestación del impulso sexual, es como «un demonio hostil que se esfuerza por trastocar, embarullar y destruirlo todo»⁹⁸. Lejos de hacer al hombre mejor, el amor es considerado por Schopenhauer como aquel impulso capaz de volver traidor a aquel que era fiel, al honrado carente de escrúpulos; el amor es capaz de hacer que «un hombre sacrifique la vida, la salud, la riqueza, la posición y la felicidad»⁹⁹.

Schopenhauer encuentra justificada la actuación del hombre cuando se encuentra preso del deseo sexual. No es la propia individualidad que se pone en juego, no se trata de un impulso consciente y meditado del individuo, sino que este impulso traidor y magnánimo que envuelve al sujeto es fruto de lo trascendente que hay en cada individuo. El impulso sexual pertenece a la Voluntad, «es la más perfecta manifestación

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ Cfr. *Banquete*, 178D-179B.

⁹⁸ *Complementos*, p.587 [611].

⁹⁹ *Ibidem*.

de la voluntad de vivir»¹⁰⁰; no entiende de códigos éticos ni morales, su objetivo es la perpetuación de la especie y no habrá diques que contengan a un ser humano preso de tal impulso.

Aquí el honor, que hasta el momento había prevalecido sobre cualquier interés, queda desbancado tan pronto como el amor sexual, esto es, el interés de la especie, entra en juego y ve ante sí un claro provecho: pues este es infinitamente superior a cualquier interés meramente individual, por importante que sea. Sólo ante él ceden el honor, el deber y la fidelidad, después de que han resistido todas las demás tentaciones y hasta la amenaza de muerte. Igualmente, en la vida privada encontramos que en ningún punto son tan infrecuentes los escrúpulos de conciencia como en éste.¹⁰¹

El ser humano es capaz de sacrificar su vida por amor. Fedro expone numerosos ejemplos de la mitología griega de hombres y mujeres que murieron por sus amores. Es un honor morir por aquel a quien amas, y una deshonra valorar la propia individualidad por encima del amado. Aquellos héroes que sacrificaron sus vidas por proteger o vengar a sus amados fueron elogiados y admirados por los dioses, dotándoles del privilegio de que sus almas se elevaran al paraíso supraceleste para gozar de la paz perpetua. En cambio, aquellos que como Orfeo mostraron cobardía a morir por su amor (Eurídice), fueron despedidos de tal paraíso. El Amor dota de un *divino valor* a quien lo posee:

Ese ímpetu que, como dijo Homero, inspira la divinidad en algunos héroes, lo procura el Amor a los amantes como algo que brota de sí mismo¹⁰².

¹⁰⁰ *Complementos*, p.567 [588].

¹⁰¹ *Complementos*, p.606 [633].

¹⁰² Cfr. *Banquete*, 179 B.

Schopenhauer nos habla de muertes y suicidios en pos de un amor inalcanzable. La violencia se encuentra implícita en el acto de posesión que conlleva el impulso sexual reflejado en el amor. El amor puede convertirse en «una pasión que sobrepasa en violencia cualquier otra (...) de modo que por satisfacerla se arriesga la vida sin pensarlo e incluso, cuando tales intentos fallan, se renuncia a ella»¹⁰³. Schopenhauer cita a los Werther y Jacobo Ortis¹⁰⁴ como ejemplos literarios de lo que ocurre cotidianamente. Nos anima a leer los periódicos para comprobar que diariamente ocurren sucesos similares por los mencionados *accesos de la pasión*. La muerte en el amor o desamor es el resultado de la obstaculización de la voluntad misma como deseo de posesión del ser amado. El ser humano es capaz de luchar y superar con tenacidad todos los obstáculos que se interpongan entre él mismo y la persona amada. El individuo no luchará heroicamente por amor al amado, tal y como propone Fedro, sino que lo hará en pos del egoísmo que supone la promesa de una felicidad permanente. No es el amor hacia el amado lo que mueve al acto ‘heroico’, sino el amor hacia sí mismo. La voluntad es quién crea la ilusión del Amor.

Fedro concluye su exposición sosteniendo que el «Amor no sólo es el más antiguo de los dioses y el de mayor dignidad, sino también el más eficaz para que los hombres, tanto vivos como muertos, consigan virtud y felicidad».¹⁰⁵ Schopenhauer, como veremos a lo largo de los siguientes capítulos, no tiene una concepción tan bucólica ni optimista acerca del amor. El amor es indiferente a la moral, la ética, y las virtudes. El único fin del amor es la unión con el amado, que dará como fruto un nuevo individuo para la especie. Todo lo que la consecución de este fin provoca se puede

¹⁰³ *Complementos*, p.584-585 [608-609].

¹⁰⁴ Niccolò Ugo Foscolo (1778-1827) escribió, a causa de una decepción amorosa, *Ultime lettere di Jacopo Ortis* (*Últimas cartas de Jacobo Ortis*), una novela epistolar inspirada en el *Werther* de Johann Wolfgang von Goethe y considerada la primera novela italiana moderna.

¹⁰⁵ Cfr. *Banquete*, 179E-180C.

equiparar a los denominados *efectos colaterales* que tienen lugar en cualquier contienda. La felicidad o infelicidad, las virtudes o no virtudes, los actos heroicos o los más indecorosos se dan por añadidura al fin último del amor: la procreación.

Pausanias toma la palabra. No existe un único Dios del Amor, existen dos diosas del amor, y se hace necesario identificarlas para saber a cuál de ellas se debe elogiar. Una de ellas, la mayor, es la diosa Urania (celeste) hija de Urano (el cielo) y huérfana de madre; la otra es la diosa Pandemo (vulgar), la de menor edad, hija de Zeus y de Dione.

El amor de Afrodita Pandemo es vulgar y sin ningún criterio acerca de la elección del amado. Este amor va encaminado más hacia los cuerpos que hacia las almas, siendo su manera de ejecutarse propia de los hombres viles. No le importa a esta diosa si se manifiesta de forma bella o vulgar, puesto que su meta únicamente va dirigida a la satisfacción carnal sin importarle el alma del amado. Las causas de ello, dice Pausanias, son la juventud de Pandemo y el hecho de estar concebida a partir de hembra y varón. Este amor vulgar va dirigido a hembras y mancebos indistintamente, lo que se juzga como un amor vulgar en la época de la antigua Grecia¹⁰⁶.

Aquellos que se ven *iluminados* por la diosa Afrodita Urania participan del amor encaminado hacia lo bello, hacia lo más sublime del ser amado, hacia el alma. La diosa Urania deriva de lo masculino sin participar la hembra en su concepción; por esta razón su amor va encaminado hacia lo masculino, «sintiendo predilección por lo que es por naturaleza más fuerte y tiene mayor entendimiento»¹⁰⁷.

¹⁰⁶ La homosexualidad y pederastia estaban bien consideradas en la civilización griega, llegando incluso a ser más valoradas que las relaciones propiamente heterosexuales. Schopenhauer retomará este tema en su «Metafísica del Amor Sexual». No debe ser casualidad que entre todas las aberraciones sexuales Schopenhauer dedique numerosas líneas a explicar y juzgar tal comportamiento sexual. La influencia de *El Banquete* en este aspecto parece clara.

¹⁰⁷ Cfr. *Banquete*, 181 A - E.

El amor hacia la virtud y el alma del amado es digno de elogio. El amor Celeste de Urania, encaminado a la belleza del espíritu del ser amado, es el más honroso, loable y duradero. Mientras que el «hombre vulgar que ama más el cuerpo que el alma es inconstante, puesto que tan pronto cesa la lozanía del cuerpo, éste marcha en un vuelo, el enamorado de un carácter virtuoso lo sigue estando a lo largo de toda su vida, ya que está fundido con una cosa estable»¹⁰⁸.

El verdadero encomio va dirigido hacia el amor celeste. El amor de Urania es el que busca las virtudes del amante, el resto únicamente es el Amor terrenal propio de los hombres viles y vulgares. Con esta concepción del amor Platón sienta las bases de las doctrinas fundamentales que posteriormente aparecerán en la tradición judeo-cristiana en forma de religiones: el hombre está constituido por el cuerpo, terrenal, vulgar, y de escaso valor, y por el alma, esencia celestial elogiada por su sabiduría y belleza.

El cuerpo es fuente de pecado y concupiscencia, de arrebatos carnales y pasiones incontrolables; sólo aquel que posea la virtud de *la templanza* podrá sobreponerse a los impulsos de la carne. Pausanias expone a sus contertulios la necesidad de no ceder a los impulsos carnales, que sólo son fruto de satisfacciones efímeras, y de prescindir del cuerpo para buscar la virtud y sabiduría en el amado.

Como Pausanias, Schopenhauer hace la distinción entre el amor más vulgar y el más refinado, pero según él ambos son fruto de idéntico impulso sexual. Ambos amores se distinguen únicamente por la forma, pero en esencia siguen siendo de la misma naturaleza. Incluso el amor más *divino* no es otra cosa que el instinto sexual disfrazado:

¹⁰⁸ *Ibi*, 183 E.

Lo que en la conciencia individual se manifiesta como instinto sexual en general y sin referencia a un individuo determinado del otro sexo, es la voluntad de vivir considerada en sí misma y fuera del fenómeno. Mas lo que aparece en la conciencia como impulso sexual dirigido hacia un individuo determinado, es la voluntad de vivir en sí misma pero configurada en el individuo concreto. En este caso, el impulso sexual, aun siendo en sí mismo una necesidad subjetiva, sabe adoptar hábilmente la máscara de una admiración objetiva y engañar así a la conciencia¹⁰⁹.

Que «el enamoramiento tiene su único origen en el instinto sexual»¹¹⁰ es la idea principal que Schopenhauer sostiene en toda su obra y que más tarde fue ampliada por Freud¹¹¹; sin embargo, encontramos alguna concesión en la obra de Schopenhauer para aquellas almas que ven con estas elucidaciones peligrar su concepto más elevado del amor¹¹². Schopenhauer acepta la existencia de grados en el enamoramiento:

(...) será más poderoso cuanto más individualizado esté, es decir, cuanto más apropiado sea en exclusiva el individuo amado, en virtud de todos sus aspectos y cualidades, para satisfacer el deseo y la necesidad que su propia individualidad establece en el amante¹¹³.

El amor más elevado será aquel que, movido por el instinto de la procreación, buscará en el amante aquellos aspectos «relativos»¹¹⁴ que harán del neonato la idea

¹⁰⁹ *Complementos*, p.588 [612-613].

¹¹⁰ *Complementos*, pp.586-587 [610-611].

¹¹¹ Véase Sigmund Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo* (1920-1922). «Enamoramiento e hipnosis» (Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud), Amorrortu, Buenos Aires 1976, Cap. VIII. : «En una serie de casos, el enamoramiento no es más que una investidura de objeto de parte de los instintos sexuales con el fin de alcanzar la satisfacción sexual directa, lograda la cual se extingue», p.105.

¹¹² Se hace referencia a las palabras de Schopenhauer: «...a ellos [los dominados por tal pasión] mi visión les parecerá demasiado física, demasiado material, por muy metafísica y hasta trascendente que sea en el fondo». *Complementos*, pp. 586-587 [610-611].

¹¹³ *Complementos*, p.590 [615].

más perfecta de la especie. El grado más alto del amor nace en virtud de la «armonía de las almas individuales»¹¹⁵. El filósofo alemán sostiene que el nuevo individuo fruto del amor de los amantes es:

en cierto sentido una nueva idea (platónica): y así como todas las ideas aspiran con la mayor vehemencia a entrar en el fenómeno, aferrándose para ello con avidez a la materia que la ley de causalidad reparte entre ellas, igualmente esa idea particular de una individualidad humana aspira con la máxima avidez y vehemencia a su realización en el fenómeno.¹¹⁶

La nueva idea que aspira a manifestarse en el mundo fenoménico aparece por la conjunción de dos individualidades. En función de que se trate de un «amor celeste»¹¹⁷ (inclinación amorosa dirigida a la salud, fuerza y belleza) o «común»¹¹⁸ (no especializado, dirigido a un ser común) el neonato se acercará más o menos, respectivamente, a la «idea platónica»¹¹⁹.

Schopenhauer, aún sosteniendo que todo amor, por muchos tintes etéreos y románticos de que se revista, es en esencia el fruto del instinto sexual encaminado a la conservación de la especie, diferencia los tipos de amor dependiendo del grado de especialización en la búsqueda del objeto amado.

Schopenhauer no tiene inconveniente en mencionar explícitamente la concepción del amor que Platón sostiene en boca de Pausanias. Existe cierta paradoja o ambivalencia en la exposición del filósofo alemán en cuanto a la utilización de las

¹¹⁴ *Complementos*, p.599 [625-626].

¹¹⁵ *Complementos*, pp.590-591 [615-616]. Cuando Schopenhauer escribe «almas individuales» no se deben considerar estas «almas» bajo la concepción platónica de «alma individual», sino que se trata de un giro literario para referirse a las individualidades.

¹¹⁶ *Complementos*, p.590 [614-615].

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ *Ibidem*.

doctrinas platónicas. Por una parte acepta que existen diferentes tipos de amor, el amor más elevado dirigido a un individuo determinado y especializado en su elección; y el amor más vulgar en el que los criterios de elección están poco definidos y en ocasiones son inexistentes. Y por otra parte afirma que únicamente existe una finalidad del amor, que es la reproducción.

Pausanias no menciona en ningún momento de su exposición que la procreación sea la finalidad última del amor. El instinto reproductivo nada tiene que ver con el amor celeste, el amor más elevado busca la belleza y la virtud en lo semejante, y no tendrá como meta la biología. Desde el punto de vista más práctico, si el amor celeste va encaminado *hacia lo masculino*, por ser «más fuerte y poseer mayor entendimiento»¹²⁰, la procreación se hace inviable biológicamente. Schopenhauer siempre nos habla, en cambio, del amor entre hombre y mujer, pero no da ninguna explicación a la posibilidad de un amor entre el mismo sexo. Será Sigmund Freud, con la publicación de *Tres ensayos de teoría sexual* (1905) el que cumplirá con la tarea de explicitar las diferentes formas de vivir la sexualidad humana.

Erixímaco (un médico) es el siguiente personaje en hacer su exposición, y comienza a hablar recriminando a Pausanias no haber concluido satisfactoriamente con su exposición. El amor no existe únicamente como la inclinación hacia lo bello y masculino, el amor se encuentra en todas las cosas, incluido el cuerpo de cada individuo. En el cuerpo encontramos polos opuestos o contrarios, se manifiesta una tensión permanente, y el amor va a ser el encargado de conciliar dichos opuestos. Aquel cuerpo que posea amor será capaz de encontrar el equilibrio y mantenerse saludable. Aquel cuerpo carente de amor, que no encuentre el equilibrio, alejándose cada vez más en sus contrarios, enfermará inevitablemente. La medicina trata de conciliar los contrarios en

¹²⁰ Cfr. *Banquete*, 181 A-E.

el cuerpo, trata de infundir *amor* al cuerpo que, por la desarmonía de sus componentes, se encuentra enfermo.

Pues es la medicina, para definirla brevemente, el conocimiento de las tendencias amorosas del cuerpo con respecto a llenarse o vaciarse, y el que diagnostique en esas tendencias el amor bello y morboso es el médico mejor capacitado¹²¹.

Erixímaco emplea en esta definición médica los términos *repleción* (llenarse) o *evacuación* (vaciar) para designar las tendencias más significativas del cuerpo. Erixímaco sustituye además el término *deseo* por el más amplio de *amor* para adecuarlo a su definición. Desde el punto de vista más biológico, la tensión sexual viene dada por una necesidad de evacuación. La manifestación de la tensión sexual será el deseo, o en términos más platónicos, el amor. El displacer resultante del no equilibrio entre la repleción y evacuación sólo se podrá resolver mediante el amor o la descarga sexual. Esto concuerda directamente con la concepción de Schopenhauer, en la que el amor es el disfraz por el que el instinto sexual (o de reproducción) se manifiesta .

El amor no es para Erixímaco una tendencia hacia un individuo determinado, sino que es una corriente que se encuentra en todo aquello que existe. El amor es lo que une lo diferente y proporciona armonía allí donde se posa. Sostiene además que el amor rige en la totalidad del universo, tanto en la medicina, la gimnástica, la agricultura o la música¹²². Hace especial hincapié en la armonía fruto de la consonancia de las notas musicales como ejemplo evidente de la actuación del amor.

Schopenhauer, por su parte, otorga una gran importancia al fenómeno de la música concediéndole el capítulo 52 del tercer libro (El mundo como representación) de

¹²¹ Cfr. *Banquete*, 186 A-C.

¹²² Cf. *Banquete*, 186C-187A.

la obra fundamental *El mundo como Voluntad y Representación*. Ignoramos si el hecho de ser el último capítulo antes del cuarto libro (El mundo como Voluntad) es un hecho fortuito o intencionado por parte del autor. Si fuese un hecho accidental no tendría ninguna consideración que hacer al respecto. Si fuese la intencionalidad la que hubiera movido al filósofo, sería comprensible que hubiese ubicado *la música* justo en la frontera entre las representaciones y la voluntad. La música no es una mera representación de las ideas y tampoco una objetivación de la voluntad, sino que es inmediatamente la voluntad misma. Por eso tiene un influjo tan inmediato sobre la misma voluntad, es decir, los sentimientos, las pasiones y afectos del oyente. Schopenhauer vuelve a utilizar las *ideas platónicas* para darse a entender:

la música, dado que trasciende las ideas, es totalmente independiente del mundo fenoménico, lo ignora y en cierta medida podría subsistir aunque no existiera el mundo, lo cual no puede decirse de las demás artes. En efecto, la música es una objetivación e imagen de la voluntad tan inmediata como lo es el mundo mismo e incluso como son las ideas, cuyo fenómeno multiplicado constituye el mundo de las cosas individuales.¹²³

La música para Schopenhauer ostenta un rango mayor que el de la idea (platónica); es la voluntad inmediata lo que escuchamos cuando oímos la música; la esencia del mundo penetra directamente y sin representaciones en la conciencia del individuo. El filósofo alemán utiliza la filosofía de Platón para explicar con mayor claridad su teoría de la música y lo cita explícitamente:

¹²³ *Complementos*, p. 313 [304-305]. Véase también R. Beyer, *Aus dem Nachlass von R. Schade* «Schopenhauer und die Musik», «Der Schatzgräber», X Jhg., Heft 5, 1930; C. Ramirez Hurtado, «Platón en Schopenhauer: Las ideas y la música», *Studium, Geografía, historia, arte, filosofía*, 3, 1991, pp.231-40.

Por eso se ha dicho siempre que la música es el lenguaje del sentimiento y la pasión, como las palabras son el lenguaje de la razón: ya Platón la interpreta como «el movimiento de las melodías que imita al alma cuando es movida por las pasiones» [*melodiarum motus, animi affectus imitans*], de leg. VII, y también Aristóteles dice: ¿Por qué los ritmos y las melodías, siendo sonidos, se asemejan a los sentimientos? [*cur numeri musici et modi, qui voces sunt, moribus similes sese exhibent?*] Probl., c.19.¹²⁴

El amor opera en la música armonizando las notas musicales de forma extraordinaria. Cada nota musical es diferente a las demás, en su individualidad cada nota no es más que un sonido ajeno a la belleza de la melodía. El amor actúa conciliando la diferencia entre contrarios «desvelando todos los secretos más profundos del querer y sentir humanos»¹²⁵.

La creación del artista o genio compositor es fruto de la *inspiración*, de la intervención directa de la voluntad, como dirá Schopenhauer, en una individualidad concreta. Schopenhauer nos dice que la música es la clara manifestación de lo que trasciende al individuo. Erixímaco cita a Heráclito¹²⁶ para poner de manifiesto la unicidad del universo en su constante equilibrio de tensiones opuestas. Tanto el amor como la voluntad parecen subyacentes al orden y equilibrio del mundo.

Erixímaco utiliza la música para justificar el armónico resultado fruto del equilibrio y la moderación, siendo estas cualidades las del amor celeste y las que procuran la felicidad al enamorado. La incontinencia de las tendencias amorosas excesivas son fruto del amor vulgar dando como resultado el desequilibrio y desarmonía de los contrarios por ceder a los apetitos excesivos del cuerpo.

¹²⁴ *El mundo*, p.316 [307].

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ Cfr. *Banquete*, 186C-187A y Heráclito, fr.61 D-K.

En primera instancia, la moderación y la justicia no son virtudes que Schopenhauer conceda al Amor, sino que el amor es por naturaleza excesivo. «La violencia del impulso sexual, el intenso celo, y la profunda seriedad con la que el animal y el hombre se dedican a estos asuntos»¹²⁷ nada tienen que ver con la templanza, moderación o justicia. A pesar de concebir el instinto sexual como el origen de las conductas más desarmónicas o desequilibradas, el filósofo alemán otorga al resultado del amor, es decir, al retoño resultado de la unión sexual, la cualidad de ser el individuo más equilibrado posible basado en la armonía corporal y psíquica de ambos enamorados. *Il fine giustifica i mezzi*¹²⁸, que diría Nicolás Maquiavelo.

La atracción creciente entre dos amantes es ya la voluntad de vivir del nuevo individuo que ellos pueden y quieren engendrar; ya en el encuentro de sus ansiosas miradas se enciende una nueva vida que se da a conocer como una futura individualidad armónica y bien organizada¹²⁹.

Para Schopenhauer el amor no se manifiesta de forma moderada y equilibrada, tal y como expone Erixímaco, pero sí que existe la búsqueda de la armonía y equilibrio en el resultado de este amor.

La elección del objeto sexual va a ser determinante a la hora de configurar un nuevo individuo *armónico* para la especie. Aristófanes continuará con el diálogo platónico en este sentido. ¿Por qué nos enamoramos con gran ahínco de una persona determinada? Para resolver el enigma se vale del mito del andrógino¹³⁰ a fin de dar cuenta de la intensidad con la que los enamorados se aman. Lo que busca el enamorado

¹²⁷ *Complementos*, p.564 [585-586].

¹²⁸ [El fin justifica los medios]

¹²⁹ *Complementos*, pp. 613-614 [589].

¹³⁰ Cfr. *Banquete*, 189D-194A.

es la unión permanente, o fusión, con el amado. El retorno al paraíso, a la completud perdida, moverá a cada individuo a buscar su mitad perdida que le complete. Si anteriormente comentábamos que la *evacuación* y la *repleción* eran los movimientos primordiales del cuerpo, en la unión con el ser amado el sentimiento de repleción (sentirse lleno y ausente de necesidad) sería el sentimiento anhelado por antonomasia.

Hasta ahora hemos visto cómo Schopenhauer negaba a Fedro la posibilidad de que el amor nos hiciese más honrados y felices; a Pausanias le reconoció que pueden existir grados en el amor, pero que la finalidad siempre va a ser la procreación; a Erixímaco no le reconoce la moderación y equilibrio como cualidades del amor excepto en el producto del mismo; frente a Aristófanes explica en *sentido propio* lo que el filósofo griego explica de forma *alegórica* en el mito del andrógino; y es en este último donde parece haber cierto acercamiento entre Schopenhauer y Platón. Como ya avanzábamos anteriormente, el diálogo mantiene una estructura ascendente, de modo que a medida que transcurren las exposiciones, la postura de Schopenhauer y la de los contertulios se va acercando llegando a una analogía crucial con Agatón y Sócrates.

Agatón prosigue el encomio al amor. En su discurso amplía o clarifica el concepto de amor expuesto por los personajes anteriores. Tras enunciar las cualidades del amor, clarifica lo que Aristófanes había introducido sutilmente como el *engendramiento* y la *sublimación*.

El amor, contradiciendo lo que opinaba Fedro, es el *más joven* de los dioses, rehúye la vejez y siempre se encuentra entre los individuos más jóvenes. El amor es delicado, «no se asienta sobre cosa dura, sino que habita en lo más blando de los seres, en los caracteres y las almas de los hombres»¹³¹. El amor es flexible y proporcionado en

¹³¹ *Banquete*, 195E-196C.

sus formas. El amor «no comete injusticia ni violencia, y posee la virtud de la templanza»¹³².

Schopenhauer manifiesta que la elección del individuo está basada en tres cuestiones: la belleza, las cualidades psíquicas, y las dirigidas a la neutralización mutua de las imperfecciones.

Respecto a la belleza, el filósofo alemán ocupa parte de su capítulo en conjeturar sin ninguna base científica (es justo mencionarlo) qué características atraen a uno y otro género. Por analogía con Agatón, destacaremos únicamente la importancia de la edad en la belleza. La elección del enamorado se inclina hacia lo bello y lo joven es considerado bello. La cualidad de lo bello corresponde a la edad en la que el ser se encuentra con mayor capacidad reproductora¹³³. Las cualidades psíquicas hacen referencia a aquellos aspectos que corresponden a la esencia o alma del individuo. La neutralización de las imperfecciones tiene como objetivo conseguir la perfección, tanto en su forma o constitución física como psíquica, del neonato¹³⁴.

Respecto a la *justicia*, *valentía* y *templanza* como cualidades del Amor, ya hemos visto anteriormente, en Fedro y Erixímaco, que Schopenhauer niega tales consideraciones.

Veamos ahora *la sabiduría* del amor. El amor, según Agatón, es el sentimiento que mueve al ser humano en todo acto creativo. Es el genio inspirador de todo aquello bello creado por el individuo, tanto en el arte como en la producción de nuevos seres. Toda creación es la manifestación directa de la sabiduría del amor. Al poeta *inspira* su escritura, al pintor su pintura, al médico sus habilidades, y a los enamorados la creación de un ser nuevo. El amor siempre se manifiesta en la total creación de la naturaleza:

¹³² *Ibidem*.

¹³³ *Complementos*, pp.621-622 [596].

¹³⁴ *Complementos*, pp.624-ss [598].

Y, ciertamente, la creación de los seres vivos en su totalidad ¿quién negará que es una parte de la sabiduría del Amor, por la que nacen y se producen todos los seres? En cuanto a la práctica de las artes, ¿es que no sabemos que aquel que tenga a ese dios por maestro resulta famoso e ilustre, y oscuro aquel a quien Amor no toque?¹³⁵

El amor o instinto sexual se manifiesta en la procreación de un nuevo individuo para la especie; o en la *sublimación*¹³⁶, cuando el instinto sexual queda desviado hacia fines socialmente aceptados.

El amor es dotado por Agatón de cualidades ajenas al «reinado de la Necesidad»¹³⁷. Agatón no especifica estas cualidades, pero intuimos que son aquellas que hacen referencia al impulso sexual. En el *reinado de la Necesidad* la templanza y moderación no tienen cabida ante el instinto de reproducción. La satisfacción del instinto prima por encima de cualquier moral o ética. El amor al que se refiere Agatón es aquel más elevado que sabe temperarse o alienarse del orden natural, pues únicamente así se hace comprensible que nos procure «*mansedumbre, nos despoje de rudeza* y nos dote de *benevolencia*»¹³⁸.

Llegados al tramo final del *Banquete*, analicemos la más extraordinaria elucidación respecto al amor que, me aventuraría a afirmar, se ha realizado en la historia de la filosofía y de la humanidad.

¹³⁵ Cfr. *Banquete*, 196C-197A.

¹³⁶ Es Sigmund Freud quien utilizó el término, utilizado en la física y también en la tradición alquimista, de *Sublimación* para referirse al proceso aquí indicado. Encontramos la definición en *Tres ensayos de Teoría sexual (1901-1905) II La sexualidad Infantil*, Amorrortu, Buenos Aires 1996, p.161: «Los historiadores de la cultura parecen suponer que mediante esa desviación de las fuerzas pulsionales sexuales de sus metas, y su orientación hacia [otras] metas (un proceso que merece el nombre de sublimación), se adquieren poderosos componentes para todos los logros culturales».

¹³⁷ Cfr. *Banquete*, 197A-D.

¹³⁸ *Ibidem*.

Sócrates da un giro absoluto a las exposiciones de sus colegas. Cuestiona todo lo mencionado anteriormente a través del breve diálogo que comparte con Agatón, para explicar más tarde haciéndose portavoz de Diótima, lo que es realmente el Amor.

Esquemáticamente hemos resumido el intercambio dialéctico entre Sócrates y Agatón en las siguientes proposiciones:

- I. El Amor siempre es amor de algo. El amor necesita un objeto donde depositarse.
- II. Lo que el amor desea es aquello de lo que está faltó; desea lo que no tiene a su disposición y no está presente, lo que no posee, lo que él no es y aquello de lo que carece.
- III. El amor busca la belleza, por lo que él mismo no puede poseer dicha cualidad.
- IV. El amor no puede poseer las cosas buenas, la felicidad, porque estas son cualidades de lo bello, y decíamos que el amor no puede ser bello.

Sócrates nos ha sorprendido con su exposición, alejándose de las ideas hasta entonces expuestas e introduciendo magníficas novedades, pero esto sólo será el principio. Con la que hemos denominado IV proposición Agatón no puede más que reconocer la sabiduría de Sócrates y seguir escuchando su discurso. Sócrates es consciente de la incomodidad que sus palabras han causado en sus tertulios (en un breve diálogo han quedado refutadas con gran facilidad las ideas hasta entonces expuestas), y es por cortesía que él mismo finge haber sido víctima de los mismos errores y refutado en sus ideas por la sapientísima mujer de Mantinea. Diótima será el

personaje por el que Sócrates revelará los misterios del amor. Sócrates continúa explicando el supuesto diálogo que mantuvo con Diótima:

- V. El amor no es bello, ni bueno, pero ello no indica precisamente que sea todo lo contrario. Existe algo intermedio a los dos extremos.
- VI. Un dios es necesariamente bello y bueno. El Amor no puede ser un dios por no poseer dichas cualidades.
- VII. El Amor es algo intermedio entre lo mortal e inmortal. Es un gran genio [*dáimon*] entre lo divino y lo mortal. Interpreta y transmite a los dioses las cosas humanas y a los hombres las cosas divinas.
- VIII. El amor se encamina a las cosas bellas. Lo bello es bueno, y lo bueno nos hace felices. El que ama desea alcanzar la felicidad, y cuando la posee desea seguir poseyéndola en el futuro. El objeto del amor es la posesión constante de lo bueno.
- IX. La Belleza del Amor se manifiesta en la procreación, tanto en el cuerpo como en el alma. En el cuerpo se da en la procreación, en la aspiración de una nuevo retoño que perpetúe la individualidad de hombre y mujer. En el alma en la procreación de la sabiduría moral, la moderación y justicia.
- X. El Amor va dirigido a la generación de la belleza. La belleza se perpetúa generación tras generación mediante los individuos de una misma especie. La naturaleza mortal busca en lo posible existir siempre y ser inmortal, y sólo puede conseguirlo con la procreación.
- XI. El amor es sobretodo deseo de las cosas buenas y de ser feliz. Existen dos posibilidades por las que el individuo, a través del amor, se proyecta

en la inmortalidad: la procreación y la sublimación. Los que a través del cuerpo conciben hijos, y los que a través del alma proyectan su amor en la creación artística.

- XII. El individuo debe dejar la belleza de los cuerpos para contemplar la divina belleza que le mostrará la Verdad haciéndole inmortal y *amigo* de los dioses.

Las cuatro primeras proposiciones correspondientes al diálogo con Agatón giran en torno a la idea primordial de que el Amor necesita un objeto donde manifestarse o al que dirigirse y que lo que busca el amor es precisamente aquello que no tiene, pues no es concebible que algo o alguien desee lo que ya posee. Schopenhauer, cuando nos habla de aquellas consideraciones psíquicas que hacen posible el enamoramiento, y en relación con la «neutralización de las imperfecciones» que garantizarán la mejor generación próxima, nos dice que «cada uno ama lo que le falta»¹³⁹.

El amor es un «gran genio, pues todo lo que es genio, está entre lo divino y lo mortal»¹⁴⁰. Schopenhauer, en el capítulo 36 de *El Mundo* considera la cuestión del genio y la genialidad relacionándolo posteriormente con la locura. El genio, nos dice Schopenhauer, es aquel individuo capaz de contemplar las cosas en sus ideas eternas, de emanciparse del conocimiento prescindiendo de su individualidad para convertirse en

¹³⁹ *Complementos*, pp. 625-626 [p.599].

¹⁴⁰ Cfr. *Banquete*, 202D. Luis Gil decide traducir por «genio» la palabra δαίμων, y por «genial» el adjetivo δαιμωνιον. La traducción exacta es «demonio», y no es utilizada por el traductor por las connotaciones que conlleva dicho término en castellano. Otras traducciones sí que utilizan el término «demonio» para designar el original δαίμων. Véase Giovanni Reale, *EROS, demonio mediador*, Herder, Barcelona 2004, «pero este gran demonio intermedio entre lo inmortal y lo mortal tiene un poder extraordinario, el del mediador en todo los sentidos. En particular, es mediador entre lo divino y lo humano: es una auténtica *copula mundi*», p.179.

sujeto puro del conocimiento. El genio manifiesta en el arte la contemplación de la verdad del mundo. El genio prescinde de las formas a priori del conocimiento, tiempo, espacio, y causalidad para observar el mundo en su transparencia más allá de las habituales representaciones. El hombre capaz de emanciparse de su propia individualidad y el egoísmo inherente en su naturaleza, será capaz de acceder al sentimiento de *lo sublime*¹⁴¹, de lo bello.

¿Es equiparable el genio al enamorado? Pensemos en el efecto que tiene el amor en aquellos enamorados. El enamorado siente la voluptuosidad vivida como *infinita* felicidad y siente un *infinito* sufrimiento cuando se encuentra separado de su amada. El amor pertenece al mundo infinito y se manifiesta en el finito. Es el amor el que «interpreta y transmite a los dioses las cosas humanas y a los hombres las cosas divinas»¹⁴². El enamorado dice haber cambiado su vida, la vida se tiñe de una luz que ilumina todo cuanto existe, se hace más sensible a la belleza, el mundo se torna infinito y el cuerpo parece no poder contener tanto amor. δ

Es cierto que el amor experimentado por el enamorado puede ser una ilusión al servicio de la voluntad con el fin último de la procreación, pero esto no invalida que el amor se experimente en su dimensión infinita. Schopenhauer, cuando nos habla de la genialidad, nos explica que la fantasía es una característica necesaria «para ampliar el horizonte del genio, tanto cualitativamente como cuantitativamente, más allá de los sujetos que se presentan en la realidad».¹⁴³ El enamorado fantasea e inventa el objeto al

¹⁴¹ Encontramos las reflexiones acerca de lo sublime en el Capítulo 39 de *El mundo*. Posteriormente se analizarán con más detalle al tratar *Lo bello y lo sublime* de I. Kant.

¹⁴² Cfr. *Banquete*, 202D.

¹⁴³ *El mundo*, p.241 [220]. Para ampliar información sobre «el genio» véase Robert Wicks: *Schopenhauer*, Blackwell Publishing, Europe 2008, Cap.VIII «Tranquility I: Sublimity, Genius, and Aesthetic Experience»; A. Molina, *Doble teoría del genio: Sujeto y creación de Kant a Schopenhauer*, Universidad de Sevilla Publicaciones, Sevilla 2001; R. Klibansky, E. Panofsky y F. Saxí, *Saturno y la melancolía*, Alianza, Madrid 1991.

que se dirige experimentando la felicidad infinita en una nueva visión del mundo hasta ahora vivido únicamente como representación. «Mientras que para el hombre vulgar su facultad cognoscitiva es la linterna que alumbra su camino, para el genial la suya es el sol que le hace patente el mundo.»¹⁴⁴

El enamorado se encuentra *iluminado* por la Voluntad o las ideas eternas y accede a la contemplación de la Verdad. El amor trasciende al individuo y le permite acceder a *lo divino*. El amor se encuentra entre lo mortal y lo inmortal, entre lo terrenal y lo celestial.

Encontramos en Sigmund Freud el concepto *algo oscuro* y todavía no muy claro de Pulsión [Trieb]. La pulsión, diferente del Instinto [Instinkt], es el empuje que lleva al individuo a la consecución de un fin originado por una tensión interna. Freud concibe la pulsión como un concepto límite entre lo psíquico y lo somático. No proviene de lo corporal, del instinto, en el sentido más biológico, y no proviene de lo psíquico, constructo teórico hipotético para designar todo lo que no es corporal en el individuo. La pulsión, como el amor, como la voluntad, son conceptos abstractos e inaprensibles que dan cuenta de que existe un movimiento entre lo terrenal, lo corporal, lo fenoménico y lo celestial, psíquico o nouménico.

Aquellas personalidades geniales, por poder contemplar y abstraer las ideas eternas de las meras representaciones, se confunden habitualmente con *locos* por su carácter *irreflexivo y pasional*. Schopenhauer apela al *Mito de la Caverna* (platónico) y posteriormente al *Fedro*¹⁴⁵:

¹⁴⁴ *El mundo*, p.242 [221].

¹⁴⁵ *Fedro*, 249D: «Pues bien, llegada a este punto, la totalidad de la exposición versa sobre la cuarta forma de locura, esa locura que se produce cuando alguien, contemplando la belleza de este mundo, y acordándose de la verdadera, adquiere alas, y de nuevo con ellas anhela remontar el vuelo hacia lo alto; y al no poder, mirando hacia arriba a la manera de un pájaro, desprecia las cosas de abajo, dando lugar a que le tachen de loco».

Aquellos que fuera de la caverna han contemplado la verdadera luz del sol y las cosas realmente existentes (las ideas), ya no pueden volver a ver en la caverna porque sus ojos se han desacostumbrado a la oscuridad, ya no conocen bien las sombras de allá abajo y, en consecuencia, sus equivocaciones son objeto de la burla de los demás, que nunca ascendieron de esa caverna y esas sombras. También dice directamente en el Fedro (p.317) que no puede existir un auténtico poeta sin una cierta demencia, e incluso (p.327) que todo el que conoce las ideas eternas en las cosas efímeras parece un loco¹⁴⁶.

Partíamos de la proposición de Platón de que el amor es un dios o genio entre lo mortal y lo divino; Schopenhauer atribuye al genio las cualidades del amor y de aquel que ha contemplado las ideas eternas del mundo; la contemplación de las ideas nos acerca a la locura; con la locura llegamos a Sigmund Freud, quien fundamenta toda patología psíquica en la represión y sus consecuencias de la domesticación de la pulsión sexual, que es lo que Schopenhauer piensa que es, en definitiva, el amor, pura pulsión sexual disfrazada.

Encontramos en las proposiciones IX y X del *Banquete* la idea esencial del capítulo 44 «Metafísica del Amor Sexual» de Schopenhauer: Que la belleza se manifiesta en la procreación, tanto en el cuerpo como en el alma, y que una de las manifestaciones, que no la única, del amor es la procreación entre varón y mujer. Resulta de gran interés para nuestra investigación observar cómo la base de la concepción del filósofo alemán sobre el amor la encontramos en Platón. Una vez más se corrobora la influencia de las autoridades filosóficas de la antigua Grecia en la totalidad de las obras más contemporáneas. Veamos lo que nos dice Diótima:

¹⁴⁶ *El mundo*, p.245 [224].

Pues bien, - replicó ella, - te lo diré con mayor claridad. Conciben todos los hombres, ¡oh, Sócrates!, no sólo según su cuerpo sino también según su alma, y una vez que se llega a cierta edad desea procrear nuestra naturaleza. Pero no puede procrear en lo feo, sino tan sólo en lo bello. La unión de varón y mujer es procreación y es una cosa divina, pues la preñez y la generación son algo inmortal que hay en el ser viviente, que es mortal. Pero ambos actos es imposible que tengan lugar en lo que no está en armonía con ellos; y lo feo es inadecuado para todo lo divino y lo bello, en cambio, adecuado. La belleza es, pues, la Moira y la Ilitiya del nacimiento de los seres. Por este motivo, cuando se acerca a un ser bello lo que está preñado, se sosiega, se derrama de alegría, alumbrada y procrea. En cambio, cuando se aproxima a un ser feo, su rostro se ensombrece, se contrae entristecido en sí mismo, se aparta, se repliega y no procrea, sino que retiene dolorosamente el fruto de su fecundidad. De ahí precisamente que sea grande la pasión por lo bello que se da en el ser que está preñado y abultado ya por su fruto, porque lo bello libera al que lo posee de los grandes dolores del parto. Pues no es el amor, Sócrates, como tú crees, amor de la belleza.

-Entonces, ¿qué es?

-Amor de la generación y del parto en la belleza¹⁴⁷

El Amor va dirigido a la generación de la belleza. La naturaleza mortal busca en lo posible existir siempre y ser inmortal, y sólo puede conseguirlo con la procreación. Pero no es únicamente la procreación lo que garantiza la inmortalidad de la especie, sino que el cuidado de la prole va a ser fundamental para la supervivencia y continuidad de generaciones venideras. Tanto Diótima¹⁴⁸, por medio de Sócrates, como Schopenhauer¹⁴⁹ hacen especial hincapié en el cuidado de la prole como acto instintivo que garantiza la inmortalidad. Schopenhauer nos dice que

¹⁴⁷ Cfr. *Banquete*, 206 B-E.

¹⁴⁸ *Ibi*, 206 E- 207 D.

¹⁴⁹ *Complementos*, p.590 [614].

la violencia del impulso sexual, el intenso celo y la profunda seriedad con la que el animal y el hombre se dedican a estos asuntos, es prueba de que por medio de esa función el animal forma parte de aquello en lo que consiste propia y principalmente su verdadero ser: la especie. [...] En la vehemencia de aquel impulso, que supone la concentración de toda la esencia animal, se expresa además la conciencia de que el individuo no perdura, y por eso ha de ponerlo todo en la conservación de la especie en la que se halla su verdadero ser.¹⁵⁰

La voluntad, consciente de la mortalidad de los individuos, los impulsa a procrear y cuidar de sus retoños para que la *essentia* de la especie continúe en la *existentia* de sus seres. Los individuos, conscientes de su mortalidad, se dedican a la filosofía, o hacia la búsqueda de la sabiduría, o en términos más generales, a sublimar su impulso sexual¹⁵¹.

Llegamos a la última proposición, y con ello a la cumbre de las ideas expuestas en el *Banquete*. Hemos ido ascendiendo a través de los personajes o contertulios en las exposiciones o encomios del amor. Cada uno de los personajes negaba, modificaba o ampliaba lo expuesto anteriormente por uno de sus colegas, pero nadie es tan osado como para rebatir las ideas de Sócrates. El *Banquete* se resume en las últimas palabras de Diótima:

He aquí, pues, el recto método de abordar las cuestiones eróticas o de ser conducido por otro: empezar por las cosas bellas de este mundo teniendo como fin esa belleza en cuestión y, valiéndose de ellas como de escalas, ir ascendiendo constantemente, yendo de un solo cuerpo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a las bellas ciencias, hasta terminar, partiendo de éstas, en esa

¹⁵⁰ *Complementos*, pp.564-565 [586-587].

¹⁵¹ Schopenhauer en el Capítulo 41 de los *Complementos* («La Muerte y su relación con el carácter indestructible de nuestro ser en sí») nos dice: «La muerte es el verdadero genio inspirador o musageta de la filosofía, razón por la que Sócrates la definió como la preparación para la muerte» (*Fedón*, 81A), p.515 [529].

ciencia de antes, que no es ciencia de otra cosa sino de la belleza absoluta, y llegar a conocer, por último, lo que es la belleza en sí.¹⁵²

El individuo puede negar el impulso sexual al que le somete la Voluntad y acceder a un estado de contemplación de las ideas eternas. Schopenhauer expone en el capítulo 68 de *El Mundo* y el 48 de los *Complementos* «Sobre la teoría de la negación de la voluntad de vivir» el camino por el cual el individuo puede renunciar a su propia individualidad a través del ascetismo o misticismo, emanciparse del orden natural, de la Voluntad y acceder a la contemplación de la Verdad del mundo.

Para acceder a la Belleza en sí, Platón no parece proponer una negación de la propia individualidad, tal y como hace Schopenhauer, sino un ascenso de lo más terrenal, los cuerpos, a lo más celestial, las virtudes y normas de conducta. El individuo tiene un importante papel activo en su ascenso a la forma más elevada del amor. El individuo debe renunciar a la belleza de los cuerpos para acceder a la belleza en sí. Debe sublimar todo impulso hacia los cuerpos y dirigir toda su energía hacia la *Sabiduría* adquirida en las ciencias y normas morales. A continuación Diótima exclama: «Ése es el momento de la vida, ¡oh querido Sócrates! en que más que en ningún otro, adquiere valor el vivir del hombre: cuando éste contempla la belleza en sí.»¹⁵³

Schopenhauer nos diría que precisamente por haber contemplado la ilusión de la individualidad, deja de tener sentido la vida como individualidad. La contemplación de la Verdad es la unión con lo inmortal, por lo que la vida subjetiva carece de sentido. «Si examinamos la voluntad de vivir en conjunto y objetivamente, entonces, conforme a lo dicho, nos la hemos de imaginar como encerrada en una ilusión; salir de ella, negar todo

¹⁵² Cfr. *Banquete*, 211 A-D.

¹⁵³ *Ibidem*.

su afán actual, es lo que las religiones designan como autoabnegación, *abnegatio sui ipsius* (abnegación de sí mismo)»¹⁵⁴.

Las ideas expuestas por Platón recuerdan las doctrinas religiosas judeo-cristianas. El individuo debe prescindir del cuerpo para elevarse al mundo de las ideas; el cuerpo no tiene valor en comparación con la sabiduría o contemplación de la belleza del alma.

Schopenhauer, como veremos en posteriores capítulos, no acepta la existencia de un cuerpo y un alma; ni acepta la existencia de un paraíso heterogéneo al mundo terrenal donde las almas redimidas gozan de la presencia y visión de Dios. Para el filósofo alemán, y es aquí donde encontramos la mayor divergencia con la filosofía de Platón, únicamente existe la naturaleza donde la Voluntad se manifiesta de forma inmanente. El individuo podrá acceder únicamente a la Verdad no con la muerte del cuerpo, sino con la negación del propio yo:

Ciertamente, todos desean ser redimidos del estado de sufrimiento y de la muerte: quieren, como suele decirse, alcanzar la bienaventuranza eterna, entrar en el reino de los cielos; pero no con sus propios pies, sino que quieren que los lleve el curso de la naturaleza. Mas eso es imposible. Pues la naturaleza es solamente la reproducción, la sombra de nuestra voluntad.¹⁵⁵

El amor se encuentra ligado intrínsecamente a la muerte. El amor nos conduce a la trascendencia a través del instinto sexual en la nueva generación (Schopenhauer) o, en su forma más elevada, a la contemplación de la belleza en sí y el tránsito del alma al mundo de las ideas (Platón).

Hemos visto las analogías y diferencias entre Platón y Schopenhauer: el punto máximo de unión entre ambos filósofos lo hemos encontrado en las proposiciones IX,

¹⁵⁴ *Complementos*, Cap.48: «Sobre la Teoría de la Negación de la Voluntad de Vivir», p.662 [695].

¹⁵⁵ *Ibi*, p.661 [694].

X y XI, con la idea de que el ser humano, por formar parte de la naturaleza, está encaminado a la procreación y que el amor es el motor por el que la naturaleza, la Voluntad, o *lo celestial* logra sus fines. El punto de divergencia lo encontramos en la última proposición, cuando Diótima afirma que se debe prescindir de los cuerpos para acceder a las bellas ciencias y con ello a la belleza en sí, siendo estas últimas las formas más elevadas del amor.

El amor al cuerpo «es el apetito que, prevaleciendo irracionalmente sobre ese modo de pensar que impulsa a la rectitud, tiende al disfrute de la belleza, y triunfa en su impulso a la hermosura corporal, fuertemente reforzado por sus apetitos parientes»¹⁵⁶. Sócrates le comunica a Fedro que «tal vez esa desgracia pueda evitarse.»¹⁵⁷ El amor carnal o impulso sexual es considerado por Platón como una desgracia que invade al individuo; un impulso irracional que lleva al sujeto a «entregarse al placer, intentar cubrir a la manera de un cuadrúpedo y engendrar hijos, y por estar sumido en el libertinaje no siente ni temor ni vergüenza al perseguir un placer contrario a la naturaleza»¹⁵⁸.

En el *Fedro* Platón, con un cariz más moralista que en el *Banquete*, rechaza con mayor fervor el impulso sexual en favor del amor divino o celeste. El hombre se encuentra subido en una biga y en sus manos tiene las riendas de dos caballos, uno de ellos es bueno y el otro malo. *El bueno* es aquel obediente, recto y de bellas formas que obedece a las órdenes del auriga; *el malo* es aquel desobediente, impulsivo, irracional y mal constituido en sus formas¹⁵⁹. El corcel malo simboliza el impulso sexual que se abalanza desenfrenadamente hacia el amado; el corcel bueno simboliza la racionalidad

¹⁵⁶ Cfr. *Fedro*, 238 B-C.

¹⁵⁷ *Ibi*, 238 D.

¹⁵⁸ *Ibi*, 250 D.

¹⁵⁹ Hacemos referencia a la fábula de la Biga explicada por Sócrates en el *Fedro* [253C-254E].

que ostenta la virtud de la moderación, no abandonándose al amor carnal. Sócrates propone la domesticación del corcel malo para poder frenar todo aquello impulsivo (e instintivo) en el ser humano.

La principal divergencia radica intrínsecamente en la base del pensamiento de ambos filósofos: Platón elogia la vida del hombre y Schopenhauer la concibe como un error; Platón, en su concepción dualista del ser humano, sostiene que el alma inmortal es lo que prevalece por encima de todo lo terrenal; la vida vale la pena ser vivida porque existe esperanza de que nuestra alma ascienda al mundo celestial; Schopenhauer cree que el ser humano es materia indestructible e infinita y que la vida subjetiva sólo es una ilusión que (además) no satisface a quien la posee.

Schopenhauer no hace juicios de valor respecto al amor. Para el filósofo alemán únicamente existe una posible explicación: el amor es la ilusión por la que se muestra el instinto sexual, se manifiesta en y a través del cuerpo; es la manifestación más perfecta de la Voluntad, y como tal, es irrefrenable y ciega. El cuerpo, la materia, es inmortal, pues todo es la Voluntad inmanente en sus representaciones. El instinto sexual y el cuerpo son tan sagrados como el alma de la que habla Platón. No existe templanza posible frente al impulso de la Voluntad; no basta con la racionalidad de la que habla Sócrates, es necesario anular el propio yo, la propia subjetividad, para llegar a la contemplación de la belleza en sí.

El instinto sexual es el núcleo de la voluntad de vivir y, con ello, la concentración de todo querer: por eso en el texto he denominado los genitales el foco de la voluntad. Hasta se podría decir que el hombre es impulso sexual llevado a la concreción; porque su nacimiento es un acto de copulación y ese acto es también el deseo de todos sus deseos; y solamente ese impulso perpetúa y mantiene en conexión todo su fenómeno. La voluntad de vivir se manifiesta ante todo como tendencia a la conservación del individuo. (...) Por eso el instinto sexual es la más perfecta manifestación de la voluntad de vivir, su tipo más claramente expresado; y con

eso concuerda plenamente tanto el nacimiento del individuo a partir de él como su primado sobre todos los demás deseos del hombre natural.¹⁶⁰

El Amor es una ilusión que no satisface al ser humano, pero en los momentos de voluptuosa intensidad el ser individual y subjetivo puede participar de la objetividad y transparencia del mundo (de las ideas); puede participar de la eternidad del ser, se convierte en un genio entre lo mortal y lo inmortal. No podemos dudar ahora de la influencia del *divino* Platón en Schopenhauer¹⁶¹.

¹⁶⁰ *Complementos*, p.567 [588-589].

¹⁶¹ También el lector puede consultar los siguientes estudios que dan cuenta de la influencia de Platón en Schopenhauer en otros ámbitos o filosofía general: I. García Peña: «Schopenhauer, lector de Platón», Cuadernos salmantinos de filosofía, N° 35, 2008, págs. 239-270; C. Ramírez Hurtado: «Platón en Schopenhauer: Las ideas y la música», Studium, Geografía, historia, arte, filosofía, N°3, 1991, págs. 231-240.

2.1.2 JEAN-JACQUES ROUSSEAU: «DISCOURS SUR L'INÉGALITÉ»

En noviembre de 1753 se publican en el *Mercure de France*¹⁶² las bases del concurso literario que tenía como temática la moral del ser humano. El premio será adjudicado a quien en mayor medida resuelva el problema propuesto por la Academia de Dijon: *Cuál es la fuente de la desigualdad entre los hombres, y si está autorizada por la ley natural.*

Rousseau, cautivado por el problema propuesto, escribe su particular discurso sobre los fundamentos de la desigualdad humana. Su trabajo fue rechazado por la Academia, suscitando numerosas críticas a quien sostenía la bondad del hombre primitivo y la *depravación del hombre que medita.*

El filósofo francés arremetió contra la sociedad gestada en el siglo de las luces destapando la perversión que la cultura, según él, provoca en aquel hombre desprovisto de toda maldad que vivía originariamente en plena armonía con la naturaleza.

He ahí las funestas garantías de que la mayoría de nuestros males son nuestra propia obra, y de que habríamos evitado casi todos conservando la forma de vivir sencilla, uniforme y solitaria que nos fue prescrita por la naturaleza. Si ella nos destinó a ser sanos, casi me atrevo a asegurar que el estado de reflexión es un estado contra natura y que el hombre que medita es un animal depravado.¹⁶³

¹⁶² Revista literaria francesa fundada en el S. XVII (año 1670) bajo el nombre de *Mercure Galant*. En el año 1710, tras el fallecimiento de su fundador, la revista pasa a llamarse *Mercure de France*. Actualmente persiste en el S.XX como casa editorial.

¹⁶³ *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, en J.-J. Rousseau, *Del contrato social/ Sobre las ciencias y las artes/Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (Prólogo, traducción y notas de Mauro Armijo), Alianza, Madrid 2003, p.241. En relación a J.J. Rousseau véase J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*, Plon, Paris 1957; Gallimard 1971.

El ser primitivo del que nos habla Rousseau es un ser ideal fruto del orden natural. El filósofo francés despacha airoso la encrucijada que supone ir en búsqueda de los orígenes del hombre en una época en la que el Cristianismo gozaba de un alto poder; se encuentra en la tesitura de posicionarse entre el evolucionismo y el creacionismo. No cabe duda de que Rousseau se acerca a posturas que posteriormente Darwin estudiará. Sostiene la selección natural o la supervivencia de aquellos individuos más robustos en el origen del hombre, realiza una descripción del hombre salvaje o primitivo y de la armonía de éste con la naturaleza; sin embargo afirma no querer inmiscuirse en la evolución del hombre ni en sus orígenes, sosteniendo un punto de vista creacionista y no oponiéndose a «los escritos de Moisés».

Rousseau describe de forma ideal y bucólica aquel paraíso que el hombre perdió con la aparición de las sociedades: el hombre primitivo era un ser robusto, sin apenas enfermedades, integrado por completo en la naturaleza, dirigido exclusivamente por el instinto de conservación, sin imaginación ni capacidad para pensar más allá de la procreación y la conservación de su propia vida; se encuentra ajeno a la maldad y carece del sentimiento de posesión; no conoce la vanidad ni la estima por el otro, no existen jerarquías, ni amos ni esclavos, la ley natural es la única que se conoce, y ésta impone su criterio a través del instinto animal.

Lo que diferencia a un hombre actual de un hombre primitivo es que el último se encuentra sujeto exclusivamente a la ley natural: no codiciará nada más allá de lo que necesite, no luchará a menos que se sienta amenazado, no se moverá a menos que necesite buscar alimento, su tiempo será el presente y no preverá el futuro ni podrá pensar en el pasado. El hombre de nuestra sociedad gozará de la capacidad de decidir qué hacer con estos instintos o pasiones, o al menos, creará leyes para intentar domesticarlos:

Entre las pasiones que agitan el corazón del hombre, hay una ardiente, impetuosa, que hace un sexo necesario para el otro, pasión terrible que arrostra todos los peligros, derriba todos los obstáculos, y que, en sus furores, parece propia para destruir el género humano que está destinada a conservar. ¿En qué se convertirán los hombres presos de esta rabia desenfrenada y brutal, sin pudor, sin contención, y disputándose cada día sus amores al precio de su sangre?¹⁶⁴

La más ardiente pasión a la que se encuentra sometido el hombre es la pasión del amor. Recuerdan estas palabras a las que el propio Schopenhauer expone en su capítulo «La Vida de la Especie» al referirse al *deseo sexual* como «no sólo el más intenso sino también de una clase específicamente más poderosa que cualquier otro»¹⁶⁵. La pasión del amor, que conduce a la conservación de la especie, puede conducir a la destrucción de los mismos individuos. La muerte se encuentra de nuevo ligada al amor o instinto sexual.

Rousseau realiza una brillante reflexión acerca de las pasiones y el intento de las leyes por domeñarlas.

En primer lugar, hay que convenir que, cuanto más violentas son las pasiones, más necesarias son las leyes para contenerlas; pero, además de que los desórdenes y los crímenes que aquéllas causan diariamente entre nosotros, muestran de sobra la insuficiencia de las leyes a este respecto, también sería bueno examinar si estos desórdenes no han nacido con las leyes mismas; porque entonces, aunque fueran capaces de reprimirlos, lo menos que debería exigírseles sería que detuvieran un mal que sin ellas no existiría en modo alguno.¹⁶⁶

¹⁶⁴ *Ibi*, p.269.

¹⁶⁵ *Complementos*, Cap. 42. «La vida de la Especie», p.566 [587].

¹⁶⁶ *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, en J-J. Rousseau, *Del contrato social/ Sobre las ciencias y las artes/Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (Prólogo, traducción y notas de Mauro Armiño), Alianza, Madrid 2003, p.269.

El malestar del individuo en las sociedades humanas proviene del intento de contener las pasiones. El individuo no sufre por verse sometido a los furores que la naturaleza le encomienda, sino que el sufrimiento proviene del intento de frenarlos. La represión de los instintos provocará consecuencias tremendas en el individuo que la sufre. Schopenhauer en el capítulo 36 de *El Mundo* nos dice que la locura se presenta cuando el individuo decide romper los hilos de la memoria cuando vive el presente con un dolor permanente e insoportable. «Todos nosotros, dirá Schopenhauer, cuando nos asalta repentinamente un recuerdo penoso (...) intentamos ahuyentarlo, desviarnos de él y distraernos a toda costa»¹⁶⁷. La represión es uno de los aspectos fundamentales que Schopenhauer anticipa a la obra de Sigmund Freud. Posteriormente, el filósofo de Viena dedicará gran parte de su obra a explicar cómo la represión de nuestros instintos y afectos es la principal causa endógena de los síntomas neuróticos. Así lo demuestran los textos *Moral sexual cultural y la nerviosidad moderna* (1908) o *el Malestar en la cultura* (1929-1930).

Rousseau, avanzando la perjudicial acción de la sociedad en el individuo, distingue el aspecto moral del aspecto físico en el amor. El físico es el deseo general no determinado que lleva a un sexo a unirse a otro; el moral fija sobre un solo objeto exclusivamente. La moral del amor es algo ficticio, nacido de la sociedad y «celebrado por las mujeres con mucha habilidad y cuidado para establecer su imperio».¹⁶⁸

¹⁶⁷ *El mundo*, p.248 [228].

¹⁶⁸ *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, en Rousseau, J-J: *Del contrato social/ Sobre las ciencias y las artes/Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (Prólogo, traducción y notas de Mauro Armíño). Alianza, Madrid 2003, p.269. Sigmund Freud en *Moral Sexual Cultural y Nerviosidad Moderna* (1908) nos dice: «Y, en efecto, Von Ehrenfels pesquisa en la moral sexual dominante en nuestra sociedad occidental de hoy una serie de perjuicios que se ve precisado a imputarle, y aún reconociéndole plenamente su notable idoneidad para promover la cultura, llega a pronunciar sobre ella un juicio adverso y a considerarla necesitada de reforma. Afirma que son características suyas transferir a la vida sexual del varón requisitos que son propios de la mujer, así como prohibir todo comercio sexual fuera del matrimonio monogámico. Sin embargo, el miramiento por la natural

Un ser primitivo no es movido por la belleza hacia el otro sexo, sino que simplemente obedece según las órdenes del instinto natural. El hombre de las sociedades humanas se dirige al otro sexo basándose en los cánones de belleza del momento, siendo esta belleza algo aleatorio y ficticio derivado de la moral del amor¹⁶⁹. Rousseau nos dirá que como consecuencia de esta ilusión del amor, de la que se deriva el sentimiento de posesión y de los *celos*¹⁷⁰, se darán las acciones más amorales en el ser humano:

Los celos de los amantes y la venganza de los esposos provocan cada día duelos, asesinatos y cosas peores aún; en que el deber de la eterna fidelidad no sirve más que para originar adulterios, y en que las leyes mismas de la continencia y del honor extienden necesariamente el desenfreno y multiplican los abortos.¹⁷¹

Schopenhauer nos dice al comienzo de la «Metafísica del Amor Sexual» haciendo referencia a la violencia con la que la pasión se desata en el enamorado:

Los Werther y Jacobo Ortis no existen sólo en las novelas, sino que cada año se presentan al menos media docena de ellos en Europa: *sed ignotis perierunt mortibus illi* [pero desconocidas son las muertes de los que se perdieron] : pues sus sufrimientos no encuentran más cronista que el escribiente del certificado de defunción o el noticiero de los periódicos.¹⁷²

Reprimir las pasiones del alma tiene funestas consecuencias para el individuo: muertes, adulterios y abortos. Ambos filósofos entienden que es perjudicial intentar

diversidad de los sexos – prosigue- hace que las faltas del varón sean penadas con menor rigor, y así de hecho se le consiente una moral *doble*», Amorrortu, IX, Buenos Aires 1979, p.163.

¹⁶⁹ *Ibi*, p.270.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

¹⁷¹ *Ibi*, p.272.

¹⁷² *Complementos*, p.585 [609].

poner diques a las pulsiones más primarias. El sentimiento de posesión es algo que surge en el mismo momento en el que aparecen las sociedades humanas. Cuando el primer hombre dijo *esto es mío*, y los otros fueron tan ingenuos como para someterse comenzaron las sociedades¹⁷³. Podemos pensar que en el reino animal también existe la violencia y la dominación por parte del macho más fuerte, pero Rousseau expone el *dudoso* motivo de que los combates entre machos sólo se dan en especies en las que el número de hembras es inferior al de los machos. Al contrario que en los humanos, los animales poseen un periodo de celo en el que se produce un *terrible ardor común, de tumulto, desorden y combate*. El sentimiento de posesión del ser humano no está ligado al celo de los animales¹⁷⁴, sino que se trata de algo diferente creado por la nociva sociedad. En la especie humana el número de hembras supera al de machos, dirá Rousseau, y aunque admitiésemos que el ser humano se ve sometido a las mismas leyes que el resto de los animales, la represión de los instintos derivada de nuestras leyes éticas y morales será mucho más perjudicial que el mismo instinto en un hombre primitivo carente de normas sociales.

Que la «desigualdad apenas es sensible en el estado de Naturaleza»¹⁷⁵, y que el hombre se hace «malvado haciéndolo sociable»¹⁷⁶ son las premisas básicas del origen de la desigualdad en el hombre propuestas por Rousseau. La analogía de mayor importancia y trascendencia entre Rousseau, Schopenhauer, e incluso Freud, es la idea de que la sociedad emplea diques o leyes para contener lo incontenible. Lo instintivo, la

¹⁷³ Se entiende aquí las sociedades capitalistas. Véase L.P. Jouvenet, *Rousseau. Pedagogía y Política*, Trillas, México 1989; J. Fernández Santillán, *Hobbes Y Rousseau, Entre La Autocracia Y La Democracia*, Fondo Cultura Económica, México 1988.

¹⁷⁴ Rousseau, como Schopenhauer, apela frecuentemente al mundo animal para tratar de entender aspectos de la sexualidad o de la conducta humana en general. En Schopenhauer, y también parece darse en el filósofo francés, el rigor científico es suplantado por el ímpetu de ver corroborado en el mundo animal las propias ideas expuestas.

¹⁷⁵ Rousseau, op. cit., p.274.

¹⁷⁶ *Ibi*, p.275.

manifestación más objetiva de la *Voluntad*, dirá Schopenhauer, o del *Ello*, dirá Freud, jamás se podrán erradicar del ser humano, las pulsiones siempre encontrarán un camino para manifestarse. La sociedad trata de que el hombre sea diferente a lo que es; el hombre se rige por los mismos principios que los animales, no hay distinción entre el resto de los animales y el ser humano, y ambos se encuentran sujetos al mismo instinto ciego e irrefrenable dirigido a la conservación y reproducción de la especie.

No se puede poner diques al mar.

2.1.3 IMMANUEL KANT: «BEOBACHTUNGEN ÜBER DAS GEFÜHL DES SCHÖNEN UND ERHABENEN»¹⁷⁷

En el año 1764 Immanuel Kant¹⁷⁸ publica en la ciudad de Königsberg (Alemania) sus *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, un pequeño tratado en el que aborda el problema de la estética más desde un punto de vista descriptivo que desde un profundo análisis filosófico.

En el primer capítulo «Sobre los diferentes objetos del sentimiento de lo sublime y de lo bello» el filósofo se dedica a describir los *fenómenos* sublimes o bellos de nuestro mundo. Así, la vista de una montaña con cimas nevadas, una tempestad furiosa, la pintura del infierno de Milton, altas encinas y sombrías soledades, la noche, la luna solitaria, los grandes vastos desiertos, la visión de las pirámides egipcias, la

¹⁷⁷ [Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime]. Para consultar literatura secundaria de estudios que relacionan Kant con Schopenhauer, véase por ejemplo: A. Marqués, «Schopenhauer, Kant y las aporías de la voluntad», *Anales del Seminario de historia de la filosofía* 9, 1992, pp. 169-180; V. Bozickovic, «Schopenhauer on Kant and Objectivity», *International Studies in Philosophy* 28, 1996, pp. 35-42; Zöller, Günter (München), «Anfang und Ende der Gelassenheit. Kritische Überlegungen im Hinblick auf die philosophische Moderne von Kant bis Schopenhauer», *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, 2008, p.87.

¹⁷⁸ Sobre la vida y obra de I. Kant véase K. Jaspers, *Kant. Leben, Werke und Wirkung*, R. Piper, München 1975; E. Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, FCE. México 1948; 1993 (5ª reimpr.); J. Ferrari, *Kant*, EDAF, Madrid 1981.

iglesia de San Pedro en Roma, las dimensiones del tiempo infinito, todo ello arrastra al hombre al sentimiento de lo sublime, «sensaciones de amistad, de desprecio del mundo y de eternidad»¹⁷⁹; y la contemplación de campiñas floridas, valles con arroyos serpenteantes cubiertos de rebaños pastando, la pintura del cinturón de Venus en Homero, las flores, los setos bajos, los árboles recortados, el día, lo pequeño y armonioso proporcionan una «sensación agradable, alegre y sonriente»¹⁸⁰ que se corresponde al sentimiento de lo bello.

Lo sublime es el sentimiento relacionado con la eternidad y la infinitud de la esencia del individuo. La contemplación de la Naturaleza o de determinadas obras de arte transportan al individuo a un sentimiento de eternidad, de objetividad absoluta. Schopenhauer, en el capítulo 36 de *El Mundo* nos explica cómo a través de la contemplación del arte el genio es capaz de acceder a las ideas (platónicas) eternas que subyacen a toda representación.

La genialidad es la capacidad de comportarse de forma puramente intuitiva, perderse en la intuición y sustraer el conocimiento, que en su origen existe solo para servir a la voluntad, a esa servidumbre; es decir, perder totalmente de vista su interés, su querer y sus fines, y luego desprenderse totalmente por un tiempo de la propia personalidad, para quedar como puro sujeto cognoscente, claro ojo del mundo.¹⁸¹

Kant no se detiene a explicar «aquella inclinación que va unida a las sublimes intuiciones del entendimiento»¹⁸², no profundiza en la personalidad genial de aquel que como Kepler no cambiaría un principado por uno de sus descubrimientos, sino que se

¹⁷⁹ I. Kant, *Lo Bello y lo Sublime / Paz Perpetua*, Austral, Madrid 1964, p.14.

¹⁸⁰ *Ibi*, p.13.

¹⁸¹ *El mundo*, p.240 [219].

¹⁸² Kant, op. cit., p.13.

limita a describir el sentimiento sublime al que pueden acceder la mayoría de las almas. Al decir *la mayoría*, o *el común de las almas*, se hace referencia a la sensibilidad propia de cada individuo para percibir lo sublime que existe en los paisajes u obras de arte. Kant nos dice en las primeras líneas del primer capítulo que las sensaciones de agrado o desagrado no tienen tanto que ver con el estímulo externo o el fenómeno como con la sensación o sensibilidad subjetiva¹⁸³.

Existen varios tipos de personas. Aquellas personas que satisfacen su sensibilidad con los placeres terrenales y cotidianos y que «aman al sexo femenino porque lo incluyen entre las cosas disfrutables»; y aquellas que poseen «un sentimiento de naturaleza más fina»¹⁸⁴ capaces de vislumbrar lo sublime entre los fenómenos. Kant distingue el amor dirigido a la belleza (el amor sexual) y el amor dirigido a lo sublime (amistad). El amor es representado en sus dos formas posibles: la tragedia y la comedia. En la tragedia se manifiesta el carácter sublime del amor. En la comedia se pone de manifiesto lo bello y jocoso del amor. El amor sublime siempre presenta un carácter serio y solemne, «nos sentimos dulcemente conmovidos y vemos íntimamente la dignidad de nuestra propia naturaleza»¹⁸⁵.

El enamoramiento es bello, alegre, jovial y liviano, dirigido al cuerpo y a la belleza de formas. Con el acto sexual – dirá Schopenhauer, lo bello deja paso a lo sublime, a la seriedad que conlleva el fin último del amor: la procreación.

Creo, como Sterne, que la voluptuosidad es muy seria. Representaos la pareja más hermosa, la más encantadora: ¡cómo se atraen y repelen, se desean, y se huyen con gracia, en un bello juego de amor! Llega el instante de la voluptuosidad: todo jugueteo, toda alegría graciosa

¹⁸³ Sigmund Freud se percató de que lo importante para la tarea analítica era el relato subjetivo del individuo. La realidad subjetiva es la realidad ‘verdadera’ para el individuo, y no importa si la realidad objetiva es otra. Cada individuo novela la realidad de una manera totalmente subjetiva.

¹⁸⁴ Kant, op. cit., p.12.

¹⁸⁵ *Ibi*, p.18.

y dulce han desaparecido de repente. La pareja se ha puesto seria. ¿Por qué? Porque la voluptuosidad es bestial, y la bestialidad no se ríe. Las fuerzas de la naturaleza obran seriamente en todas partes. La voluptuosidad de los sentidos es lo opuesto al entusiasmo, que nos abre el mundo ideal. El entusiasmo y voluptuosidad son graves y no traen consigo jugueteos.¹⁸⁶

Schopenhauer menciona especialmente el tercer apartado de la obra de Kant como incorrecto y superficial. El capítulo III «Sobre la diferencia entre lo sublime y lo bello en la relación recíproca de ambos sexos» comienza con la descripción de ambos géneros: la mujer es bella y el hombre sublime; la inteligencia bella pertenece a la mujer como la inteligencia profunda pertenece al hombre; las mujeres son limpias y muy delicadas para lo repugnante; la mujer disfruta de una conversación ligera, así como el hombre de una conversación concienzuda, etc. Las diferencias que Kant expone nos pueden enojar, asombrar, y en el mejor de los casos, hacer sonreír. Si nos ubicamos a mediados del siglo XVIII, en una cultura fuertemente estereotipada en los roles desempeñados entre hombre y mujer, podemos entender las ideas de Kant y la poca vigencia que tienen en nuestra sociedad actual. Como Kant, Schopenhauer no se libra de no poderse abstraer de las ideas de su época. Si leemos las primeras líneas del apartado sobre *Las mujeres* en el pequeño tratado *El amor, las mujeres y la muerte*, vemos como la acuciante misoginia del filósofo se conjuga con el contexto social en el que vivió.

La mujer es el *bello sexo* con bellos encantos destinados a seducir al hombre «consciente de su debilidad frente a los encantos naturales»¹⁸⁷, siendo «la inclinación

¹⁸⁶ A. Schopenhauer, *El amor, las mujeres y la muerte*, EDAF, Madrid 1993, p.85. No se trata de una obra original del filósofo, sino que es una recopilación a posteriori de los tres temas tratados en su obra fundamental.

¹⁸⁷ Kant, op. cit., p.46.

sexual el fundamento de todos los encantos»¹⁸⁸. Encontramos en este punto una clara analogía entre el pensamiento de Kant y Schopenhauer. Kant nos dice que:

Toda esta seducción está, en el fondo, extendida sobre el instinto sexual. La naturaleza persigue su gran propósito, y todas las finuras añadidas, por mucho que de él parezcan desviarse, son sólo ornamentos, y al cabo toman su encanto justamente de ese mismo manantial.¹⁸⁹

El amor se recubre de ornamentos y se disfraza de finuras, pero el único motivo o fin de la seducción entre hombre y mujer es lo que la naturaleza persigue mediante el instinto sexual o reproductivo.

A pesar de que el fin último sigue siendo siempre el mismo, Kant, igual que Schopenhauer, distingue entre el instinto más rudo y el más delicado. Un gusto *rudo y sano*, se presenta muy cercano al instinto que poseen los animales; sujeto a estos gustos no se preocupará ni podrá distinguir los encantos de una mujer bella. Como los animales, le bastará que el objeto sexual al que se dirige sea del sexo opuesto.

El gusto más fino puede distinguir entre los encantos exteriores de la mujer, distinguiendo lo moral y lo no moral de la figura de la mujer. Lo no moral se refiere únicamente a aquellos aspectos bellos de la mujer, lo moral se refiere al aspecto de la fisonomía que hacen de una mujer un ser sublime. Kant nos describe el aspecto de una mujer bella o sublime y nos advierte «que no puedo entregarme a un análisis de este género demasiado detallado, pues en tales casos siempre parece el autor pintar sus personales preferencias»¹⁹⁰. Vista la objeción realizada por el propio filósofo, nos quedaremos con la idea de que la mujer sublime conmueve por su *alma* (bondadosa) y *sentimiento* (tierno) reflejados en sus formas, y la mujer bella seduce por su *jovialidad* y

¹⁸⁸ *Ibi*, p.52.

¹⁸⁹ *Ibi*, p.53.

¹⁹⁰ *Ibi*, p.55.

alegría también reflejadas en sus formas. La jovialidad y alegría de unas formas jóvenes y armónicas se revelan de golpe sin que quede nada por descubrir. La mujer sublime, «que a primera vista puede no tener particular interés, comienza a agrandar en un trato más íntimo y parece hermostearse de continuo debido a que los encantos morales, allí donde se revelan, cautivan más.»¹⁹¹ Kant no menosprecia la belleza del cuerpo, puesto que se encuentra en la base de la mujer bella y sublime, pero sí deja entrever la importancia de aquellas cualidades del alma denominadas *psíquicas* por Schopenhauer. La belleza de formas procurará el amor a primera vista de los amantes y el engendramiento de un retoño armónico y equilibrado. En éste caso, con la satisfacción del fin de la naturaleza el amor desaparecerá. Únicamente aquel amor fundamentado en las cualidades del alma más allá de la armonía de los cuerpos podrá subsistir algo más en el tiempo.

Existe un amor extremadamente refinado y soñador encaminado hacia un ser imaginado por el pensamiento. Esta supuesta amada es adornada por el pensamiento de las cualidades más elevadas posibles, nobles y bellas. Este ser no existe en realidad, por lo que el amado no logra enamorarse de un objeto tangible no pudiéndose actualizar el propósito de la naturaleza. Como hemos visto anteriormente en el *Banquete*, Platón propone un ascenso del amor de los cuerpos al amor de la sabiduría. El individuo debe prescindir de la belleza terrenal para elevarse a la belleza de un mundo ideal. Así como para el filósofo griego la procreación en el amor es únicamente una posibilidad o un escalón hacia el ascenso del verdadero amor, Immanuel Kant ve en aquellas personas inmersas en sus ensoñaciones, en búsqueda de un ideal del amor, a personas perdidas en la búsqueda. La búsqueda del objeto ideal conlleva finalmente toparse con la cruda realidad y la tristeza que conlleva la elección de un amado que no satisface

¹⁹¹ *Ibi*, p.57.

aquellos ideales soñados. Kant simplemente describe al tipo de personas que buscan un amor ideal, pero no analiza con más profundidad este asunto. Aquel ser que se queda atrapado en sus ensoñaciones y busca lo ideal en el mundo terrenal está condenado a la insatisfacción permanente. Aquel ser que, como nos dice Platón, busca aquel ideal en lo trascendental, podrá llegar a cierta satisfacción en su nuevo estado de contemplación.

Kant nos dice que «conviene no tener muchas pretensiones en lo que se refiere a las dichas de la vida y a la perfección de los hombres.»¹⁹² Un ser ideal es, si no imposible, muy difícil de encontrar, así que nos deberíamos conformar con lo *mediano* para no contradecir nuestras esperanzas. Schopenhauer podría decir que no importa lo mediocre que sea el amado o amada, la ilusión del amor se encargará de recubrir o disfrazar todas aquellas imperfecciones y tornarlas a nuestros ojos como bellezas de incalculable valor. «Una ilusión voluptuosa es la que hace creer al hombre que en los brazos de una mujer de belleza acorde con él encontrará un placer mayor que en los de cualquier otra.»¹⁹³

En palabras de Kant: ¿Qué seduce a un hombre de una mujer? Su belleza. ¿Qué seduce a una mujer de un hombre? Su nobleza. Podríamos decir de nuevo que se trata de una mera descripción de los roles masculino y femenino jugados en el contexto social y cultural de la época en la que vivió Kant. Pero no nos quedaremos con esta fácil solución y veremos qué nos dice Schopenhauer de ello y qué relación tiene con el carácter más intrínseco de la atracción humana.

Kant nos dice que «los fines de la naturaleza tienden, mediante la inclinación sexual, a ennoblecer siempre más al hombre y a herosear más a la mujer.»¹⁹⁴ La mujer se siente inclinada al hombre noble, con grandes méritos. Podemos inferir que el

¹⁹² *Ibi*, p.59.

¹⁹³ *Complementos*, p.593 [618].

¹⁹⁴ Kant, op. cit., p.46, p.61.

hombre noble es aquel que *ha triunfado* en la sociedad y que puede ofrecer cierta seguridad o estabilidad a la mujer. La belleza pasa a un segundo plano en las características que seducen a una mujer. Para el hombre la belleza de la mujer es lo prioritario, quedando otras características rezagadas en las preferencias del hombre.

Schopenhauer nos describe detalladamente todas aquellas características bellas de edad, salud, esqueleto, obesidad y del rostro que seducen al hombre¹⁹⁵. Cuando hace referencia a la mujer nos dice que «en general se fijan poco en la belleza, y que principalmente se quedan prendadas de la fuerza y el valor que a ella acompaña en el hombre: pues ambos aseguran la generación de hijos fuertes, al tiempo que un intrépido protector para los mismos.»¹⁹⁶

En cuanto a las cualidades psíquicas «la mujer siempre es atraída por las cualidades del corazón o del carácter del hombre [siendo] preferentes la firmeza de la voluntad, la decisión, el valor, la honradez y la bondad del corazón.»¹⁹⁷

Tanto Kant como Schopenhauer parecen estar de acuerdo en las preferencias de las mujeres y de los hombres a la hora de buscar un objeto sexual. Schopenhauer nos advierte que es posible que un hombre llegue a sentirse atraído por las cualidades del alma de una mujer, y que una mujer culta e inteligente pueda valorar al hombre más allá de su valentía. En este caso estaríamos hablando de una elección basada en el aspecto más racional del ser humano, pero no de «la atracción inmediata e instintiva que nace del verdadero apasionamiento»¹⁹⁸. Al margen del contexto cultural en el que se viva, la naturaleza juega sus cartas para que la atracción mutua entre hombre y mujer asegure el mejor y más armónico retoño posible para la especie y su posterior cuidado. El hombre buscaría una mujer bella (saludable, joven, de armónicas formas)

¹⁹⁵ Ver apartado 2.4 *Atracción sexual humana* [620-630].

¹⁹⁶ *Complementos*, p.597 [623].

¹⁹⁷ *Complementos*, p.598 [624].

¹⁹⁸ *Complementos*, p.599 [625].

que propiciase el nacimiento de un niño sano y bello; y la mujer buscaría una buena figura paterna para que le protegiese y ayudase al cuidado de los hijos.

Kant quiere pasar por alto aquel amor que se acerca demasiado al instinto sexual, aquel amor revestido de la ilusión voluptuosa que conlleva la presencia del ser amado. Sin embargo, explica algo que pasa desapercibido a Schopenhauer, pero no al que será el padre del psicoanálisis. Ignoramos si estas líneas fueron leídas por Freud, pero no podemos obviar que encontramos aquí uno de los puntos fundamentales que justifican el enamoramiento en la teoría psicoanalítica:

Acaso sea exacto lo supuesto por el señor de Buffon, según el cual la figura que impresiona por vez primera, cuando este instinto es aún nuevo y comienza a desarrollarse, sigue siendo el modelo con el que más o menos deben concordar en lo futuro todas las figuras femeninas para excitar el deseo imaginativo, por cuyos dictados una inclinación bastante grosera se ve obligada a elegir entre los diferentes individuos del sexo contrario¹⁹⁹.

La impronta que (inconscientemente) persiste en nuestro recuerdo sobre los primeros objetos amados, determinarán en algún aspecto, los futuros enamoramientos. Freud no cita textualmente a Kant en este aspecto, pero sí lo hace cuando en *El problema económico del masoquismo* (1924) reconoce que «el imperativo categórico de Kant es, por tanto, el heredero directo del complejo de Edipo». El Super-yo, instancia psíquica propuesta por Freud, actúa como dique a las pulsiones sexuales. Las pulsiones sexuales carecen de moral y prohibiciones, únicamente se dirigen ciegamente a la satisfacción. El super-yo o las normas sociales y culturales interiorizadas en el psiquismo del individuo actúan como prohibición al incesto. El sujeto al no poder

¹⁹⁹ Kant, op. cit., p.56.

acceder a ese primer objeto de amor busca parejas exogámicas que le recuerden (inconscientemente) a aquel primer modelo vivido en la infancia.

Por último, Kant como Schopenhauer, muestra su escepticismo hacia el matrimonio. *Las finuras y delicadezas* de los primeros momentos del enamoramiento poco tienen que ver con la vida conyugal,

después, el trato y la vida familiar las debilitan paulatinamente, hasta convertirlas en un amor confiado, donde el gran arte consiste en conservar el suficiente resto de ellas para que la indiferencia y el fastidio no quiten todo valor al placer que únicamente recompensa el contraer tal enlace²⁰⁰.

Immanuel Kant y Arthur Schopenhauer, a pesar de enamorarse en diversas ocasiones, nunca llegaron a casarse. Acaso si se hubieran casado su opinión hubiera resultado incluso más ácida y punzante²⁰¹.

²⁰⁰ *Ibi*, p.64.

²⁰¹ Permítame el lector la licencia humorística.

2.1.4. SPINOZA: «ETHICA ORDINE GEOMETRICO DEMONSTRATA»²⁰²

El amor y el deseo pueden tener exceso.

Demostración: El amor es una alegría (*por la Definición 6 de los afectos*) acompañada por la idea de una causa exterior; así pues, el placer (*por el Escolio de la Proposición 11 de la Parte III*) acompañado por la idea de una causa exterior es amor, y por tanto, el amor (*por la proposición anterior*) puede tener exceso. Por su parte, el deseo es tanto mayor cuanto mayor es el afecto del que brota (*por la Proposición 37 de la Parte III*). Por ello, así como un afecto (*por la Proposición 6 de esta parte*) puede superar las demás acciones del hombre, así también el deseo que brota de ese afecto superará a los demás deseos, por ende, podrá tener el mismo exceso que tenía el placer, según mostramos en la Proposición anterior.

Ética IV, Proposición XLIV.

La *Ethica ordine geometrico demonstrata* de Baruch de Spinoza²⁰³ se publicó póstuma en el año 1677. El filósofo holandés pretende escribir una ética mediante un método lógico y matemático en el que utilizará la razón como instrumento primordial. Las cinco partes²⁰⁴ que componen la *Ética* de Spinoza son un conjunto de definiciones, axiomas, postulados, lemas, proposiciones, escolios y explicaciones que se entretajan

²⁰² [Ética demostrada según el orden geométrico]. Para consultar literatura secundaria de estudios que relacionan Spinoza con Schopenhauer, véase por ejemplo: H. Brann, «Schopenhauer und Spinoza», 51, *Schopenhauer Jahrbuch* 1970, pp.138-152. También en *Journal of the History of Philosophy* 10, 1972, pp. 181-196; W. Feyerabend, *Schopenhauers Verhältnis zu Spinoza*, Diss, Bonn 1910.

²⁰³ Para más información sobre la vida y obra de Spinoza véase C. Gebhardt, *Spinoza*, Losada, Buenos Aires 2008; S. Nadler, *Spinoza*, Acento, Madrid 2004; Atilano Dominguez, *Biografías de Spinoza*, Alianza, Madrid 1995.

²⁰⁴ Parte primera: De Dios/ Parte segunda: De la naturaleza y origen del alma/ Parte tercera: Del origen y naturaleza de los afectos/ Parte cuarta: De la servidumbre humana, o de la fuerza de los afectos/ Parte quinta: Del poder del entendimiento o de la libertad humana.

como una tela de araña. Tal y como lo haría un arácnido por designio de la *naturaleza* [natura], el filósofo trata de componer una estructura geométrica *perfecta* [perfectum]²⁰⁵. El término *perfecta* adquiere aquí el significado de *acabada*, pues «quien ha decidido hacer una cosa, y la ha terminado, dirá que es cosa acabada o perfecta, y no sólo él, sino todo el que conozca rectamente, o crea conocer, la intención y fin del autor de esa obra»²⁰⁶. El hombre, sea un filósofo o un artesano, se forma a priori ideas universales y opina sobre sus obras según los modelos creados artificialmente en el pensamiento. Una creación es perfecta si se ajusta a la imagen ideal que el hombre se había formado antes de su existencia. En el prefacio a la cuarta parte de su obra Spinoza nos advierte de la arbitrariedad de los términos *perfecto* o *imperfecto*, *bueno* o *malo*, sólo existentes bajo el criterio del ser humano y no bajo el orden natural.

La *Ethica* de Spinoza es una obra filosófica que no deja indiferente al lector. Tras su lectura se puede caer en el error de pensar que no existe nada más lejos a la obra de Schopenhauer. A diferencia del filósofo alemán, Spinoza se aleja de cualquier tipo de sentimiento o emoción a la hora de escribir su obra. Con un estilo literario frío y distante (rozando al de un recetario médico), Spinoza se distancia de cualquier implicación personal en sus palabras. Es precisamente este acérrimo esfuerzo el que le acerca en mayor medida a Schopenhauer. Spinoza trata de escribir sobre la vida, la muerte, los afectos y el amor con la armadura puesta, con una coraza que le protege (en apariencia) de cualquier implicación emocional. La negación de sí mismo como *parte del vulgo* en el filósofo que escribe es un intento de proceder sin afirmar su fragilidad

²⁰⁵ Cabe anotar que *La Ética* de Spinoza no es un “organismo”, como es *El mundo* de Schopenhauer, en el que cada parte sostiene al resto, sino que en su teoría axiométrica-deductiva hay componentes (axiomas o proposiciones) que sostienen más que otras. Así cómo la obra de Schopenhauer nos hace pensar (en términos arquitectónicos) en una cúpula en que cada parte sostiene al resto, la obra de Spinoza nos hace pensar más en una construcción piramidal.

²⁰⁶ Spinoza, *Ética* (Introducción, traducción y notas de Vidal Peña), Alianza, Madrid 2007, p.283 [IV, Prefacio].

como ser humano, una fragilidad idéntica a la de cualquier otra persona. La *Ethica* parece escrita como un mecanismo de defensa frente al sentimiento de finitud de su autor, una verdadera *consolatio philosophiae* no sólo para el lector, sino también para el propio filósofo. Georges Friedmann²⁰⁷ escribe:

A pesar de la soberana indiferencia de la *Ética* hacia nuestras pequeñas necesidades humanas, hacia nuestras finalidades subjetivas...el espinosismo nunca ha dejado de ejercer atracción y de otorgar fortaleza, y sigue siendo un hogar al que los hombres han venido, vienen y vendrán en busca del rudo aliento de un pensamiento honrado (honrado si los ha habido), perfectamente sereno y apaciguador.²⁰⁸

Friedmann es generoso al describir la *Ética* de Spinoza como un pensamiento perfectamente sereno y apaciguador. El lector que trate de adentrarse en las postulados que Spinoza hace de los afectos se encontrará con explicaciones frías y distantes repletas de referencias a otros enunciados que a su vez hacen referencia a otros enunciados anteriores. El lector, cansado de buscar una explicación clara y concisa del tema que le interesa, sólo logrará al fin hacerse una idea de lo que Spinoza quiere decir a base de pasar páginas de la *Ethica*. El racionalismo radical del que hace gala Spinoza únicamente es un intento por alejarse de aquello capaz de afectar en lo más profundo al alma humana: los sentimientos.

Por el contrario, Schopenhauer escribe su *Metafísica* sin armadura, sin esconder la verdad, la realidad del amor y de los afectos. Con un lenguaje claro y sencillo, el filósofo alemán escribe desde el ímpetu, no sólo desde el filosófico, sino también desde el humano, un tratado del amor en el que la razón ocupa un lugar secundario frente a la

²⁰⁸ Georges Friedmann, *Leibniz et Spinoza* (Introducción, traducción y notas de Vidal Peña), Gallimard, París 1962, p. 24.

intuición de la verdadera naturaleza humana. Si se me permite el símil, Schopenhauer es el enamorado que se declara a su amada cantando bajo su ventana sin importarle quién pueda verle; y Spinoza es el enamorado que niega su amor delante de los demás, que no se declara y que escribe cartas de amor en secreto sin nunca llegar a enviarlas.

La influencia del filósofo holandés en la totalidad de la obra de Schopenhauer es innegable. Las referencias a las obras de Spinoza son continuas, y el intento del filósofo alemán por dejar bien claro su originalidad frente a la obra de Spinoza no hacen más que acentuar la deuda filosófica contraída²⁰⁹. En su «Metafísica del Amor Sexual» Schopenhauer escribe: «merece citarse la definición de Spinoza a modo de distracción, debido a su enorme ingenuidad: *Amor est titillatio, concomitante idea causae externae* (Eth. IV, prop. 44, dem.)»²¹⁰. El filósofo alemán no se toma demasiado en serio la definición de Spinoza; que merece la pena únicamente como *distracción* o *divertimento*²¹¹, siendo fruto de una gran ingenuidad.

Veamos si realmente la importancia de las palabras de Spinoza no van más allá de un puro entretenimiento, o por el contrario, son una clara influencia en el estudio del amor de Schopenhauer. Si tratamos de analizar la proposición 44 de la Parte IV de Spinoza citada por Schopenhauer, en primer lugar, para ganar en claridad deberemos sustituir todas las referencias a otras proposiciones por las proposiciones mismas.

²⁰⁹ «Pues llamar Dios al mundo no significa explicarlo: sigue siendo un enigma, con este nombre igual que con aquel. Pero aquellas dos verdades negativas tuvieron valor para su época, como para todas en la que existan cartesianos conscientes o inconscientes. Spinoza tiene en común con todos los filósofos anteriores a Locke el gran defecto de partir de conceptos sin haber investigado previamente su origen [...] Yo he sido el primero en salirme de esa alternativa, al haber planteado realmente el *tertium*: el acto de voluntad del que surge el mundo es nuestro. Es un acto libre: pues el principio de razón, que es lo único que da significado a toda necesidad, es una mera forma del fenómeno». *Complementos*, p.705 [742-743].

²¹⁰ *Complementos*, p.586 [610].

²¹¹ En alemán “Aufheiterung”. Según la traducción de P. López de Santa María «distracción»; según la traducción de R. Aramayo «divertimento».

Debido a la dificultad de seguir el hilo conductor de las referencias dividimos la proposición en tres partes con el título que da nombre a la proposición²¹²:

Título de la Proposición: **El amor y el deseo pueden tener exceso.**

Primera parte:

Demostración: **El amor es una alegría** (*por la Definición 6 de los afectos*):
acompañada por la idea de una causa exterior;

Definición 6 de los afectos: Lo que voy a entender por afecto hacia una cosa futura, presente y pretérita, lo he explicado en los Escolios 1 y 2 de la Proposición 18 de la Parte III.

– Escolios 1 y 2 de la Proposición 18 de la Parte III: El hombre es afectado por la imagen de una cosa pretérita o futura con el mismo afecto de alegría o tristeza que por la imagen de una cosa presente.

Escolio 1: Llamo aquí pretérita o futura a una cosa, según hayamos sido o vayamos a ser afectados por ella. Por ejemplo, según que la hayamos visto o la vayamos a ver, nos haya sido o nos vaya a ser útil, o dañosa, etc. En cuanto la afirmamos así, afirmamos su existencia, esto es, el cuerpo no experimenta afecto alguno que excluya la existencia de la cosa; y de esta suerte (por la Proposición 17 de

²¹²Únicamente seguiremos las primeras referencias en una proposición. Si tratásemos llegar hasta la última referencia el camino se haría interminable y dificultaría en mayor medida la comprensión del enunciado. Esta es una característica de la *Ética* de Spinoza.

la Parte II), el cuerpo es afectado por la imagen de esa cosa de igual modo que si ella estuviera presente. Sin embargo, puesto que sucede, en general, que los que han experimentado muchas cosas, al considerar una de ellas como futura o pretérita fluctúan, y dudan muy seriamente acerca de su efectividad (ver escolio de la proposición 44 de la Parte II), resulta de ello que los afectos surgidos a partir de tales imágenes no son muy constantes, sino que, por lo general, están perturbados por las imágenes de otras cosas, hasta que los hombres adquieren una mayor certeza sobre la efectiva realización de la cosa.

– Proposición 17 de la parte II: Si el cuerpo humano experimenta una afección que implica la naturaleza de algún cuerpo exterior, el alma humana considerará dicho cuerpo exterior como existente en acto, o como algo que le está presente, hasta que el cuerpo experimente una afección que excluya la existencia o presencia de ese cuerpo.

– Escolio de la proposición 44 de la Parte II: Explicaré en pocas palabras por qué razón ocurre esto. Hemos mostrado anteriormente (Proposición 17 de esta Parte, con su Corolario) que el alma imagina siempre las cosas como estándole presentes, aunque no existan, salvo que sobrevengan causas que excluyan la existencia presente de aquéllas. Hemos mostrado además (Proposición 18 de esta Parte) que, si el cuerpo humano ha sido una vez afectado al mismo tiempo por dos cuerpos exteriores, en cuanto el alma imagine después uno de ellos, recordará inmediatamente al otro, esto es, considerará a ambos como estándole presentes, salvo que intervengan causas que excluyan su existencia presente (...).

Escolio 2: En virtud de lo que acabamos de decir, entendemos que son la esperanza, el miedo, la seguridad, la desesperación, la satisfacción y la insatisfacción. En efecto: la esperanza no es sino una alegría inconstante, surgida de la imagen de una cosa futura o pretérita, de cuya realización dudamos. Por contra, el miedo es una tristeza inconstante, surgida también de la imagen de una cosa dudosa. Si de estos afectos se suprime la duda, de la esperanza resulta la seguridad, y del miedo, la desesperanza; es decir, una alegría o tristeza surgida de la imagen de una cosa que hemos temido o esperado. La satisfacción, a su vez, es una alegría surgida de la imagen de una cosa pretérita de cuya realización hemos dudado. La insatisfacción, por último, es una tristeza opuesta a la satisfacción.

Segunda parte:

así pues, el placer (*por el Escolio de la Proposición 11 de la Parte III*) **acompañado por la idea de una causa exterior es amor, y por tanto, el amor** (*por la proposición anterior*) **puede tener exceso. Por su parte, el deseo es tanto mayor cuanto mayor es el afecto del que brota** (*por la Proposición 37 de la Parte III*).

Escolio de la Proposición 11 de la Parte III: Vemos, pues, que el alma puede padecer grandes cambios, y pasar, ya a una mayor, ya a una menor perfección, y estas pasiones nos explican los afectos de la alegría y tristeza. De aquí en adelante, entenderé por alegría: una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección. Por tristeza, en cambio, una pasión por la cual el alma pasa a una

menor perfección. Además llamo al afecto de la alegría, referido a la vez al alma y al cuerpo, «placer» o «regocijo», y al de la tristeza, «dolor» o «melancolía». Pero ha de notarse que el placer y el dolor se refieren al hombre cuando una parte de él resulta más afectada que las restantes, y el regocijo y la melancolía, al contrario, cuando todas resultan igualmente afectadas. Por lo que toca al deseo, he explicado lo que es en el Escolio de la proposición 9 de esta Parte; y, fuera de estos tres, no reconozco ninguna afecto primario (...).

– Escolio de la proposición 9 de la Parte III: El alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo. Escolio: Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama voluntad, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama apetito; por ende éste no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, cosas que, por tanto, el hombre está determinado a realizar. Además entre «apetito» y «deseo» no hay diferencia alguna, si no es la de que el «deseo» se refiere generalmente a los hombres, en cuanto que son conscientes de su apetito, y por ello puede definirse así: el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo. Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzgemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos.

Proposición 43 (*por la proposición anterior*): El placer puede tener exceso y ser malo; el dolor puede ser bueno en la medida que el placer, que es una alegría, sea malo.

Proposición 37 de la Parte III: El deseo que brota de una tristeza o de una alegría, de un odio o de un amor, es tanto mayor cuanto mayor es el afecto. Demostración: La tristeza disminuye o reprime (por el escolio de la Proposición 11 de esta Parte) la potencia de obrar del hombre, esto es (por la Proposición 7 de esta Parte), disminuye o reprime el esfuerzo que el hombre realiza por perseverar en su ser, y, de esta suerte (por la Proposición 5 de esta Parte), es contraria a ese esfuerzo; y todo esfuerzo del hombre afectado de tristeza se encamina a apartar esa tristeza. Ahora bien, cuanto mayor es la tristeza (por su definición), tanto mayor es la parte de la potencia de obrar del hombre a la que necesariamente se opone; por consiguiente, cuanto mayor es la tristeza, tanto mayor será la potencia de obrar con la que el hombre se esforzará por apartar de sí esa tristeza, esto es (por el Escolio de la Proposición 9 de esta Parte), tanto mayor será el deseo o apetito con que lo hará.. Además puesto que la alegría (por el mismo Escolio de la Proposición 11 de esta Parte) aumenta o favorece la potencia de obrar del hombre, se demuestra fácilmente por la misma vía que el hombre afectado de alegría no desea otra cosa que conservarla, y ello con tanto mayor deseo cuanto mayor sea la alegría. Y por último, puesto que el odio y el amor son los afectos mismos de la tristeza y la alegría, se sigue de igual modo que el esfuerzo, apetito o deseo que brota del odio o del amor será mayor en proporción a esos odio y amor.

Tercera parte:

Por ello, así como un afecto (por la Proposición 6 de esta parte) puede superar las demás acciones del hombre, así también el deseo que brota de ese afecto superará a los demás deseos, por ende, podrá tener el mismo exceso que tenía el placer, según mostramos en la Proposición anterior.

Proposición 6 de la Parte IV: La fuerza de una pasión o afecto puede superar las demás acciones del hombre, o sea, puede superar su potencia, hasta tal punto que ese afecto quede pertinazmente adherido al hombre. Demostración: La fuerza y el incremento de una pasión cualquiera, así como su perseverancia en la existencia, se definen por la potencia de la causa exterior comparada con la nuestra (por la Proposición anterior); y, de esta suerte (por la Proposición 3 de esta Parte), puede superar la potencia del hombre, etcétera.

– Proposición 5 de la Parte IV (*Proposición anterior*): La fuerza y el incremento de una pasión cualquiera, así como su perseverancia en la existencia, no se definen por la potencia con que nosotros nos esforzamos por perseverar en existir, sino por la potencia de la causa exterior, comparada con la nuestra. Demostración: la esencia de una pasión no puede explicarse por nuestra sola esencia (por las Definiciones 1 y 2 de la Parte III), es decir (por la Proposición 7 de la Parte III), la potencia de una pasión no puede ser definida por la potencia con que nos esforzamos por perseverar en nuestro ser, sino que (como se ha demostrado en la Proposición 16 de la Parte II) debe ser definida, necesariamente, por la potencia de la causa exterior comparada con la nuestra.

– Proposición 3 de la Parte IV: La fuerza con que el hombre persevera en la existencia es limitada, y resulta infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores. Demostración: Es evidente por el Axioma de esta parte. Pues, dado un hombre, se da alguna otra cosa más potente – pongamos A– ; y, dado A, se da además otra cosa – pongamos B – más potente que A, y así hasta el infinito. Por ende, la potencia del hombre es delimitada por la potencia de otra cosa, e infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores.

Ética IV, Proposición XLIV.

Si tratásemos de seguir el hilo conductor de todas las proposiciones de la *Ethica* llegaríamos a transcribir la obra por completo. La metodología de Spinoza no resulta clara y menos convincente a los ojos de un lector (más si cabe si es profano al razonamiento geométrico) que trata de descifrar qué es lo que quiere decir realmente el filósofo holandés. Schopenhauer no carecía de razón al afirmar que la obra de Spinoza es como un divertimento o una distracción. Al margen del innegable valor filosófico, la metodología del filósofo holandés produce al lector una desazón, cuando no una sonrisa, al intentar buscar un tesoro que jamás logrará encontrar.

Si deseamos entender en mayor medida las proposiciones de Spinoza debemos acudir a los prefacios de la Parte III y IV. En el prefacio de la Parte III «Del origen y naturaleza de los afectos», Spinoza gana claridad en su prosa y párrafos introductorios. Encontramos condensadas aquí las ideas que posteriormente tratará de demostrar mediante el método lógico-deductivo en sus *Proposiciones y Demostraciones*.

Spinoza (tal y como hace Schopenhauer en su «Metafísica del amor sexual») comienza el Prefacio evidenciando las carencias de los estudios anteriores. Dirá que la

mayoría de estudiosos que han escrito sobre los afectos del ser humano lo han hecho obviando *la naturaleza* de los mismos; tratando a los seres humanos como especímenes al margen de las leyes naturales por las que se rigen el resto de los seres vivos:

Más aún: parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre perturba, más bien que sigue, el orden de la naturaleza, que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que sólo es determinado por sí mismo²¹³.

Spinoza pone de manifiesto el error que conlleva atribuir los vicios o conductas incorrectas a las acciones del ser humano y no a la naturaleza misma. Estudiosos anteriores han considerado la impotencia e inconstancia como una característica del ser humano; han despreciado, ridiculizado y denigrado la impotencia del ser humano, incluso «han escrito muchas cosas preclaras acerca de la recta conducta, y han dado a los mortales consejos llenos de prudencia»²¹⁴. Spinoza no se incluye entre ellos. Es irónico que titule su obra fundamental *Ethica*²¹⁵ cuando en su obra nunca trata de adoctrinar ni hacer juicios de valor sobre el comportamiento humano: «nada ocurre en la naturaleza que pueda atribuirse a vicio de ella; la naturaleza es siempre la misma, y es siempre la misma, en todas partes, la eficacia y potencia de obrar»²¹⁶. La naturaleza no conoce de moral, el hombre es naturaleza, únicamente conoceremos la esencia del hombre mediante el estudio «de las leyes y reglas universales de la naturaleza»²¹⁷. El mismo filósofo holandés se anticipa a una dificultad difícil de obviar: si únicamente

²¹³ Spinoza, *Ética* (Introducción, traducción y notas de Vidal Peña), Alianza, Madrid 2007, p.191 [III, Prefacio].

²¹⁴ *Ibidem*.

²¹⁵ No se trataría de una ironía si concebimos la *Ética* como descriptiva más que normativa; en lo que coincidiría con la obra de Schopenhauer.

²¹⁶ *Ibi*, p.192 [III, Prefacio].

²¹⁷ *Ibidem*.

podemos conocer la esencia del ser humano mediante el estudio de las leyes y reglas universales de la naturaleza, ¿cómo se podrá lograr mediante el método lógico-deductivo? Considerando «los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos»²¹⁸. Spinoza trabaja desde la superficialidad aquello íntimamente ligado a la naturaleza humana. Igual que Darwin no hubiese logrado crear su teoría sobre la evolución si no hubiese salido de su despacho, Spinoza difícilmente podrá acercarse a la esencia del ser humano sin salir de su estructura geométrico-deductiva.

Schopenhauer, lejos del racionalismo de Spinoza, aborda estas cuestiones en su obra *Sobre la voluntad en la naturaleza* (1836). En esta pequeña obra Schopenhauer trata de buscar aquello que Spinoza investigó mediante su compleja formulación. Mediante estudios físicos, antropológicos, biológicos, químicos u otras ciencias empíricas, Schopenhauer trata de buscar el fundamento de todo aquello que actúa en las leyes naturales. En su introducción escribe:

Las confirmaciones extrañas y empíricas que aquí han de citarse, refiérense en su totalidad al meollo y punto capital de mi doctrina, a la metafísica propiamente dicha de ella, a aquella verdad fundamental y paradójica de que *la cosa en sí*, que Kant oponía al *fenómeno*, llamado por mi *representación*, de que esa cosa en sí, considerado como inconocible; ese substrato de todos los fenómenos y de la naturaleza toda, por lo tanto, no es más que aquello que, siéndonos conocido inmediatamente y muy familiar, hallamos en nuestro ser propio como *voluntad*.²¹⁹

A pesar de acudir a todos los estudios empíricos para justificar la existencia de la voluntad (Schopenhaueriana), no existe mejor evidencia que observarse a sí mismo

²¹⁸ *Ibi*, p.193.

²¹⁹ A. Schopenhauer, *Sobre la voluntad en la naturaleza* (1836), Alianza, Madrid 1970, p.42.

como portador de esa misma voluntad que actúa absolutamente en *todo*. Schopenhauer observó inmediatamente las tendencias de su propio cuerpo para escribir su filosofía, no tuvo inconveniente en mostrar la ingenuidad del enamorado y el verdadero origen del amor. Spinoza difiere de Schopenhauer en la forma pero no en el fondo.

Encontramos la explicación de lo que Spinoza trata de exponer fuera de la obra misma. Si nos adherimos literalmente a las palabras del filósofo es fácil caer en la confusión y no llegar a nada claro. Si tomamos la *Ethica* como esfuerzo racional de un sujeto por canalizar la voluntad (bajo la concepción schopenhaueriana) de la que es portador, encontramos una obra magnífica en la que el valor está más por lo que no dice que por lo que dice. En la *Ethica* encontramos fisuras que, recubiertas de racionalismo conceptual, dejan entrever el carácter profundamente humano de la obra. Quizás Spinoza pueda estudiar los apetitos humanos como si fueran *líneas, superficies o cuerpos* siguiendo el racionalismo de su obra, pero no así cuando trata de sus propios apetitos y deseos. En la Proposición XXXV de la Parte III Spinoza escribe: «Si alguien imagina que la cosa amada se une a otro con el mismo vínculo de amistad, o con uno más estrecho, que aquel por el que él solo la poseía, será afectado de odio hacia la cosa amada, y envidiará a ese otro»²²⁰. Los celos son definidos por Spinoza como «una fluctuación del ánimo surgida a la vez del amor y del odio acompañados de la idea de otro al que se envidia»²²¹. El intento por tratar los celos de la forma más aséptica y distante posible se desvanece cuando en el Escolio de la misma Proposición escribe:

(...) en efecto, quien imagina que la mujer que ama se entrega a otro, no solamente se entristecerá por resultar reprimido su propio apetito, sino que también le aborrecerá porque se ve obligado a unir la imagen de la cosa amada a las partes pudendas y las excreciones del otro; a lo

²²⁰ Spinoza, op. cit., p.232 [III, Prop. XXXV].

²²¹ *Ibidem*.

que se añade, en fin, que el celoso no es recibido por la cosa amada con el mismo semblante que solía presentarle, por cuya causa también se entristece el amante.²²²

¿Cómo podría Spinoza explicar el sentimiento de los celos con tanto detalle si no fuese él mismo el propio sujeto experimental? Es en el tema del amor donde encontramos proposiciones en las que se trasluce el Spinoza más frágilmente humano. Así, realiza una observación del amor o del estado de enamoramiento bajo la máscara de la racionalidad:

(...) una observación acerca del amor, a saber: que ocurre con frecuencia que, mientras disfrutamos de la cosa que apetecíamos, el cuerpo adquiere, en virtud de ese disfrute, una nueva constitución, por la cual es determinado de otro modo que lo estaba, y se excitan en él otras imágenes de las cosas, y el alma comienza al mismo tiempo a imaginar y desear otras cosas.²²³

Schopenhauer describe la vehemencia de la pasión²²⁴ que siente el enamorado como un estado alterado de consciencia en cuanto que el sujeto deja de ser dueño de sí mismo y se pone absolutamente al servicio del instinto o voluntad. El filósofo alemán habla del enamoramiento y el amor con total claridad, sin atender a concesiones retóricas ni al temor a críticas de los filósofos del momento.

Schopenhauer denomina *voluntad* a lo que Spinoza denominó Dios. Dios es la sustancia infinita que gobierna la realidad extensa. Dios no es causa de todo, sino que existe una identidad entre Dios y sus atributos (Pensamiento y Extensión). En el mundo infinito no existe causalidad si no es en nuestro pensamiento. Dios no ajusticia porque tampoco existe un juicio final, un mundo heterogéneo supraceleste; ni Dios es una

²²² *Ibi*, p.233 [III, Prop. XXXV].

²²³ *Ibi*, p.260 [III, Prop. LIX].

²²⁴ *Complementos*, p.590 [614]: «Esa avidez y vehemencia es precisamente la pasión mutua de los dos futuros padres».

entidad que piensa con forma de ser humano. Dios es el concepto para designar la totalidad del infinito, donde cabe la singularidad de los modos. En lo singular encontramos lo infinito: «cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios»²²⁵. Dios, como la voluntad de Schopenhauer, se encuentra en todo aquello que existe (e incluso que no existe); Dios, incognoscible por la vía de la razón, no es nada determinado, únicamente lo intuimos en las manifestaciones de sus singularidades. Schopenhauer expone idéntico pensamiento cuando dice:

No solo reconocerá aquella misma voluntad como esencia íntima de los fenómenos totalmente análogos al suyo –los hombres y los animales-, sino que la reflexión mantenida le llevará a conocer que la fuerza que florece y vegeta en las plantas, aquella por la que cristaliza el cristal, la que dirige al imán hacia el Polo Norte, la que ve descargarse al contacto de metales heterogéneos, la que en las afinidades electivas se manifiesta como atracción y repulsión, separación y unión, e incluso la gravedad que tan poderosamente actúa en toda la materia atrayendo la piedra hacia la Tierra y la Tierra hacia el Sol, todo eso es diferente solo en el fenómeno pero en su esencia íntima es una misma cosa: (...) la voluntad.²²⁶

El filósofo, como singularidad de la sustancia infinita, como cuerpo extenso, como pensamiento, es portador de la verdad, de la esencia del mundo. En sí mismo encuentra el origen de la existencia; en sus actos encuentra las manifestaciones de Dios (Voluntad). Spinoza olvida su cuerpo y sobrevalora su razón para hallar el misterio de la vida. Tras el análisis realizado en páginas anteriores de la proposición 44 de la Parte IV; tras separar lo imprescindible de lo prescindible; tras tamizar el conjunto de sus proposiciones y escolios, obtenemos los siguientes postulados básicos referentes a la concepción del amor del filósofo holandés:

²²⁵ Spinoza, op. cit., p.410 [V, Prop. XXIV].

²²⁶ *El mundo*, p.162 [131].

PRIMERA PARTE

El amor es una alegría, que puede ser debida a:

- una imagen (idea) real y presente del objeto amado
- una imagen (idea) fantaseada pasada o futura del objeto amado
- un objeto que recuerde al objeto amado (por asociación de ideas)

El enamorado ante la incertidumbre de la consecución de su amor siente:

- esperanza ante la perspectiva de asegurar su amor
- miedo porque duda de la culminación de su amor
- satisfacción cuando se cumple aquello que esperaba
- insatisfacción cuando no se cumple aquello de lo que dudaba

SEGUNDA PARTE

Los afectos primarios son:

- La alegría: una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección. Está ligado al «placer» o «regocijo».
- La tristeza: una pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección. Está ligada al «dolor» o «melancolía».
- Deseo: esfuerzo por perseverar en una duración indefinida en cuerpo y alma.

Deseo y Apetito:

- El esfuerzo por perseverar en el tiempo, cuando se refiere al alma, se denomina *voluntad*. Cuando se refiere al cuerpo y al alma se denomina *deseo*.

- El deseo no difiere del apetito. El deseo está relacionado con una consciencia del mismo acto de desear, mientras que el apetito es ajeno a cualquier consciencia del individuo. Únicamente conocemos nuestras tendencias a partir de nuestras acciones. Sólo después de actuar conocemos lo que queremos y deseamos.
- El deseo que brota de una tristeza se esfuerza por apartar esa tristeza.
- El deseo que brota de una alegría se esfuerza por conservarla.
- El apetito o deseo que brota del odio o del amor será mayor en proporción a esos odio y amor.

TERCERA PARTE

- El deseo brota de un afecto y es capaz de superar las demás acciones del ser humano.
- La fuerza de una pasión o afecto puede superar las demás acciones del hombre. Esto es debido a que la potencia de la causa exterior es mayor a nuestra potencia en perseverar en la existencia.
- La potencia del hombre es limitada y superada por la potencia de las causas externas.

Spinoza describe los efectos del enamoramiento, los sentimientos que provoca, la intensidad con la que se manifiestan. A pesar del intento de enmarcar las pasiones en el orden de la razón, Spinoza no puede dejar de sentir en sí mismo tendencias que se alejan de ella y que actúan con total autonomía. El filósofo ya no es dueño de sí mismo

y percibe cómo su cuerpo *quiere y desea* sin tener en cuenta su pensamiento. «Únicamente conocemos nuestras tendencias a partir de nuestras acciones. Sólo después de actuar conocemos lo que queremos y deseamos»²²⁷. Schopenhauer dirá, refiriéndose a la inmutabilidad del carácter: «la reflexión sobre la inmutabilidad del carácter, sobre la unidad de la fuente de la que fluyen todos nuestros actos, no debe inducirnos a anticiparnos a la decisión del carácter a favor de una ni de la otra parte: en la decisión que resulte veremos de qué clase somos y en nuestros actos nos reflejaremos»²²⁸. El ser humano no es dueño de sí mismo; como todo ser, está en manos de las leyes naturales.

Spinoza afirma que los apetitos son idénticos a los deseos, la diferencia estriba en la consciencia que el sujeto tiene con respecto a sus tendencias. El filósofo holandés acepta que *algo* actúa en el ser humano más allá de la razón. Resulta sorprendente cómo un *racionalista* como Spinoza llega a aceptar que el razonamiento es un atributo más de la substancia infinita. Encontramos en Schopenhauer idéntica idea en el capítulo 19 *Del Primado de la Voluntad en la Naturaleza*²²⁹: «La voluntad es la sustancia del hombre, el intelecto el accidente: la voluntad es la materia, el intelecto la forma: la voluntad es el calor, el intelecto la luz»²³⁰.

La analogía más importante entre Spinoza y Schopenhauer estriba en la concepción del individuo como objeto de sus pasiones. El individuo no es dueño de sus actos, no gobierna sus tendencias, su pensamiento no puede domesticar el instinto.

Platón ubica al ser humano en un pedestal desde donde decide qué hacer con sus pulsiones; es más: el hombre subido a su biga tiene en sus manos las riendas de sus pasiones. El hombre se enamora porque el amor a la amada (la sabiduría) le hace mejor persona.

²²⁷ *Ethica*, III, Prop. 11.

²²⁸ *El mundo*, p.360 [356-357].

²²⁹ *El mundo*, Cap.19. / *Complementos*, Cap.19.

²³⁰ *Complementos*, p.240 [225].

Spinoza baja del pedestal al individuo y lo coloca junto al resto de las especies animales; el individuo deja de ser dueño de sí mismo en las ocasiones en las que existe una *mayor potencia de la causa exterior*. El hombre se enamora debido a una causa u objeto exterior, la belleza de su amada.

Schopenhauer no sólo ubica al individuo junto al resto de los animales, sino que atribuye sus actos a una causa interna. La causa interna no le es propia, sino que pertenece al designio de la voluntad. El hombre se enamora porque es portador de una pulsión ciega de vida que le impulsa a reproducirse.

Estamos de acuerdo con Schopenhauer cuando se refiere a la definición de Spinoza como *ingenua* y que sirve a modo de *distracción* o *divertimento*. Entender la *Ética* conlleva leer entre líneas, averiguar todo lo que el filósofo holandés intenta esconder y comprender el carácter tan entrañablemente humano de la obra. Más allá de interpretaciones psicológicas y basándonos objetivamente en ambos textos, podemos decir sin dudar que Spinoza es superado por Schopenhauer en la concisión de sus palabras y en el firme compromiso de hallar la verdad del amor más allá de los prejuicios de la época.

2.1.5 ERNST PLATNER « NEUE ANTHROPOLOGIE FÜR AERTZE UND WELTWEISE »

En el año 1772 el antropólogo, médico y filósofo alemán Ernst Platner (1744–1818) publicó en Leipzig (Alemania) *Anthropologie für Aerzte und Weltweise* [Antropología para médicos y filósofos]. Años más tarde (1790) en la misma ciudad, y tras el éxito de su primer volumen, publica *Neue Anthropologie für Aerzte und Weltweise* [Nueva Antropología para médicos y filósofos]. Ambas obras fueron consideradas entre las obras antropológicas más importantes de la época.

Schopenhauer únicamente dedica unas palabras a la obra de Platner: «Finalmente, el tratamiento que *Platner* hace del tema en su *Antropología*, § 1347 ss. será calificado de trivial e insulso»²³¹. Veamos a continuación los párrafos citados²³² y evaluemos si es justo el tratamiento que el filósofo alemán hace de él.

§ 1347

Die Liebe, welche an einem andern Orte (847) betrachtet worden ist als Empfindung, ist ein Bestreben nach der Art des Vergnügens, welches aus der Verbindung mit Menschen entspringt, die beseelte Anmuth besitzen.

²³¹ *Complementos*, p.586 [609-610].

²³² Transcribimos del manuscrito original de E. Platner, *Neue Anthropologie für Aerzte und Weltweise*, Leipzig 1790, los párrafos significativos al presente estudio (§ 1347-1377). Realizamos aquí una tarea más interpretativa que de traducción del texto en cuestión. Tal empresa no ha sido fácil en parte por la calidad del manuscrito, por la tipología de letra utilizada (estilo gótico *Fraktur*), por las construcciones sintácticas propias de finales del s. XVIII, y por la utilización de palabras que han cambiado ortográficamente con el tiempo.

Es ist kaum möglich, die Eigenschaften deutlich zu erklären, welche dem liebenden in seinem Gegenstande Vergnügen machen. Bald sind es solche, die seinem eigenen ähnlich, bald solche, die denselben ganz entgegengesetzt sind. Bald sind es ausserordentliche Eigenschaften, bald gemeine Vollkommenheiten. Alles, was man davon sagen kann, ist, dass es geistige und körperliche eigenschaften sind, die dem liebenden nach seiner individuellen Art zu empfinden, die Bereinigung mit dem Gegenstande angenehm machen.

El amor que se ha considerado en otro lugar (847) como una sensación, es una búsqueda de placer que surge de la relación con las personas, inspirado en la belleza. Es casi imposible explicar de manera clara las propiedades que hacen del objeto un amor placentero. En ocasiones se trata de características totalmente opuestas. A veces son propiedades extraordinarias, a veces rasgos vulgares o usuales. Todo lo que uno puede decir es que hay características mentales y físicas, y que cada uno siente el amor a su estilo, lo que hace de ello algo agradable de ser sentido.

§ 1348

Weil der Gegenstand der liebe beseelte Anmuth ist (1347), geistige Vollkommenheit, eingekleidet im körperlich und mit derselben innigst vermischt: so ist der Genuss des Vergnügens, welches sie begehrt, nicht anders möglich, als durch irgend eine Art von Körperlicher Vereinigung. Daher strebt die Liebe nach einer solchen Vereinigung auf alle Weise hin: durch Gesicht, Gehör und, auch in personen von gleichem Geschlecht, durch das gefühl; (848).

Dado que el objeto del amor se inspira en la belleza (1347), en la perfección espiritual, el aspecto físico se encuentra íntimamente ligado: también lo es (el objeto del amor) el disfrute del placer a través de cualquier tipo de contacto físico. Por lo tanto busca el

amor una unión a a través de la vista, oído, e incluso en las personas del mismo sexo, en este último caso se busca el aspecto más emocional (848).

§ 1349

Die obige Erklärung der Liebe (1346)²³³ Wird keineswegs aufgehoben durch den Einwand, dass an der Liebe unter Personen von gleichem Geschlecht ist keinen Antheil habe die Körperliche, und eben so ist und der Liebe entgegengesetzter Geschlechter keinen Antheil habe die geistige Vollkommenheit. Denn 1) Liebe ohne Antheil alles Körperlichen Vollkommenheit ist jene geistige Liebe (699.847), nicht diese mensliche, von welcher hier geredet Wird. 2) geschlechts neigung ohne Antheil der geistigen Vollkommenheit ist nicht Liebe, sondern thierische Geschlechtsbegierde (1306) . Ferner ist nicht schwer zu begreifen, in Ansehung des Ersten, wie die geistigen Vollkommenheiten, die wir in einem Menschen wahrnehmen, und das Vergnügen, welches sie uns verschaffen, seinem Körper theils wirkliche, theils nur in unserer Einbildung scheinbare Reize der Anmuth ertheilen Können, die der Liebende allein wahrnimmt, ohngeachtet er sich ihrer nicht klar bewusst ist. Noch leichter ist zu erklären in Ansehung des Ander, wie Körperliche Vollkommenheiten des geliebten Gegenstandes geistige vorspiegeln, oder die, welche wirklich vorhanden sind, erhöhen Können.

La anterior explicación del amor (1346) no es incompatible con el amor entre personas del mismo sexo, ya que es esta tendencia a menudo no es el amor a la parte física lo que predomina y no participa, como lo hace el amor del sexo opuesto, de la perfección espiritual. A saber: 1) todo el amor, sin compartir la perfección física es el amor espiritual (699.847). Este no es el amor humano, del que se trata aquí. 2) el sexo sin compartir el cariño de la perfección espiritual no es amor

²³³ Vemos aquí un error en el manuscrito, ya que se hace referencia claramente al § 1348.

sino sexo de lujuria animal (1306). Además no es difícil de entender, teniendo en cuenta la primera, como las perfecciones espirituales que percibimos en un hombre y que nos proporciona placer, sólo está provocado por los encantos que nuestra imaginación nos proporciona respecto a su belleza, cosa que el amante sí percibe, a pesar de que no es consciente del porqué. Todavía es más fácil aclarar, en relación con el otro, que la perfección física del amado, aparentemente espiritual, puede aumentar a ojos del amante.

§ 1350

Weil die Liebe bestrebt ist nach Vereinigung mit ihrem Gegenstande (1348): so wender sie, mit und ohne Bewusstseyn, als ein natürliches Mittel an, die Gefälligkeit, d.h. das Bemühen ihrem Gegenstande zu gefallen, und ihn durch allerley anziehende Reize der begehrten Vereinigung Näher zu bringen.

El amor está deseoso por unirse con su objeto (1348): por lo que, siendo o sin ser consciente, de manera natural el enamorado se esfuerza en complacer a su objeto amado y llevarlo a través de todo tipo de estímulos atractivos a la unión más codiciada (la unión sexual).

§ 1351

Durch die Gefälligkeit (1350) unterscheidet sich die liebe von dem Wohlwollen; S. den 1365 §.

Por medio de la bondad (1350) se diferencia el amor de la benevolencia; S. 1365 §.

§1352

Diese der liebe wesentlich zugehörige Gefälligkeit (1350.1351) wirkt auf Stellung, Gebärden, Stimme, Ausdrücke, Handlungen und Unterlassungen; schliesst in sich das Bemühen zu verbergen, oder abzulegen alles Unangenehme, Rauhe, Widrige in körperlichen und geistigen Eigenschaften; lehrt die Künfte annehmlichkeiten hervorzubringen und zu erhöhen. Ein wesentliches Stück davon ist die Freundschaft (s.d. Anhz III. Lehre); wäre es auch nicht allzeit die edelste. Merkwürdige moralische Wirkungen dieser Gefälligkeit sind Ziereren Zwanghaftigkeit, Torheit, Verstellung, heucheley, Prahlerey.

Este amor dedicado a complacer al objeto amado (1350.1351) actúa sobre la posición, los gestos, la voz, las expresiones, acciones y omisiones, escondiendo todo aquello desagradable o imperfecto tanto en las características físicas como mentales; lo que resulta ventajoso para la futura reproducción y crianza. Una pieza esencial de ella es la amistad (Lección III); lo que tampoco sería lo más noble. Los extraños efectos de esta complacencia moral son la impulsividad, la locura, la hipocresía y la ostentación.

§ 1353

Auch bei Personen gleichen Geschlechts ist die liebe (1347) oft in einem ziemlichen Grade leidenschaftlich. Von den naturwidrigen Abwegen dieser Neigung ist hier nicht die rede.

Incluso el amor de las personas del mismo sexo (1347) a menudo resulta apasionado. No se está discutiendo aquí del camino no natural de esta tendencia.

§ 1354

Die Geschlechtsliebe ist die ungleich leidenschaftlichere (1353). In ihr ist eine innige Vermischung, der im § 699 Erwähnten geistigen Liebe mit der thierischen Geschlechtsbegierde (1306). Sie begehrt, da wo sie bestimmt wirkt auf einen besondern Gegenstand (1228), den vollständigsten Genuss seiner geistigen und Körperlichen Reize mittelst der innigsten Vereinigung. Aber, gleich wie sie den geistigen Genuss allzeit empfängt in der Einkleidung eines Körperlichen: so ist sie sich auch beim Begehren dieser Art des Genusses klärer Bewusst als jener, und scheint daher mehr thierisch zu sehn, als sie wirklich ist. Das Wichtigste von der Geschlechtsliebe, dieser merkwürdigen Leidenschaft enthalten die folgenden Paragraphen.

El amor sexual no es igual a la pasión (1353). En él (el amor sexual) existe una buena mezcla; tal y como se mencionó en el § 699 el amor espiritual se encuentra ligado al deseo sexual más animal (1306). Se busca, siempre que va dirigido a un objeto en particular (1228), el disfrute más completo de los estímulos mentales y físicos por medio de la unión íntima (unión sexual).

§ 1355

Nachdem der erste Eindruck mit allen ihm anhangenden, zahlenlosen, angenehmen Vorhersehungen (S. den 1416 §.) gebildet ist: so strengt die Seele erstens die geistigen und organischen Kräfte der Phantasie an, um die Idee des Gegenstandes auf den Höchsten Grad zu beleben, und unablässig zu unterhalten. Diese Anstrengung verursacht fühlbare Empfindungen in dem Gehirn, so wie jedes Sehnen; S. den 1405 §. hieraus entsteht Zerstreuung und Abwesenheit des Geistes, und daher Beunruhigung des Nervensystems, nebst allerley davon abhängigen Wirkungen; vornehmlich, wenn dieser Zustand oft wiederholt wird, Verminderung der Empfindung und Bewegkraft in den thierischen Theilen; (auch hiervon sind möglich unzählige Folgen für die Gesundheit). Ausserdem empfängt der Liebende durchaus eine sinnliche Stimmung, welche von der Menge seiner Phantasie vorschwebenden sinnlichen Vorstellungen herkommt; und

er wird unfähig zu ernsthaften Gedanken und regelmässigen Arbeiten. Zuweilen ist er kindisch lustig, zuweilen eben so kindisch ernsthaft; je nachdem sich die angenehmen Vorhersehungen in der Einbildungskraft nähern, oder entfernen.

Una vez formada la primera impresión del objeto amado a partir de los innumerables aspectos agradables percibidos (la 1416 S. §.) el enamorado utilizará sus fuerzas espirituales y orgánicas de la imaginación para ensalzar la idea del objeto amado, no pudiendo dejar de hablar de él. Este esfuerzo supone al cerebro un esfuerzo similar al provocado por el ejercicio de cualquier otro músculo o nervio. Esto se traduce en la dispersión y la ausencia de la mente, y por lo tanto la alteración del sistema nervioso junto con todo tipo de efectos que dependen de ella; Sobre todo si esta condición se repite con frecuencia, la reducción de la sensibilidad y fuerza de la parte más animal. (también con innumerables consecuencias para la salud). Además, el amor recibe un estado de ánimo *sensual* proveniente de la multitud de ideas sensibles (relacionadas con el objeto amado) y de su imaginación; siendo incapaz de un pensamiento serio y regular en el trabajo; a veces provoca un estado de diversión infantil, y a veces resulta un asunto serio, todo en función del enfoque de la imaginación.

§ 1356

Wenn jener Zustand (1355) eine verhältnismässige Zeit gedauert hat: so wird alsdann die Idee von dem Gegenstande in der Phantasie fingiert (505.506), uns machet stets in der Phantasie ohne Willkühr der Seele; der es nur noch schwerer ist, als vorher, sich davon zu befreien. Hier sind möglich alle im 507§. angeführte Folgen einer fingierten Idee. Weil aber die Idee immer nur eine Idee der Phantasie, und von der lebhaftigkeit einer wirklichen Empfindung (547.548) noch weit entfernt bleibt: so entsteht in der Seele, unter diesen verdoppelten, aber vergeblichen Anstrengungen der Einbildungskraft, ein inniges leiden, mit fühlbarer Theilnehmung des Gehirns und,

durch die Nervensympathie, des Herzens und der Othem werkzeuge; ferner heftigere Beunruhigungen der Nerven, verbunden mit Anwandlungen von Schwermuth.

Si esa condición (1355) dura el tiempo suficiente la idea del objeto fabricado en la imaginación aparece aleatoriamente siendo difícil librarse de ella. Se pueden ver en el párrafo 507 las consecuencias de una idea falsa. Aunque la idea producida por la fantasía dista de una sensación real (547/548) surge en el alma y en el cerebro sentimientos agradables al corazón y/o sentimientos violentos y desagradables con accesos de melancolía.

§ 1357

Alle diese Symptomen (1355.1356) der leidenschaft lassen nach, wenn der liebende seinen Gegenstand stehet; theils weil das Sehen ein Grad des Genusses, und also eine Art von Befriedigung ist; theils weil es die Hofnung, mit, oder ohne Grund vermehrt.

Todos estos síntomas (1355.1356) hacen que se encienda la pasión cuando se encuentra el objeto de amor; haya o no causa para ello, aumenta la esperanza provocando una especie de satisfacción y placer.

§ 1358

Unter den Mitteln, welche die Geschlechtsliebe bey ihrem gegenstande anwendet, um ihr Ziel zu erreichen, ist die Gefälligkeit (1350) das erste und natürlichste. Die Gefälligkeit der Geschlechtsliebe ist: 1) Buhlerei; und als solche bemüht sie sich, vornehmlich geschlechtsmässige Reize des Körpers zu erhöhen und entweder unmittelbar anzukündigen, oder mittelbar zu verrathen; geistige Vollkommenheiten aber nur, wiesern sie sich in Körperliche einkleiden und sinnlich darstellen lassen; (z.B. Wärme der Einbildungskraft, Empfindsamkeit). Ste wirkt 2) durch lobsprüche, Auszeichnungen, Geschenke, Dienstleistungen, Liebkosungen, Betheurungen, u.s.w.

Alle diese Aeusserungen der gefälligkeit werden in der masse lebhafter und leidenschaftlicher, in welcher sich auf der andern Seite Merkmale der Begünstigung offenbaren.

Cuando el amor sexual no puede cumplir su objetivo con su objeto, lo más natural y primero es complacerlo (1350) por medio de: 1) la fornicación, destinado a la excitación y estimulación del cuerpo traicionando indirectamente los aspectos espirituales (por ejemplo, la imaginación y sensibilidad); 2) los elogios, premios, caricias, enojos como manifestaciones de la complacencia del más apasionado amor.

§ 1359

Finder die liebe ihren Gegenstand (1358) abgeneigt; und ist sie nicht männlich, oder nicht stolz, oder nicht furchstam genug, um nun ihre Wunsche aufzugeben: so verdoppelt sie die Künste der Gefälligkeit (1358); massnet sie mit Klagen, Beschwörungen und Drohungen. In her Einsamkeit wird sie durch die im 1355 und 1356§. Beschriebenen Symptomen desto stärker, und zugleich durch Selbstunzufriedenheit, periodischer Weise durch Empfindisse der feindschaft and Rache gegen die geliebte Persona, beunruhigt; oft auch wiederum durch sue Reixe seines Bildes, und durch gegründere, oder ungegründere Hoffnung Besänftig.

Buscar el objeto de amor conlleva un riesgo, y no es un hombre orgulloso quien renuncia a su deseo por miedo; con ello se duplica el esfuerzo de ser complacido con ruegos y peticiones. En la soledad del enamorado (párrafo 1355.1356) se dan los síntomas más fuertes, la insatisfacción, la preocupación y un sentimiento de rabia y venganza contra la persona amada; a menudo para apaciguar estos sentimientos el enamorado recuerda imágenes, lo que le proporciona fundadas o infundadas esperanzas.

§ 1360

Ist die Ursache der erfahren Abneigung (1359) die Begünstigung eines andern Gegenstandes: so erwacht die Eifersucht mit allen ihr Zugehörigen Bewegungen der Feindschaft und Rachgier. Nicht selten kehren sich Feindschaft und Rachgier gegen die geliebte Persona selbst: jedoch geht die Geschlechtsliebe, wenigstens auf diesem Wege, niemals Über un Hass.

Si la causa de la aversión es el interés del amado (1359) por otro objeto la envidia se llena de vida con todos sus actos asociados de enemistad y venganza; no es raro que esto ocurra, sin embargo en el amor sexual, al menos en este tipo de amor, nunca aparece asociado el odio.

§ 1361

Wird begünstigte liebe gehindert durch Zwang und Gewalt: so wird die Meynung von dem werthe ber geliebten Person erhöht, und dadurch die leidenschaft mehr entzündet. Es gefellt sich nun zu ihr eine eigne Art der Schwärmerey, deren Gegenstand diejenige Freue ist, welche Wiss und Kühnheit anwendet; jenen um Mittel zu erfinden, diese, um sie auszuführen. Diese Schwärmerey erhöht den Affekt des liebenden um so mehr, jemehr sie von deinem Gegenstande gebilligt, angefeuert, erwiedert wird. Ist der Widerstand bey dem höchsten Grade der leidenschaft unüberwindlich: so entsteht entweder stille, schwermürtige, oder heilige, rasende Verzweislung.

La correspondencia en el amor se ve desfavorecida por la coacción y la violencia. Es como si fuera un tipo peculiar de fanatismo que se entusiasma aplicando la experiencia y audacia para ejecutar (las estrategias para conseguir el objeto de amor).

El fanatismo recíproco aumenta el efecto amoroso. Si existe resistencia o imposibilidad a los más altos niveles de pasión surge el silencio, el mal humor, o la desesperación violenta y frenética.

§ 1362

Wo entweder die ganze Neigung der Geschlechtsliebe überhaupt, oder die Leidenschaft für einen besondern Gegenstand, völlig eigenschaft und von jeder Aeusserung abgehalten wird durch Schamhaftigkeit und Furcht, wie in dem jugendlichen Alter, und besonders in dem andern Geschlecht, so dass sie keine hoffnung sieht, jemals durch Genuss beglückt zu werden.: da entsteht, besonders durch den mitwirkenden Einfluss von bekannten Körperlichen Ursachen, welche zum Theil wiederum Wirkungen der unterdrückten Neigung sind, sehr leicht Schwermuth und nagender Gram, mit allen davon abhängigen Folgen. In dem hektischen Temperament, und in dem von der Jugend abwärts gehenden Alter entsteht, staat Schwermuth und Gram, besonders in dem weiblichen Geschlecht, mürrische laune (1100) und auffahrliche Zornigkeit (1065).

En los casos en que no se puede satisfacer el amor sexual, ya sea con un objeto cualquiera o uno en particular, como ocurre en la adolescencia en el que se tiene vergüenza y miedo especialmente ante el sexo opuesto, surge un estado de ánimo agitado, de melancolía y tristeza, sobretodo en el sexo femenino, de mal humor (1100) y enojo (1065).

§ 1363

Die Geschlechtsliebe, wenn sie nicht affzuleidenschaftlich wirkt, und weder in gemeine Sinnlichkeit ausartet, noch mit Schwermuth, Gram und Verzweiflung verbunden ist, kann, als bestrebung, vielerley wohlthätige Wirkungen in der Seele und in dem Körper hervorbringen. Sie ermuntert überhaupt die Kräfte des Geistes; sie erwärmt die

Einbildungskraft, erweckt die Empfindsamkeit, und macht fähig zum Enthusiasmus: sie schärft den Verstand und übt die Klugheit, und bringt eine gewisse Gewandtheit in den Verstand. Sie lehrt Gefälligkeit, Nachgiebigkeit, Erduldung, Entschlossenheit. Sie trägt bey zur Bildung des ästhetischen und moralischen Sinnes; nährt des Geschmack an dem Natürlichen, Einfachen, Unschuldigen, Patriarchalischen in Sitten und Lebensart; auch vornehmlich an der Wassigkeit, Frugalität und Fingezogenheit. Sie macht wohlwollend, freundschaftlich, dienstfertig, freygebig, mitleidig, menschenfreundlich. Sie entstammt den Ehrgeiz zur Redlichkeit, Freue und Grossmuth, und erregt Hass gegen Kalte, fühllose und zugleich niedrige Seelen. Sie überwindet den Rangstolz, und tödtet dem Geiz. Sie verbreitet die gute Laune über das ganze Gemüth, und macht dadurch den Menschen ausgelegter und geschickter, nicht allein zum geselligen Umgang, sondern auch zur berufsmässigen Arbeit. Dabey erhält sie den Nervengeist in lebhafterer Bewegung, und bringt, dassern thierische Geilheit die Einbildungskraft nicht verunehrt und das Nervensystem nicht entzündet, durch einen lebhaften und bessern Fortgang aller thierischen Verrichtungen, eine Menge von heilsamen Wirkungen hervor in dem ganzen Körper.

El amor sexual, incluso si se realiza sin pasión y siempre que no degenera en un amor vulgar, con dolor o desesperación, tiene efectos beneficiosos en el alma y el cuerpo. La mente se anima, se excita la imaginación, se despierta la sensibilidad y le llena de entusiasmo. Agudiza la mente y le aporta un grado de fluidez, le torna prudente, bondadoso y paciente. Contribuye a la formación del sentido estético y moral, alimenta el gusto por la naturaleza, por lo simple e inocente, y por las costumbres familiares (patriarcales), hace al ser humano un ser simpático, amable, servicial, generoso y compasivo; un ser humano que ambiciona la honestidad, la generosidad y regocijo; y por otro lado rechaza a las almas insensibles y frías, supera el orgullo de las clases y mata la codicia. Se propaga el buen ambiente y hace que el hombre sea más sociable y profesional en su trabajo. Provoca en los nervios y espíritu un movimiento más vivo

haciendo mejorar y progresar todas las funciones animales, produciendo efectos beneficiosos en el cuerpo, lo que la imaginación lujuriosa no consigue.

§ 1364

Keine der menschlichen Neigungen empfängt durch die verscheiden Temperamente so verschiedene Gestalten, als die Geschlechtsliebe. So ist sie z.B. in dem melancholischen Temperament furchtsam, schmachkend, schwärmerisch, un fast immer näher, oder entfernter verbunden mit der Idee des Todes. In dem sanguinischen Temperament ist sie neugierig, lüstern, sehnsüchtig, unternehmend. In dem böotischen, phlegmatischen und hektischen findet sie gar nicht Statt.

No hay más tendencias humanas, provenientes de la diversidad de temperamentos, como en el amor sexual. Por ejemplo, el tímido temperamento melancólico, lánguido, y de ensueño, la idea de amor sexual se relaciona a la idea de la muerte. El temperamento sanguíneo es curioso, lujurioso, con ganas de actuar. El flemático y agitado no lo consumará.

§ 1365

Das Wohlwollen (1346) ist ein Bestreben nach der Art des Vergnügens, welches die Gutthätigkeit (im weitesten Verstande) gegen Menschen gewährt, die wir hochschätzen; entweder weil sie Menschen sind. Diese Neigung strebt nicht wesentlich nach Verbindung mit ihrem Gegenstand (1348): also ist sie auch an sich ohne Gefälligkeit (1350) und dadurch unterschieden von der liebe (1351). Die Liebe ist nie ohne Wohlwollen: aber das Wohlwollen pflegt sehr oft ohne Liebe zu seyn: ja es Kann sogar bestehen mit einem gewissen Grade des hasses; aber nicht mit Geringschätzung. Das Wohlwollen ist auch unterschieden von der Freundschaft, welche nur den Endzweck hat, sich die, denen sie Gutes erweist, zu verpflichten; (s. Den Anhang z.b. III. Lehre).

Die Freundschaft ist zuweilen ohne Wohlwollen; das Wohlwollen kann ohne Freundschaft seyn. Der Zwecke des Wohlwollens ist bloss das moralische Vergnügen des Gutthätigkeit: der Zweck der Freundschaft ist mehr des Vortheil, welchen wir erlangen, wenn wir uns andere verpflichten. Die Freundschaft ist allzeit bey der Liebe; sie ist eint Theil der Gefälligkeit (1350).

La benevolencia o buena voluntad (1346) es un esfuerzo por realizar una buena acción (en el sentido más amplio) a los seres humanos que no valoramos especialmente; Esta tendencia no aspira a una relación estrecha con su objeto (1348): Por lo tanto, no es en sí misma un favor (1350) y por lo tanto difieren de las del amor (1351). El amor nunca deja de tener buena voluntad. Pero la buena voluntad se da muy a menudo sin que exista el amor, incluso pudiendo existir con un cierto grado de odio, pero no con desdén. La benevolencia se distingue también por la amistad, cuyo objetivo final es la confianza. La amistad puede darse sin la buena voluntad y la buena voluntad puede darse sin amistad. El propósito de la benevolencia no es más que el ejercicio de una acción moral buena: el fin de la amistad es el compromiso con los demás. La amistad está siempre en el amor, es una parte de la complacencia (1350).

§ 1366

Der hass (1346) ist in allen Betrachtungen das Gegentheil der Liebe (1347). Denn er ist ein Abscheu vor Personen, welche nach unserer Empfindungsart widrig sind, und ein davon abhängendes Bestreben, jede Gemeinschaft mit ihnen (Zu vermeiden). Durch dieses letztere ist er unterschieden von dem Uebelwollen; s. Den 1371§. Am leichtesten wird er vermengt mit der Feindschaft; welche aber nicht eine verabscheuende, sondern eine begehrende Bestrebung ist, und die Einschränkung derjenigen, die uns Schaden zufügen, zum Gegenstand hat; (s. Den Anh. Z. III. Lehre).

El odio (1346) en todos los aspectos es lo contrario al amor (1347). Debido a que es una repulsión, una sensación de que (las personas) son contrarias a nosotros, evitaremos cualquier relación con ellas. Es lo más fácil de confundir con la hostilidad (1371); no es una repulsión o asco, es un deseo de evitar a los que nos hacen daño (Véase Lección III).

§ 1367

Der hass hat von der Seite, von welcher er die Körperliche Widrigkeit eines Menschen zum Gegenstande hat, viel Analogie mit dem Ekel (1212). Die Ursache ist die durch Ideenverbindung gefühlte Ähnlichkeit des hässlichen mit dem thierisch Widrigen; (Ph. Aph. II. Th. 839§).

El odio es análogo al asco que se tiene hacia una persona que provoca aversión física (1212). La causa de esta aversión es la asociación de ideas que se realiza con lo constitucionalmente feo y rudo (Apéndice. II. Th. 839§).

§ 1368

Wie sich der hass, besonders in Ansehung des Bestrebens, äussere, seinen Gegenstand von sich, und sich von seinem Gegenstande in entsernung zu halten (1367): das ergibt sich durch analogische Umkehrung der obigen Erläuterungen über die Liebe; (1348.1350.1352).

En el odio se desea que el objeto se mantenga alejado en la distancia (1367); lo que es todo lo contrario a lo que pasa en el amor (1348.1350.1352).

§ 1369

Kein Temperament ist zum Hasse so aufgelegt, wie das hektische, und zum Theil auch das melancholische.

En ningún temperamento se pone en marcha el odio como en la melancolía.

§ 1370

Wo der Hass einen besondere Gegenstand hat, und folglich bestimmt wirkt (1224), da ist er zuweilen sehr leidenschaftlich. Keine Art des Hasses ist das mehr, als der, welcher der nähern Vereinigung mit einer Person von entgegengefasstem Geschlecht widersteht.

El odio a un objeto específico, y por lo tanto con acciones muy focalizadas (1224), resulta muy intenso o apasionado. Cualquier tipo de odio se acentuará cuando la relación con una persona sea muy estrecha y del sexo opuesto.

§ 1371

Das Uebelwollen (1346) ist ein Bestreben, denen Uebels zu erweisen, die wir geringschätzen : Nicht wesentlich ist damit verbunden der Hass (1366): also auch nicht das Bestreben nach Entfernung von dem Gegenstande. Hass ist oft ohne Uebelwollen; Uebelwollen kann ohne Hass seyn. Auch das Uebelwollen wird leicht vermengt mit der Feindschaft (1366). Allein der Gegenstand der Feindschaft ist allzeit ein Mensch, der uns schadet oder zu schaden scheint: da hingegen, ohne Rücksicht auf seine Gefinnungen und handlungen gegen uns selbst, zum Vorwurf hat.

La mala voluntad (1346) es un esfuerzo por demostrar el desprecio; no se relaciona mucho con el odio (1366), así que no se desea tanto la distancia del objeto. El odio se da a menudo sin mala voluntad; la mala voluntad se puede dar sin odio; Incluso la mala voluntad se confunde fácilmente con la hostilidad (1366). El objeto de la hostilidad es siempre una persona que nos hace daño o que nos puede hacer daño, ya que le podemos reprochar sus intenciones o acciones en contra de nosotros.

§ 1372

Das Uebelwollen (1371) ist, auch da wo es einen besondern Gegenstand hat, und also bestimmt wirkt (1228), nach Verhältniss bey weitem nicht so thätig, als das Wohlwollen (1365). Die Ursache ist, weil der Mensch Ungleich weniger gewinnt, wenn er denen Uebels [Thur], die er, ohne Feindschaft, gering schätzt, als wenn er denen Gntes erweist, die er hochschätzt.

Se puede considerar mala voluntad (1371), dirigida a un objeto en particular, y por lo tanto objeto determinado (1228), cuando proporcionalmente se da en mayor medida que la buena voluntad (1365). La razón es porque es desigual, aún siendo sin hostilidad, la baja estima y el aprecio hacia el objeto.

§ 1373

Wenn das Uebelwollen aus gegenseitigem Uebelwollen entsteht, so geht es über in Feindschaft (1371):

Weil Freundschaft und Feindschaft bestrebungen sind, welche nicht, so wie Liebe und hass Wohlwollen und Uebelwollen, allein das sinnliche Vergnügen (im engeren Verstande), sondern überhaupt unsern Vortheil (auch und Ansehung des Eigenthums

und der Ehre) zum Zwecke haben: so gehören sie zu den unmittelbaren und mittelbaren Bestrebungen gemeinschaftlich, und werden daher betrachtet in dem Anhang zu dieser Lehre.

Si en una mala conducta viene acompañada de mala voluntad se convierte en odio (1371): Porque la amistad y la enemistad son las aspiraciones de las que obtenemos un provecho (incluidos los aspectos relacionados con el honor y la propiedad), y no, como la benevolencia del amor y la malevolencia del odio malevolencia, en el que sólo se pone en juego los sentimientos (en el sentido estricto). Las aspiraciones inmediatas directas e indirectas se analizan en el apéndice de esta lección.

§ 1374

II. Die mittelbaren menschlichen Bestrebungen (1334) haben zum Gegenstande das Eigenthum und die Ehre. Wie diese beyden Güter, und vornehmlich die Ehre, in den Verhältnissen des bürgerlichen Lebens Mittel der Glückseligkeit und also des sinnlichen Vergnügens (in der engeren Bedeutung 791) sind: das ist bekannt aus den Grundsätzen der Moralphilosophie.

II. Las aspiraciones directas de un ser humano (1334) se dirigen a la propiedad y honor. Estas dos aspiraciones, sobre todo el honor que en la sociedad es un modo de felicidad y por lo tanto de placer sensual (en el sentido estricto. 791) es conocido por los principios de la filosofía moral.

§ 1375

1) Die Neigung, das Eigenthum zum Gegenstande hat (1374), ist bestrebt das Eigenthum zu erhalten und zu vermehren. Beyde Bestrebungen sind nicht allzeit von gleicher Stärke.

1) La inclinación que tiene por objeto la propiedad crea ansiedad a los que desean preservarla y multiplicarla. Ambos esfuerzos no siempre requieren la misma fuerza o energía.

§ 1376

Es giebt eine Art von liebe zum Eigenthum in dem Karakter des Geldgeizes, bey welcher, ohngeachtet jene beyden Theile der Neigung (1375) sehr stark wirken, aller Einfluss des Besitzes, den der Geizige zu erhalten, oder zu vermehren bemüht ist, auf Glückseligkeit und Genuss des Vergnügens (1374), ganz vergessen wird. Jedoch liegt auch hier, wenigstens das dunkle Gefühl, zum Grunde von der Möglichkeit des Gebrauchs. Eine von der Idee alles Genusses ganz unabhängige Geld liebe, die bloss die Masse oder den Glanz des Metalls zum Gegenstande haben sollte, ist kaum gedenklich; wenn es schon möglich ist, dass der geizige sich selbst täuscht, und, weil er sich jener dunklen Nebenideen nicht bewusst ist, das Geld bloss als Geld zu lieben meint.

Hay un tipo de amor al dinero caracterizado por la pasión y avaricia, en la que la fuerza de las dos aspiraciones (propiedad y honor) hacen olvidar la felicidad y el placer (1374) a las personas avaras. Sin embargo, aunque sea con un sentimiento oscuro, se contempla la posibilidad del disfrute. La idea del amor nada tiene que ver con el disfrute por el dinero, que no tiene por objeto más que un material brillante, lo que apenas es recordado. Es posible que los codiciosos se autoengañen porque no son conscientes de ese lado oscuro, de lo que significa amar al dinero.

§ 1377

Die Neigung zum Eigenthum (1375), wenn sie auf einzelne Gegenstände des Ersparens, oder des Erwerbens (1375) gerichtet ist, und als bestimmte bestrebung (1228) sich äussert, Wirkt oft in beyden Rücksichten sehr leidenschaftlich. Die Spahrsucht erstickt oft die stärksten Empfindungen der Freundschaft, der Mitleidigkeit, der elterlichen und ehelichen liebe; ja sie unterdrückt sogar die Triebe der Selbsterhaltung und des selbsteigen Vergnügens. Sie waffnet sich, wo Verlust gedroht oder erheischt wird, mit list und Gewalt; oft mit Feindschaft und verzweiflung; zuweilen auch nur mit einer stöcklichen Unbeweglichkeit, und behütet ihr Gut mit Misstrauen und Angst. Die Erwerbungsucht benutzt bald mit kleiner Eigennützigkeit kleine Vortheile; bald trachtet sie mit geschäftigem, unternehmendem, gefahrvollem Gewinngest, nach grösserer Beute; wendet Unredlichkeit und Treulosigkeit und alle Ränke der hinterlist an, um ihre Zwecke zu erreichen. Der Geiz überhaupt macht mürrisch, kalt und verschlossen; erregt den Neid, entzündet die feindschaft und rachgier, und Schliesst aus alle edle Neigungen.

La tendencia a la propiedad (1375), cuando el objeto es el ahorro o la adquisición (1375), realizando esfuerzos específicos (1228), actúa a menudo en ambos casos de forma muy apasionada. La adicción a los ahorros a menudo ahoga los sentimientos más fuertes de la amistad, la compasión, el amor paternal y conyugal. Incluso llega a suprimir el instinto de auto-preservación y de auto-placer. Ellos protegen su propiedad con recelo y temor cuando la ven amenazada, a menudo con hostilidad y desesperación, e incluso a veces con desconfianza. La adquisición, que en breve crea beneficios, pronto se busca en negocios, mercancías, provocando un espíritu codicioso, deseando beneficios más grandes provoca la deshonestidad y la deslealtad, y todas las actuaciones y maquinaciones que se dan con el fin de lograr sus propósitos. La avaricia hace absolutamente sombrío, frío y reservado al

sujeto, excitó la envidia, inflama la enemistad y venganza, y elimina todas las inclinaciones nobles.

Sin entrar todavía en un análisis profundo de lo escrito por el antropólogo alemán, se puede afirmar que los 30 párrafos dedicados al amor resultan cualquier cosa menos insulsos y triviales. Es cierto que la investigación que nuestro filósofo realiza gana en profundidad y transparencia con respecto al tratamiento que hace Ernst Platner, pero habría que considerar como muy probable que la intuición del antropólogo alemán haya constituido un óptimo punto de partida para *la metafísica del amor sexual* de Schopenhauer.

En el § 1347 el antropólogo alemán advierte que la diversidad de características interindividuales, respecto a los aspectos o características que subyacen a la atracción o amor por un objeto en particular, hacen casi imposible [kaum möglich] averiguar cuáles son las características *universales* que atraen al hombre y la mujer. Schopenhauer no se resigna a dejar el problema sin solución y ahonda en esta cuestión describiendo las cualidades tanto físicas como psíquicas que atraen a ambos sexos²³⁴.

A pesar de que Ernst Platner no trata de analizar las causas u origen del amor apasionado, resulta muy ilustrativa la descripción realizada del efecto o consecuencias que éste tiene en los seres humanos. Tal y como se realizaría en un manual de

²³⁴ La belleza, la salud, la estructura del esqueleto, la disposición de la grasa y la musculatura corporal, y la estructura ósea del rostro son rasgos significativos para cualquier ser humano independientemente de la sociedad o cultura en la que habite. Respecto a las cualidades psíquicas el filósofo alemán describe la importancia que tiene, sobretodo para la mujer, el carácter firme, valiente y decidido del hombre, cualidades que implicarían una seguridad en el estatus y supervivencia de la mujer y el núcleo familiar. Este aspecto es analizado extensamente en el punto 2.4 *Atracción sexual humana* [620-630] de la presente investigación. Se analizan las palabras de Schopenhauer y se contrastan con las investigaciones científicas más contemporáneas.

psicopatología, diferenciamos el conjunto de síntomas según su afectación en las tres áreas fundamentales del individuo: a) el área afectiva o relacionada con los sentimientos; b) el área cognitiva o relacionada con los pensamientos; c) el área conductual o relacionada con las acciones.

a) Área afectiva

a.a) Afectos relacionados con el malestar

- sentimientos violentos y desagradables con accesos de melancolía (1356).
- insatisfacción, preocupación y un sentimiento de rabia y venganza contra la persona amada (acentuado por la soledad) (1355/1356).
- envidia , enemistad y venganza (1360).
- silencio, mal humor, o desesperación violenta y frenética (provocado por la resistencia o imposibilidad de acceder al objeto de la pasión) (1361).
- estado de ánimo agitado, de melancolía (1356) y tristeza, sobretudo en el sexo femenino, de mal humor (1100) y enojo (1065).

a.b) Afectos relacionados con el bienestar:

- sentimientos agradables al corazón (1356).
- aumenta la esperanza provocando una especie de satisfacción y placer (1357).

b) Área cognitiva

b.a) Mecanismos cognitivos relacionados con la sobreestimación del objeto amado:

- recuerdo de imágenes del enamorado como mecanismo de defensa ante la imposibilidad de estar/acceder al objeto de amor (1359).
- creación de esperanzas infundadas (1359).
- la perfección física del amado, aparentemente espiritual, puede aumentar a ojos del amante (distorsión cognitiva) (1349).
- idealización o ensalzación del objeto de amor mediante la imaginación (1349).
- Aumento de la pasión provocada por la sobreestimación de la persona amada (1361)

b.b) Efectos o consecuencias en el sistema cognitivo:

- supone un gran esfuerzo para el cerebro
- provoca la dispersión, la ausencia de la mente, la alteración del sistema nervioso junto con todo tipo de efectos que dependen de ella;
- reducción de la sensibilidad y fuerza de la parte más animal. (también con innumerables consecuencias para la salud).
- multitud de ideas sensibles (relacionadas con el objeto amado) y de la imaginación que alteran el estado de ánimo
- incapacidad de un pensamiento serio y regular en el trabajo; a veces provoca un estado maníaco (de divertimento infantil) o depresivo, todo en función del enfoque de la imaginación.

- Si esa condición (1355) dura el tiempo suficiente, la idea del objeto fabricado en la imaginación aparece aleatoriamente siendo difícil librarse de ella (1356) (ideas obsesivas).

c) Área conductual

- búsqueda del objeto de amor con todos los sentidos, vista y oído incluidos (1348), con el objetivo de *unirse* a él (1348).
- esfuerzo por complacer al objeto amado (1350).
- la conducta de complacer/agasajar al objeto amado (1350/1351) actúa sobre la posición, los gestos, la voz, las expresiones, acciones y omisiones.
- ocultación de todo aquello desagradable o imperfecto tanto en las características físicas como mentales.
- conducta impulsiva, loca, de hipocresía y ostentación (1352).

Ernst Platner realiza una descripción basada en la observación de sus congéneres sobre todo aquello que le ocurre a una persona cuando se ve invadida por el influjo del amor. No se observa nada bucólico ni condescendiente en la descripción que el antropólogo alemán hace del enamoramiento. Si tenemos en cuenta el área afectiva, los sentimientos provocados en el enamorado tienen que ver más con una sensación de malestar, incertidumbre y agitación interna que de sosiego, tranquilidad y alegría. Se podría pensar que Platner podría haber descrito los sentimientos del amor consolidado o por fin conseguido de una manera totalmente contraria al *estado de necesidad* en el que se encuentra el enamorado; sin embargo se limita a decir que el amor es un sentimiento agradable para el corazón.

Schopenhauer, tal y como veremos en capítulos posteriores²³⁵, niega la posibilidad de un final feliz duradero en el tiempo de aquellos enamorados que pueden ver satisfechos sus deseos de permanecer siempre juntos. Con la unión de ambos enamorados los sentimientos impetuosos y *locos* rápidamente se serenán y apaciguan cuando el deseo se ve consumado en la unión sexual. Después del exceso de sentimientos el individuo vuelve a su estado de tedio natural. El filósofo alemán, igual que Platner, advierte que por la consecución del amor hasta el individuo más honrado es capaz de traicionar sus principios morales; utilizar la agresividad, la venganza y la mentira no supone un impedimento si el fin último es el amor. En su idea primordial de qué es el amor o en los efectos que tiene sobre el individuo, Ernst Platner, como Schopenhauer, se aleja radicalmente del concepto *de amor platónico*.

Si leemos los síntomas o consecuencias que el enamoramiento tiene a nivel cognitivo, rápidamente se nos viene a la cabeza el capítulo 19 de los *Complementos* «Del primado de la voluntad en la autoconciencia»²³⁶. La primacía de la voluntad, esa pulsión ciega e incansable, puede desbaratar cualquier función natural del individuo. El cerebro es un instrumento más que puede verse alterado por la necesidad de energía demandada por el amor sexual o la voluntad. La voluntad asegura su cometido sin escatimar esfuerzos; no importa si el sujeto no puede concentrarse o trabajar, no importa si la percepción se ve alterada y los pensamientos obsesivos invaden el pensamiento del enamorado, todo ello carece de importancia si lo que está en juego es la generación venidera.

Especialmente relevante resulta la diferenciación que el antropólogo alemán hace entre el enamoramiento o amor [Liebe] y el amor sexual [Geschlechtsliebe]. El

²³⁵ Capítulo 2.5.3: *La Insatisfacción de la consecución del fin*.

²³⁶ Analizado en el Capítulo 2.6.1: *Del primado de la voluntad sobre el intelecto* de la presente investigación.

amor sexual es tratado desde su vertiente más física como pura pulsión sexual. La necesidad biológica opera independientemente del objeto amado satisfaciéndose por medio de la relación sexual-genital «traicionando indirectamente los aspectos espirituales como por ejemplo, la imaginación y sensibilidad» (1358).

El *desahogo* sexual más allá del amor, y siempre que no se realice de manera demasiado vulgar, dirá el antropólogo, resulta beneficioso para la salud, tanto en el cuerpo como en la mente (1363). Más allá de los beneficios para el cuerpo Platner no olvida los efectos estéticos- morales e incluso sociales que tiene el sexo en los individuos. Una persona que haya gozado del sexo se encuentra animada, sensible y llena de entusiasmo; se torna prudente, bondadosa y paciente, mejora en su sentido estético y moral, hace del ser humano una persona más simpática, amable, servicial, generosa y compasiva; socialmente se muestra más atractiva, más profesional en su trabajo y más feliz en sus funciones familiares (1363). Si las virtudes descritas son las consecuencias de gozar de una buena salud sexual, inferimos que las cualidades opuestas serán las que predominen en los individuos que no puedan satisfacer el instinto sexual. Tal y como leemos en diversos capítulos de Schopenhauer²³⁷ las consecuencias de no acceder al objetivo del instinto reporta al individuo un malestar consustancial e incluso trascendental, pues no sólo es incapaz de no colmar su deseo subjetivado, sino que traiciona el mandato natural, de la especie, o de la voluntad. De ahí que el sufrimiento del enamorado o del reprimido sexual sea de tal intensidad.

Desde el párrafo 1365 en adelante Platner dibuja una línea continua entre el amor, la buena conducta o benevolencia, el odio, y el amor/apego a lo material (propiedades/estatus).

Encontramos analogías claras con respecto a la importancia de la amistad en el

²³⁷ *Complementos*: Cap.27 *Del Instinto y el impulso artesano* [Vom Instinkt und Kunsttrieb]; Cap.42 *La vida de la especie* [Leben der Gattung]. Analizado en el apartado. 2.3.2 de la presente investigación.

amor más tierno; la idea expresada por Platner en el § 1350 resulta muy aproximada a la expuesta por Schopenhauer en el Capítulo 44 de los *Complementos*:

Mas sea añadido, para consuelo de los ánimos delicados y amantes, que a veces al amor sexual apasionado se une un sentimiento de origen totalmente distinto, a saber, la amistad basada en el acuerdo de las disposiciones anímicas, que sin embargo no suele surgir hasta que el amor sexual se ha extinguido con la satisfacción.²³⁸

A pesar de que el amor sexual o enamoramiento puedan parecer sentimientos muy alejados del amor al dinero o al odio, todas las conductas analizadas por Platner parecen tener el mismo punto de partida. Así el humor agrio o la excesiva preocupación por el honor y el patrimonio no dejaría de ser un sucedáneo de las carencias que un ser posee a nivel sexual. Si un ser con su instinto sexual satisfecho es más bondadoso, menos codicioso y más amable con los de su misma especie, un ser insatisfecho, por el contrario, se tornará avaro, codicioso y suspicaz: el objeto sexual (la persona amada) es cambiado por otro tipo de objeto (dinero, posesiones, etc.).

Platner describe el odio como un sentimiento cercano al amor, que se ve provocado en mayor medida por la no correspondencia de la persona amada; idea que concuerda con lo expresado por Schopenhauer de manera explícita:

Por último, el amor sexual puede conjugarse con el odio más manifiesto hacia su objeto; de ahí que ya Platón lo comparara al amor de los lobos por las ovejas. Este caso se da, en concreto, cuando un amante apasionado no puede bajo ninguna condición encontrar correspondencia, pese a sus esfuerzos y súplicas.²³⁹

²³⁸ *Complementos*, p.612 [641]. Analizado extensamente en el apartado 2.5.4 « D) El amor tierno o la conjunción de las disposiciones anímicas».

²³⁹ *Complementos*, p.609 [637].

El instinto sexual o la voluntad se encuentra ligado al aspecto moral del individuo. Tal y como Schopenhauer advierte en su sistema filosófico ético-moral²⁴⁰, existe otra posibilidad a la satisfacción instintiva de la voluntad: la negación de la misma. Traspasar la ilusión de la propia subjetividad relativiza las necesidades propias y la necesidad de satisfacerlas.

Tras el análisis realizado podemos afirmar y corroborar la primera intuición tras haber leído la obra de Platner: resulta poco generoso por parte de Schopenhauer tildar la obra del antropólogo alemán como insulsa y trivial. Al margen de que es innegable que Schopenhauer realiza una investigación mucho más exhaustiva del problema, se encuentran en la obra de Platner aspectos que podrían muy bien haber constituido una primera reflexión desde donde el filósofo pudo construir su *Metafísica del amor sexual*.

²⁴⁰ Véase *Los dos problemas fundamentales de la ética* (1841) / Libro Cuarto de *El mundo* / Complementos al Libro Cuarto de *El mundo*.

2.2. HIPÓTESIS [610-616]

Unas líneas antes de descubrir sus ideas principales acerca del amor sexual, Schopenhauer, como si anticipase las reacciones de aquellos heridos por la flecha de Cupido, trata de disculparse, en cierta manera, por la realidad que va a exponer a continuación. A aquellos enamorados «mi visión les parecerá demasiado física, demasiado material, por muy metafísica y hasta trascendente que sea en el fondo.»²⁴¹

Schopenhauer realiza toda una declaración de escepticismo en cuanto al amor platónico se refiere. Queda dicho de antemano que las almas gemelas no existen y que el azar o la casualidad tiene un papel primordial en la elección de la pareja. Los enamorados «podrían considerar de pasada que el objeto amado que hoy les impulsó a componer madrigales y sonetos apenas habría atraído su mirada si hubiera nacido 18 años antes»²⁴². Cualquier enamorado se mostraría incrédulo y estupefacto si le advirtiesen que sus miradas de pasión contienen ya en sí mismas el designio de la especie. El filósofo alemán deja sentadas las bases, sin ningún tipo de concesiones, al lector que acaso hubiese pensado que se encontraba ante un texto que le hablaría del amor al uso, es decir, con los habituales tintes románticos o bucólicos.

A priori, analizando los párrafos que aquí nos ocupan, resultan muy claros los postulados propuestos por Schopenhauer: el amor es una ilusión fruto del instinto sexual y el fin último del amor es la reproducción. Estas dos afirmaciones nos dicen que el ser humano no difiere de cualquier otro animal en cuanto a sus fines naturales. La tercera parte de la hipótesis plantearía la diferencia entre *la existentia*, cuantitativa y derivada del impulso sexual indiferenciado, y *la essentia*, aquello derivado de la elección cuidadosa e individual fruto del amor sexual. Por las palabras del filósofo se podría

²⁴¹ *Complementos*, pp. 586-587 [610]

²⁴² *Ibidem*

inferir que, en algunos casos, el amor se emancipa del puro instinto sexual convirtiéndose en algo genuinamente humano. Este último postulado nos abre un nuevo camino y nos plantea la necesidad de una ulterior explicación mucho más elaborada.

Veamos, en propias palabras de Schopenhauer, los tres postulados planteados:

I. Todo enamoramiento, por muchos tintes etéreos de que se quiera revestir, tiene su único origen en el instinto sexual, e incluso no es más que un instinto sexual determinado, especializado e individualizado en un sentido muy estricto.²⁴³

II. El fin último de todo comercio amoroso, sea con zueco o con coturno, es realmente más importante que cualquier otro fin de la vida humana y por eso es plenamente merecedor de la profunda seriedad con que cada uno lo persigue. En efecto, lo que aquí se decide es nada menos que la composición de la próxima generación.²⁴⁴

III. Así como la existencia, *la existentia* de aquellas personas futuras está condicionada por nuestro instinto sexual en general, su esencia, *essentia*, se determina por la elección individual a la hora de satisfacerlo, es decir, por el amor sexual.²⁴⁵

No se encuentra en la literatura, y menos aún en la historia de la filosofía, antecedentes de una exposición tan fisicalista o biologicista del amor. Otorgamos merecidamente la originalidad al filósofo alemán respecto a sus postulados primordiales sobre el origen y finalidad del amor.

²⁴³ *Ibidem.*

²⁴⁴ *Ibi*, p.587 [610].

²⁴⁵ *Ibidem.*

2.3 EL IMPULSO SEXUAL *Der Geschlechtstrieb* [616-620]

2.3.1 PROBLEMAS DE CONCEPTUALIZACIÓN

¿Qué entiende Arthur Schopenhauer por «impulso sexual»? ¿Existen diferencias entre «impulso» e «instinto»? ¿Qué cabida tendría el término psicoanalítico «pulsión sexual» en sus escritos?

Existe una gran confusión y una clara dificultad para discernir la diferencia de significados de los diferentes términos utilizados por Schopenhauer para designar una misma o diferentes ideas. Los significantes o términos *impulso sexual* o *instinto sexual* parecen hacer referencia al mismo significado o a diferentes significados no aclarados por el filósofo. Si se analizan las traducciones en lengua castellana, la utilización del término *instinto sexual* o *impulso sexual* parece arbitraria. Si se lee el texto original la confusión parece desaparecer en una primera parte del capítulo, donde sólo es utilizado *Geschlechtstrieb* para designar el impulso sexual, para volverse confusa en el momento en el que se introduce *Instinkt*²⁴⁶ para designar la misma idea. Se podría pensar que el instinto [Instinkt] únicamente hace referencia al instinto animal, pero si se lee el capítulo 42 (*La vida de la especie*) encontramos de nuevo el concepto impulso sexual [Geschlechtstrieb] para designar lo que habríamos creído como instinto animal, por lo que volvemos a caer en la confusión.

²⁴⁶ Párrafo 616: [Daher kann, in solchem Fall, die Natur ihren Zweck nur dadurch erreichen, dass sie dem Individuo einen gewissen WAHN einpflanz, vermöge dessen ihm als ein Gut für sich selbst erscheint, was in Wahrheit bloss eines für die Gattung ist, so dass dasselbe dieser dient, während es sich selber zu dienen wähnt; bei welchem Hergang eine blosse, gleich darauf verchwindende Chimäre ihm vorschwebt und als Motiv die Stelle einer Wirklichkeit vertritt. Dieser WAHN ist der Instinkt.] «Por eso, en tales casos la naturaleza solo puede lograr su fin infundiendo en el individuo una cierta ILUSIÓN en virtud de la cual le parece bueno para él lo que en verdad solo lo es para la especie, de modo que sirve a ésta cuando se figura servir a sus propios fines; durante este proceso flota ante él una simple quimera que actúa como un motivo real y enseguida se desvanece. Esa ILUSIÓN es el instinto».

Schopenhauer parece menos interesado en aclarar términos que en explicar su filosofía del amor; no hace una distinción clara entre el término *Trieb* (impulso, empuje, pulsión) y el término *Instinkt* (instinto). Desde el punto de vista psicológico, más concretamente del psicoanalítico, el *instinto* se diferencia claramente de la *pulsión*. Se plantea un problema. ¿Debemos obviar tal diferencia conceptual, construida posteriormente por el padre del psicoanálisis, y tratar ambos términos bajo un mismo significado?, o bien ¿debemos tratar de diferenciar ambos conceptos aun sabiendo que Schopenhauer no los diferenció en su filosofía? Y se nos plantea otro problema: en el caso de que aceptáramos la primera opción, ¿qué significado otorgaríamos a ambos términos? ¿El de Instinto o el de Pulsión? Parece que el camino nos lleva irremediabilmente a esclarecer ambos conceptos y a tratar de buscar una solución de compromiso entre ambos términos utilizados por el filósofo.

2.3.1.1 INSTINTO [Instinkt]

Si se trata de buscar el concepto *instinto* en diccionarios o manuales de filosofía resulta habitual la decepción ante la exclusión de tal concepto. Si encontramos *instinto* entre las definiciones, las explicaciones suelen ser vagas e insuficientes. El concepto al que nos referimos tiene mayor aceptación, utilidad o importancia en manuales o estudios de psicología, a pesar de encontrar importantes diferencias entre psicólogos y científicos. Incluso en las explicaciones que da la etología animal encontramos el instinto como un concepto difuso difícil de explicar. Se podría pensar que la única ciencia que explica claramente el instinto es la biología. La biología como ciencia describe los mecanismos y entresijos del instinto, los mecanismos orgánicos que objetivan la función instintiva, pero no describe ni explica el misterioso origen de ésta.

La explicación científica nos aporta una dimensión interesante y útil para el conocimiento del funcionamiento del cuerpo humano. El cuerpo como materia objetivada de la voluntad pertenece al orden de las representaciones, de las relaciones causales en el tiempo y en el espacio. La ciencia trata de analizar el orden causal de los órganos que intervienen en el acto de concebir un nuevo individuo, pero no esclarece (y tampoco es su propósito) la pulsación inmanente que mueve este funcionamiento.

Schopenhauer no conoció con tanto detalle la biología y mecanismos que subyacen al acto reproductivo, consecuencia inmediata del instinto sexual, pero pudo intuir la importancia de la biología en el instinto sexual. No existe ningún mecanismo que se pueda explicar del instinto; sólo conocemos el instinto a través de sus manifestaciones, de sus proyecciones en los actos volitivos. En el instinto de conservación podemos incluir el de la alimentación y el de protección frente a peligros o amenazas. La manifestación de estos instintos será la búsqueda de comida y el acto de comer; y el de huida o enfrentamiento, respectivamente. El instinto sexual lo conocemos a partir de la tendencia a la satisfacción de una tensión interna.

En diccionarios o manuales de etología animal, donde se esperaría una definición clara y concisa, nos encontramos con las dificultades que los científicos tienen a la hora de describir el instinto. Por ejemplo el manual *Biology*²⁴⁷ empieza su capítulo 5 «*Instinto, aprendizaje y memoria*» de la siguiente manera:

Algunas de las investigaciones y controversias más vivas en el campo del comportamiento se centran alrededor de la palabra “instinto”. Si se piensa en algunas de las acepciones corrientes en que se utiliza esta palabra, se empezarán a vislumbrar los problemas asociados a ella. ¿Qué se puede dar como ejemplo de instinto? ¿El amor de una madre? ¿Las peleas entre perros y gatos? ¿El miedo a las serpientes? ¿Qué significa cuando se dice: ‘tenía

²⁴⁷ W.A.A., *Biology*, (Traducido por Griselda Ribó y María Luisa Rivera), Omega, Barcelona 1972.

antipatía instintiva por esta persona’?²⁴⁸

Desde los biólogos del siglo XIX hasta la actualidad se equipara el término *instinto* a un aspecto heredado de la conducta. Sabemos que todo lo que puede heredarse se encuentra contenido en el ADN del huevo y el espermatozoide. Según este conocimiento sería factible describir con mucha precisión cómo se heredan ciertos rasgos y comportamientos. ¿El comportamiento o las pautas de conductas son heredadas? Resulta muy difícil discernir en muchos casos cuando una conducta responde a un orden hereditario o se trata de una conducta aprendida. Antiguamente, el instinto fue sinónimo de «no aprendido»; hoy en día se plantean muchas dudas acerca de si la conducta se debe al aprendizaje o a la genética. Lo más sencillo sería pensar en lo instintivo como algo genéticamente determinado, y es así como algunos investigadores lo consideran. Por otro lado, hay científicos que argumentan que el término instinto no puede ser utilizado en absoluto ya que, a pesar de los últimos avances en la genética, resulta imposible saber exactamente lo que se hereda, es decir, lo que está codificado en el ADN, que tiene como resultado el comportamiento animal.

Si profundizamos algo más en la conducta, se aclara que instinto y aprendizaje no son opuestos, sino complementarios. Mientras que podemos decir que algunos aspectos de la conducta están completamente programados, otros necesitan de un componente externo para desarrollarse.

La conducta sexual aparece con la madurez de los órganos sexuales. Cuando un animal ha sido castrado la conducta sexual no aparece. Lo que se hereda es la organización y función de los órganos sexuales. Lo que nos plantea duda es si el cortejo o el juego de seducción entre ambas partes es una conducta genéticamente programada

²⁴⁸ *Ibi*, p.699.

o aprendida. Si pensamos en el hombre, donde la sociedad, cultura, modelos y cánones de belleza van cambiando a lo largo de la historia, podríamos pensar que lo que seduce en la actualidad al hombre o mujer es notablemente diferente a lo que seducía a nuestros antepasados. Si investigamos más profundamente la esencia de toda conducta sexual veremos que no ha diferido demasiado respecto a los primeros humanos primitivos.

En el *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora encontramos la siguiente definición:

El término *instinto* significa «aguijón», «acicate», «estímulo» (de *instinguere*: ‘aguijonear’, ‘estimular’). De ello deriva el sentido de instinto como estímulo natural, como conjunto de acciones y reacciones primarias, « primitivas», y no conscientes.²⁴⁹

El instinto es un *estímulo interno e inconsciente* que «aguijonea» al individuo, que le induce a la realización de sus propios actos y a la reacción frente a determinados estímulos externos; es un estímulo natural, animal, que nos remonta al origen de nuestra especie, a aquellas formas de comportamiento más *primitivas* que nos permitieron evolucionar y sobrevivir hasta la actualidad.

William James²⁵⁰ define el instinto como «la facultad de actuar de tal modo que se produzcan ciertos fines sin previsión de los fines y sin previo entrenamiento»²⁵¹. El instinto, según nos dice el padre del *pragmatism*, es la facultad de actuar dirigida a ciertos fines, pero sin que éstos sean buscados. Todos los instintos, nos dirá, son impulsos de alguna clase. Al contrario que otros psicólogos, William James sostiene que el instinto no es ciego, siempre se encamina hacia un objetivo final; que puede ser

²⁴⁹ J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Alianza, Madrid 1990, pp.1721-1722.

²⁵⁰ William James (1842-1910, Estados Unidos) filósofo estadounidense, profesor de psicología y fundador de la Psicología funcional.

²⁵¹ W. James, *The Principles of Psychology*, London 1890, Vol I, Cap XXV.

modificado. Sostiene también dos leyes relativas a los instintos: 1) La ley de inhibición de los instintos, según la cual los instintos pueden inhibirse mediante los hábitos, y 2) La ley de la transitoriedad de los instintos, según la cual muchos instintos maduran en una cierta edad y luego se evaporan.

Cuando pensamos en el instinto sexual pensamos que el fin último está encaminado a la reproducción de la especie. Por otra parte, el instinto es un estímulo o empuje interno, que actúa al margen de encontrar un estímulo externo que lo despierte. Los objetos exteriores acentúan la tensión interna creada por el instinto, pero en ningún caso son determinantes para que el mecanismo innato del instinto se desarrolle. Un animal entra en celo independientemente de que sus posibles partners se encuentren a su alrededor. Un ser humano siente la tensión sexual desde la adolescencia, incluso desde la infancia, independientemente de los estímulos externos. Cuando existen situaciones de privación física con respecto al género opuesto, el instinto sexual se presenta en sus más diversas desviaciones, busca y encuentra diferentes vías para satisfacerse, quedando la función reproductiva relegada a la necesidad de satisfacción.

Se debería matizar la primera ley propuesta por James. El instinto sexual queda inhibido cuando por ejemplo el instinto de supervivencia se torna prioritario para el individuo, para retornar cuando esta supervivencia está asegurada. Se podría inhibir el instinto sexual mediante una modificación de conducta, administrando castigos cada vez que hay una manifestación de tal instinto. De esta manera se conseguiría que un individuo, o un animal, fuese indiferente (en sus manifestaciones) respecto al objeto sexualmente deseable. Esta opción dista mucho de ‘extirpar’ el instinto del individuo. Podemos modificar la conducta, las manifestaciones, pero no el instinto innato que subyace al comportamiento sexual. Pensemos en las penosas consecuencias que la tradición y cultura judeocristianas ha generado al tratar de poner diques a tal instinto,

en las consecuencias penosas para los individuos devotos y la cultura y sociedad en general.

Respecto a la segunda ley, los humanos somos *la especie sexual* por excelencia. Es cierto que el instinto sexual decae con el envejecimiento del ser humano, pero ninguna especie posee una vida tan sexualmente longeva como la nuestra. Tengamos en cuenta que el hombre no se mueve por periodos de celo, sino que se encuentra predispuesto (una vez que los órganos sexuales han madurado) a un encuentro sexual de forma permanente.

Durante el siglo XX el filósofo francés Henri Bergson propuso una interesante contraposición entre instinto e inteligencia²⁵². La concepción del instinto como un modelo especial de acción y de «conocimiento» se diferencia de la inteligencia en la relación que existe entre la acción y la representación. El instinto conoce inmediatamente cosas, materias de conocimiento, esencias. La inteligencia se inclina sobre relaciones, formas de conocimiento, existencias. El instinto se hace estático y logra pronto la perfección, la consecución de su potencialidad. La inteligencia es constitutivamente imperfecta y susceptible de un indefinido progreso. El instinto se orienta en la inconsciencia, con plena seguridad y firmeza. La inteligencia se orienta en la conciencia, que es perplejidad y posibilidad de elección.

La inmediatez y la inconsciencia son cualidades del instinto. La razón o la inteligencia nada pueden hacer para retener al instinto, pues ambos se encuentran en registros diferentes. El instinto parece estar más cerca del concepto de Voluntad de Schopenhauer que la inteligencia²⁵³. Esclarecedora resulta la fórmula bergsoniana cuando afirma que hay cosas que sólo la inteligencia es capaz de buscar, pero que, por sí

²⁵² H. Bergson, *L'évolution Créatrice*, Chap. 2 «Les directions divergentes de l'évolution de la vie. Torpeur. Intelligence. Instinct.», París 1907.

²⁵³ Recordemos el capítulo 19 de los *Complementos* «Del primado de la Voluntad sobre la autoconciencia».

misma, no encontrará nunca; sólo el instinto las encontraría, pero jamás las buscará. El instinto es incapaz de buscar por tratarse de un acto consciente; el instinto *no sabe* porque no es consciente de si mismo; el instinto no piensa, actúa impulsivamente. Lo que la razón trata de entender se encuentra implícito en el instinto. El ser humano no puede entender el instinto, no puede saber de dónde viene la fuerza de su impulso; únicamente puede sentir el impulso y tensión del instinto inmediatamente en su propio cuerpo.

El instinto es un empuje interno, de carácter innato, inconsciente, basado en un estímulo animal, que se remonta filogenéticamente a los comportamientos más *primitivos*. El instinto difiere de la inteligencia y no se encuentra supeditado a ella.

Aceptar que el individuo no es dueño de sus propios instintos acaba con las expectativas del divino Platón cuando nos exhortaba a que el jinete de la razón dominase las pasiones o los caballos de la biga. No podemos estar de acuerdo con William James en cuanto a la posibilidad de inhibir los instintos. Los instintos, y el instinto sexual en concreto, permanecen incluso más allá de la maduración de los órganos. Parece que en algún momento los deseos y anhelos se escinden de las necesidades biológicas. Lo somático, lo orgánico, se diferencia de las pasiones de una manera sutil. La línea divisoria entre lo biológico y lo psíquico resulta demasiado delgada como para poder dar cuenta de ello. La teoría psicoanalítica, primero con Sigmund Freud y posteriormente con Jung y otros psicoanalistas como Lacan, ha intentado desentrañar el misterio del instinto, debiendo conceptualizar de nuevo la terminología clásica para poder explicar, con cierto éxito, la misteriosa fuerza del instinto.

En el *Diccionario de Psicoanálisis* de Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis nos encontramos con la siguiente definición de Instinto:

=Al.: Instinkt. / Fr.: Instinct. / Ing.: Instinct. / It.: istinto / Por.: instinto

- A) Clásicamente, esquema de comportamiento heredado, propio de una especie animal, que varía poco de uno a otro individuo, se desarrolla según una secuencia temporal poco susceptible de perturbarse y que parece responder a una finalidad.
- B) Término utilizado por algunos autores psicoanalíticos franceses como traducción o equivalente del término freudiano *Trieb*, para el cual, en una terminología coherente, conviene recurrir al término francés «pulsión».²⁵⁴

Tal y como habíamos advertido, existe cierta confusión conceptual en la correcta traducción del término alemán *Trieb*. La concepción freudiana de *Trieb* como una fuerza que empuja, indeterminada respecto al comportamiento que la origina y el objeto que proporciona la satisfacción, difiere de las teorías del instinto, tanto en sus formas clásicas como en la renovación aportada por investigaciones más contemporáneas.

Freud utiliza en varias ocasiones el término *Instinkt* en sentido clásico (definición A); nos habla de «instinto de los animales», de «conocimiento instintivo de peligros», o se pregunta « (...) si existen en el hombre formaciones psíquicas hereditarias, algo similar al instinto de los animales». A pesar de no tratar explícitamente la distinción entre ambos conceptos *Trieb* e *Instinkt*, Freud utiliza ambos conceptos dependiendo del contexto. Siguiendo con las observaciones de Pontalis y Laplanche, vemos que

²⁵⁴ J. Laplanche, J-B. Pontalis, *Diccionario de Psicoanálisis*, Traducción de Fernando Gimeno Cervantes, Paidós, Barcelona 1996, p.198.

en la literatura psicoanalítica, la oposición (entre ambos conceptos) no se ha mantenido siempre, sino todo lo contrario. La elección del término instinto como equivalente de *trieb* no es solamente una inexactitud de traducción; además ofrece el peligro de introducir una confusión entre la teoría freudiana de las pulsiones y las concepciones psicológicas del instinto animal y de velar la originalidad de la concepción freudiana, en especial la tesis del carácter relativamente indeterminado del empuje motivador, los conceptos de contingencia del objeto y de la variabilidad de sus fines²⁵⁵.

El concepto *Trieb* difiere en gran medida del concepto *Instinkt*. La utilización de instinto por *Trieb* en las traducciones es un error que lleva a una confusión conceptual que el psicoanálisis trata de subsanar. Así como el instinto hace referencia a un concepto más cercano al cuerpo, a lo somático, heredado, que se ve reflejado en las conductas innatas, la pulsión [*Trieb*] hace referencia a un empuje ciego, que tiende a la satisfacción de una tensión interna independientemente del objeto. Nos debemos preguntar ¿cuál es el origen de esa tensión interna? Schopenhauer nos dirá que es la Voluntad, ese impulso que nos induce a vivir y a tratar de perpetuar la especie cayendo de nuevo en el error de la existencia. Freud nos dirá que sólo tras una canalización de esa tensión o energía la libido puede llegar a manifestarse como impulso sexual. A pesar de que la pulsión sexual sea la manifestación más clara de la voluntad, Schopenhauer nos dirá que no se reduce exclusivamente a ésta. El inexplicable arraigo por la vida, dirá Schopenhauer, resulta tan inexplicable como el hecho de reproducirse.

Antes de llegar a la pulsión sexual debemos ver *qué es* esa energía, pulsión o empuje que mueve al individuo y subyace de forma inmanente a toda vida.

²⁵⁵ *Ibidem*.

2.3.1.2 PULSIÓN [Trieb]

El término *Trieb* proviene de la raíz germánica *trib*, conservando el matiz de empuje (*treiben* = empujar). El acento de su significado tiene menos que ver con la búsqueda de una finalidad concreta como la de una orientación o empuje general, subrayando el carácter indomable no susceptible de ser reprimido.

El único fin de la pulsión es la extinción de una tensión que causa displacer. Los medios y los objetos por los que esta tensión desaparece carecen de importancia para la pulsión, pues su último fin es la desaparición del *plus* de excitación origen del malestar.

Sigmund Freud en su artículo *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915) realiza un análisis, no sin esfuerzos, con el fin de aclarar tan misterioso concepto. Anteriormente el mismo padre del psicoanálisis se había quejado de «la total inexistencia de una doctrina de las pulsiones que de algún modo nos oriente²⁵⁶». Freud se dispone en el citado artículo a clarificar las dimensiones del concepto *Trieb* que Schopenhauer avanzó en su obra.

La fisiología, nos dirá Freud, nos proporciona el concepto de *estímulo* y el *esquema de reflejo*, de acuerdo con el cual, una estimulación externa provoca un acto reflejo que se descarga hacia fuera mediante una acción. El mecanismo estímulo-reflejo posee el carácter de la inmediatez y de vincularse con el exterior. El organismo reacciona fisiológicamente a estímulos externos mediante una acción encaminada hacia el exterior.

La pulsión no es una reacción al exterior, ni tiene el carácter de la inmediatez. La gran diferencia que encontramos entre impulso y pulsión es el carácter endógeno de

²⁵⁶ S. Freud, *Obras Completas*, «Introducción al narcisismo» (1914), Amorrortu, XIV, Buenos Aires 1996, p.75.

la pulsión y la fuerza constante con la que se manifiesta. La estimulación pulsional, la podríamos equiparar a un sonido constante, monocorde, que no cesa ni por un instante en el interior del individuo. La estimulación que proviene del exterior sería un sonido estridente, instantáneo, que proviene de fuera y al que reaccionamos mediante la motilidad del cuerpo.

Un aspecto fundamental de la pulsión es la imposibilidad de defenderse de ella. Ante un peligro externo el individuo huye o se enfrenta; hay posibilidad de zafarse de la amenaza externa. De la fuerza de la pulsión no podemos huir, pues siempre permanece en nuestro interior. Sigmund Freud nos dirá al respecto:

Entonces, primero hallamos la esencia de la pulsión en sus caracteres principales, a saber, su proveniencia de fuentes de estímulo situadas en el interior del organismo y su emergencia como fuerza constante, y de ahí derivamos uno de sus ulteriores caracteres, que es su incoercibilidad por acciones de huida.²⁵⁷

Siguiendo las palabras de Freud, la pulsión no «ataca» desde fuera, sino que lo hace desde el interior del individuo. El estímulo pulsional es un estado de *necesidad* permanente. El empuje va dirigido a la supresión de este estado, lo que se denomina *satisfacción*. Esta satisfacción siempre es parcial y efímera, pues siempre vuelve a aparecer la necesidad como elemento consustancial a la vida animal.

Existen diferentes términos que se usan en conexión con el concepto de Pulsión: *esfuerzo, meta, objeto, fuente de pulsión*.

²⁵⁷ S. Freud, *Obras Completas. Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916)*, Vol. XIV. *Pulsiones y destinos de pulsión (1915)*, Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud, Amorrortu, Buenos Aires 2003, p.115.

Por *esfuerzo* {*Drang*} de la pulsión se entiende su factor motor, la suma de fuerza o la medida de la exigencia del trabajo que representa {*repräsentieren*}²⁵⁸.

Freud se refiere aquí al aspecto cuantitativo de la pulsión, a la cantidad o el monto de energía contenida en la pulsión. La fuerza de la pulsión irá aumentando en la medida que ésta no encuentre modos de satisfacción.

La *meta* {*Ziel*} de una pulsión es en todos los casos la satisfacción que sólo puede alcanzarse cancelando el estado de estimulación en la fuente de la pulsión.²⁵⁹

Así como la meta permanecerá invariable en cuanto a su fin último, los caminos por los que la pulsión alcanza su satisfacción son muy diversos y variados. Las pulsiones pueden ser inhibidas en primera instancia, pero siempre encontrarán caminos diferentes para llevar a cabo su propósito.

El *objeto* {*Objekt*} de la pulsión es aquello en o por lo cual puede alcanzar su meta. Es lo más variable en la pulsión; no está enlazado originariamente con ella, sino que se le coordina sólo a consecuencia de su aptitud para posibilitar la satisfacción.²⁶⁰

El objeto de la pulsión puede ser cualquier objeto externo capaz de satisfacer la pulsión. No se encuentra predeterminado el objeto susceptible de satisfacer la pulsión, sino que el objeto se determina en función de las posibilidades de los objetos externos disponibles. En casos de privaciones emocionales o contextos muy represivos la pulsión buscará objetos diferentes por los que satisfacerse. Freud nos dirá que no es

²⁵⁸ *Ibi*, p.117.

²⁵⁹ *Ibi*, p.118.

²⁶⁰ *Ibidem*.

necesario o imprescindible que sea un objeto externo, pues el objeto lo podemos encontrar en nuestro propio cuerpo. En edades tempranas del desarrollo libidinal el propio cuerpo se convierte en el objeto de nuestra pulsión. El individuo invierte o *erotiza* las partes de su cuerpo que pueden funcionar como objetos de la pulsión. Posteriormente la pulsión buscará objetos exteriores. Cuando un individuo es incapaz de cambiar el objeto interno por el objeto externo, se dirá que existe una *fijación* de la pulsión en un determinado órgano.

Por *fuerza* {*Quelle*} de la pulsión se entiende aquel proceso somático, interior a un órgano o a una parte del cuerpo, cuyo estímulo es representado {*repräsentiert*} en la vida anímica por la pulsión.²⁶¹

Donde encontramos la definición de *Trieb*, y lo que más nos interesa en cuanto concepto fundamental de la pulsión, es en la *fuerza*, el motor inmóvil origen de la pulsión. Freud trata de encontrar una explicación lógica a la fuerza de la pulsión, pero no lo consigue. A continuación nos dice que «no se sabe si este proceso es por regla general de naturaleza química o también puede corresponder al desprendimiento de otras fuerzas, mecánicas por ejemplo»²⁶². La pulsión podría surgir de una necesidad biológica, de un impulso creado por la química del organismo, pero no lo sabemos a ciencia cierta. La pulsión, si hablamos de su fuerza, es un concepto difuso que Freud finalmente definirá como «un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante {*Repräsentant*} psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal»²⁶³.

²⁶¹ *Ibidem*.

²⁶² *Ibi*, p.118-119.

²⁶³ *Ibi*, p.117.

En el resto de los animales, el instinto funciona de forma inmediata, sin mediación de la mente, el razonamiento o el psiquismo. El ser humano no siente únicamente la fuerza del instinto en su cuerpo, sino que la percibe en su mente como representación. La pulsión se sitúa entre lo orgánico y lo anímico. Por anímico entendemos el aparato psíquico que Freud conceptualizó en su teoría psicoanalítica. El ser humano no es consciente de todo lo que ocurre en su psiquismo, no es consciente de sus pulsiones que le mueven a actuar de determinada manera, únicamente conoce sus mociones pulsionales a través de sus representaciones, y en numerosas ocasiones, a través de la conducta o movimientos de su cuerpo. El sujeto se ve invadido por un estado de tensión que no sabe de dónde viene y por qué razón le viene.

Una pulsión nunca puede pasar a ser objeto de la conciencia; sólo puede serlo la representación que es su representante. Ahora bien, tampoco en el interior de lo inconsciente puede estar representada si no es por la representación. Si la pulsión no se adhiriera a una representación ni saliera a la luz como un estado afectivo, nada podríamos saber de ella. Entonces, cada vez que pese a eso hablamos de una moción pulsional inconsciente o de una moción pulsional reprimida, no es sino por un inofensivo descuido de la expresión. No podemos aludir sino a una moción pulsional cuya agencia representante-representación es inconsciente, pues otra cosa no entra en cuenta.²⁶⁴

La pulsión es un representante, un significante diría Jaques Lacan, que nos desvela que existe una fuerza interna y misteriosa que nos empuja a algún fin determinado. Por otro lado siempre nos vela qué es lo que hay detrás de este empuje. El origen de la pulsión es equiparable a *la cosa en sí* de Immanuel Kant o a la *Voluntad*

²⁶⁴ S. Freud, *Obras Completas. Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras* (1914-1916), Vol. XIV. *Lo Inconsciente* (1915), Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud, Amorrortu, Buenos Aires 2003, p.173.

de Schopenhauer, o *lo real* de Jacques Lacan, o acaso estemos hablando de lo mismo bajo diferente conceptualización. La pulsión únicamente la conocemos cuando aparece ligada a una representación (por ejemplo en forma de estado afectivo), de otra manera sería imposible, pues es una corriente que parece no existir hasta que se manifiesta. Sin embargo esa fuerza originaria, se encuentra siempre y en todo lugar. No hablamos ahora de seres humanos ni tan siquiera de materia orgánica y viva, nos encontramos con una fuerza que va más allá del mundo de los fenómenos. El padre del psicoanálisis encontró en este aspecto el límite de su teoría. Sigmund Freud dirá que «el estudio de las fuentes pulsionales ya no compete a la psicología; aunque para la pulsión lo absolutamente decisivo es su origen en la fuente somática, dentro de la vida anímica no nos es conocida de otro modo que por sus metas. El conocimiento más preciso de las fuentes pulsionales en modo alguno es imprescindible para los fines de la investigación psicológica»²⁶⁵. Jacques Lacan en *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* nos dice al respecto: «La constancia del empuje impide cualquier asimilación de la pulsión a una función biológica, la cual siempre tiene un ritmo. Lo primero que dice Freud, valga la expresión, es que no tiene ni día ni noche, ni primavera ni otoño, ni alza ni baja. Es una fuerza constante»²⁶⁶.

La psicología tratará de identificar el órgano a partir del cual la pulsión se ha fijado como vehículo para la descarga de su fuerza, pero no estudiará el origen de dicha pulsión. Tratar de averiguar el origen de la pulsión supone adentrarse en el aspecto metafísico de la conducta humana, más allá de los fenómenos, para dar una explicación

²⁶⁵ S. Freud, *Obras Completas. Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916)*, Vol. XIV, *Pulsiones y destinos de pulsión (1915)*, Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud, Amorrortu, Buenos Aires 2003, p.119.

²⁶⁶ J. Lacan, *Seminario 11. Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis (1964)*, Cap XIII *Desmontaje de la pulsión*, Paidós, Barcelona 1987, p.172.

trascendental que Schopenhauer concentrará en su concepto de Voluntad.

La pulsión únicamente la conocemos a través de sus manifestaciones. La manifestación por excelencia de la pulsión es la que está ligada a la sexualidad. Freud, como Schopenhauer, encontró en la fuerza del empuje sexual la manifestación o representación más clara de la fuerza misteriosa de la pulsión. Demostrar cuál es la fuente [Quelle] de la pulsión es demostrar la fuerza que subyace al *orden de las cosas*, de todo cuanto (no) existe.

2.3.1.3 SOLUCIONES A LA CONCEPTUALIZACIÓN

El lenguaje y los significantes que lo conforman pertenecen al mundo de las representaciones. Las palabras son signos destinados a señalar significados que muchas veces escapan a la realidad tangible. Al contrario de otras ciencias, en los estudios filosóficos los términos utilizados tratan de acercarse a significados abstractos que nada tienen que ver con el mundo de los fenómenos. En muchas ocasiones el filósofo se encuentra con la dificultad de expresar con palabras aquello que se le presenta como intuición, como idea, o como percepción. ¿Cómo explicar con palabras todo lo que yo pienso o intuyo?, se pregunta el filósofo. Hay dos posibilidades: a) buscar una terminología propia que el lector debe esforzarse por comprender si desea entender su filosofía atendiendo más a la forma que al contenido; b) no hacer más complicado el lenguaje e invertir todo el esfuerzo en hacer comprensible la filosofía al lector, haciendo más hincapié en el contenido que en la forma. Schopenhauer opta por la segunda opción. El filósofo alemán parece consciente de que las palabras nunca pueden suplantar la capacidad intuitiva del lector. Las ideas, la aperccepción de la realidad van más allá del lenguaje y sus significantes.

En los dos apartados anteriores he tratado de ofrecer una visión global sobre los

conceptos de *Instinkt* y *Trieb*. Se ha abordado el concepto de *instinto* desde una vertiente más clásica, la dificultad de encontrar un acuerdo entre los psicólogos en cuanto a la definición de *instinto*, la dificultad de encontrar una definición unánime de *instinto* incluso en las ciencias naturales; se ha abordado el concepto de pulsión desde un abordaje psicoanalítico encontrando las limitaciones expuestas por el propio Sigmund Freud para hallar la fuente de tan *oscuro* concepto; hemos tratado de establecer las diferencias entre ambos conceptos poniendo de manifiesto la habitual confusión de ambos términos en traducciones de lengua castellana²⁶⁷.

El significado atribuido por el psicoanálisis al término *Trieb* (pulsión) es el que más se adecua a lo que Schopenhauer se refiere como *der Geschlechtstrieb* (la pulsión sexual). A mi entender, la confusión viene dada por la indistinción de ambos términos. Si somos fieles al original alemán del filósofo y traducimos correcta y fielmente los términos de Schopenhauer, la explicación gana en claridad y transparencia.

Si alguien conoce la obra de Schopenhauer, es cierto que este detalle carece de interés, pues *la Voluntad*, concepto introducido por el filósofo para designar *la fuente* de toda pulsión, instinto, actuación, tendencia, vida, muerte, orden y caos, de todo *lo que es y no es*, es lo que se encuentra más allá del orden de las representaciones y del lenguaje. *La Voluntad* como fuente inmanente fuera de toda causalidad subyace a todos los conceptos o ideas que utilicemos para comprender tal o cual tendencia o impulso. Por otra parte, no podemos ignorar que nos encontramos irremediabilmente «atravesados» por el lenguaje, y que es necesaria la uniformidad de conceptos con

²⁶⁷ A raíz de observar la confusión de ambos términos tuve la ocasión de intercambiar impresiones con la persona (Pilar López de Santa María) que asumió la complicada y laboriosa tarea de traducir al castellano la obra de Schopenhauer. Distinguir los términos *Trieb* e *Instinkt* parece irrelevante en la traducción en castellano; la utilización de *instinto sexual* o *impulso sexual* es indistinta en la traducción y *Trieb* no es traducido por *pulsión*.

respecto a las ideas que intentan transmitir. Por esta razón, me tomo la licencia de traducir *der Geschlechtstrieb* por la pulsión sexual e *Instinkt* por instinto, cambiando cuando sea necesario la traducción de Pilar de Santa María, teniendo muy claro que no existe nada más valioso que la intuición del lector para comprender el verdadero sentido de lo que expone Arthur Schopenhauer:

Precisamente porque los conceptos contienen menos en sí que las representaciones de donde se abstraen, son más fáciles de manejar que aquéllas, y se relacionan con ellas, aproximadamente, como las fórmulas de las Matemáticas con las operaciones de las cuales se han obtenido y a las cuales representan.²⁶⁸

2.3.2 DER GESCHLECHTSTRIEB [616-620]

2.3.2.1 DEL INSTINTO Y EL IMPULSO ARTESANO

[Vom Instinkt und Kunstrieb]

Antes de abordar directamente los capítulos de la obra del filósofo que hacen referencia explícita al amor sexual, se hace necesario analizar el capítulo 27 de los *Complementos* «Del Instinto y el Impulso artesano» para esclarecer qué es y cómo actúa el instinto.

Schopenhauer nos muestra el instinto de diferentes animales, con respecto a la construcción de sus nidos o trampas, para dar cuenta del misterioso impulso que subyace al comportamiento de los animales. Existe una pulsión o un instinto interno

²⁶⁸ Arthur Schopenhauer, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, trad. De Eduardo Ovejero y Maury, Editorial Losada, Buenos Aires 2008, p.163.

(del que el animal no es consciente) que hace que el animal actúe de una u otra manera; así «la joven araña es como si tuviera que tejer su tela aunque no conoce ni entiende la finalidad de esta»²⁶⁹.

El filósofo se plantea *cuál es y de dónde* proviene el estímulo que hace actuar al instinto. La voluntad de los seres animales se pone en movimiento de dos maneras diferentes, por motivación o por instinto. Podríamos pensar que la motivación se da por un estímulo externo, mientras el instinto se da por un impulso interno. Schopenhauer nos dirá que no resulta tan clara la diferencia. Así como el motivo actúa también en base de un impulso interno, una motivación y voluntad interna, el instinto también necesita un estímulo externo para que aparezca. Si pensamos en el instinto sexual, diremos que existe un estímulo interno, que se sustenta biológicamente en la maduración de los órganos sexuales, que empuja al animal al apareamiento. Por otra parte, el instinto sexual permanece latente hasta que un estímulo externo aparece, por ejemplo la imagen o las tumefacciones de una hembra en periodo de estro. La hembra se encuentra sujeta al estímulo interno que determina el periodo de estro, pero también al estímulo externo, el macho que consigue cortejarla o bien el ganador de la lucha por acceder a las hembras.

Schopenhauer percibe la dificultad de establecer límites entre el dentro y el fuera, la estimulación interna y la externa, la pulsión [Trieb] interna y el motivo: « (...) examinados más de cerca, la oposición entre ambos no es tan nítida y en el fondo se reduce a una diferencia de grado»²⁷⁰. El conjunto de la filosofía de Schopenhauer se sustenta en el principio de un Uno, en la no diferencia esencial entre las objetivaciones de la materia. Sería incoherente que sostuviese una diferencia categórica entre el individuo y el resto del mundo fenoménico, entre lo interno y lo externo.

²⁶⁹ *Complementos*, p.389 [393].

²⁷⁰ *Complementos*, p.387 [391].

El motivo, en efecto, actúa siempre bajo el supuesto de un impulso interno, es decir, de una determinada índole de la voluntad que se denomina su carácter: el motivo da a este en cada caso solamente una dirección definida, lo individualiza para el caso en concreto. Del mismo modo, el instinto, pese a ser un impulso decidido de la voluntad, no actúa como un resorte, sólo desde dentro, sino que también él espera a que se produzca una circunstancia externa necesariamente requerida, que determine al menos el momento de su exteriorización.²⁷¹

El instinto es el impulso dirigido a un motivo determinado o por un motivo determinado. La pulsión sexual hace referencia a una tendencia o fuerza constante general sin un objeto predeterminado. Ambos conceptos se confunden habitualmente por la dificultad de diferenciar claramente el motivo interno y externo que mueven al individuo o animal. La pulsión es la fuerza que dirige al instinto a la consecución de sus fines, podemos hablar de un instinto sexual; la pulsión a pesar de ser prioritariamente sexual, no se define por los objetos buscados.

Schopenhauer nos habla del intelecto como herramienta para que el instinto se desarrolle y se dirija hacia el motivo adecuado. Así como el instinto proporciona una tendencia general a objetos indeterminados, el intelecto va encaminado a lo particular, a dirigir los detalles de la ejecución del trabajo artesano. La diferencia entre el instinto y el *carácter* (voluntad), es que aquel se pone en movimiento sólo mediante un motivo *especialmente determinado*²⁷², mientras que el carácter es permanente e invariable, puede ponerse en movimiento por motivos muy diferentes y se adapta a ellos.

El intelecto se desarrolla en función de las necesidades del instinto. Los insectos, nos dice Schopenhauer, no necesitan un intelecto desarrollado y complejo, pues su comportamiento viene guiado por los motivos externos y las necesidades primarias de

²⁷¹ *Ibidem.*

²⁷² *Ibidem*, p.388 [392].

subsistencia. En cambio, en los animales superiores, y especialmente en el hombre, un intelecto desarrollado es necesario para percibir el motivo especialmente determinado que representa el único estímulo para la manifestación del instinto. Cuando el filósofo nos dice que se podría considerar «el instinto como un carácter sobremanera unilateral y estrictamente determinado»²⁷³ no podemos dejar de pensar en el amor sexual o enamoramiento como el instinto con mayor grado de especialización y determinación en los motivos de la elección.

La observación y análisis del impulso artesano tiene gran importancia para vislumbrar la forma de actuar de la voluntad carente de conocimiento del organismo más simple. Sin embargo, el hecho de que en los animales superiores el intelecto actúe en mayor medida para la elección de sus motivos, no tiene especial relevancia en cuanto al funcionamiento de la voluntad. La Voluntad es siempre ciega, el individuo o el insecto siempre *quiere sin conocer*, y cuando hablamos de amor sexual el individuo tampoco conoce el motivo de su enamoramiento. El intelecto interpreta los motivos externos de manera inconsciente sin que el individuo sepa cuál es el verdadero fin de tal elección: la conservación y reproducción de la especie.

El último aspecto que el filósofo analiza sobre el impulso artesano es la *anticipación del futuro*. ¿A qué se debe que un animal actúe en base a unas necesidades que todavía no siente? Schopenhauer hace referencia a su libro *La voluntad en la naturaleza* (p.45, segunda edición), para relatar numerosos ejemplos acerca de la anticipación de los animales ante posibles enemigos, peligros, o necesidades de alimentación. La voluntad siempre actúa en estos casos porque no pertenece a las formas a priori de conocimiento, al tiempo ni al espacio, sino que su querer se encuentra en todo de manera inmanente y presente:

²⁷³ *Ibidem*.

(...) su origen se halla en un ámbito más hondo que el del conocimiento, en la voluntad como cosa en sí, que en cuanto tal se mantiene libre de las formas del conocimiento; de ahí que por referencia a ella el tiempo no tenga significado y lo futuro quede tan cerca como lo presente.²⁷⁴

Dentro del impulso artesano incluimos todas aquellas construcciones o conductas dirigidas a la consecución de un objeto sexual con el que reproducirse. Cualquier etólogo o biólogo podrá explicarnos con gran detalle el gran esfuerzo y energía utilizado por cada animal para cortejar y obtener pareja sexual. En algunos casos el arte de la lucha será primordial, en otros casos será la capacidad de realizar un buen nido, en otros la capacidad de emitir los sonidos más bellos, en otros el ornamento del plumaje, etc. y así podríamos continuar escribiendo un completo tratado de etología sobre la conducta del cortejo de los animales.

El filósofo dedicó todo un capítulo de sus complementos para explicarnos el origen del impulso artesano como manifestación de una voluntad que subyace a todo comportamiento *automático* de los animales inferiores. Cuando hablamos del ser humano no podemos ignorar la existencia de un intelecto desarrollado que trata de modelar la tendencia instintiva de la voluntad. El intelecto se encuentra al servicio de la voluntad, y es una herramienta fundamental cuando se trata de evaluar los motivos externos para que intervenga el instinto, pero nunca podrá acallar la fuerza del impulso ciego o Voluntad.

No nos equivocamos si hablamos del enamoramiento o del amor sexual como el impulso o instinto artesano más elaborado en el ser humano. En el amor sexual interviene la pulsión constante de la voluntad, el instinto con su fin último de la

²⁷⁴ *Complementos*, p.393 [397].

reproducción, la artesanía en el arte de la seducción y el intelecto como instrumento dirigido a la especialización de la elección.

2.3.2.2 LA VIDA DE LA ESPECIE²⁷⁵ [*Leben der Gattung*]

Schopenhauer concibe la reproducción como el hilo conductor que permite la perpetuación de la especie, *idea* (platónica) que une a todos los individuos concebidos sucesivamente a través del instinto sexual. La especie es la representación de la *idea* que aparece disgregada en el mundo de las representaciones, en la sucesión en el tiempo y espacio y en el orden causal de las generaciones consecutivas.

La especie únicamente persiste en la existencia de los individuos, así como la esencia de los individuos se encuentra en la idea de la especie. Existe una co-dependencia entre el individuo y la especie, uno no puede existir sin el otro. El fin último de la reproducción, y en los humanos del amor sexual, es acercarse lo más posible a la idea de la especie en la nueva creación o existencia que está por nacer.

La voluntad únicamente alcanza la autoconciencia a través del ser humano. No se conoce inmediatamente más que como individuo en el propio cuerpo. A pesar de ello, dirá Schopenhauer, «surge la honda conciencia de que es en la especie donde su ser se objetiva, y que para el individuo los asuntos de la especie en cuanto tal, o sea, las relaciones sexuales, la procreación y la manutención de la prole, son sin comparación más importantes y urgentes que todos los demás»²⁷⁶. La reproducción es la empresa más importante en la vida del individuo. El acto de copular, procrear y el cuidado hacia la prole crean al individuo una ilusión metafísica de trascendencia en el tiempo; la lucha

²⁷⁵ Hace referencia al cap. 42 de los *Complementos*, titulado «La vida de la Especie», en alemán *Leben der Gattung*.

²⁷⁶ *Complementos*, p.563 [584].

por la perpetuación de los genes se da tanto en los humanos como en el resto de animales o vegetales. La perpetuación individual es una ilusión por la que la especie se beneficia con el mayor número de miembros que nacen y sobreviven en cada momento.

El celo de los animales y la cuidadosa selección del individuo con el que satisfacer el impulso sexual en el hombre demuestran la importancia de tal empresa en la existencia de cada uno de los individuos. Así lo describen los manuales de biología o etología, los documentales científicos de animales, como la *Fisiología*²⁷⁷ de Karl Friedrich Burdach citada por Schopenhauer.

Desde el punto de vista psicológico o interno, y realizando una analogía entre un árbol y el ser humano, el filósofo alemán compara la voluntad con la raíz del árbol y la copa como el intelecto. Desde el punto de vista externo o fisiológico Schopenhauer utiliza la misma analogía para describir y explicar el funcionamiento del cuerpo animal o humano: los genitales son la raíz y la cabeza la copa. Por ende los genitales son la objetivación de la voluntad más clara o directa y la cabeza es el sustento fenoménico del intelecto, muy alejada de los genitales. En el árbol la raíz aporta la savia que le nutre y le dota de vida. La savia es el impulso sexual interno del individuo, lo que le procura la vida y le propulsa a crear nuevas vidas. Mediante la raíz o los genitales el individuo se conecta y perpetúa en la especie, pues el individuo es un *mero* eslabón en la cadena de la especie, «una imagen más o menos imperfecta de la idea que, dentro de la forma del tiempo, se presenta como especie»²⁷⁸.

²⁷⁷ Karl Friedrich Burdach, *Die Physiologie als Erfahrungswissenschaft*, Leipzig, Verlag von Leopold Boss, 1826 - 1840.

²⁷⁸ *Complementos*, p.564 [585]. Se trata de una inversión (difícilmente desconocida a Schopenhauer) del planteamiento de Platón en el *Timeo*, donde dice «Debemos pensar que dios nos otorgó a cada uno la especie más importante en nosotros como algo divino, y sostenemos con absoluta corrección que aquello de lo que decimos que habita en la cúspide de nuestro cuerpo nos eleva hacia la familia celeste de la tierra, como si fuéramos una planta no terrestre, sino celeste. Pues de allí, de donde nació la primera generación del alma, lo divino cuelga nuestra cabeza y raíz y pone todo nuestro cuerpo en posición erecta», véase en

Schopenhauer justifica mediante cuatro afirmaciones la primacía del impulso sexual sobre todas las demás funciones fisiológicas. Veamos cuáles son:

- a) «La máxima vitalidad del cerebro, así como su decrepitud, se dan al mismo tiempo que las de los genitales y están relacionadas con ellas.»²⁷⁹
- b) «Castrar a un individuo significa arrancarlo del árbol de la especie de la que brota y dejar que se marchite por separado: de ahí la degradación de sus fuerzas espirituales y corporales.»²⁸⁰
- c) «En cada individuo animal, al servicio de la especie, esto es, a la fecundación, sigue un momentáneo agotamiento y relajación de todas las fuerzas, en la mayoría de los insectos incluso la muerte inmediata, por lo cual dijo Celso: «seminis emissio est partis animae jactura»²⁸¹; además, en el hombre la extinción de la capacidad reproductora muestra que el individuo camina desde entonces a la muerte.»²⁸²
- d) «El uso excesivo de aquella capacidad en todas las edades acorta la vida, mientras que la abstinencia incrementa todas las fuerzas, en especial la muscular, razón por la que se incluía en la preparación de los atletas griegos; esa misma abstinencia prolonga la vida de los insectos incluso

Timeo, Introducción y traducción de Francisco Lisi, Gredos, Madrid 2011, p-142, 90a ; también se extiende la inversión a la *República*, libro IX, donde Platón presenta la tripartición del alma, con el alma superior en la cabeza (nous) y el alma inferior en el bajo vientre (pasiones, concupiscencia), véase en *La República*, Introducción y traducción de Manuel Fernández Galiano, Alianza, Madrid 2011, p.511ss, 571a ss.

²⁷⁹ *Ibidem*.

²⁸⁰ *Ibidem*.

²⁸¹ «La eyaculación del semen es la pérdida de una parte del alma» Según Schopenhauer, la cita procede de Celso (25ac-50dc), escritor médico romano, en su obra *Sobre la medicina*. R. Aramayo y Pilar López de Santa María (traductores de la obra de Schopenhauer) hacen notar que dicha frase no pertenece a Celso.

²⁸² *Ibidem*.

hasta la primavera siguiente.»²⁸³

Estas afirmaciones, dirá Schopenhauer, demuestran que la vida del individuo en el fondo está tomada de la especie, la que contiene la verdadera fuerza por la que se encauza toda energía vital.

El filósofo alemán acude a la sabiduría india para sostener la relación directa entre la sexualidad y la existencia. Schopenhauer dirá que «en consonancia con ello, en la India se veneran el Lingam y el Yoni como símbolos de la especie y su inmortalidad y, en cuanto contrapeso de la muerte, se adjudican precisamente como atributo de Shiva, la divinidad que la preside.»²⁸⁴

Si revisamos los textos antiguos hindúes, encontramos en el *Katha Upanishad* la siguiente enseñanza: «El Árbol de la Eternidad tiene sus raíces en el Cielo y sus ramas llegan hasta la tierra. Es el Brama puro, el Espíritu inmortal, sobre el que descansan todos los mundos. Conociendo esto se puede encontrar la Inmortalidad»²⁸⁵. Se hace evidente el conocimiento de Schopenhauer de las filosofías orientales. Encontramos

²⁸³ *Ibidem*.

²⁸⁴ *Complementos*, p.564 [585]. Schopenhauer elogiará a Kant, Platón y la filosofía de los *Vedas* por igual, en el prólogo a *El mundo*, escribe: «Así pues, la filosofía de Kant es la única cuyo conocimiento profundo se supone directamente en lo que aquí se va a exponer. – pero si además el lector ha parado en la escuela del divino Platón, tanto más preparado y receptivo estará a oírme. Y si encima ha participado del beneficio de los *Vedas*, cuyo acceso, abierto a nosotros a través de las Upanishads, es a mis ojos el mayor privilegio que este siglo, todavía joven, puede ostentar frente a los anteriores; pues supongo que el influjo de la literatura sánscrita no penetrará con menor profundidad que la recuperación de la griega en el siglo XV: así pues, como digo, si el lector también ha recibido y asimilado la iniciación en la Antigua sabiduría hindú, entonces será el mejor dispuesto a oír lo que he de exponerle», p.34 [XII]. Para más información de la filosofía de los *Vedas* existen numerosas publicaciones en la mayoría de las lenguas, en castellano se pueden consultar: T. Fernando, C. Dragonetti, *Filosofía de la India. Del Veda al Vedanta. El sistema Samkhya*, Sabiduría Perenne, Editorial Kairós, Barcelona 2008. Publicaciones referentes a Schopenhauer y la filosofía hinduista véase F. Lapuerta Amigo, *Schopenhauer a la luz de las filosofías de oriente*, Cims 97, Barcelona 1997; R. Gómez Pellejero, «Budismo e Hinduismo en Schopenhauer», *Anales, Anuario del Centro de la Uned de Calatayud*, N° 2, 2,1994, págs. 103-124.

²⁸⁵ N. Douglas, P. Slinger, *Secretos Sexuales*, Martínez Roca, Barcelona 1982, p.114.

analogías claras con las filosofías hindúes en los motivos de su concepción del amor, del instinto sexual y del sustrato metafísico que conlleva toda fuerza vital.

El *Lingam* es un término sanscrito utilizado para designar el órgano sexual masculino, símbolo del Señor Shiva, principio cósmico de la trascendencia. Es un signo o marca que demuestra la realidad de la existencia y el género masculino. El *Yoni*, también en sanscrito, designa el órgano sexual femenino, la puerta por la que se entra en este mundo; fuente, receptáculo o estuche digno de veneración.

Los genitales son considerados como las raíces por las que el sujeto trasciende en la generación venidera. La anatomía genital y las funciones reproductoras son veneradas como la verdadera esencia de la existencia de los individuos.

Tras la fecundación sigue un momento de relajación y agotamiento en el animal o en el hombre. Muchos insectos encuentran la muerte tras la fecundación. Si retrasamos el periodo de fecundidad, estos mismos insectos pueden vivir dos o tres veces más de lo que a priori estaban destinados. Castrar a un individuo – como ya hemos indicado – significa cortar la raíz que le une a la fuerza vital, «de ahí la degradación de sus fuerzas espirituales y corporales»²⁸⁶. Encontramos la misma idea en la filosofía tántrica: «No hay que expulsar el semen de manera casual. En esta sustancia se originan los Yoguínis. Su naturaleza es la del Placer Supremo, indestructible y deliciosa, tan penetrante como el cielo (Hevajra Tantra)»²⁸⁷.

La eyaculación del semen es la pérdida de una parte de la savia que produce el individuo. «Un uso excesivo de la capacidad reproductora acorta la vida, mientras que la abstinencia incrementa todas las fuerzas, en especial la muscular»²⁸⁸. En *Secretos Sexuales*, una de las guías más completas de sexo y misticismo, se recogen las bases de

²⁸⁶ *Ibidem*.

²⁸⁷ N. Douglas, P. Slinger, op. cit., p.290.

²⁸⁸ *Complementos*, p.564 [585].

la filosofía taoísta en cuanto al sexo y la eyaculación. En la mencionada obra encontramos las siguientes palabras recogidas de la tradición hindú:

Todo hombre debe regular la emisión de semen según la cantidad de esencia vital que tenga almacenada, nunca forzarse a eyacular. Si lo hace, su cuerpo resulta dañado. Un hombre joven de complexión robusta puede permitirse eyacular dos veces diarias, pero los delgados han de limitarse a una sola vez (...). Los hombres fuertes de cincuenta años pueden eyacular cada cinco días, pero un hombre débil de la misma edad necesita un reposo de diez días (...). Un hombre fuerte de setenta años puede eyacular cada mes sin causarle daño, pero uno débil de esa edad ya no debe eyacular más²⁸⁹.

De acuerdo con las observaciones médicas orientales, la sangre, la carne, la grasa, los huesos, la médula y el semen forman los eslabones de una cadena que evoluciona siguiendo un orden y ritmo natural. El *Sushruta Asmita*, un importante texto médico hindú, afirma que «la esencia vital produce sangre, de la sangre se produce la carne, la carne origina la grasa, que, a su vez, da lugar a los huesos. De los huesos nace la médula, que genera el semen».²⁹⁰

La función sexual es la única función que no va dirigida al bienestar del individuo. La función respiratoria, la función digestiva, la función vegetativa, y las innumerables funciones que nos permiten vivir de forma autónoma, todas aquellas funciones que autorregulan nuestro cuerpo, están destinadas a la homeostasis del propio organismo, a establecer un equilibrio de los componentes u órganos que lo componen. Las funciones de autoconservación se dirigen exclusivamente al individuo sin que repercuta más allá de los límites de la piel. La función reproductiva y los órganos involucrados tienen su fin último más allá del propio individuo, trascienden y superan al

²⁸⁹ N. Douglas, P. Slinge, op. cit., p.289.

²⁹⁰ *Ibi*, p.286.

propio individuo, «cuya existencia es en el fondo meramente secundaria»²⁹¹. En la fuerza con la que se manifiesta la pulsión sexual se muestra la conciencia de la finitud del ser individual y la perduración en la especie.

El acto de la fecundación es un acto serio, una tarea ardua en la que los animales invierten gran esfuerzo y energía. En los seres humanos la alegría del juego amoroso da paso a una seriedad nunca antes vista. Dos enamorados retozarán entre risas por su amor hasta el acto mismo de la fecundación, en el que se involucrarán con gran seriedad. Schopenhauer no nos habla de una seriedad consciente o razonable, sino de una que surge de lo más desconocido del ser humano, la voluntad, la pulsión sexual:

¿Qué ocurre en él [el animal]? ¿Sabe que ha de morir y que a través de la acción que ahora realiza nacerá un individuo nuevo pero en todo igual a él para ocupar su lugar? Él no sabe nada de eso, ya que no piensa. Pero cuida de la permanencia de su especie en el tiempo con tanto ahínco como si lo supiera. Pues es consciente de que quiere vivir y existir.²⁹²

A pesar de que el hombre piensa y razona, se encuentra sometido a las mismas leyes que el resto de los animales. El intelecto no resulta una ventaja cuando hablamos de la naturaleza. La voluntad siempre actúa por debajo de la conciencia, ya que ésta última es el resultado de aquella²⁹³. La pulsión sexual actúa indómita en el organismo del individuo en forma de impulso irresistible. La pulsión no pertenece a la individualidad, sino que se sirve de ella para cumplir su objetivo de perpetuarse en la especie. «El grado máximo de ese querer – dice Schopenhauer – se expresa en el acto de la procreación»²⁹⁴; la procreación es la máxima expresión o manifestación de la

²⁹¹ *Complementos*, p. 565 [586].

²⁹² *Ibidem*.

²⁹³ *Complementos*, Cap.19 «Del primado de la voluntad en la autoconciencia».

²⁹⁴ *Complementos*, p.565 [586].

voluntad de vivir.

En la selección sexual que tiene lugar en los humanos no vale la procreación indiscriminada entre cualquier varón y hembra, sino que se da un complicado proceso de selección con el fin de crear el mejor retoño posible. En los animales, la procreación no se da de forma arbitraria con cualquier hembra, sino que es imprescindible que sea de la misma especie. Estas premisas que pueden resultar obvias, no carecen de interés para un Schopenhauer que no da nada por sentado. La atracción sexual entre macho y hembra, entre hombre y mujer, no es fruto de la casualidad, sino que su fin se encuentra predeterminado incluso antes de que el sujeto sea consciente de su *enamoramiento*. El individuo no sabe racionalmente lo que le está pasando, lo siente inmediatamente en la tendencia de su cuerpo, pues «el acto de la procreación no está dirigido por él [el conocimiento], sino que nace inmediatamente de la voluntad de vivir como concentración de la misma».²⁹⁵

«Heic habitat felicitas»²⁹⁶. *Aquí habita la felicidad* es la inscripción que adornaba junto con un falo las puertas de los burdeles de Pompeya.

«Al espíritu, al Cielo, al Sol, a la Luna, a la Tierra, a la Noche, al Día, y al padre de todos ellos, que es y será el Eros»²⁹⁷, es la inscripción que (según Teo de Esmirna, *De musica*, c.47) había colocado Osiris en una columna que dedicó a las divinidades eternas.

«Aeneadum genetrix, hominum divomque voluptas, Alma Venus»²⁹⁸. *Madre de los Enéadas, voluptuosidad de hombres y dioses, / Venus nutricia*, es el apóstrofe con el que Lucrecio comienza su poema.

Schopenhauer aduce tres citas diferentes procedentes de tres contextos

²⁹⁵ *Complementos*, p.565 [587].

²⁹⁶ *Complementos*, p.566 [587].

²⁹⁷ *Ibidem*.

²⁹⁸ *Ibidem* y Lucrecio: *De rerum natura*, I, 1.

diferentes: un burdel de Pompeya, una inscripción atribuida a Osiris y una cita de Lucrecio. Nuestro autor escribe sin prejuicios sobre el impulso sexual. No importa el lugar, ni el tiempo, ni el contexto social ni cultural. El impulso sexual habita y se muestra en el mundo animal, en todas las especies, en la especie humana, en todos los estratos sociales, de todas las formas posibles y en cualquier contexto posible. Schopenhauer nos prepara para una de las descripciones (a mi entender) más precisas, transparentes y geniales que se han realizado jamás acerca del papel de la sexualidad en el ser humano. Veámosla:

A todo esto responde el importante papel que juega la relación sexual en el mundo de los hombres, donde es el invisible centro de todo obrar y actuar, y se transparenta por todas partes pese a todos los velos que se echan sobre ella. Es la causa de la guerra y el fin de la paz, el fundamento de los asuntos serios y el objetivo de los divertidos, la inagotable fuente de chistes, la clave de todas las indirectas y el sentido de todas las insinuaciones secretas, de todas las proposiciones implícitas y todas las miradas robadas; constituye los anhelos e ilusiones de los jóvenes y, con frecuencia, también de los viejos, la idea fija del impúdico y la ensoñación que siempre se vuelve contra la voluntad del honesto, la materia que siempre se presta a la broma, precisamente porque se basa en la más honda seriedad. Por eso lo picante y divertido del mundo es que el asunto principal de todos los hombres sea llevado en secreto y ostensiblemente ignorado en la medida de lo posible. Pero de hecho vemos que a cada instante, en su condición de verdadero señor del mundo a título de sucesión, desde su omnipotencia se sienta en su trono heredado; y desde allí con mirada burlesca se ríe de las medidas que se toman para reprimirlo, encarcelarlo o al menos limitarlo y, cuando sea, mantenerlo completamente oculto; o, si no, dominarlo de modo que adopte la apariencia de ser un simple asunto accesorio y subordinado de la vida.²⁹⁹

La pulsión sexual actúa como auténtico señor del mundo, el dueño invisible que

²⁹⁹ *Complementos*, p.566 [588].

ocupa el pensamiento y la acción de todos los hombres. La pulsión sexual se erige como la verdadera esencia una vez caído *el velo* que nos esconde la verdad del mundo. Schopenhauer hace aquí referencia *al velo* como metáfora utilizada originariamente por la filosofía hinduista de los vedas³⁰⁰. La pulsión sexual se encuentra implícita en el obrar de cualquier existencia humana o animal, sin conocer de clases sociales, de tiempos o espacios. Es el material oculto que el ser humano trata de obviar a pesar de ser la más importante empresa que acontece en su existencia. Siempre se haya presente en el doble significado de las palabras, las connotaciones del lenguaje, los movimientos del cuerpo, las fantasías y ensoñaciones que a diario aparecen en jóvenes y adultos. El auténtico señor del mundo es incapaz de aceptar la represión que interpone la sociedad y las convenciones morales.

2.3.2.3 EL INSTINTO [616-620]

[*Der Instinkt*]

Tras realizar en su *Metafísica del amor sexual* una breve Introducción [608-610] y exponer los fundamentos básicos [611-616] del tema que tratará en los siguientes párrafos, Schopenhauer se dispone «a una investigación más honda del asunto»³⁰¹.

El Instinto se encuentra totalmente arraigado en el carácter egoísta que conlleva toda individualidad. El egoísmo es una característica consustancial a la existencia

³⁰⁰ El concepto sánscrito *māyā* en las religiones hindúes tiene como significado “la ilusión” o “el engaño”, basado en la creencia de que la verdadera realidad únicamente existe más allá de nuestros sentidos, o de las representaciones que nuestra percepción nos facilita. *Maya* es la deidad que perpetúa esta ilusión, el dualismo entre el mundo fenoménico y la verdadera esencia del universo. Problema tratado en la presente investigación en el apartado 2.6.3 *Dos caminos hacia la elaboración de la propia finitud: la religión y el pensamiento filosófico*, Ludwig Feuerbach y Schopenhauer. Para más información véase la edición actual de Monier Williams, *Sanskrit English Dictionary: Etimologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*, New Print, 2005.

³⁰¹ *Complementos*, p.591 [616].

concebida como individual. Por el egoísmo y en base a sus fines, el individuo se mueve y actúa con vistas a un beneficio que cree que le facilitará la felicidad o la satisfacción de sus necesidades. El egoísmo actúa en cualquier esfera del individuo, actúa en relación con el mundo, con el otro, con los objetos, y consigo mismo. El bien personal es buscado con gran ahínco prescindiendo incluso del bienestar ajeno. El primer concepto que introduce Schopenhauer para explicar el funcionamiento del instinto es el egoísmo³⁰². Los fines egoístas son los únicos que suscitan la actividad de un ser individual. El individuo cree moverse en función de un futuro premio o bienestar cuando en realidad su movimiento únicamente pertenece a la voluntad inconsciente. El egoísmo supera la ética y moral para alcanzar sus fines. Para el egoísmo el fin siempre justificará los medios.

¿Por qué un individuo o un animal gasta tanto esfuerzo, energía, en algo que aparentemente no favorece su individualidad? Si hablamos de la conservación del individuo está clara la relación directa entre la necesidad orgánica de alimentos para la subsistencia y el movimiento o esfuerzo individual para procurárselos. Si hablamos de la necesidad de cobijo, la relación entre el bienestar individual y el lugar adecuado donde refugiarse de las inclemencias del tiempo está clara. Ahora bien, ¿por qué un individuo necesita copular y reproducirse? La relación no resulta tan clara y lineal, los beneficios para el individuo no mantienen una relación directa con la necesidad prioritaria de subsistencia; sin embargo, los individuos, los humanos, se enamoran,

³⁰² Tal concepto es indispensable para entender el fundamento de la ética y moral en el filósofo alemán. Por el egoísmo el individuo es capaz de matar o de enterrar a sus competidores, por el egoísmo el individuo siente miedo a la muerte e intenta aferrarse a la vida inútilmente, por el egoísmo existen las religiones que dotan de esperanza a aquellos ingenuos que esperan una conservación del ser individual. El egoísmo es la ilusión por la que se mueve todo individuo favoreciendo la existencia y supervivencia de la especie. El egoísmo es la absoluta afirmación de la voluntad. Véase: M. Suances, *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*, Herder, Barcelona 1989; Schopenhauer, A: *El mundo*, Cap. LXI. «Sobre el egoísmo» y en *Complementos*: Cap. XVII. «Sobre la necesidad metafísica del hombre».

copulan y se reproducen. La naturaleza se ha encargado de que el individuo sienta una necesidad que debe satisfacer, que la sienta como propia, concibiendo los beneficios de su satisfacción como individuales:

Por eso en tales casos la naturaleza sólo puede lograr su fin infundiendo en el individuo una cierta *ilusión* [Wahn] en virtud de la cual le parece bueno para él lo que en verdad sólo es para la especie, de modo que sirve a ésta cuando se figura servir a sus propios fines; durante este proceso flota ante él una simple quimera que actúa como un motivo real y enseguida se desvanece. Esa ilusión es el instinto.³⁰³

El bien máspreciado es el objeto amado, por el cual el individuo invierte un gran gasto de energía. El individuo siente que el beneficio, la felicidad, le compete únicamente a su persona. Cree que poseer a su objeto amado es la dicha que le procurará el bienestar de la completud. Sin embargo, el beneficio individual es únicamente una ilusión.

En la mayoría de los casos este [el instinto] ha de ser considerado como el sentido de la especie, que presenta a la voluntad lo que es provechoso para ella. Pero dado que la voluntad se ha hecho aquí individual, tiene que ser engañada de manera que perciba mediante el sentido del individuo lo que le presenta el sentido de la especie, y se figure así que persigue fines individuales cuando en verdad busca solamente los generales.³⁰⁴

El instinto reproductivo y la pulsión sexual encuentran su clara y transparente manifestación en el comportamiento animal. Mediante la observación podemos

³⁰³ *Complementos*, p.592 [616].

³⁰⁴ *Ibidem*.

describir la fuerza y el ingenio del instinto para lograr sus fines; nos podemos sorprender de los llamativos cortejos entre algunos animales; de la furia de la necesidad sexual entre machos; del esmero con el que cuidan y protegen a los nuevos retoños; sin embargo, nada tenemos más cerca para la observación que nosotros mismos. Schopenhauer nos dice que muchos son los que piensan que el hombre no posee más instinto que el de succión y asimiento del recién nacido, pero no es cierto, «poseemos un instinto muy definido, claro y hasta complicado, a saber, el de la fina, seria y tenaz selección de otro individuo de cara a la satisfacción sexual»³⁰⁵.

La pulsión o voluntad indiferenciada se torna selectiva, especializada, cuando se canaliza a través del instinto sexual. A modo del instinto artesano más creativo, el instinto sexual se dirige hacia la creación u observación del objeto más bello. La estética en la elección del amor sexual se encuentra más allá de la imperiosa necesidad de satisfacción. En la detallada elección del enamorado los fines y necesidades biológicas quedan coartadas por la contemplación estética de lo bello. La necesidad de satisfacción o de cópula únicamente se ve aplazada por la elección del partener más adecuado. ¿A qué se debe tal importancia en la elección sexual? Schopenhauer responde:

La celosa búsqueda de la belleza y la cuidadosa elección que en ella se basa no se refieren a quien elige, aunque él lo crea así, sino al verdadero fin, al ser que se va a engendrar, en el que se habrá de contener el tipo de la especie en su mayor pureza y corrección posibles.³⁰⁶

El fin último del instinto es el retoño que está por nacer. El entusiasmo de un hombre al mirar a una mujer de belleza adecuada (Schopenhauer siempre se posicionaba

³⁰⁵ *Complementos*, p.592 [617].

³⁰⁶ *Ibidem*.

en el lado masculino) creyendo haber encontrado la felicidad suprema es en realidad el *sentido de la especie* [Der Sinn der Gattung]³⁰⁷.

Schopenhauer equipara el cuidado con el que el insecto selecciona una flor, fruto, estiércol o carne para depositar sus huevos con la elección del hombre al elegir para su satisfacción sexual a una determinada mujer. La comparación que realiza el filósofo dista radicalmente de ser poética o romántica. Nos aventurarnos a pensar que Schopenhauer lo escribió de manera intencionada para mostrar el pragmatismo de la naturaleza; mostrar que la naturaleza no sabe de las metáforas ni de las formas del amor, pero sí de su fondo y de su finalidad, idéntica en todos los seres.

La naturaleza infunde el instinto sin que el individuo o animal sea consciente de su fin. El instinto actúa ajeno al conocimiento; por esa razón se suele atribuir los instintos a los animales inferiores, sin embargo actúa del mismo modo en el animal con más capacidad intelectual: el hombre. Si el instinto se presentara de manera que el conocimiento interviniese, el individuo o bien no comprendería el fin o bien no estaría dispuesto a seguirlo. La *inconsciencia* del instinto es una característica fundamental para poder alcanzar su fin. La ilusión del instinto es la manifestación o representación que el individuo o animal siente en su interior en forma de necesidad o satisfacción:

Así pues, aquí, como en todos los instintos, la verdad adopta la forma de la ilusión a fin de actuar en la voluntad. Una ilusión voluptuosa es la que hace creer al hombre que en los brazos de una mujer de belleza acorde con él encontrará un placer mayor que en los de cualquier otra (...). En consecuencia, él cree que se esfuerza y sacrifica por su propio placer, cuando lo hace únicamente por la conservación del tipo regular de la especie o para que llegue a la existencia una individualidad plenamente determinada que sólo puede venir de esos progenitores³⁰⁸.

³⁰⁷«[...] la esencia interior de todo instinto pone en marcha al individuo a favor de la especie». *Complementos*, p.593 [618].

³⁰⁸ *Ibidem*.

Hasta ahora sabemos que el fin último del instinto está en los nuevos individuos que deben nacer para la especie, y que la ilusión de placer y bienestar futuro sentido por el enamorado únicamente es una treta para engañarle. El instinto satisface sus fines, infunde la ilusión al individuo, pero ¿qué ocurre con el individuo tras alcanzar la meta del instinto? El individuo experimenta con sorpresa que todo aquello que había deseado con gran ahínco no le produce mayor satisfacción sexual que cualquier otro objeto. Todo enamorado, dirá Schopenhauer, experimenta «un asombroso desengaño»³⁰⁹ tras alcanzar la meta que buscaba el instinto:

Por eso todo enamorado se lleva un chasco después de completar la gran empresa: pues ha desaparecido la ilusión con la que la especie engañaba al individuo. Por eso dice Platón con gran acierto: * voluptas omnium maxime vaniloqua. Phileb., 319. *[«El placer es la más vanidosa de todas las cosas», Filebo, c.XLI, p.65c.]³¹⁰

La *insatisfacción individual* resulta consustancial al movimiento del instinto. El individuo carece de importancia para el instinto porque dirige todo el esfuerzo a la perpetuación de la especie³¹¹.

La página 594 [620] contiene, en sus últimas líneas, ideas que resultan

³⁰⁹ *Complementos*, p.594 [619].

³¹⁰ *Ibidem*.

³¹¹ Schopenhauer sostiene que al instinto *le preocupa* más la especie que el individuo, tanto en la vida como en la muerte (Cap.41 de *Complementos*). Afirma que el individuo es lo finito como la especie es lo infinito (*Complementos*, p.594 [619]). Advertimos aquí cierta paradoja: la especie está formada por el conjunto de individuos. La preocupación por la vida de cada uno de los individuos, el instinto de conservación vivido subjetivamente, y todo aquel comportamiento natural o instintivo que gobierna inconscientemente la conducta animal, facilita la existencia de cada uno de los individuos que conforman la especie. La voluntad actúa por igual de forma individual como de forma general (perpetuación de la especie). El individuo es tan finito o infinito como la especie, finito en la configuración de su forma e infinito o en su esencia profunda como Voluntad, como materia indestructible de un Todo.

cuestionables a ojos de cualquier lector. Schopenhauer suple el rigor científico con el ímpetu por demostrar su filosofía mediante casos empíricos observables en la vida cotidiana. Nos dice que encontramos el instinto y la ilusión que insufla a los individuos más fácilmente en animales como los insectos. En animales inferiores que no poseen intelecto «se nos presenta una preponderancia del sistema ganglionar, es decir, del sistema nervioso *subjetivo*, sobre el *objetivo* o sistema cerebral; de donde se puede inferir que no son impulsados tanto por una correcta captación objetiva como por las representaciones subjetivas que provocan deseos y surgen en el cerebro debido a la acción del sistema ganglionar: o sea, por una cierta *ilusión*: y en eso consistirá el proceso *fisiológico* en todos los insectos»³¹². Dicha afirmación *científica* resulta insuficiente para demostrar el funcionamiento fisiológico del instinto en insectos o humanos. En el siguiente apartado trataremos de esclarecer aquellos mecanismos químicos o fisiológicos que actúan en el cerebro y producen en el individuo el efecto del enamoramiento.

Más adelante el filósofo menciona *los antojos de las embarazadas* como un instinto más en el ser humano, en particular en la mujer. Afirma que la mujer posee un instinto más (que el hombre), el cual le hace desear determinados alimentos adecuados a la alimentación del embrión. La mujer, por esta cuestión, posee un sistema ganglionar más desarrollado, dirá el filósofo.

Schopenhauer continúa con una afirmación con la que no podemos estar de acuerdo: «Por la gran preponderancia del cerebro en el hombre se explica que posea menos instintos que el animal y que los pocos que tiene puedan desviarse fácilmente»³¹³. No podemos ignorar el conjunto del capítulo de la *Metafísica del amor sexual*, o *La vida de la especie* (Cap. 44 y 42 respectivamente de los *Complementos*). El

³¹² *Complementos*, p.594 [620].

³¹³ *Complementos*, p.595 [620].

mismo filósofo entra en contradicción con sus propias palabras y afirmaciones. En sus escritos Schopenhauer no cesa de describir la fuerza de la voluntad, de la pulsión sexual, del instinto que trata de manifestarse más allá de los códigos morales e impedimentos sociales. Podríamos transcribir muchas de sus palabras pero creemos suficiente la siguiente afirmación « [...] y la desea con tal ahínco [a la mujer determinada] que a menudo, para lograr su fin y pese a toda racionalidad, sacrifica su propia felicidad con un matrimonio insensato, con una relación amorosa que puede costarle fortuna, honor y vida, y hasta con el crimen, como el adulterio y la violación; todo ello, solo para servir convenientemente a la especie en conformidad con la soberana voluntad de la naturaleza, aunque sea a costa del individuo»³¹⁴. Pese a toda racionalidad, la voluntad, o el instinto sexual, se manifiesta y trata de satisfacerse de una u otra manera sin que sea una tarea fácil desviarlos de su fin último³¹⁵.

El filósofo parece darse cuenta de su errónea afirmación y cita la pederastia como una desviación de la satisfacción sexual, un error de la naturaleza. En los últimos párrafos del capítulo se dedicará a explicar su peculiar teoría acerca de la pederastia. Hasta entonces se limita a darnos un ejemplo del mundo animal.

[...] de manera análoga a como la mosca de la carne (*musca vomitoria*), en lugar de depositar sus huevos conforme a su instinto en la carne podrida, los deposita en la corola del *arum dracunculus*, inducida por el olor a cadáver de esa planta.³¹⁶

³¹⁴ *Complementos*, p.593 [618].

³¹⁵ Posteriormente Sigmund Freud escribió sobre los efectos nocivos de la represión de los instintos en artículos como “La moral sexual y la nerviosidad moderna” o “Las pulsiones y sus destinos”. En los artículos mencionados se pone de manifiesto la fuerza de las pulsiones y las consecuencias que conlleva oponerse, mediante la razón (*super-yo*), a ellas. De ningún modo podemos afirmar la facilidad e inocuidad que conlleva la represión o desviación de los instintos. Es cierto que, en el mejor de los casos, existe una sublimación del instinto, o desviación de la libido a objetos socialmente aceptados, pero no podemos afirmar que se trate de algo sencillo. El instinto siempre tratará de satisfacer su meta original.

³¹⁶ *Complementos*, p.595 [620]. Véase el apartado 2.7 «Pederastia. [643-651]».

El instinto se encuentra en todo acto amoroso, desde el impulso más primitivo de los animales al amor más platónico del hombre más elevado. El hombre es un animal peculiar, pues posee la capacidad de raciocinio, pero no deja de estar sujeto a los mismos principios que el orden natural.

Schopenhauer trata de demostrar que el amor sexual se basa en un instinto dirigido al ser que se ha de engendrar en base a dos ideas: la in/constancia del hombre y mujer en el amor; y las cualidades que seducen o enamoran al hombre y mujer³¹⁷.

El hombre, dirá Schopenhauer, tiende por naturaleza a la inconstancia en el amor, mientras que la mujer tiende a la constancia. Una vez que el hombre obtiene la satisfacción buscada en una mujer determinada, desea el cambio. «Cualquier otra mujer le excitará más que la que ya ha poseído»³¹⁸. Por el contrario, el amor de la mujer aumenta en el instante en el que posee al hombre. La causa de esta actitud la encontramos en la finalidad de la naturaleza dirigida a la conservación de la especie. El hombre puede engendrar cómodamente un número de hijos mucho mayor que la mujer, más de cien por año, dirá Schopenhauer. La biología ha dispensado al hombre, o al macho en los animales, un papel de bajo coste energético en cuanto a la concepción de las crías o hijos. La función biológica del hombre se limita a la fecundación de la mujer. El hombre podría fecundar tantas mujeres como tuviera a su alcance. La natalidad aumentaría y la especie quedaría asegurada en su número.

Por el contrario, el gasto energético de la mujer es muy elevado. Puede concebir un único hijo por año, con 9 meses de gestación sumados a los periodos previos y posteriores al parto. La mujer, por muchos varones que tuviera al alcance, «se

³¹⁷ Véase el capítulo 2.5.2 «La insatisfacción de la consecución del fin o la dinámica del deseo» donde se aborda el tema aquí tratado desde la perspectiva de la insatisfacción permanente del deseo y las consecuencias que ello conlleva.

³¹⁸ *Complementos*, p.595 [620-621].

aferra únicamente a un hombre, pues la naturaleza le impulsa instintivamente y sin reflexión a conservar al que ha de alimentar y sustentar a la futura prole»³¹⁹.

Schopenhauer, con una intuición prodigiosa, es capaz de poner en palabras una verdad que hoy en día nos puede escandalizar. Afirmar que el hombre es inconstante en el amor por la capacidad de engendrar un número ilimitado de hijos; y que la mujer es constante porque necesita que alguien cuide de ella en el periodo de gestación y posteriormente de sus hijos no es algo fácil de digerir en la cultura en que estamos viviendo en la que se pretende la indiferenciación, que no igualdad, de géneros³²⁰. Sin embargo, el instinto y la biología nunca han conocido de moral, ni es algo que les interese especialmente:

En consecuencia, la fidelidad matrimonial es artificial en el hombre y natural en la mujer; así que el adulterio en la mujer es mucho más imperdonable que en el hombre, tanto objetivamente, por las consecuencias, como subjetivamente, por su carácter antinatural.³²¹

No trataremos aquí el aspecto moral del adulterio. Nos interesa en mayor medida la legitimidad del matrimonio monógamo en cuanto al orden natural del ser humano. La monogamia parece contradecir el instinto sexual encaminado a procurar el mayor número de individuos para la especie. El fin último de la relación entre hombre y mujer es la satisfacción sexual que se ve objetivada en el retoño gestado. Hemos visto anteriormente cómo la satisfacción es efímera y volátil. La monogamia trata de hacer perdurar la satisfacción por largo tiempo. Los matrimonios por amor, dirá Schopenhauer, se contraen en interés de la especie y no de los individuos. La pareja se

³¹⁹ *Ibidem*.

³²⁰ Helen Fisher nos propone el mismo postulado como la base de la organización social y la evolución humana en *The sex Contract: The evolution of human behavior*, William Morrow, Nueva York 1975.

³²¹ *Complementos*, p.595 [621].

ve unida en base al amor apasionado, cuya esencia la encontramos en la ilusión del instinto. Cuando la ilusión desaparece, por haber satisfecho su fin, el amor se termina y el matrimonio pierde el sentido de su existencia. Schopenhauer cita el refrán español «quien se casa por amores, ha de vivir con dolores»³²² para dar cuenta del escepticismo con el que observa el matrimonio o monogamia.

Los matrimonios por conveniencia tienen mejor pronóstico en cuanto a su duración se refiere. El fin buscado en estos casos nada tiene que ver con la unión de una pareja por el amor y la pasión. El objetivo suele estar ligado al mantenimiento de un status social o un propósito de esta índole. Los que aceptan estos matrimonios actúan en beneficio del presente, de su propia individualidad, sacrificando lo que la elección natural les designaría. No se les puede negar cierta aprobación, dice Schopenhauer, a aquellos que han elegido a su amado/a bajo los designios de la naturaleza o el amor apasionado, pues actúan bajo el gobierno del genio de la especie. «Es una suerte muy infrecuente que la convivencia y el amor apasionado vayan de la mano»³²³, sin embargo sí que es posible en aquellos amantes que tras la satisfacción sexual, encuentran una verdadera amistad fundamentadas en las cualidades físicas, morales e intelectuales de ambos individuos, «que fundamentan una armonía de las almas»³²⁴.

Se ignora cuáles son las bases bibliográficas en las que se documenta el filósofo alemán para tales afirmaciones. Schopenhauer, lector incansable de todo tipo de obras filosóficas, literarias y científicas, pudo haber extraído de sus lecturas sus propias conclusiones que aquí aparecen, o bien podemos pensar que se trata de su precisa intuición al observar el comportamiento del ser humano y animal, o tal vez se trate de

³²² *Complementos*, p.611 [640].

³²³ *Complementos*, p.612 [640].

³²⁴ *Complementos*, p.612 [641].

una suma de las dos opciones. En cualquier caso, el mismísimo Charles Darwin³²⁵ citó al filósofo como aquel que resumía la verdad de la selección sexual, y posteriormente, en la presente década, siguen saliendo publicadas obras antropológicas que siguen dando la razón a nuestro filósofo.

2.3.2.4 NUEVAS INVESTIGACIONES: LA QUÍMICA DEL INSTINTO SEXUAL

El enamoramiento es un estado alterado de la consciencia. W.H. Auden³²⁶ comparó el deseo sexual con una intolerable comezón neuronal, H.L. Mencken³²⁷ lo

³²⁵ Charles Darwin, *El Origen del Hombre y la selección en relación al sexo*, EDAF, Madrid 2007, Cap. XX, p. 491 (Cita utilizada como encabezamiento de la presente tesis): «En la especie humana, mayormente entre los salvajes, muchas causas intervienen en la acción de la selección sexual, en lo referente a la complexión del cuerpo. Los hombres civilizados se ven ampliamente atraídos por los encantos espirituales de la mujer, su riqueza y muy en especial por su posición social, pues raras veces gusta al hombre descender de rango en sus uniones matrimoniales. Los hombres que logran obtener las mujeres más hermosas no tienen mayores probabilidades de dejar más linaje que los que sólo consiguieron mujeres más comunes, salvo los muy pocos que legan la fortuna a los primogénitos. Respecto a la forma opuesta de selección, a saber, la de los hombres más hermosos por las mujeres, por más que en los pueblos cultos tienen éstas libre elección o casi libre, cosa que no sucede en las razas bárbaras, sin embargo, esa elección se halla grandemente influida por la posición social y fortuna de los hombres; y el éxito de los últimos en la vida depende mucho de sus facultades intelectuales y energía, o de los frutos de las mismas facultades en sus antecesores. Ninguna excusa es menester para tratar este asunto con algún detalle, pues como observa el filósofo alemán Schopenhauer: “El objeto final de todas las intrigas de amor, sean éstas cómicas o trágicas, tienen en realidad importancia hartamente más grande que otro cualquiera de la vida humana. Aquí se trata nada menos que de los preparativos para la generación futura...No se trata en ello, en efecto, de la dicha o desdicha del individuo, sino de lo que atañe a la raza humana.»

³²⁶ Wystan Hugh Auden (1907-1973). Poeta, dramaturgo y crítico literario norteamericano. Hijo de un médico, pronto mudó su interés de la medicina por el de la poesía. Es considerado uno de los poetas ingleses más influyentes de los últimos tiempos. La obra que le otorgó una merecida fama es *Poems* (London, 1930). Hay que destacar también *The Dance of Death* (London, 1933) y *The Dog Beneath the Skin* (London, New York, 1935).

³²⁷ Henry Louis Mencken (1880 - 1956). Periodista y crítico social, conocido como el "Sabio de Baltimore", es considerado uno de los escritores más influyentes de los Estados Unidos durante la primera mitad del siglo XX. Sus ideas fueron consideradas libertarias al oponerse al puritanismo opresor de la época.

describió como un estado de anestesia de los sentidos, y S. Freud asimiló el enamoramiento al estado de hipnosis; Schopenhauer nos dice que un ser enamorado es una herramienta inconsciente en manos del influjo de la Voluntad sin capacidad de raciocinio.

El enamorado presenta pautas de conducta sorprendentes: estado de vigilia, alteraciones en el sueño, hiperactividad, pensamiento obsesivo, alteración en la alimentación, alteración en el estado de ánimo, y labilidad emocional entre otras. Todo lo que ocurre en la naturaleza tiene un sentido práctico, y debemos pensar que la transformación que tiene lugar en una persona que se enamora tiene una funcionalidad precisa. Las sensaciones físicas del enamoramiento se sustentan en cambios químicos neuronales que producen o alteran diversas sustancias químicas que modifican la conducta del individuo. Helen Fisher, eminencia científica en el campo del estudio del amor, se ha dedicado en los últimos años a investigar el sustrato físico o biológico de la sensación del enamoramiento. Parece haber tres sustancias primordiales asociadas a este estado de locura transitoria: la Dopamina, la Serotonina y la Norepinefrina.

Unos niveles elevados de Dopamina en el cerebro producen una gran concentración de la atención, así como una motivación inquebrantable y una conducta orientada al objetivo. La dopamina ha sido asociada a los estímulos novedosos, una gran concentración de esta sustancia produce euforia, aumento de energía, hiperactividad, insomnio, pérdida de apetito, temblores, aceleración de los latidos del corazón y de la respiración, y a veces, obsesión, ansiedad y miedo. Todas las adicciones están asociadas a un alto nivel de dopamina. Helen Fisher equipara el enamoramiento a la adicción. El sujeto siente como la cantidad de dopamina en su cerebro aumenta, la recompensa y el objetivo son la persona amada; cuando no puede acceder a ella el cerebro crea todavía más dopamina, y la búsqueda del objetivo se torna

más perseverante y obsesiva. El enamorado se siente eufórico, alegre y triste a la vez, dotado de una energía inusitada que le hace permanecer en vilo día y noche.

La Norepinefrina es un derivado de la dopamina. Los efectos son los mismos que la dopamina como la euforia, energía excesiva e insomnio. También se asocia la Norepinefrina al aumento de la capacidad de recordar estímulos nuevos, lo que explicaría la capacidad de los enamorados de recordar con gran detalle los más mínimos detalles de su idilio amoroso.

Una de las características más notables del enamorado es la obsesión de pensamiento en el ser que se ama. Los enamorados sienten la intromisión de pensamientos obsesivos en su mente. No pueden dejar de pensar en el ser amado ni un solo instante. Tal característica se asemeja a los síntomas del Trastorno Obsesivo Compulsivo (TOC). Los psiquiatras que atienden a pacientes con TOC recetan inhibidores selectivos de la recaptación de Serotonina (ISRS) como son el Prozac o el Zoloft. En 1999 investigadores italianos realizaron un estudio con 60 personas, de las cuales 20 decían estar profundamente enamoradas, 20 padecían TOC y 20 se utilizaron como grupo control. Los resultados de este experimento fueron que los enamorados y los pacientes con TOC tenían niveles de Serotonina significativamente inferiores que el resto.

El enamoramiento, como todo afecto, tiene su base fisiológica en el cuerpo, en todo el complejo sistema de conexiones neuronales que se dan en el cerebro humano. El amor pasional parece estar relacionado con el incremento de la Dopamina y Norepinefrina y la disminución de la Serotonina. La naturaleza siempre actúa en base a una funcionalidad, una intención dirigida a la propagación y conservación de la especie. La sensación de hambre, sed, o miedo se encuentran conectadas a sustancias químicas que nos hacen tener dichas sensaciones y actuar en consecuencia. El enamoramiento es

la manifestación de que el instinto reproductivo se ha puesto en marcha. La estratagema de la naturaleza para obtener su objetivo es *inocular* en el individuo el conjunto de sensaciones que le hagan creer que su felicidad eterna y futura se pone en juego con el acceso o no a la persona amada.

A pesar del sustrato fisiológico del enamoramiento, las sustancias químicas no logran explicar el por qué de la atracción determinada por una u otra persona. La explicación la encontramos en la funcionalidad natural de dicha elección. Veámoslo con más detalle en el próximo capítulo.

2.4 ATRACCIÓN SEXUAL HUMANA [620-630]

El ser humano es el único animal que disfruta de una sexualidad permanente no sujeta a periodos o ciclos de estro. La sexualidad de los seres humanos no se encuentra sujeta a tumefacciones o ciclos predeterminados biológicamente. La maduración de los órganos sexuales son imprescindibles para que se lleve a cabo la reproducción, sin embargo la sexualidad no se limita al aspecto puramente biológico de los órganos genitales, sino que conlleva un amplio espectro de conductas que van dirigidas al fin último: SEDUCIR al sexo opuesto.

A diferencia del resto de las especies, el ser humano es sexualmente activo en cualquier estación del año a cualquier hora del día. El complicado juego de la seducción o el modo de atracción entre ambos sexos es regulado por ciertos rasgos y proporciones físicas que no se encuentran sujetos a ciclos de temporalidad como ocurre en el resto de las especies.

En la mayoría de las especies a la hembra se le supone un papel pasivo, de espera, ante la resolución entre machos que pugnan por el acceso a la mayoría de hembras. En la especie humana las hembras ocupan un papel primordial en la evolución de la sexualidad humana y en la evolución de la especie. Las hembras humanas resolvieron la implicación de los hombres en el cuidado de sus hijos mediante una estrategia genuina y novedosa hasta entonces. Ocultaron los signos externos de los periodos fértiles, prolongaron o eliminaron los periodos de estros delimitados en el tiempo y modificaron sus formas corporales externas con el fin de tener siempre a ‘disposición’ al macho en celo³²⁸.

³²⁸ Teoría formulada por Helen Fisher, *The Sex Contract: The Evolution of Human Behaviour*, William Morrow, Nueva York 1982.

El ser humano es la única especie del planeta «que disfruta de una conducta reproductora basada en un modo de atracción entre ambos sexos regulado por ciertos rasgos y proporciones físicas que no se encuentran sujetos a ciclos de temporalidad como ocurre con la mayor parte de las especies animales»³²⁹. Este sistema de atracción genuinamente humana se denomina sistema de *atracción epigámica*.

Arthur Schopenhauer se percató de que existen rasgos físicos que atraen a cada uno de los sexos; que los rasgos que atraen suelen ser similares entre los miembros de un mismo género; y que estos rasgos no son accidentales o fortuitos, sino que tienen su origen en la función reproductora, sea la creación o mantenimiento de la prole. El filósofo, aún consciente de lo «extrañas que pueden resultar [estas consideraciones] dentro de una obra filosófica»³³⁰, no se amedrenta a la hora de ahondar en cuestiones más propias de un tratado de antropología o biología. El filósofo sostiene la necesidad de describir las conductas o preferencias sexuales de la especie humana para entender los entresijos del instinto sexual. La naturaleza no deja al azar la elección de la pareja sexual, sino que toma en consideración aquellos aspectos que garantizan el mejor retoño posible para la especie.

El filósofo divide estos aspectos en tres consideraciones, las que se dirigen a la belleza, las cualidades psíquicas, y la neutralización de las propias imperfecciones.

2.4.1 LA BELLEZA

La consideración más importante que guía la elección e inclinación de un hombre es la EDAD. La juventud es especialmente valorada por los hombres, desde el inicio de la

³²⁹ Dominguez Rodrigo.M: *El origen de la atracción sexual humana*. Akal Arqueología, Madrid 2004, p.13.

³³⁰ *Complementos*, p.596 [621].

menstruación de la mujer hasta el fin de ella, *preferimos*³³¹ el periodo entre los dieciocho y los veintiocho años. Una mujer vieja nunca *nos* podrá excitar, *nos* producirá aversión; en cambio, una mujer joven a pesar de no ser bella, cabrá la posibilidad de que *nos* excite. Todo ello tiene que ver con la capacidad de reproducción de la mujer y el propósito inconsciente del instinto sexual, por esa razón «todo individuo pierde atractivo para el otro sexo en la medida en que se aleja del periodo más apto para procrear o concebir»³³².

La segunda consideración es la SALUD: «las enfermedades agudas son un estorbo meramente pasajero, las crónicas o las caquexias provocan repugnancia porque se transmiten al hijo»³³³.

La tercera consideración es el ESQUELETO. Más repugnante incluso que la vejez y la enfermedad resulta un cuerpo desfigurado con una defectuosa complexión del esqueleto. «Ni siquiera el rostro más bello puede compensarlo, sino que se preferirá sin condiciones hasta el más feo cuando la complexión sea la correcta»³³⁴. Somos especialmente sensibles a la desproporción del esqueleto, por ejemplo a una figura enana, rechoncha, de piernas cortas, o a una cojera, cuando no se trata de un accidente externo, sin embargo «un talle ostensiblemente bello puede suplir todos los defectos: nos encanta»³³⁵.

El hecho de que consideremos bellos los pies pequeños se debe a que «son un carácter esencial de la especie, ya que ningún animal tiene un tarso y metatarso que juntos sean tan pequeños como el hombre, lo cual está en conexión con una correcta

³³¹ No dudamos de que Schopenhauer debe utilizar sus conocimientos teóricos a este respecto, pero resulta curioso cómo se incluye en las inclinaciones sexuales masculinas y hace partícipe al lector supuestamente masculino, poniendo de manifiesto la convicción de sus ideas corroboradas en sus propias experiencias o preferencias (lo que es habitual en toda su obra filosófica).

³³² *Complementos*, p.596 [621].

³³³ *Ibi*, p.596 [622].

³³⁴ *Ibidem*.

³³⁵ *Ibidem*.

marcha: el hombre es un plantígrado»³³⁶. Schopenhauer realiza aquí una observación que resulta especialmente reveladora, que muestra la conexión entre las consideraciones relativas a la atracción sexual y la evolución de la especie humana.

Por último, en lo que respecta al esqueleto, una buena y sana dentadura es importante y es valorada como una cualidad bella, pues es esencial para la nutrición y «especialmente hereditaria»³³⁷.

La cuarta consideración es una «CIERTA PLENITUD DE CARNES, o sea, un predominio de la función vegetativa, de la plasticidad, ya que eso promete una rica alimentación del feto: por eso una gran delgadez nos repugna claramente»³³⁸. El pecho turgente de la mujer atrae inusualmente al sexo masculino, ya que está estrechamente ligado a las funciones de procreación, la alimentación del recién nacido. Por otra parte las mujeres «excesivamente obesas nos provocan repugnancia: la causa es que esa condición es indicativa de una atrofia del útero, o sea, de infertilidad»³³⁹. De todo ello no es consciente la razón del individuo, sino el instinto inconsciente.

La quinta y última consideración hace referencia a la BELLEZA DEL ROSTRO. También aquí tiene gran importancia la estructura ósea de la cara. Es especialmente interesante la relación que guarda la belleza de la nariz con la belleza de la cara, «una nariz corta y arremangada lo echa todo a perder. Un pequeño arqueado de la nariz hacia abajo o hacia arriba puede decidir, y con razón, la felicidad de innumerables muchachas: pues se trata del tipo de la especie»³⁴⁰. La especie humana se caracteriza por su mentón prominente, por lo que un maxilar retraído y como recortado es especialmente repugnante. Por último está la belleza de los ojos y frente, directamente

³³⁶ *Ibidem.*

³³⁷ *Ibidem.*

³³⁸ *Ibidem.*

³³⁹ *Ibidem.*

³⁴⁰ *Ibi*, p.597 [623].

relacionadas con las cualidades psíquicas, sobre todo las intelectuales, que según Schopenhauer se heredan de la madre.

Hasta aquí el filósofo hace referencia a las preferencias del sexo masculino por el femenino. Es mucho más escueto cuando se trata de describir lo que atrae sexualmente al sexo femenino, de «la inclinación de la mujer, no podemos, como es natural, indicarla con tanta exactitud»³⁴¹. No sabemos a que se refiere cuando nos dice *como es natural*³⁴², pero intenta describir, aunque sea brevemente las consideraciones relativas a lo que atrae a la mujer.

Las mujeres prefieren a hombres de 30 a 35 años por encima de los jóvenes. A pesar de que los hombres jóvenes ofrecen el máximo grado de belleza, el instinto de la mujer sabe que en edades más tardías se da la máxima capacidad reproductora del hombre. Las mujeres se fijan poco en la belleza, particularmente la del rostro. Las mujeres se ven atraídas por cualidades como la fuerza y el valor del hombre. Esta tendencia de la mujer se explica por la protección que el hombre puede dispensar a ella misma y a los hijos. A la mujer no parece importarle cualquier defecto físico que posea el hombre, pues ella puede neutralizar estas imperfecciones si su constitución es la opuesta a la del hombre. Lo único que no puede aportar la mujer a su hijo son aquellas características puramente masculinas como la constitución varonil del esqueleto, los hombros anchos, caderas estrechas, piernas rectas, fuerza muscular, valentía, barba, etc. de esto se deriva que «las mujeres con frecuencia aman a hombres feos pero nunca a un hombre poco varonil: porque no pueden neutralizar ese defecto»³⁴³.

³⁴¹ *Ibidem*.

³⁴² Podemos pensar que Schopenhauer se refiere aquí a la obviedad de que por ser hombre será más difícil explicar todo lo que atañe a la mujer. Una vez más parece clara la utilización que el filósofo alemán de su propia experiencia inmediata.

³⁴³ *Ibi*, p.598 [623-624].

2.4.2 LAS CUALIDADES PSÍQUICAS

La segunda consideración en la que se fundamenta el amor sexual es la referente a las cualidades psíquicas. Por cualidades psíquicas entendemos todos aquellos rasgos relacionados con el carácter (o rasgos de personalidad) y capacidad intelectual del individuo.

En el apartado anterior Schopenhauer sostenía que la belleza resulta secundaria o menos determinante para la mujer que para el hombre a la hora de la elección de pareja. Aquí nos describe aquellas cualidades que atraen especialmente a la mujer: «La mujer siempre es atraída por las cualidades del corazón o del carácter del hombre, que son heredadas del padre. Es preferentemente la firmeza de la voluntad, la decisión y el valor, quizá también la honradez y la bondad de corazón, lo que conquista a las mujeres»³⁴⁴. Las cualidades intelectuales, seguirá diciendo Schopenhauer, no ejercen ningún poder de atracción instintiva en las mujeres. Podemos entrever cierto enojo por parte del filósofo al afirmar que «por eso se ve a menudo que un hombre feo, tonto, y burdo aventaja entre las mujeres a uno instruido, inteligente y amable»³⁴⁵. En ocasiones el aspecto intelectual carece de relevancia en la elección de pareja y el filósofo sostiene que :

también se celebran matrimonios por amor entre seres sumamente heterogéneos desde el punto de vista intelectual: por ejemplo, *él* rudo, vigoroso y limitado, *ella* de una dulce sensibilidad y sutil pensamiento, instruida, con sentido estético, etc.: o él absolutamente genial e instruido, ella una gansa:

*Sic visum Veneri; cui placet impares
Formas atque animos sub juga aenea*

³⁴⁴ *Complementos*, p.598 [624].

³⁴⁵ *Ibidem*.

*Saevo mitere cum joco.*³⁴⁶

Así como la mujer se ve atraída por los rasgos del carácter del hombre más que por la belleza o por la capacidad intelectual, en el hombre prima la belleza corporal por encima de las cualidades del carácter o capacidad intelectual. Schopenhauer dirá que la belleza corporal «al afectar a un punto esencial, actúa inmediatamente»³⁴⁷. El filósofo no da más explicaciones sobre tal afirmación. Podemos inferir que el punto esencial es la pulsión sexual objetivada en los órganos masculinos que intervienen en la necesidad de la expulsión seminal. La fuerte atracción o necesidad o deseo lo siente el hombre en su propio cuerpo, sus propios órganos genitales, al contemplar la belleza de la mujer.

A pesar de ser la belleza lo que más atrae al hombre, el aspecto intelectual también influye a la hora de verse atraído por una determinada mujer. Schopenhauer nos dice que por esta razón las madres instruyen a sus hijas en bellas artes, lenguas, etc, para hacerlas más atractivas a los hombres. Esta instrucción es una ayuda artificial para resaltar las cualidades intelectuales de las mujeres, tanto como aquellos medios artificiales destinados a resaltar el pecho y las caderas de las féminas.

La *razón* nunca podrá tener cabida en la atracción instintiva y apasionada de los verdaderos enamoramientos. Si bien puede influir en la elección de una pareja más o menos interesada para un matrimonio más o menos interesado, nunca podrá ser el resorte que desencadene un verdadero enamoramiento. El *enamoramiento apasionado* es de lo que trata y se preocupa de estudiar el filósofo alemán, una pasión espontánea e inmediata basada en el instinto sexual.

³⁴⁶ «Así actúa Venus, a quien le gusta, como en un juego cruel, colocar formas y ánimos distintos bajo mismo yugo», (Horacio, Odas, I, 33,10), *Ibidem*.

³⁴⁷ *Ibi*, p.599 [624].

2.4.3 LA NEUTRALIZACIÓN DE LAS PROPIAS IMPERFECCIONES

Hasta aquí Schopenhauer describe aquellos criterios absolutos o generales referentes a la elección de pareja del hombre y mujer. Cada enamoramiento se da de manera individual, subjetiva, en la particularidad y originalidad de cada uno de los enamorados; los criterios absolutos resultan insuficientes para explicar el enamoramiento entre dos personas, por lo que es necesario describir aquellos aspectos relativos e individuales que hacen del enamoramiento una atracción general que tiene en cuenta la particularidad de los individuos. El enamoramiento que tiene en cuenta los criterios relativos es aquel basado en la neutralización de las propias imperfecciones. Para evitar que las imperfecciones se perpetúen en el hijo que está por venir, éstas se pueden subsanar recíprocamente con las perfecciones de la otra persona.

Procedente de la índole individual y dirigida a la índole individual, la elección basada en tales consideraciones relativas es mucho más definida, resuelta y exclusiva que la que parte de consideraciones absolutas; por eso el origen del verdadero amor apasionado se encuentra por lo regular en esas consideraciones relativas, mientras que la inclinación común y más superficial nace de las absolutas.³⁴⁸

El filósofo sostiene que no suelen ser las bellezas «regulares y perfectas»³⁴⁹ las que despiertan las grandes pasiones. El origen de los profundos enamoramientos apasionados se basan en aquellos criterios particulares y relativos que hacen de la persona particular la más idónea para subsanar las propia imperfecciones, así «para que nazca una inclinación realmente apasionada se requiere algo que solo puede ser

³⁴⁸ *Complementos*, p.599 [625].

³⁴⁹ *Ibidem*.

expresado mediante una metáfora química: ambas personas tienen que neutralizarse entre sí, como el ácido y el álcali se neutralizan en una sal común»³⁵⁰. Inferimos de las palabras del filósofo que la *sal* metaforiza al hijo producto de la unión de ambos compuestos o personas.

Schopenhauer utiliza tres páginas [626-628] de su *Metafísica del Amor Sexual* para tratar de demostrar la importancia de los criterios relativos en la elección de objeto sexual destinados a subsanar las imperfecciones individuales.

Virilidad/femineidad:

Para que se de una neutralización mutua de dos individualidades se requiere que el grado determinado de la virilidad de él se corresponda exactamente con el grado determinado de la femineidad de ella, a fin de que ambas unilateralidades se compensen.³⁵¹

Fuerza muscular:

Cuanto más débil es la fuerza muscular de un hombre, más buscará una mujer fuerte: lo mismo hará la mujer por su parte. Y puesto que la fuerza muscular suele ser débil por naturaleza en la mujer, esta preferirá por lo regular hombres fuertes.³⁵²

Estatura:

Los hombres pequeños tienen una clara inclinación por las mujeres altas, y viceversa: y ciertamente, la predilección del hombre bajo por las mujeres altas será más apasionada en la medida que él mismo haya tenido un padre alto y se haya quedado bajo por el

³⁵⁰ *Ibidem.*

³⁵¹ *Ibi*, p.600 [626].

³⁵² *Ibidem.*

influjo de la madre; porque él ha recibido de su padre el sistema vascular y la energía capaces de proveer de sangre un cuerpo de gran estatura: pero si su padre y su abuelo eran ya pequeños, esa inclinación se hará notar menos. En el fondo de la aversión de una mujer alta hacia los hombres altos se halla el propósito de la naturaleza de evitar una raza demasiado alta, ya que con las fuerzas que esa mujer podría suministrarle, aquella resultaría demasiado débil para vivir mucho tiempo.³⁵³

Color de pelo y piel:

Las personas rubias buscan siempre parejas morenas o castañas; pero raramente es al revés. La razón es que el cabello rubio y los ojos azules constituyen ya una variedad, casi una anomalía, análoga a la de los ratones albinos o por lo menos a los caballos blancos. Esos rasgos no son originarios de ningún otro continente, ni siquiera del Polo, sino solamente en Europa, y está claro que proceden de Escandinavia.³⁵⁴

Sobre la naturaleza de la raza blanca/negra:

Dicho sea de paso, mi opinión es que la coloración blanca de la piel en el hombre no es natural, sino que este tiene por naturaleza la piel negra o morena, como nuestros antecesores, los hindúes; que, por consiguiente, nunca en origen ha salido un hombre blanco del seno de la naturaleza, luego no hay una raza blanca, por mucho que se hable de ella, sino que todos los hombres blancos han perdido el color. Empujado hasta el norte, zona extraña para él, donde vive como las plantas exóticas y como ellas en invierno necesita un invernadero, a lo largo de milenios se ha ido volviendo blanco. Los gitanos, una raza hindú que inmigró hacia aquí hace unos cuatrocientos años, muestran el tránsito de la compleción de los hindúes a la nuestra. En el amor sexual, pues, la naturaleza vuelve al cabello oscuro y los ojos castaños como su tipo originario: pero la piel blanca se ha convertido en una segunda naturaleza; si bien no hasta el

³⁵³ *Ibi*, p.600 [627].

³⁵⁴ *Ibidem*.

punto de que nos produzca aversión la piel morena de los hindúes.³⁵⁵

Otras partes del cuerpo:

Por último, también en las partes individuales del cuerpo cada uno busca el correctivo de sus defectos y desviaciones, y más decididamente cuanto más importante es la parte de que se trata. Por eso los individuos de narices chatas encuentran un inefable placer en las narices aguileñas, en las caras de papagayo: lo mismo ocurre en relación con las restantes partes del cuerpo. Las personas de cuerpo y constitución excesivamente delgados y alargados pueden encontrar sobremano bellos los cuerpos rechonchos y de pequeña estatura.³⁵⁶

Con respecto al temperamento:

De forma análoga actúan las consideraciones referidas al temperamento: cada uno preferirá su contrario, pero solo en la medida en que el suyo sea un temperamento firme. El que tiene una gran perfección en algún respecto no busca ni ama la imperfección en ese mismo respecto, pero se reconcilia con ella con más facilidad que los demás; porque él mismo preserva a los hijos de una gran imperfección en ese punto. Por ejemplo, el hombre que es muy blanco no tendrá reparos ante una cara de color aceitunado: pero el que tiene esta última encontrará un blanco deslumbrante de una belleza divina.³⁵⁷

La fealdad:

El caso raro de que un hombre se enamore de una mujer fea surge cuando, dentro de la exacta armonía del grado de sexualidad antes explicada, sus anomalías son precisamente las opuestas, o sea que constituyen el correctivo de las de él. El enamoramiento suele alcanzar

³⁵⁵ *Ibidem.*

³⁵⁶ *Ibi*, p.601 [628].

³⁵⁷ *Ibidem.*

entonces un alto grado.³⁵⁸

Se desconocen cuáles son las fuentes de las que el filósofo obtiene sus explicaciones. No encontramos literatura al respecto en fechas anteriores a la mitad del siglo XIX de las que el filósofo alemán podría haberse documentado; muy posiblemente por la ausencia de un marco referencial evolutivo anterior a esos momentos. Conjeturemos así que lo propuesto por Schopenhauer está basado más en su propia intuición que en el análisis de estudios propiamente científicos. A continuación veremos que, a pesar de equivocarse en algunos aspectos, en otros muchos el acierto es absoluto.

2.4.4 JUSTIFICACIÓN EMPÍRICA

A) *La Belleza*

A pesar de la creencia en la variabilidad de los patrones físicos arquetípicos de la belleza dependientes del contexto social y cultural entre las diferentes etnias, razas e incluso clase social, las últimas investigaciones han demostrado que efectivamente existen patrones universales en cuanto a lo que atrae sexualmente al género humano. De modo general se puede afirmar que los cánones de belleza universal están relacionados con la distribución proporcional de la grasa en el género femenino; y con la distribución proporcional del tejido muscular en el género masculino.

Tanto la distribución de la grasa corporal como la del tejido muscular están relacionados con el sexo y la edad. La distribución de grasa y tejido muscular no difiere entre géneros en la primera infancia, primera juventud y época senil. Las diferencias las

³⁵⁸ *Ibi*, p.602 [628].

encontramos en el periodo intermedio: la adolescencia, la etapa de adulto joven y de primera madurez. Las evidentes diferencias corporales entre hombre y mujer aparecen en la etapa vital destinada a la reproducción y desaparecen en mayor medida cuando acaba dicha etapa. Veamos la relación entre las diferencias anatómicas hombre-mujer y la función reproductora.

Deposición de la grasa corporal

Una distribución proporcional de grasa en un cuerpo humano resulta atractiva, bella o estética a los ojos de un ser humano, mientras que la obesidad o la extrema delgadez es calificada como ‘repulsiva’ o ‘enfermiza’. La deposición de la grasa en el cuerpo humano se encuentra regulada por hormonas esteroides, las cuales actúan con mayor dinamismo en el metabolismo de la mujer. La diferencia más notable entre ambos sexos en la deposición de la grasa es la que afecta al área abdominal y glúteo-femoral (nalgas y muslos). La testosterona provoca la acumulación de grasa en el área abdominal e inhibe la deposición en nalgas y muslos. El estrógeno, en cambio, limita la deposición de grasa en la zona abdominal y favorece la acumulación en nalgas y muslos. La testosterona, predominante en el sexo masculino, genera un tipo de distribución androideo (con líneas rectas); los estrógenos, predominantes en el sexo femenino generan un tipo de distribución ginoideo (con líneas curvas).

Un interesante estudio³⁵⁹ se encargó de investigar la relación entre las dimensiones de cadera y cintura como indicadores del estado endocrinológico, reproductor y de salud de la mujer. Se estableció un índice obtenido de la medida de distribución de grasa en cintura, en cadera y la relación entre ambas. Mediante

³⁵⁹ D. Singh, «Adaptative significance of female physical attractiveness: Role of waist-to-hip ratio», *Journal of Personality and Social Psychology* 65, 1993, pp.293-307.

fotografías o dibujos de una misma modelo con el índice cadera-cintura modificados, se demostró en un amplio estudio con una población multirracial de varones de los diferentes países del mundo (India, Estados Unidos, África, Europa) que la mayoría de hombres elegían a la misma mujer como la más atractiva, y esto con escasas excepciones.

Biólogos y psicólogos evolutivos encontraron la evidencia de que un bajo índice entre cadera y cintura (justamente el índice que portaba la modelo elegida por la casi totalidad de varones) está relacionado con una actividad endocrinológica mayor, con mayor cantidad de niveles de hormonas relacionadas con la sexualidad. Los índices superiores a la modelo estaban relacionados con una mayor dificultad para quedar embarazadas y con tendencia a partos tardíos. Asimismo el índice cadera-cintura resultó ser un indicador fiable de determinadas enfermedades como la diabetes, dolencias cardíacas y derrames cerebrales. Cabe decir que lo relevante no es la cantidad de grasa acumulada, sino su distribución. Mujeres con este tipo de problema no ofrecen más peso que otras pero sí una distribución más anómala.

La distribución de la grasa corporal es diferente entre hombre y mujer porque la necesidad energética para la reproducción varía muy notablemente según el género. La hembra es la que realiza el aporte energético más grande; aporta alimento y energía durante la gestación y produce alimento para que el neonato pueda seguir su desarrollo una vez nacido, durante la lactancia. La grasa es utilizada por la mujer como depósito de alimento para satisfacer las exigencias de la gestación, y no es hasta que la mujer está provista de este suplemento energético que se encuentra preparada para gestar y amamantar al nuevo retoño.

La conclusión de dicho estudio es: a) la distribución de grasa es un indicador de su estado de salud, juventud y potencial reproductor; b) desempeña un papel esencial en

el grado de atractivo de una mujer.

La atracción que siente un hombre por determinadas formas femeninas no es fruto de convenciones sociales, culturales o por los cánones de belleza impuestos por la industria de la moda, sino que está directamente relacionada con la tasa de éxito en la concepción de nuevos hijos. Las mujeres que poseen determinadas formas femeninas resultan más atractivas porque conciben con mayor facilidad, produciendo como resultado una descendencia más abundante, lo que en términos evolutivos les otorga un mayor éxito adaptativo. Al cabo de generaciones, y en el transcurso de la evolución filogenética, el hombre llegó a asociar determinadas formas con el éxito reproductivo llegando a considerar tales formas como formas *bellas* o *atractivas*. El hombre se siente atraído hacia las formas femeninas que garantizan un mayor éxito reproductivo.

Las formas femeninas, modeladas por la disposición proporcional de la grasa, son indicadores o señales repartidas por la totalidad de la anatomía femenina para mostrar el potencial reproductor. El hombre siente predilección por determinadas partes de la anatomía femenina. Esta atracción parece desprovista de explicación y es necesario acudir al origen filogenético para dar con la respuesta.

¿Por qué los hombres sienten predilección por las nalgas femeninas?

«Una ventaja adicional en la distribución ginoidea de la grasa en las mujeres es que no sólo señala su potencial reproductor, sino que puede percibirse exactamente desde cualquier ángulo. De hecho, el grado de “feminidad” puede percibirse exactamente desde la contemplación de las nalgas. La forma peculiar de los glúteos femeninos está vinculada al modo de deposición de grasa en la cadera y los muslos, siendo precisamente las formas glúteas por las que los hombres expresan predilección

las que coinciden con índices cadera-cintura de 0,7. Esto da sentido a la *obsesión* que los varones muestran por las nalgas femeninas, ya que detrás de las mismas, se esconden indicadores de potencial reproductor de la mujer»³⁶⁰

¿Por qué los hombres sienten predilección por las piernas femeninas?

«Estudios endocrinológicos demuestran que la distribución ginoidea de la grasa que produce las formas distintivas de la cadera y de la cintura expresadas en el famoso índice del 0,7 son predecibles desde el estudio de la distribución de la grasa en el resto de la pierna. Mujeres con tendencia a acumular grasa en la cintura (por mayor efecto de la testosterona) también muestran una tendencia a acumular proporcionalmente más grasa en la pantorrilla que en el muslo. Pantorrillas gruesas en comparación al resto de la pierna son indicadores indirectos de índices cadera-cintura pronunciados [índice alejado de lo que se considera saludable y atractivo] (...) Indirectamente, un hombre capta el potencial reproductor de una mujer mirando sus piernas, ya que son buenos indicadores secundarios de sus proporciones de cadera y cintura y, por lo tanto, de su balance hormonal y grado de fecundidad.»³⁶¹

¿Por qué los hombres sienten predilección por los senos femeninos?

« (...) el desarrollo voluminoso de senos, carentes de función lactante, también actúa como reclamo sexual por las razones siguientes. En principio, el patrón de atracción varía entre los hombres según sus preferencias y cultura, entre aquellos que

³⁶⁰ M. Domínguez Rodrigo, *El origen de la atracción sexual humana*, Akal Arqueología, Madrid 2004, p.46.

³⁶¹ *Ibi*, pp. 46-47.

prefieren senos grandes y los que los prefieren más pequeños. Ambos grupos, no obstante, se mueven dentro de unas dimensiones determinadas, en las que los senos menores son considerados como no atractivos (tanto en nuestra cultura como en las islas Trobiand, por poner un ejemplo), y los senos exagerados tampoco resultan atractivos (nuestra cultura, una vez más, o la de Samoa, por poner otro ejemplo). Dentro de unas proporciones determinadas, la preferencia universal de los hombres es hacia senos que tienen alto grado de tersura, consistencia y dureza. Estas cualidades se vinculan a senos jóvenes, con la máxima expresión de su función lactante. Los senos flácidos son universalmente rechazados, no importa su tamaño, como senos atractivos. El hombre percibe en estas cualidades de los senos el potencial energético de los mismos para futuras crías, al margen de que perciba un atractivo en ellos de índole más sexual.»³⁶²

¿Qué atrae a una mujer de la anatomía masculina?

El patrón de atracción de la mujer varía sorprendentemente al del hombre. La mujer no valora la distribución proporcional de la grasa en el cuerpo del hombre, sino que su atracción se vincula a la musculatura corporal. Numerosos estudios³⁶³ muestran que las mujeres se muestran más atraídas por la musculatura del hombre durante los ciclos ovulatorios. No importa de qué cultura, sociedad o raza sea la muestra, las mujeres sienten atracción sexual por un cuerpo musculado. Esta atracción no tiene tanto que ver con el volumen total como con la definición de los músculos. Un cuerpo fibroso es un buen indicador de la salud de su dueño. Especial predilección sienten las mujeres por la parte superior del tronco (pecho, hombros, espalda superior y brazo) y el área

³⁶² *Ibi*, p.47.

³⁶³ K. Stern, M.K. Mc. Clintock, «*Regulation of ovulation by human phenomones*», *Nature* 392, (1998), pp. 177-179.

glúteo femoral. «El volumen debido al músculo demarca mucho mejor las formas de los pechos, la forma más oblicua de la mayor parte de los hombros y más esférica de su unión con el brazo, la triangulación de la espalda, que nunca se logra por acumulación de grasa, y la definición clara de bíceps y tríceps en los brazos.

[¿Por qué prefieren las mujeres estas características, en detrimento del volumen en sentido estricto que podría otorgar un exceso de grasa, vinculadas estrictamente al desarrollo muscular?]

Un cuadro clínico comparativo demuestra que los hombres de carácter fibroso-muscular, indistintamente de su peso, poseen un mejor estado global de salud en casi todos los parámetros físicos: sus indicadores serológicos, su ritmo cardíaco, su capacidad pulmonar, su resistencia y su sistema inmunológico se encuentran en mucho mejor estado que aquellos en los que se da un escaso desarrollo muscular.»³⁶⁴

Filogenéticamente las hembras de la especie humana sintieron atractivas estas cualidades por ser indicadores de salud y fuerza, cualidades necesarias para garantizar la mejor descendencia posible y su posterior protección.

¿Por qué a las mujeres les gustan las nalgas masculinas no muy desarrolladas ni muy escuetas?

El tipo de nalga por el que se sienten atraídos hombres y mujeres difiere en la forma y volumen, siendo adiposa en la mujer y muscular en el hombre. «La preferencia de la mujer por una nalga más muscular en el hombre se explicaría por el hecho de que su desarrollo guarda estrecha relación con el desarrollo muscular de la pierna, y algunos endocrinos aseguran también con el desarrollo muscular del tronco superior. Una mujer

³⁶⁴ M. Domínguez Rodrigo, op. cit., p.46.

que sólo capte la visión de una nalga masculina tendría una indicación indirecta del desarrollo muscular mínimo del resto del individuo. En el caso de las proporciones de los glúteos masculinos, éstos guardan estrecha relación con las dimensiones de la cintura, es decir, la nalga que resulta atractiva a la mujer se acompaña de una cadera escasa y de dimensiones muy próximas a las de la cintura. Esto se debe a que la cintura actuaría de indicador de grasa subcutánea, como aval del metabolismo y del sistema inmunológico indicado por el desarrollo muscular. Por consiguiente, estos criterios son una señal del grado de desarrollo corporal y del estado de salud y fuerza del macho.»³⁶⁵

Predilección de rasgos y proporciones faciales

Existen numerosos estudios que confirman la teoría de que la proporcionalidad o la simetría de los rasgos faciales son determinantes en la percepción de la belleza o atractivo del rostro. A pesar de la influencia cultural, étnica o racial, la preferencia por rasgos faciales simétricos es significativa.

Un estudio³⁶⁶ realizado por la Universidad de Texas demuestra que los bebés prestan mucha más atención visual a personas que reúnen los criterios que los adultos definen como atractivos. Estos bebés, sin haber sido influídos aún por criterios culturales o sociales prestan mayor atención a caras con rasgos simétricos. Ésta atención es innata.

El biólogo Randy Thornhill y el psicólogo Steven Gangestad realizaron un

³⁶⁵ *Ibi*, p.49.

³⁶⁶ M.H. Bornstein, K. Ferdinandsen, C. Gross, «Perception of symmetry in infancy», *Developmental Psychology* 17, (1982), pp. 82-86. D.M. Jones, *The evolutionary of human physical attractiveness: Results from five populations*, (1994) Ph.D.Diss., University of Michigan, Ann Arbor. —«Sexual selection, physical attractiveness, and facial neoteny», *Current Anthropology* 36, (1995), pp.723-748.

estudio³⁶⁷ sobre la simetría corporal del cuerpo del hombre en relación con el *éxito sexual* que describían. Obtuvieron que: a) la mayoría de los hombres con rasgos simétricos iniciaban sus relaciones sexuales cinco años antes que la media y b) el número de relaciones que habían tenido superaba con diferencia al resto de los hombres. Lo que indica que la simetría hace a un hombre atractivo a ojos de una mujer, y por lo tanto, es elegido preferentemente a hombres ‘no simétricos’. Los hombres con rasgos simétricos tienen una mayor tendencia a desarrollar más masa muscular que el resto de los varones, son más atléticos y más saludables. Los rasgos considerados atractivos lo son porque son indicadores de salud, y por lo tanto, capacidad reproductiva.

Dentro de los rasgos faciales se ha observado una diferencia significativa entre lo considerado bello en hombres y mujeres. Lo que resulta atractivo en el varón resulta poco atractivo en la mujer, y a la inversa. Los hombres considerados atractivos por las mujeres presentan un desarrollo prominente del arco superciliar, del hueso de la frente detrás de las cejas, y una mandíbula ancha y prominente. Esta atracción femenina por mandíbulas robustas se debe a que su crecimiento está directamente relacionado con los andrógenos, indicando de forma indirecta un sistema inmunológico fuerte.

B) Las Cualidades Psíquicas

Schopenhauer sostiene que en el hombre prima la belleza corporal por encima de las cualidades del carácter o capacidad intelectual mientras que la mujer se ve atraída

³⁶⁷ R. Thornhill, y S.W. Gangestad, «Human facial beauty: Avarageness, symmetry, and parasite resistance», *Human Nature* 4, (1993), pp.237-269. – R. Comer, «Human female orgasm and mate fluctuating asymmetry», *Animal Behavior* 50, (1995), pp.1601-1615. –, «Human fluctuating asymmetry and sexual behavior», *Psychological Science* 5, (1994), pp.297-302.

por los rasgos del carácter del hombre más que por la belleza.

Justificación evolutiva

El *Homo Erectus* macho recibe sexo a cambio de recursos energéticos (comida). Si pensamos que la caza se realizaba en grupo ¿qué diferenciaba un macho de otro? Tras la caza se daba un *carroñeo de confrontación*, aquellos machos más fuertes lograban hacerse con más comida. Aquel macho con un físico fibroso y unas cualidades de carácter que implicaban valor y firmeza, y que por tanto podían acceder a más comida, era elegido por las hembras para ser fecundadas. Esto implica un papel activo (de seducción) por parte de las hembras. La hembra elige por quien es fecundada en base a unos valores que facilitarán su protección y subsistencia. Las hembras eligen al macho por su demostración de valor. Tras la elección seducen al macho mediante las proporciones de sus cuerpos que indican la alta fertilidad. El macho cree seducir cuando la elección viene dada por la hembra.

Sea mediante una aproximación temporal o más permanente, las alianzas monogámicas entre machos y hembras de hace casi dos millones de años habrían seguido una dinámica de selección similar a como se ha descrito para el caso de una estrategia poligámica: las hembras elegirían a los machos más fuertes y sanos y los machos, a su vez, optarían por las hembras más fértiles. La huella biológica y conductual de semejante estrategia reproductora quedó firmemente implantada en nuestra naturaleza y constituye un legado evolutivo que todavía prevalece en nuestra especie.³⁶⁸

Los primeros *Homo Sapiens* tuvieron bien definidos los roles de cada uno de los

³⁶⁸ M. Domínguez Rodrigo, op. cit., p.106.

miembros del grupo. Los hombres debían cazar, y para ello era necesario la fortaleza para ser el mejor. Las mujeres debían seducir al hombre con un físico que denotase grasas de reserva para poder alimentar al neonato.

La especie humana evolucionó y sigue evolucionando día a día. En el Siglo XXI de nuestra era las mujeres son autosuficientes, los hombres no deben salir a cazar o a carroñear mediante la confrontación. Sin embargo nada ha cambiado tanto como pueda parecer. Tal y como Manuel Domínguez escribe, la huella biológica y conductual quedó firmemente implantada en nuestra naturaleza y continúa manifestándose en nuestra especie. Los hombres continúan siendo seducidos por el cuerpo de la mujer, pero ahora la mujer no necesita de los recursos alimenticios del hombre. El hombre se encuentra desubicado. El hombre se pregunta:

¿Qué es lo que seduce a la mujer?

En marzo del 2007 se publicó en España *Sex code: el manual práctico en los maestros de la seducción*³⁶⁹. Tal y como su título indica, el libro promete enseñar al lector (está dirigido únicamente a hombres) las técnicas adecuadas para convertirse en un maestro en el arte de la seducción. Más allá de entrar en consideraciones con respecto a la utilidad de dicho manual, lo que resulta impactante es la gran acogida del público español y extranjero. El manual va por la quinta edición, habiendo vendido más de 80.000 ejemplares en España y Latinoamérica. La sorpresa es todavía mayor cuando se observa el gran éxito y repercusión que ha obtenido en el mercado chino. Tras la traducción del libro español al mandarín se introdujo en el mercado de China con una fuerza inusitada. ¿A qué se debe el éxito de un libro que promete enseñar el arte de la

³⁶⁹ M. Luna, *Sex code: el manual práctico en los maestros de la seducción*, Ediciones Nowtilus, Madrid 2007.

seducción?

En China la proporción es de 119 hombres por cada 100 mujeres. Tras la migración del campo a la ciudad por la crisis agrícola los hombres inundaron las ciudades. La competencia entre hombres por acceder a las mujeres es dura. Mediante un razonamiento simplista podemos pensar que 19 hombres de cada cien están destinados a permanecer solos. Si un libro te garantiza aprender el arte de la seducción sin que el condicionante físico y económico sea importante, ¿cómo no comprarse tan “milagrosa” obra?

En todos los países existe un interés del hombre por desentrañar las cualidades psíquicas que atraen a la mujer y así lo atestigua la numerosa bibliografía encontrada³⁷⁰. No debe ser casualidad que la mayoría de estos manuales vayan dirigidos a hombres. Las mujeres parecen saber qué es lo que atrae o desea un hombre. El hombre parece tener ciertas dificultades para saber qué es lo que quiere o desea una mujer.

Schopenhauer escribe que «a menudo el amor no está en contradicción solamente con las relaciones externas sino incluso con la propia individualidad, al dirigirse a personas que, prescindiendo de la relación sexual, resultarían odiosas, despreciables o incluso repugnantes al amante»³⁷¹.

Debemos diferenciar entre la atracción sexual y la seducción. La atracción sexual no pertenece al individuo. La atracción instintiva viene determinada por la naturaleza del ser humano, no está determinada por la decisión del individuo ni por la capacidad de raciocinio. La seducción sí pertenece al individuo, pues se trata de una conducta consciente destinada a despertar el instinto del objeto sexual. Cuando dos

³⁷⁰ Alejandra Vallejo Nagera, *Psicología de la Seducción*, Espasa Calpe, Madrid 2008./ David Givens, *El lenguaje de la Seducción*, RBA libros, Barcelona 2008. / Rene Masson, *Das große Buch der Verführung*, Lubbe, Deutschland 2002. / Véronique Jullien, *Eloge de la séduction*, Blanche, France 1999. Robert Greene, *The Art of seduction*, Penguin, New York 2003.

³⁷¹ *Complementos*, p.608 [636].

amantes se atraen instintivamente el juego de la seducción aparecerá espontáneamente sin que la razón intervenga en lo más mínimo. Tras la atracción sexual y la consumación del acto los individuos valorarán racionalmente si las cualidades psíquicas son las adecuadas para prolongar el lazo *instintivo* que les unió.

Un hombre debe seducir a la mujer mostrándole aquellas cualidades psíquicas que ella valora. A pesar de poseer una belleza física el hombre no logrará enamorar a una mujer si su belleza no viene acompañada de un carácter que a ella le seduzca.

¿Debemos creer que el hombre no es seducido por el carácter de una mujer?

El hombre puede ser seducido por el cuerpo de una mujer, pero difícilmente se enamorará de ella si ese cuerpo no viene acompañado de unas cualidades psíquicas determinadas. La mujer puede ser seducida por aquellos rasgos anatómicos que Schopenhauer o investigaciones más recientes describen como atractivos, pero no se dará el verdadero enamoramiento si a esta belleza corporal no se le unen ciertos rasgos psíquicos que la mujer encuentra irresistibles.

¿Cuales son las cualidades psíquicas que atraen a un hombre? ¿Cuales son las cualidades psíquicas que atraen a una mujer? ¿Se tratan de diferentes cualidades dependiendo del género?

Muchos han sido los autores que han tratado de hallar la lista verdadera y real de aquellas cualidades que atraen a un hombre y a una mujer. Resulta imposible hablar de verdades absolutas cuando hablamos del amor, y cualquier elección de una obra no deja

de estar impregnada por la valoración subjetiva del lector. Se ha elegido *El arte de la Seducción*³⁷² de Robert Greene por la calidad y claridad de exposición, por la creatividad mostrada en sus textos y por tratar la seducción sin otorgar al hombre o mujer un rol determinado.

El Arte de la Seducción expone en 24 pasos el proceso por el que se propicia la seducción. Brevemente explicados son:

1. *Elijamos la Víctima apropiada.* La elección de la persona a seducir no debe ser al azar. Una víctima demasiado fácil carece de interés, una víctima demasiado feliz será imposible de seducir. Debemos elegir a una persona a la que *podamos llenar un vacío*, que vean en el seductor algo exótico o diferente.
2. *Creemos un falso sentido de seguridad. Acerquémonos indirectamente.* El acercamiento directo e impetuoso creará rechazo en el objeto de seducción. La seducción debe comenzar de forma indirecta de modo que la persona a seducir perciba nuestra presencia poco a poco.
3. *Enviemos señales variadas.* Es preciso suscitar el interés del objeto a seducir. La mejor forma es la ambigüedad y la sorpresa. Suscitar un aura esquivada y enigmática con cierta profundidad en nuestras cualidades.
4. *Aparentemos ser un objeto de deseo. Creemos triángulos.* Seremos más valorados si somos valorados por otras personas. Las personas quieren lo que los

³⁷² R. Greene, *El arte de la Seducción*, Espasa Calpe, Madrid 2008.

demás desean. Si somos valorados por mucho/as nuestro valor cotiza al alza.

5. *Creemos una necesidad: suscitamos ansiedad y descontento.* Una persona plenamente satisfecha no puede ser seducida. Suscitando tensión y discordia en la persona la hace más vulnerable. Presentarse como respuesta a los problemas que nosotros mismos hemos insuflado. Ejemplo: tu vida carece de aventura y yo lograré que eso cambie.
6. *Dominemos el arte de la insinuación.* No presentar de forma evidente nuestros propósitos. A la evidencia se le puede combatir, a la insinuación no. Decir sin decir, insinuar, contradecirse en las palabras, dejar que la víctima lea entre líneas.
7. *Participemos de su estado de ánimo.* Adaptarse a su modo de ser. Participar de su forma de ver las cosas. El individuo se verá en espejo, reforzará su narcisismo y bajará las defensas. Tras participar de su estado de ánimo el sujeto participará del nuestro.
8. *Creemos la tentación.* Después de encontrar sus debilidades o fantasías debemos ofrecer la oportunidad de que puedan ser cumplidas. Coloquemos ante sus ojos el premio, posponiendo la satisfacción y dejemos que su mente haga el resto.
9. *Mantengamos el suspense. ¿Qué viene después?.* Mantener la emoción, una sorpresa calculada. Cambiemos de dirección repentinamente. El aburrimiento es la antítesis de la seducción.

10. *Utilicemos el poder diabólico de las palabras para sembrar confusión.* No utilizar las palabras para la comunicación, sino utilizarlas como manifestación de nuestro ingenio., nuestra personalidad. Utilizar el lenguaje para adular y decir lo que el objeto seducido quiere escuchar.
11. *Prestemos atención al detalle.* Los pequeños gestos, las pequeñas cosas que hacemos, los regalos a medida, las palabras que le dedicamos son signos de lo mucho que deseamos a la otra persona. Los detalles indican al objeto seducido lo importante que es para nosotros. Sin que lo hayamos mostrado explícitamente.
12. *Poeticemos nuestra presencia.* Mostrándonos esquivos anhelarán nuestra presencia, querrán volver a disfrutar de nuestra persona. Demasiada familiaridad resulta tediosa. Las ausencias calculadas excitan el deseo del objeto seducido.
13. *Utilicemos la debilidad y la vulnerabilidad estratégicas para desarmar.* Utilizar nuestros puntos vulnerables para ceder el poder a la otra persona. Si mostramos nuestra debilidad por la otra persona, la difícil contención de nuestro deseo, cierta timidez, el objeto seducido sentirá que es él el que tiene las riendas de la situación. Suscitar sentimientos tiernos.
14. *Confundamos deseo y realidad. La ilusión perfecta.* Apuntar a los deseos frustrados o reprimidos para crear la ilusión de que el deseo se puede tornar realidad. Llevar al objeto seducido a un mundo de fantasía, de confusión entre lo

ilusorio y lo real.

15. *Aislemos a la víctima.* Conseguir que la persona únicamente nos preste atención a nosotros mismos. Alejar de familia y de su entorno habitual y familiar. Careciendo de apoyo externo la víctima se torna más vulnerable.
16. *Demostremos nuestra valía.* Debemos mostrar tanto la valía del objeto a seducir como nuestra propia valía. Dejar claro que haremos cualquier cosa para lograr lo que deseemos, podemos hacer cualquier tipo de acto, aunque podamos parecer torpes y ridículos.
17. *Efectuemos una regresión.* Hacer retroceder a la víctima a un punto de la infancia. Hacerla retroceder al triángulo edípico adoptando varios de sus personajes, como el padre protector, el niño indefenso que debe ser cuidado, etc. Las formas del placer del pasado tratarán de repetirse de forma inconsciente.
18. *Estimulemos el tabú transgresor.* Resulta inmensamente seductor que nuestra víctima sienta que le hacemos traspasar cualquier tipo de límite. Acomodada en su rutina diaria encontrará en la transgresión una aventura difícil de rechazar. Hemos de lograr parecer algo prohibido.
19. *Utilicemos señuelos espirituales.* Tratar de conquistar el alma del objeto a seducir. Pasar del plano más superficial y terrenal al plano espiritual y místico. La víctima se siente parte de la armonía del universo y la unión con Dios, todo se confunde con la armonía física entre dos personas.

20. *Mezclemos placer con dolor.* Ser demasiado bueno, demasiado amable, complaciente y agradable no favorece la seducción, la torna aburrida. En lugar de tanta delicadeza debemos introducir cierta ansiedad o temor en la víctima. Crear la excitación del miedo (a que la víctima sea abandonada).
21. *Démosles espacio para caer: el perseguidor es perseguido.* Si actuamos siempre de forma activa el objeto a seducir asumirá un papel estrictamente pasivo y pronto caerá en el aburrimiento. Si dejamos de interesarnos (sutilmente) de la persona, ésta asumirá la parte activa y se convertirá en el seducido seductor.
22. *Utilicemos reclamos físicos.* Las víctimas con mentes despiertas pueden sospechar de nuestras manipulaciones. El aspecto sereno pero cargado de sexualidad implícita incitarán a la lujuria y harán olvidar las tretas realizadas. No hay mejor reclamo físico que lograr que la víctima se sienta atractiva.
23. *Dominemos el arte del movimiento audaz.* Llegados a este punto la víctima nos desea pero no está dispuesta a admitirlo. Es la ocasión para dejar de lado la caballerosidad, la amabilidad y la coquetería para arrollar a la víctima en un movimiento audaz. No mostrar vacilación o torpeza, iniciar la ofensiva directamente.
24. *Cuidado con los efectos secundarios.* Después de la seducción llega el desencanto (por ambas partes). Si no se desea nada más que la seducción debemos romper deliberadamente el hechizo creado. Si deseamos mantener una

relación se debe mantener en ascuas al seducido, encontrar nuevas formas de seducirle. La pérdida de energía y familiaridad son los enemigos a combatir.

Robert Greene³⁷³ habla de víctimas para referirse a la persona a seducir. Tal y como ocurre en la guerra el seductor debe vencer al enemigo, debe hacer que se rinda, que sucumba a sus armas y confiese que no puede resistirse más a los embates. A través de estos 24 pasos maquiavélicos en los que *el fin justifica los medios*, podemos entrever qué es lo que hace irresistible a una persona, qué cualidades psíquicas consiguen seducir a la *víctima*.

El Arte de la Seducción va dirigido a hombres y mujeres, sin hacer distinciones en quién es el seductor y quién el seducido. La seducción, o aquellas cualidades del carácter, funcionan por igual independientemente del género al que se pertenezca.

El aspecto más destacado es la novedad, la sorpresa. Se ha encontrado a una persona diferente a todo lo demás, que nos promete vivir experiencias novedosas; que es humana, inalcanzable, misteriosa; que nos aportará una vida diferente, nos permitirá salir de nuestro ensimismamiento abriéndonos la vida a un mundo de posibilidades.

La seducción consiste fundamentalmente en ofrecer una novedad en la vida del sujeto, *una solución a la tediosa existencia subjetiva*³⁷⁴. La seducción va dirigida a la mente tanto como el cuerpo va dirigido a la biología.

Schopenhauer habla de atracción sexual, de la biología de los cuerpos como el punto fundamental de la atracción. Las cualidades psíquicas son aspectos secundarios a

³⁷³ Robert Greene (Los Angeles 1959), estudió lenguas clásicas y fue editor de *Esquire* y otras revistas. Es, además, guionista, autor de teatro, investigador profesional y autor del best seller internacional *Las 48 leyes del poder* (Espasa).

³⁷⁴ Hacemos referencia al capítulo 4 «El amor como solución (provisional) a la existencia subjetiva: Una breve disertación».

la verdadera atracción fundamentada en el instinto. El cortejo de la especie humana no dista demasiado de los rituales de cortejo de cualquier especie animal. Las cualidades del carácter funcionan como instrumentos de cortejo, como acicate para despertar el instinto del objeto a seducir.

Quizá el amor a primera vista no sea más que una tendencia innata de muchas criaturas, que surgió para estimular el proceso de apareamiento. Entonces, lo que entre nuestros antepasados humanos era una atracción animal evolucionó hasta transformarse en el enamoramiento instintivo.³⁷⁵

El ser humano posee un instrumento de cognición que le permite imaginar, fantasear y proyectarse en el futuro. Si el ser humano viviese en un *nunc stans* tal y como lo hace el resto de las especies, el enamoramiento carecería de fundamento, pues en el instante presente lo que se vive es la atracción sexual sin mayores connotaciones románticas. El ser humano puede inventar un enamoramiento a partir de un gesto o una mirada de otra persona; puede reflexionar, quedarse anclado en la imagen ideal de la persona construida y modelada en su imaginación. El órgano sexual por excelencia en el ser humano es la mente.

Estamos de acuerdo con Schopenhauer en que la atracción sexual se basa principalmente en el cuerpo, pero no debemos subestimar el poder de atracción de las cualidades psíquicas.

Tras la atracción corporal entran en juego las cualidades del carácter. La atracción sexual de los cuerpos puede verse consumada y finalizada en un acto sexual. Si las cualidades psíquicas no seducen a ambos amantes la atracción finaliza con la

³⁷⁵ H. Fisher, *Anatomía del amor. Historia natural de la monogamia, el adulterio y el divorcio*, Anagrama, Barcelona 1994, p.48.

cópula; si las cualidades psíquicas seducen a ambos amantes la atracción sexual puede desembocar en un enamoramiento que durará un tiempo determinado.

Las cualidades psíquicas *universales* no existen, son tan subjetivas como cada uno de los individuos. Únicamente existen unos pocos rasgos comunes que favorecen la seducción: la cualidad de parecer diferente a los demás, de ser alguien valorado o deseado por los demás, y la capacidad de ofrecer algo nuevo al objeto a seducir.

Veámos como nuestros antepasados se cortejaban asumiendo roles muy definidos entre machos y hembras. Los machos mostraban el valor necesario para ofrecer recursos alimenticios a las hembras, y las hembras mostraban su cuerpo como manifestación de su fertilidad. En la era actual hombres y mujeres han ido modificando sus roles en base a las necesidades y carencias de cada uno de ellos. Los hombres siguen sintiéndose atraídos en mayor medida por el cuerpo de la mujer, y las mujeres por aquello que les puede ofrecer el hombre, tanto en el aspecto material como emocional. A pesar de que actualmente los roles no están tan definidos, todavía subyace en el comportamiento del ser humano el legado evolutivo que tanto éxito reportó a la especie.

C) *Neutralización De Las Propias Imperfecciones*

Una pareja debe neutralizarse entre sí «como el ácido y el álcali se neutralizan en una sal común»³⁷⁶; el refranero popular nos dice que «los polos opuestos se atraen »; y Maria da Graca Bicalho³⁷⁷ y sus colegas de la Universidad de Paraná nos explican, en

³⁷⁶ *Complementos*, p.599 [625]

³⁷⁷ Directora del laboratorio de Histocompatibilidad e Inmunogenética de la Universidad de Paraná (Brasil).

un estudio realizado en el año 2009³⁷⁸, los resultados acerca de la complementariedad o similitudes de las parejas. En dicho estudio brasileño se encontraron evidencias de que las parejas se constituyen en base a las diferencias genéticas en una región del ADN que regula el sistema inmune. Las parejas que tienen MHC³⁷⁹ similares tardan más en concebir y existe un tiempo mucho más largo entre nacimientos.

Para la realización de dicho estudio se crearon dos grupos, noventa parejas de casados y 152 parejas no controladas con las que iban a ser comparados. Los resultados fueron reveladores, en las parejas oficiales el nivel de disimilitud entre los MHC (histocompatibilidad) eran mucho mayores que en parejas creadas al azar. Este patrón de discrepancias eliminaría la probabilidad de endogamia, o reproducción entre miembros de familia. “Las diferencias en nuestros genes y nuestra sangre son buenas, aumenta la variabilidad genética del bebé y refuerza su sistema de defensa”.

Esta tendencia a elegir parejas con diferente MHC probablemente sea una estrategia evolutiva para asegurar una reproducción saludable, ya que la variabilidad genética resulta ventajosa para la descendencia, informó la científica brasileña. Todavía no está claro qué señales atraen a las personas que son genéticamente diferentes entre sí; parece que el olor corporal, la estructura de la cara u otros factores físicos podrían desempeñar un papel importante, pero se desconocen en la actualidad.

Bicalho afirma que «aunque puede ser tentador pensar que los seres humanos eligen a sus parejas por sus similitudes, nuestra investigación ha demostrado claramente

³⁷⁸ Conferencia realizada en la Convención anual de la *European Society of Human Genetics* (25 Mayo 2009) en Viena.

³⁷⁹ MHC es una región genética bastante grande que está situada en el cromosoma número 6 descubierta en la mayor parte de los vertebrados. Estas moléculas tienen un efecto significativo en las reacciones del sistema de inmunología y también en el éxito reproductivo.

que se trata de diferencias que hacen que la reproducción tenga éxito, y que la unidad subconsciente para tener niños sanos es importante al elegir un compañero».

Cuando Schopenhauer habla de *imperfecciones* parece referirse únicamente al aspecto físico o anatómico de ambos miembros de la pareja. Únicamente se refiere a la neutralización del temperamento en «que cada uno preferirá su contrario, pero solo en la medida en que el suyo sea un temperamento firme. El que tiene una gran perfección en algún respecto no busca ni ama la imperfección en ese mismo respecto, pero se reconcilia con ella con más facilidad que los demás; porque él mismo preserva a los hijos de una gran imperfección en ese punto»³⁸⁰.

Vayamos más allá de la pura morfología y genética para hallar en otro ámbito cierta analogía con lo propuesto por el filósofo alemán. La idea es que en algún sentido un individuo complementa las carencias propias y ajenas del individuo que será su pareja. Si un sujeto puede ofrecer a otro aquello de lo que carece, y viceversa, conformarán ambos una célula que se retroalimentará constantemente, supliendo así las propias *faltas*.

En el mundo de la psicología, y más en particular en aquella rama dedicada a *la terapia de pareja*, encontramos un marco teórico que se ajusta al concepto de pareja como una *diada* o *célula*. Utilizaremos como aproximación psicológica la didáctica compilación *Parejas en conflicto*³⁸¹, manual dirigido a profesionales de la psicología donde se reúnen numerosas investigaciones y teorías sobre la descripción de la pareja y su tratamiento.

En el Capítulo III «Psicopatología de la pareja» de la obra citada es donde encontramos la parte más ilustrativa para nuestra investigación. La pareja es concebida

³⁸⁰ *Complementos*, p.601 [628].

³⁸¹ C. P. Testor (Compilador), *Parejas en conflicto*, Fundació Vidal i Barraquer, Barcelona 2006.

como una *colusión* (de *co-ludere* o juego entre dos), concepto que designa aquel acuerdo insonsciente que determina una relación complementaria en la que cada uno desarrolla partes de uno mismo que el otro necesita y renuncia a partes que proyecta sobre el cónyuge³⁸². Dos personas que han funcionado de forma autónoma deben encontrar la homeostasis o equilibrio en la nueva conjunción de la pareja. La forma en que ambos psiquismos se complementan se denomina *estilo de vinculación*. Se distinguen tres tipos de vinculación:

- a) Vinculación basada en la admiración: ambos miembros se admiran para elegirse y matenerse unidos.
- b) Vinculación basada en la atención: ambos miembros necesitan poseer mucha información y muy pormenorizada del otro. Están muy pendientes de sus actividades y sentimientos.
- c) Vinculación basada en la dependencia donde predomina el cuidado: se protegen el uno al otro y se dan seguridad.³⁸³

La descripción de estos tres tipos de vinculación es la clasificación que, a pesar de resultar algo reduccionista, ayuda a entender el elenco de todos los estilos de vinculación posibles, que serían tantos como parejas. Lo más importante y relevante que determina la salud del vínculo de pareja está relacionado con la flexibilidad de ambos miembros para asumir ambos roles indistintamente. Es decir, para complementarse, y

³⁸² *Ibi*, Cap. III «Psicopatología de Pareja», p.81. Idea descrita por J.Font Rodon y C. Pérez Testor respecto a aportaciones de Dicks, 1970; Willi, 1978; Armant, 1994.

³⁸³ *Ibi*, pp. 82-83.

como diría Schopenhauer poder neutralizar las carencias, es necesario que un miembro de la pareja se deje cuidar y también cuidar, que se sienta protegido pero que también pueda proteger, que admire al otro pero que también se permita ser admirado. Por otra parte, otro requisito imprescindible es la clara delimitación de la membrana *extradiádica e intradiádica*. La membrana extradiádica delimita a la pareja del resto del mundo; el conjunto de rituales, códigos y complicidades diferencian la pareja del resto de la sociedad; una sociedad que confiere a las parejas un estatus especial, institucional, un espacio propio en el cual sólo se puede entrar parcialmente³⁸⁴. La membrana intradiádica delimita la individualidad de cada miembro de la pareja. Así como hay tantos estilos de vinculación como parejas existen, existen tantas modalidades de *membranas* como estilos de vinculación; por ejemplo, la pareja con una membrana extradiádica muy permeable sería la pareja en la que ambos o uno de los miembros de la pareja se encuentran totalmente abiertas a la comunidad y dedican la mayor parte del tiempo a vincularse con los demás, y una membrana extradiádica muy impermeable sería aquella pareja que lo hace prácticamente todo juntos, trabajan, comen, se divierten juntos sin hacer partícipes al resto de la comunidad. En el punto medio encontraríamos las parejas que construyen la membrana semipermeables, en «las que existe equilibrio y claridad entre las actividades que realizan con la comunidad y las actividades que realizan conjuntamente, así como el tiempo que dedican a ellas»³⁸⁵.

Cuando los miembros de la parejas se enquistan en sus roles y no llegan a alternar en su posicionamiento respecto a las necesidades del otro, es decir, cuando un miembro de la pareja o ambos, únicamente desea, consciente o inconscientemente, que el otro complemente o sacie sus necesidades sin atender las necesidades del otro, o viceversa, la pareja se *trastorna* y se descompone.

³⁸⁴ *Ibi*, p.85.

³⁸⁵ *Ibi*, p.86.

Siguiendo el manual *Parejas en Conflicto* encontramos diversas descripciones respecto a la tipología de parejas. Bela Mittelman describió 5 tipos de pareja susceptibles de convertirse en parejas patológicas: 1) uno de los miembros es dominante y agresivo; el otro, sumiso y masoquista; 2) uno de los cónyuges se muestra emocionalmente distante, el otro anhela afecto, 3) los dos cónyuges rivalizan por el dominio agresivo; 4) uno de los cónyuges es impotente y anhela depender del cónyuge omnipotente; el otro presta constante apoyo; 5) uno de los cónyuges alterna entre períodos de dependencia y autoafirmación; el otro, entre períodos de ayuda e insatisfecha necesidad de afecto.³⁸⁶

Winch³⁸⁷ elaboró otras cuatro tipologías de pareja para tratar de explicar la selección basada en la complementariedad de los cónyuges: a) Estilo Madre-hijo; b) Estilo Ibseniano «padre-hijita»; c) Estilo Amo-sirvienta; d) Estilo Thurberiano (esposa dominante, activa y directiva necesitada de un marido gentil y tranquilizador). Jürg Willi³⁸⁸ elaboró 4 tipos de colusión siguiendo el modelo evolutivo freudiano: Narcisista, Oral, Anal y Fálica. Jordi Font Rodon, en 1994 establece cinco tipos básicos de colusiones de pareja desde una perspectiva clínica y psicodinámica:

- 1) De predominio histeroide: relaciones de seducción y de rechazo, alternativamente.
- 2) De predominio obsesivo: relaciones de control recíproco, de provocación ambivalente y de colusión inseparable.
- 3) De predominio psicótico o dependiente: relaciones de dependencia adhesiva y de manifestaciones alejadas de la realidad.

³⁸⁶ *Ibi*, p.87. Descripción citada de: B. Mittelman, «The concurrent analysis of married couples», *Psychoanalytic Quarterly*, nº 17, 1948, pp. 182-197.

³⁸⁷ *Ibidem*. Descripción citada de: R.F. Winch, *Mate Selection*, Harper, Nueva York 1958.

³⁸⁸ *Ibidem*. Descripción citada de: J. Willi, *La pareja humana: relación y conflicto*, Morata, Madrid 1978; y *Psicología del amor. El crecimiento personal en la relación de pareja*, Herder, Barcelona 2004.

- 4) De predominio caracterial: relaciones superficiales e inestables,
- 5) De predominio psicossomático: ignorancia del conflicto intrapsíquico que se desplaza hacia la patología corporal de uno de los miembros o hacia el mundo externo.

El objetivo del tratamiento de las parejas en conflicto está relacionado con movilizar, flexibilizar y desenquistar aquellos roles que se polarizan provocando parejas desequilibradas en las que el funcionamiento resulta dañino o perjudicial para uno o ambos miembros de la pareja.

No es el objetivo aquí hacer un análisis exhaustivo de lo que la psicología nos dice acerca del tratamiento de pareja, ni tampoco queremos ahondar en mayor profundidad en la genética de la atracción humana, pero sí nos interesa el término que parece corroborar, en cierta manera, la intuición de Schopenhauer, el concepto de *la neutralización* o complementariedad.

2.4.3 CONCLUSIONES

Las investigaciones actuales corroboran el análisis que Schopenhauer realiza acerca de la atracción sexual humana. Valores como la Salud, una adecuada constitución esquelética, una deposición de grasa determinada, y una definición de los músculos son manifestaciones de un cuerpo preparado para gestar un neonato fuerte y sano. En el origen de la atracción sexual obtenemos las evidencias o justificaciones empíricas necesarias para dotar a las explicaciones del filósofo alemán de cierta autoridad.

Schopenhauer no sólo acierta en que lo que es bello o atractivo es el resultado de determinadas formas que aseguran el éxito reproductivo, sino que observamos como

el legado evolutivo continúa implantado en la biología del ser humano en cuanto a las cualidades psíquicas valoradas por uno u otro sexo. Por mucho que el ser humano trate de distanciarse de sus ancestros más animales, la huella biológica y conductual sigue firmemente implantada en nuestra naturaleza y continúa manifestándose en nuestra especie.

Por último, lo que es denominado por Schopenhauer como la *neutralización de las imperfecciones* y que podría resultar, a primera vista, algo extravagante y sin mucha consistencia científica encontramos en las últimas investigaciones la posible razón por el que el ser humano se siente atraído por su complementario, tanto física como psíquicamente.

Sea por las lecturas que Schopenhauer habría realizado durante toda su vida, por la experiencia inmediata de las cosas, o por las propias experiencias amorosas, lo cierto es que la prodigiosa intuición de nuestro filósofo no deja de sorprendernos una vez más en lo acertado de sus afirmaciones.

2.5 AMOR SEXUAL [630-643]

Cuando hablamos de *amor* pensamos inevitablemente en la concepción más platónica del término: un amor romántico que supera la carnalidad a medida que asciende al amor más sublime (la sabiduría). El amor sin ningún adjetivo nos remite a un amor de tintes etéreos, de inocencia y pulcritud, de amor transparente entre dos partners que se aman incondicional y gratuitamente. En el amor no se pide nada a cambio, la felicidad propia es la felicidad del otro y por el otro el sujeto es capaz de ofrecer su propia vida. Esta es la bucólica concepción del amor que muy pocos osan rebatir; entre estos pocos se encuentra Arthur Schopenhauer.

Cuando al *amor* le sumamos el adjetivo *sexual*, algo del término se rompe en pedazos. La inocencia, la pulcritud, la incondicionalidad, la transparencia del amor queda *atravesada* por lo sexual. La voluptuosidad de la carne muestra a los enamorados el verdadero fin de su enamoramiento. El amor se encuentra supeditado y condicionado a lo sexual. El amor resulta ser el adjetivo tras el que se esconde su verdadero origen: la sexualidad.

La vida transcurre relativamente tranquila cuando la única preocupación es la propia individualidad, la autoconservación. Pensemos en un niño despreocupado que juega ajeno a los impulsos que le advendrán con la adolescencia. Le vemos jugar, sonreír y vivir con laxitud el instante presente. Sin saber ni entender nada, algo en su interior empieza a modificarse, un impulso excesivo e interno modifica en apenas unos meses la conducta y el pensamiento del niño que era. El instinto sexual muestra al niño la verdadera seriedad de su objetivo natural.

Si la voluntad de vivir se presentara simplemente como un impulso a la autoconservación, entonces sería una mera afirmación del fenómeno individual limitada al lapso de tiempo de su duración natural. Las fatigas y desvelos de una vida así no serían grandes, por lo que la existencia resultaría liviana y alegre. Pero, dado que la voluntad quiere la vida en sentido propio y para todo tiempo, se presenta al mismo tiempo como instinto sexual que tiene sus miras puestas en una serie interminable de generaciones. Ese instinto elimina aquella despreocupación, alegría e inocencia que acompañarían a un ser puramente individual, ya que introduce en la conciencia inquietud y melancolía, y en el curso de la vida desgracias, desvelos y miserias.³⁸⁹

Michel Houellebecq, escritor francés contemporáneo, en una de sus novelas o prácticamente en cada una de ellas, reflexiona acerca del instinto sexual animal y

³⁸⁹ *Complementos*, Cap. 45 «De la afirmación de la voluntad de vivir», p.622 [651].

humano³⁹⁰. El escritor describe cómo unas vacas pacen apaciblemente en el campo; nada perturba su tranquilidad, ajenas al tiempo pasan el rato rumiando en un entorno idílico. ¿De qué podría preocuparse una vaca? ¿Qué podría turbar su individualidad? El tiempo pasa, el entorno no ha cambiado, y sin embargo las vacas empiezan a tener una conducta extraña. Mugen sin cesar sonidos roncós y desesperados. Se mueven de un lado para otro. Segregan fluidos por todo su cuerpo. El hedor impregna el ambiente y la conducta se torna cada vez más agresiva. El periodo de celo ha llegado.

Lo que nos hace especialmente particulares a los seres humanos es la ausencia de estro o periodo proclive a la procreación. Cada uno de los días del año, independientemente de la estación en la que se encuentre, es periodo apto para la procreación. Si el ser humano, debido a esta característica, únicamente hubiese utilizado su tiempo para copular, difícilmente la especie hubiese evolucionado tal y como lo ha hecho. El exceso del impulso sexual es canalizado hacia el trabajo o la creación artística. Georges Bataille analiza³⁹¹ la relación del trabajo, perteneciente a la conducta razonable y racional, con la violencia generada por el impulso sexual. El trabajo crea una imposibilidad de responder a exigencias sexuales inmediatas que pueden hacernos

³⁹⁰ «Consideremos en primer lugar a la vaca bretona: durante todo el año sólo piensa en pacer, su morro reluciente sube y baja con una impresionante regularidad, y ningún estremecimiento de angustia turba la patética mirada de sus ojos castaño claro. Todo esto parece de muy buena ley, todo esto parece incluso indicar una profunda unidad existencial. Una identidad envidiable por más de un motivo entre su-ser-en-el-mundo y su ser-en-sí. Pero ay, en este caso el filósofo se pillará los dedos y sus conclusiones, aunque basadas en una intuición justa y profunda, no serán válidas si antes no ha tomado la precaución de documentarse con un naturalista. En ciertos periodos del año (especificados precisamente por el inexorable funcionamiento de la programación genética) dentro de su ser se produce una asombrosa revolución. Sus mugidos se acentúan, se prolongan, la misma textura armónica se modifica hasta recordar a veces de un modo pasmoso algunos quejidos que se les escapan a los hijos del hombre. Sus movimientos se vuelven más rápidos, más nerviosos, a veces la vaca emprende un trote corto. Hasta el morro, que no obstante parecía, en su lustrosa regularidad, concebido para reflejar la permanencia absoluta de una sabiduría mineral, se contrae y se retuerce bajo el doloroso efecto de un deseo ciertamente poderoso», M. Houellebecq, *Ampliación del Campo de batalla*, Anagrama, Barcelona 1999, p.14.

³⁹¹ G. Bataille, *El erotismo*, Tusquets, Barcelona 1979, p.45.

indiferentes a unos resultados deseables pero cuyo interés sólo remite a un tiempo ulterior. La colectividad se opone, en el tiempo reservado al trabajo, a esos impulsos hacia excesos contagiosos en los cuales lo que más existe es el abandono inmediato a ellos. Sin embargo, a pesar de las prohibiciones, la sexualidad insiste en manifestarse y trastocar la vida de cualquier persona en cualquier lugar, independientemente del ámbito en el que se encuentre.

La sexualidad aparece constantemente de forma implícita o explícita en la vida de cualquier ser humano. Los seres humanos no pueden descansar del influjo sexual tal y como lo hace el resto de animales, sino que se encuentran *sexualizados* constantemente. La sexualidad no hace referencia únicamente a la cópula o conjunción de órganos reproductivos, sino que se manifiesta en todas las actitudes de cortejo que muestran la disponibilidad o deseo hacia otros miembros de la especie.

El filósofo alemán no especifica qué entiende por el término sexual [Geschlecht]. Schopenhauer no parece confundir *sexual* con *genital*³⁹², lo que sería una simple reducción del impulso. Veremos cómo Schopenhauer no reduce su concepción del amor al aspecto más funcional y admite características que se dan en el enamoramiento que tienen que ver con «las cualidades morales e intelectuales de ambos individuos, complementarias y armónicas entre sí»³⁹³.

La concepción psicoanalítica del término sexual nos dice que «la sexualidad no designa solamente las actividades y el placer dependientes del funcionamiento del aparato genital, sino toda una serie de excitaciones y de actividades, existentes desde la infancia, que producen un placer que no puede reducirse a la satisfacción de una

³⁹² No encontramos diferenciación en la lengua germana respecto a sexual [Geschlecht] y genital [Geschlecht]. Los órganos genitales [Geschlechtsorgane] son denominados *órganos sexuales*. A pesar de la diferencia con las lenguas hispanas, pensamos que de haber existido tal diferenciación Schopenhauer no hubiese utilizado el término *genital* para designar lo que traducimos como *amor sexual*.

³⁹³ *Complementos*, p.612 [641].

necesidad fisiológica fundamental (respiración, hambre, función excretora, etc.) y que se encuentran también a título de componentes en la forma llamada normal del amor sexual»³⁹⁴.

Que el amor sexual no se reduce únicamente a la función genital; que en todo acontecer humano se encuentra la sexualidad implícita; y que es la excitación sexual la responsable de trastocar las vidas más sedentarias y tediosas parecen motivos suficientes como para tomar en consideración la verdadera importancia de *lo sexual* en el concepto *Amor* en particular y en el ser humano en general. Consideramos la sexualidad como la genitalidad sumada a todos aquellos comportamientos destinados al cortejo y seducción del partener más adecuado para la procreación.

Se describe en este apartado el amor sexual en su sentido evolutivo, como las fases por las que inevitablemente pasa una persona enamorada. Las dos primeras fases (*La pasión o la genitalidad desnuda* y *El Enamoramiento o la ilusión de la felicidad infinita*) concuerdan con lo que Freud denominó el Principio de Placer, y las dos últimas fases (*La insatisfacción de la consecución del fin* y *El amor tierno o la conjunción de las disposiciones anímicas*) con el Principio de Realidad.

2.5.1 EL PRINCIPIO DE PLACER [LUSTPRINZIP]

En *Más allá del principio del placer* [*Jenseits des Lustprinzips* 1920] Sigmund Freud teoriza acerca del principio del placer, estrechamente ligado al principio de constancia [Konstanzprinzip]. Lejos de lo que habitualmente se entiende, el *Principio del Placer* no es una tendencia al hedonismo, a la búsqueda activa del placer, sino que se trata de un principio autoregulador de la tensión interna vivida por el sujeto. Toda

³⁹⁴ Laplanche & Pontalis, *Diccionario de Psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires 1992, p.401.

tensión o excitación interna se percibe como displacentera, el placer es experimentado como resultado de la desaparición de esta tensión. Tal y como nos describe Arthur Schopenhauer, la felicidad es el negativo del sufrimiento, el placer no es vivido como tal si no es tras un malestar que deja de ser sentido. Esta constancia se obtiene, por una parte, mediante la descarga de la energía ya existente causante del malestar; por otra parte, evitando lo que pudiera aumentar la cantidad de excitación.

El Principio del Placer es el mecanismo psíquico propio del *Inconsciente*, del *Ello* o de la *Voluntad* schopenhaueriana. La Voluntad se mueve por sí misma en un intento ciego y ajeno a la realidad por satisfacer sus propias pulsiones. La búsqueda del alivio de la tensión es impaciente, impetuosa y constante. Existe una realidad interna que gobierna las pulsiones del individuo, objeto y espectador de las tendencias de su propio cuerpo.

La tensión interna vivida con mayor displacer es la tensión sexual. La aparición de las tendencias sexuales en edades tempranas de la vida sorprende al individuo por su intensidad e insistencia. Existen dos posibilidades para defenderse frente al aumento de excitación interior: la descarga (abreacción) de la tensión y la huida de motivos en la realidad que pudieran aumentar el grado de tensión (esta última con escasas posibilidades de éxito).

El *Principio de Placer* y el *Principio de Constancia* funcionan como reguladores del aparato psíquico y somático. Las necesidades del cuerpo se reflejan en los deseos del pensamiento. El individuo siente primariamente la *punzada* de la necesidad para posteriormente transformarla en deseo. La necesidad se sustenta en el instinto, y el instinto se sustenta en los designios de la voluntad traducida como la tendencia a la perpetuación de la especie. El deseo queda desligado de la necesidad, del

origen primario y motivo de su existencia. El hombre creará desear un motivo ajeno a la verdadera necesidad instintiva que le apremia.

El instinto sexual se pone en marcha. No hay vuelta atrás. El sujeto o individuo se torna objeto de su propia pulsión. Desea que la tensión o el grado de excitación interna desaparezca. La ilusión de placer se encuentra en el bienestar producido por la desaparición de la tensión. El individuo necesita del exterior para aliviar la excitación interna. Necesita copular. La base de todo amor se sustenta en la necesidad experimentada en el cuerpo.

La pasión o la genitalidad desnuda da cuenta de la tensión sexual y excitación interna, de la necesidad de la descarga física de la tensión. La parte consciente del individuo recibe la tensión interna, la proyecta en la realidad exterior, en el objeto exterior. *El Enamoramiento o la ilusión de la felicidad infinita* es la proyección de la tensión interna a la realidad del objeto de enamoramiento, la persona amada o deseada.

El enamoramiento tiene su correlato biológico en sustancias químicas que el cerebro contiene. La proporción cuantitativa de estas sustancias favorecerá los mecanismos para que una persona se quede prendada de su amado/a. Sigmund Freud describe por vez primera en *Proyecto de psicología científica [Entwurf einer Psychologie, 1895]* el mecanismo de *satisfacción alucinatoria*³⁹⁵ como mecanismo para hacer frente a la frustración de la no satisfacción del deseo. El individuo, ya en edades tempranas, ante la ausencia del objeto real que satisfecerá su deseo o necesidad, fantasea o alucina la satisfacción de su deseo. Por este mecanismo apacigua la tensión interna y se hace dominador (en apariencia) de sus propias pulsiones. Por la satisfacción alucinatoria se consigue el apaciguamiento de la necesidad y el *cumplimiento del deseo*.

³⁹⁵ También encontramos dicho concepto en el capítulo VII de *La interpretación de los sueños (Die Traumdeutung, 1900)*.

El enamoramiento es la satisfacción alucinatoria que el individuo utiliza para aliviar la tensión de las excitaciones endógenas.

Si bien en el acto sexual se percibe más claramente el sentido de la descarga, en el enamoramiento lo que se alivia es el afán metafísico destinado a la trascendencia en la especie. El individuo siente en la gestación de un nuevo individuo que está cumpliendo su *deber natural*, percibe que ha logrado el objetivo intrínseco de su existencia. Cuando el sujeto se enamora se ve colmado del sentimiento puro de la voluntad de vivir.

a) *La pasión o la genitalidad desnuda*

Hay algo totalmente peculiar en la profunda e inconsciente seriedad con la que se examinan recíprocamente dos jóvenes de distinto sexo que se ven por primera vez; en la mirada inquisitiva y penetrante que se lanzan el uno al otro; en el cuidadoso examen que tienen que sufrir todos los rasgos y partes de sus dos personas. Esa investigación y examen constituyen la meditación del genio de la especie acerca del individuo que ambos hacen posible y la combinación de sus cualidades. Conforme con el resultado de la misma será el grado de su complacencia mutua y su deseo recíproco.³⁹⁶

El grado de atracción sexual entre dos sujetos surge fácilmente tras unos segundos de observación del cuerpo del otro. El *amor a primera vista* es en realidad una *atracción sexual* a primera vista, una atracción basada en el aspecto más instintivo de la atracción. La pasión desatada en el acto sexual surge como una eclosión de energía contenida y desmesurada que anhela precipitarse en el cuerpo del otro. El cuerpo no puede contener la furia del instinto en sí mismo, debe proyectarse hacia el

³⁹⁶ *Complementos*, p.602 [629].

exterior, en un cuerpo ajeno que le permita *vaciar* su tensión acumulada. Podríamos pensar que el onanismo podría resultar la solución al problema de la acumulación de la tensión, pero no es así. Parece haber algo más allá de la eyaculación, del aspecto fisiológico del deseo. El fundamento de la atracción sexual reside en la meditación de la especie que tiene por objetivo la creación de un nuevo ser. Un ser es incapaz de engendrar un nuevo ser por sí mismo. El individuo únicamente obtiene la satisfacción sexual *plena* si el acto se da con otro sujeto. El resultado fisiológico del onanismo y la cópula es idéntico, sin embargo el resultado global es sustancialmente diferente. ¿Cuál es la diferencia? El ser humano ha convertido el puro instinto sexual en el Erotismo, en una búsqueda psicológica independiente del fin natural dado en la reproducción.

El acto sexual en el ser humano no se reduce a la pura genitalidad, sino que el cuerpo al completo funciona como medio para llegar al fin último, la conjunción de los órganos reproductores. La observación minuciosa de dos jóvenes o la atracción irrefrenable que se da en cualquier lugar y circunstancia entre dos personas nos muestra la fuerza instintiva de dos cuerpos que se atraen.

El erotismo nos acerca a lo humano tanto como la genitalidad nos aproxima a lo animal. Imaginemos a dos humanos en plena cópula:

Dos cuerpos se entrelazan desnudos combatiendo violentamente por hacerse con el cuerpo del otro. Ambos sujetos jadean, gritan, muerden y suspiran. Entre ellos un vaivén de un desconcertante ritmo de movimientos que únicamente ellos conocen. No miran ni ven ni observan; como un ciego en sus tinieblas palpan el cuerpo del otro, los recovecos más escondidos que el otro ofrece. El ritmo acelerado del corazón y la tensión de todos los músculos del cuerpo. La sangre corre rápidamente a lo largo del cuerpo. La sangre se concentra en mayor

medida en el pene del hombre y la vagina de la mujer. Ambos genitales permanecen sonrojados por la necesidad de descarga de la tensión que se acumula rápidamente.³⁹⁷

No existe nada más cercano a lo animal que la imagen del acto sexual entre dos humanos. El rebosamiento de los órganos genitales, el movimiento, los olores, los jadeos, la violencia implícita en el acto de penetrar o de ser penetrada, la disolución de la razón y en último término, la disolución de la propia individualidad acercan por un breve espacio de tiempo a la evidencia de que la especie humana no dista demasiado de cualquier otra especie animal. Un animal copula por instinto, por una predeterminación biológica de los ciclos reproductivos que varían según la especie. Un animal no tiene conciencia de sí mismo; cuando se alimenta, cuando emigra, cuando copula, nada se pone en juego a nivel subjetivo, pues no existe conciencia de la propia individualidad.

El ser humano pierde la conciencia de sí mismo cuando actúa bajo el impulso del instinto. El individuo desaparece en el impulso arrebatador de su cuerpo. La conciencia y la razón quedan suspendidas mientras el cuerpo se mueve libremente. El individuo se torna espectador de sus propios movimientos. Sus actos se convierten en representaciones, manifestaciones de su voluntad inconsciente, ciega y carente de razón. En el coito retornamos a nuestro estado primitivo, al estado en el que los instintos mueven nuestros actos. Schopenhauer describe en numerosas ocasiones a lo largo de su capítulo 44 de los *Complementos* la capacidad del impulso sexual de trastocar cualquier norma o represión que la sociedad trata de marcar en los individuos más *honrados y justos*:

En la vida privada encontramos que en ningún punto son tan infrecuentes los escrúpulos de conciencia como en este: a veces hasta las personas honradas y justas en los

³⁹⁷ Texto original.

demás aspectos los dejan de lado, y sin pensárselo cometen adulterio cuando el amor apasionado, es decir, el interés de la especie, se apodera de ellos.³⁹⁸

La genitalidad nos devuelve al estado natural, al primer escalón y cimiento en el que se sustentará la ilusión del enamoramiento. El ser humano despojado de cualquier prenda se enfrenta a la vulnerabilidad de su propia desnudez. Sin atuendos que recuerden al individuo la cultura, sociedad o clase social a la que pertenece, el sujeto se encuentra desprovisto de las señas de identidad que le confieren el estatus de humano.

La desnudez muestra al individuo la poquedad, la indefensión, la soledad de su propia subjetividad. El cuerpo del individuo como configuración cerrada, aislada de la materia que le envuelve, le devuelve la imagen de la imposibilidad *real*³⁹⁹ de comunicación. Un tremendo solipsismo atrapa al individuo que se mira solitariamente en el *espejo*. La posibilidad de compartir la desnudez abre al sujeto a un estado de animalidad permitiendo al individuo regresar al estado primitivo del que procede, a la abertura de sus instintos y naturaleza.

El filósofo francés contemporáneo Georges Bataille lo explicita en los siguientes términos:

La acción decisiva es la de quitarse la ropa. La desnudez se opone al estado cerrado, es decir, al estado de la existencia discontinua. Es un estado de comunicación, que revela un ir en pos de una continuidad posible del ser, más allá del repliegue sobre sí. Los cuerpos se abren a la continuidad por esos conductos secretos que nos dan un sentimiento de obscenidad. La

³⁹⁸ *Complementos*, p.606 [633].

³⁹⁹ Se utiliza aquí *real* en la acepción de Jacques Lacan: lo *real* es para el filósofo francés lo que Kant denominó *la cosa en sí*, aquello a lo que nunca podremos acceder. Incluso en el contacto corporal existe *algo* que se nos escapa, algo a lo que no podemos acceder del otro. En el acto sexual tenemos la ilusión de rozar el alma del otro con la punta de los dedos, un instante de con-fusión plena que se desvanece tras el orgasmo.

obscenidad significa la perturbación que altera el estado de los cuerpos que se supone conforme a la posesión de sí mismos, con la posesión de la individualidad, firme y duradera. (...). Esta desposesión es tan completa que, en el estado de desnudez –estado que la anuncia, que es su emblema-, la mayoría de seres humanos se sustrae; y con mayor razón si la acción erótica, que completa la desposesión, sigue a la desnudez.⁴⁰⁰

La desnudez de dos cuerpos que copulan o el deseo de esa cópula es el origen o base en la que se sustenta todo amor. El instinto animal subyace al amor más platónico desvelando el verdadero fin de la atracción. A pesar de las convenciones sociales o culturales la fuerza del instinto nos recuerda constantemente la verdadera esencia del ser humano y la supeditación de éste al orden natural.

La pasión es violenta. La inmediatez del momento, el impulso libidinal no es un impulso razonado o planificado, sino que la urgencia del instante irrumpe de forma súbita en los cuerpos de dos amantes. Funcionamos y vivimos como seres discontinuos, «individuos que mueren aisladamente en una aventura ininteligible»⁴⁰¹; estamos solos y «nos resulta difícil soportar la situación que nos deja clavados en una individualidad fruto del azar, en la individualidad perecedera que somos»⁴⁰². Vivimos en un estado cerrado, atrapados por el cuerpo y el lenguaje en una imposibilidad *real* de comunicación con el otro. El acto pasional, la cópula, tiene como fin último romper la discontinuidad del individuo. *Romper* implica violencia, la disolución de las formas constituidas, «una disolución de esas formas de vida social, regular, que fundamentan el orden discontinuo de las individualidades que somos»⁴⁰³. El erotismo, la pasión

⁴⁰⁰ G. Bataille, *El Erotismo*, Tusquets, Barcelona 1979, p. 22.

⁴⁰¹ *Ibi*, p. 19.

⁴⁰² *Ibidem*.

⁴⁰³ *Ibi*, p.23.

desnuda, niega o destruye las formas sociales constituidas, la propia individualidad que nos conforma como sujetos racionales.

Toda la operación del erotismo tiene como fin alcanzar al ser en lo más íntimo, hasta el punto del desfallecimiento. El paso del estado normal al estado de deseo erótico supone en nosotros una disolución relativa del ser. Tal como está constituido en el orden de la discontinuidad.⁴⁰⁴

La imagen de dos seres humanos copulando nos devuelve a la retina la verdadera imagen de dos seres humanos que ya no tratan de disfrazar la naturaleza de la que son portadores. « ¡Pero ved cómo el joven e inocente intelecto humano se horroriza de la enormidad del asunto cuando por primera vez conoce aquel gran misterio del mundo!»⁴⁰⁵, dirá Schopenhauer. El niño que desconoce el misterio del acto sexual, hasta entonces encubierto por el mundo adulto, se sorprende y *horroriza* de la forma en que fue concebido. La razón se emancipó del origen natural, de la voluntad inconsciente, y tras realizar un largo camino hacia el intelecto se espanta de su verdadera génesis.

b) *El enamoramiento o la ilusión de la felicidad infinita*

Una elección determinada

Schopenhauer hace una distinción entre los criterios absolutos y los criterios relativos que determinan la elección del amado/a. Los criterios absolutos son los que

⁴⁰⁴ *Ibi*, p.22.

⁴⁰⁵ *Complementos*, p.655 [625].

anteriormente había definido como la belleza, las cualidades psíquicas, y la neutralización de las propias imperfecciones. Para el filósofo alemán estos criterios o preferencias se dan en cualquier elección de objeto sexual como «inclinación común y superficial»⁴⁰⁶; sólo aquellos criterios relativos, individuales y exclusivos de una persona darán lugar al verdadero enamoramiento apasionado.

«La intensidad del enamoramiento crece con su individualización»⁴⁰⁷. La pasión entre dos enamorados es proporcional a la particular elección del objeto sexual. Cuanto mayor es la individualización mayor y más elevada es la pasión sentida. Bajo el influjo del enamoramiento, del *genio de la especie*, de la pulsión de la voluntad, el individuo siente como propio algo que le es por completo ajeno. El individuo siente una pasión arrebatadora encaminada a la posesión del cuerpo amado; el genio de la especie busca la aparición de una nueva vida:

El simple impulso sexual resulta vulgar ya que, careciendo de individualización, está dirigido a todo y tiende a conservar la especie sólo según la cantidad y con escasa consideración a la calidad.⁴⁰⁸

Cuando Schopenhauer nos habla de cantidad y calidad según la especialización en la elección de objeto, describe la estrategia sexual utilizada por hombres *más o menos evolucionados*.

Las especies animales han utilizado múltiples y diversas estrategias para perpetuar su propia especie basándose en la cantidad y/o calidad⁴⁰⁹. El ser humano,

⁴⁰⁶ *Ibi*, p.599 [625].

⁴⁰⁷ *Ibi*, p.603 [630].

⁴⁰⁸ *Ibidem*.

⁴⁰⁹ Las estrategias sexuales o de reproducción están ligadas al coste energético invertido en las nuevas crías, a la posibilidad de acceder al alimento con mayor o menor dificultad, y a la proporción de machos y hembras existentes en un mismo contexto. Cada especie, incluida la humana, modifica sus estrategias

como un animal más, posee una manera peculiar de reproducirse, una manera exitosa, que le ha perpetuado en un número ingente de individuos. Los animales se mueven en un continuo entre la estrategia sexual «r», basada en la cantidad, y en la «k», basada en la calidad. Si se lleva una de las estrategias al límite la degradación o la extinción de la especie se convierte en una realidad. El ser humano cultiva ambas estrategias sexuales sin llegar al límite de ninguna de ellas. El ser humano tiene un número adecuado de hijos según el éxito y las posibilidades de supervivencia. A menores posibilidades de supervivencia, más hijos concebidos; a mayores posibilidades menos hijos concebidos. Estaríamos hablando en este caso en términos de cantidades. Si nos referimos al aspecto cualitativo, podemos observar la cuidadosa elección de pareja de algunos enamorados y la indiferencia de otros que, sin estar enamorados, se reproducen sin que los aspectos cualitativos (intelecto, alma) intervengan en la elección. El *genio de la especie* o *la voluntad*, interviene, en un sentido cualitativo, en la reproducción que se lleva a cabo entre dos enamorados presos de la pasión. La voluntad se expresa en su manera más ruda, cuantitativa, en aquellas parejas en la que lo único que les une es la diferenciación genital sin ninguna elección previa. En determinadas especies animales se da un cortejo altamente elaborado para la elección de pareja, tan o incluso más complejo que en el ser humano. ¿Por qué no podríamos denominarlo *Amor*? Schopenhauer no responde explícitamente a tal pregunta, pero si el amor es instinto

sexuales en base a las necesidades del contexto en el que habita. Los estudiosos del mundo animal o natural nos describen dos tipos de estrategia sexual: La estrategia «r» y la estrategia «k». La estrategia «r» es aquella que utiliza un mínimo de energía para cada una de sus crías. Para asegurar la supervivencia de algunas de ellas, la hembra fertilizada produce un número muy elevado de crías. Este es el caso por ejemplo de la ostra, capaz de producir hasta 500 millones de huevos al año. El cuidado dispensado a cada uno de los huevos es nulo, así que debe compensarlo con la cantidad de ellos producidos. La estrategia «k» es aquella que concentra su energía en un número muy limitado de neonatos. Para facilitar la supervivencia de las crías dedica mucho tiempo y cuidados a su cría recién nacida. Hablamos por ejemplo de los grandes antropoides, que producen sólo un hijo cada cuatro o cinco años.

sexual, y el instinto sexual se manifiesta en todos los animales, se puede afirmar que el *Amor* (en su vertiente más platónica) es únicamente un concepto o constructo abstracto inventado por el ser humano quizá para distanciarse de lo que es concebido como un rudo instinto animal (bajo el prisma de la tradición de moral judeo-cristiana).

Se podría afirmar que el ser humano es el único animal que se enamora si tuviésemos la convicción de que la *pasión humana* dista considerablemente de la *pasión animal*. Si realizamos un ejercicio de distanciamiento con respecto a nuestra especie, ¿cómo definiríamos el comportamiento de dos enamorados? ¿dista tanto el comportamiento sexual humano del animal?

La imposibilidad de sentir algo ajeno a la propia individualidad dentro de una misma especie no permite afirmar con rotundidad dicha proposición. Podemos hablar de amor humano porque es por todos conocido y sentido. Cada ser humano entiende y siente el significado del amor según sus propias experiencias. El significante AMOR posee múltiples significados o connotaciones para cada uno de los individuos. Schopenhauer nos diría que el AMOR únicamente posee una esencia, un significado metafísico de no poca importancia: la trascendencia a través de la reproducción.

La fuerza del enamoramiento

El sentimiento del amor se torna de una intensidad abrumadora cuando se trata de una particular elección de objeto sexual. La individualidad, la especialización a la hora de la elección de pareja es signo de una búsqueda reproductiva de gran calidad, el genio de la especie sabe que únicamente es con esa persona con la que se podrá obtener el mejor neonato posible. En estos casos el deseo es «de una violencia como la de

ningún otro, que pone al individuo en disposición a cualquier sacrificio y que, en caso de que sea imposible satisfacerlo, puede conducir a la locura o al suicidio⁴¹⁰».

El filósofo augura el posible trágico final si no se accede a la pasión que nos dicta la voluntad. La muerte o la locura es preferible para el amado/a que no puede acceder a su enamorado/a, pues está guiado por un afán metafísico que no concierne a su individualidad. El individuo es incapaz de contener en su propio cuerpo la pulsión de la voluntad. En el caso de que el individuo trate de negar (siempre que no se trate de una negación consciente dirigida a la contemplación mística) su pulsión sexual, la voluntad se manifestará de múltiples formas, llegando en ocasiones a la psicosis o locura.

En el capítulo 36 de *El Mundo* y en el capítulo 31 «Sobre el genio» y 32 «Sobre la locura» de los *Complementos* Schopenhauer escribe su particular teoría (que tantos frutos dio al padre del psicoanálisis) sobre *la locura, la genialidad* y la estrecha línea que separa la una de la otra.

El enamoramiento es vivido por el sujeto como una locura transitoria. El enamorado percibe el mundo en una nueva dimensión; se torna alegre hasta la exultación y triste hasta la melancolía; percibe su propia vida bajo un nuevo prisma, embriagado de amor es capaz de actuar de manera contraria a la razón, contraria a todos los valores morales y éticos que habían gobernado su vida.

Schopenhauer define la locura como «la rotura del hilo de los recuerdos»⁴¹¹, el último recurso de la naturaleza para aliviar la angustia de un recuerdo penoso e insoportable. El filósofo concibe el origen de la locura como un violento «quitarse una cosa de la cabeza», sólo posible metiéndose otra que la reemplace. Este no sería el caso del amor o enamoramiento. El sujeto no vive una situación desagradable, más bien todo

⁴¹⁰ *Complementos*, p.603 [630].

⁴¹¹ *Complementos*, Cap.32 «Sobre la locura», p.446 [456].

lo contrario, la ilusión de haber encontrado al otro/a que le proporcionará la felicidad absoluta, el influjo de la voluntad con toda su fuerza impregnada en el instinto sexual, hacen que el enamorado deba desterrar todo lo que tiene en la cabeza por este nuevo motivo:

De acuerdo con lo que precede, el origen de la locura puede considerarse como un violento «quitarse una cosa de la cabeza», lo cual sólo es posible metiéndose otra. Más raro es el proceso inverso, es decir, que primero «se meta en la cabeza una cosa» y luego se quite otra. Esto ocurre, sin embargo, en los casos en que el individuo mantiene constantemente presente en su mente, sin poder liberarse de él, el motivo de la locura; así, por ejemplo, en algunas locuras de amor, en la erotomanía, hay un constante dejarse llevar por el motivo (...).⁴¹²

En el instinto sexual indiferenciado, cuantitativo, o vulgar, el individuo no sufre de locura de amor; más bien lleva a cabo un acto desnudo de cualquier participación metafísica; actúa como un animal siguiendo a su instinto sin tener en consideración la pareja elegida. Únicamente se vuelven locos de amor los individuos que, presos del genio de la especie, eligen cuidadosamente a su partener. Es entonces cuando, como en la *mania sine delirio* descrita por Pinel⁴¹³, la voluntad aparece como «una fuerza natural ciega, impetuosa y destructiva»⁴¹⁴. El loco se ve afectado por la suspensión de la razón, del conocimiento reflexivo, pero no del conocimiento intuitivo. El loco percibe los objetos con claridad, se precipita e interactúa con ellos. El loco actúa en la inmediatez del instante, incapaz de reflexionar sobre lo que no está presente, sobre lo pasado y

⁴¹² *Ibi*, p.448 [458].

⁴¹³ Philippe Pinel (1745-1826). Médico francés investigador de las enfermedades mentales mediante la observación de sus sintomatologías. Es considerado como el padre de los fundamentos psiquiátricos modernos. Hacemos referencia a su obra *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale* (1801), Sect. III, «Distinction des diverses espèces d'aliénation / Manie ou délire général / La Manie sans délire marquée par une fureur aveugle».

⁴¹⁴ *Complementos*, p.449 [460].

sobre lo futuro. «Una vez pasado el acceso, la razón recobra su dominio y funciona regularmente, pues su propia actividad no está alterada ni estropeada, y lo único que ha ocurrido es que la voluntad ha encontrado el medio de alejarse totalmente de ella por un momento.»⁴¹⁵ Una vez pasado el enamoramiento, una vez que la voluntad ha alcanzado su meta (el acto de la reproducción), el individuo retoma su razón y se da cuenta, muchas veces con asombro, de sus actos gobernados por la *loca* pasión. La analogía entre el instinto sexual animal y el *amor sexual* humano en los momentos en que la razón desaparece del hombre, es una evidencia más de que son en su esencia una misma cosa con diferente nomenclatura.

En la primera parte del capítulo 36 de *El mundo* y en el capítulo 31 de los *Complementos*⁴¹⁶ el filósofo trata el tema de la genialidad como la característica que define la capacidad de ver el mundo en su objetividad mediante el conocimiento intuitivo. Existen analogías entre el genio y el enamorado. Anteriormente hablamos de que el verdadero enamoramiento es aquel en el que el individuo se apasiona por un objeto determinado y específico. La elección no se debe al azar, sino que es el *genio* de la especie, la voluntad, la que guía en esta elección con el fin último del mejor retoño posible para la especie. No podemos afirmar que todos los enamorados tengan la capacidad de acceder a un conocimiento objetivo del mundo, ni que todos los enamorados sean capaces de proyectar sus sentimientos en creaciones artísticas, tal y como hacen o han hecho poetas conocidos o anónimos; pero sí que podemos afirmar que todo aquel que está enamorado participa inmediatamente de un nuevo sentimiento, visión y finalidad de su propia vida.

⁴¹⁵ *Ibi*, p.450 [460].

⁴¹⁶ Capítulo que forma parte del libro III, donde se considera el mundo como representación al margen del principio de razón suficiente, donde se trasciende al individualidad del sujeto y del objeto.

El enamorado es presa de un sentimiento que trasciende su propia capacidad racional. El enamorado observa el mundo desde una óptica nueva. Las prioridades y preocupaciones terrenales de orden fenoménico dejan paso a una nueva concepción del mundo y a un nuevo orden de las cosas. La transparencia del mundo se desvela bajo el influjo del amor. El enamorado participa del verdadero fin de su existencia y justifica todo lo vivido por el encuentro con una persona determinada, su objeto de amor.

El genio es aquel que percibe el mundo en su objetividad, aprehende de la realidad cotidiana la universalidad de los fenómenos; el genio tiene como objeto las ideas (platónicas); el genio es aquel que *intuye* lo verdadero tras el velo que cubre el mundo de representaciones; el genio es aquel que plasma en el arte lo que siente inmediatamente e intuye en lo que le rodea.

El enamorado prescinde de su individualidad para proyectarse en el ser amado. No es importante el propio bienestar y conservación si no se puede acceder al objeto amado. La voluntad en forma de egoísmo subjetivo deja paso a la objetividad de la meta a alcanzar:

Cuando la fuerza representativa del cerebro tiene tal exceso que se presenta sin finalidad una imagen pura, clara y objetiva del mundo externo, imagen que es inútil para los propósitos de la voluntad y en los grados superiores la perturba y hasta puede volverse perjudicial para ella, entonces se da al menos la disposición a aquella anomalía designada con el nombre de genio [*Genie*], que indica que aquí parece actuar un genio [*Genius*] ajeno a la voluntad, es decir, al verdadero yo, que es como si viniera de fuera.⁴¹⁷

La fantasía o imaginación es la herramienta fundamental del genio para acceder al mundo más allá de las representaciones, más allá de los conceptos. El poeta crea o

⁴¹⁷ *Complementos*, p.424 [431].

escribe rompiendo el orden intencional del lenguaje, el verdadero artista fantasea en imágenes que percibe o no percibe en el momento, crea su propia representación, pinta su propia apercpección de la realidad que le rodea .

El enamorado vive en un mar de ensoñaciones diurnas y nocturnas que evocan constantemente una realidad deseada. Percibe nuevos colores, se detiene en detalles del paisaje cotidiano hasta entonces insignificantes, encuentra significados ocultos a las canciones de amor, entiende y en ocasiones escribe poesía (hasta entonces carente de interés), rememora una y otra vez el momento de su primer o último encuentro con su objeto de amor, imagina una dicha absoluta y un futuro feliz:

Por eso se necesita la fantasía para completar, ordenar, pintar, fijar y repetir a discreción todas las imágenes significativas de la vida, según lo requieran los fines de un conocimiento profundo y de una obra significativa que ha de transmitirlo. A eso se debe el alto valor de la fantasía como instrumento indispensable que es del genio.⁴¹⁸

El enamorado pinta su propia realidad sin saber que es presa de la ilusión del amor. Aparentemente el enamorado prescinde de su propia individualidad para alcanzar el objeto deseado, prescinde de la voluntad subjetiva y destina toda su energía a su nueva empresa. En el genio «la captación de las ideas tiene como condición que el cognoscente sea el sujeto puro del conocimiento, es decir, que la voluntad desaparezca totalmente de la consciencia»⁴¹⁹. Tanto en el enamorado como en el genio la voluntad se escinde de los intereses individuales y actúa libremente utilizando al sujeto para sus propios fines. En el caso del enamorado el fin de la procreación y en el caso del genio o artista el fin de la manifestación libre de su propia esencia u objetividad. La voluntad

⁴¹⁸ *Complementos*, p.426 [433].

⁴¹⁹ *Ibidem*.

se desliga del mundo de representaciones para manifestarse de nuevo como una representación tangible: un nuevo neonato, una pintura, una poesía, o un pensamiento filosófico escrito en papel.

Tal y como afirma Schopenhauer, todo aquel conocimiento objetivo, verdaderamente filosófico, toda aquella obra de arte inmortal, no puede surgir en base a una *intencionalidad* individual, sino que surge en el individuo como una necesidad instintiva. El genio no puede hacer nada para evitar su producción artística, así como el enamorado poco puede hacer cuando el *genio* de la especie ha penetrado en su ser:

Del hecho de que la forma de conocimiento del genio está purificada de todo querer y sus relaciones, se sigue que su obra no nace de propósito o capricho alguno sino que está guiada por una necesidad instintiva.⁴²⁰

La necesidad instintiva de la que habla Schopenhauer es la de del instinto sexual, que en el caso de los genios, se encuentra sublimada en la producción intelectual o artística.

Desde luego, esto se opone a la naturaleza y destino del intelecto, o sea que es en cierta manera antinatural y precisamente por eso absolutamente infrecuente: pero justamente ahí radica la esencia del genio, el único en el que se da aquel estado en un alto grado y de forma sostenida, mientras que en los demás aparece solamente de forma aproximada y excepcional.⁴²¹

El genio percibe en si mismo la esencia del mundo como algo habitual mientras que los demás lo sienten de manera excepcional. Los no genios tienen la posibilidad de transitar por la mirada objetiva del mundo al enamorarse de su objeto de deseo. El

⁴²⁰ *Complementos*, p.427 [436].

⁴²¹ *Complementos*, p.428-429 [436].

cerebro enamorado se inunda de sustancias químicas que favorecen una nueva percepción de las cosas; a partir de una elección determinada vemos en el ser amado la belleza más sublime posible; la fuerza del enamoramiento hará percibirse al enamorado de forma diferente, como espectador de *algo* que le está ocurriendo. Por un tiempo muy determinado la vida adquiere el verdadero significado de su existencia y los humanos *de a pié* (los sujetos *vulgares*) pueden participar de ello. Olvidándose de la individualidad del sujeto la ilusión del enamoramiento adquiere una intensidad capaz de trascender el orden fenoménico.

Ese ansia que vincula a la posesión de una determinada mujer la representación de una felicidad infinita, y un dolor inexpressable a la idea de no conseguirla, ese anhelo y ese dolor de amor no pueden tomar su materia de las necesidades de un individuo efímero; sino que son el suspiro del espíritu de la especie.⁴²²

Tras la ilusión del enamoramiento: la realidad.

2.5.2 EL PRINCIPIO DE REALIDAD [REALITÄTSPRINZIP]

En 1911 en *Formulaciones sobre los dos principios del funcionamiento psíquico* [*Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens*] Sigmund Freud considera el Principio de Realidad [Realitätsprinzip] como el principio regulador del Principio del Placer. Mediante el *Principio del Placer* el aparato psíquico busca aliviar la tensión interna, mantener el equilibrio y constancia de la energía que circula libre en el *Ello* o Inconsciente. Mediante el *Principio de Realidad* el *Yo* permite

⁴²² *Complementos*, p.604 [632].

al sujeto posponer o sustituir sus pulsiones internas en función de las presiones de la realidad. A pesar de las exigencias de las pulsiones la realidad externa muestra la imposibilidad de poder aliviar las tensiones inmediatamente y en todo momento. Con la realidad aparece la frustración, las restricciones necesarias que permiten al sujeto la adaptación al mundo externo.

La ilusión del enamoramiento promete al enamorado una dicha absoluta; sin embargo, tras la consecución del deseo, tras alcanzar el motivo externo meta de sus pulsiones, el individuo se encuentra ante la misma realidad. El deseo no termina con la consecución del fin, sino que reaparece tras la frustración de sentir que aquello que tanto deseaba no nos hace más ni menos feliz una vez que alcanzado.

Al enamorado/a se le adjudica la característica de distorsionar la realidad, no ver la realidad tal y como es, encubrir los defectos e idealizar todos los aspectos de la amada/o. El enamorado proyecta su afán metafísico en los motivos exteriores. El tiempo se encargará de mostrar la verdadera realidad de sus deseos. La insatisfacción es consustancial al deseo, únicamente la muerte o la contemplación mística podrán apaciguar y terminar con la fuerza de las pulsiones. No hay objeto real que pueda satisfacernos completamente y para siempre. La realidad introduce la frustración en el individuo. Tras el enamoramiento, el sujeto debe adaptarse a una nueva realidad. En ocasiones la *conjunción de las disposiciones anímicas* transforma el amor apasionado en un amor tierno que se perpetúa con el tiempo. En otras ocasiones no existe adaptación al nuevo estado y el enamoramiento o el amor se acaba tan pronto ha caído el velo que hasta entonces escondía la realidad.

c) ***La insatisfacción de la consecución del fin o la dinámica del deseo***⁴²³.

Toda aspiración nace de una carencia, de la insatisfacción con el propio estado, así que es sufrimiento mientras no se satisfaga; pero ninguna satisfacción es duradera, sino que más bien es simplemente el comienzo de una nueva aspiración. En todas partes vemos la aspiración obstaculizada de diversas formas y combatiendo, es decir, en forma de sufrimiento: ningún fin último del ansia, luego ningún límite ni fin del sufrimiento.⁴²⁴

La vida es un gran síndrome de abstinencia. La vida de los individuos se mueve entre la necesidad y el tedio. La ausencia de deseo se percibe como un atroz aburrimiento así como el estado de necesidad se percibe como doloroso. Si aplicamos la fórmula matemática de $V=E/T$ (Velocidad =Espacio /Tiempo) a la concepción de la vida de Schopenhauer (donde la velocidad es la velocidad de la vida, el espacio es el espacio de consciencia y el tiempo es la consciencia del tiempo que vivimos), podremos ver la relación inversamente proporcional de la consciencia con la felicidad. Cuanto menos consciente soy de mí mismo más rápido pasa el tiempo y más feliz soy. Cuanto más consciente soy de mí más consciente soy del tiempo, más aburrimiento siento, más infeliz soy. La ausencia de metas u objetos de satisfacción sumen al individuo en un estado de indefensión y apatía frente a su entorno.

⁴²³ El concepto de Deseo de Arthur Schopenhauer se encuentra estrechamente ligado a la visión que tiene con respecto al mundo y a la vida de los individuos. En su obra primaria *El mundo* encontramos en el capítulo 56 del libro Cuarto la descripción del sufrimiento y sinsabores de la vida. En el capítulo anterior 55 del mismo libro, explica la constitución del carácter. Y en los dos capítulos posteriores 57-58 nos describe el tedio, el aburrimiento, el vacío de la ausencia de deseo, el sufrimiento de la vida y las posibilidades que tenemos para soportarlo, la serenidad estoica o los consuelos del arte. Posteriormente en *Los complementos* el filósofo alemán dedicará el capítulo 46 «De la Nihilidad y el Sufrimiento de la Vida» para completar los argumentos esgrimidos en los capítulos citados.

⁴²⁴ *El mundo*, p.367 [365].

Las horas pasan más deprisa cuanto más agradables son, y más despacio cuanto más penosamente han transcurrido; porque lo positivo no es el placer sino el dolor, y es la presencia de este la que se siente. Igualmente somos conscientes del tiempo cuando nos aburrimos y no cuando estamos entretenidos. Ambas cosas demuestran que nuestra existencia es más feliz cuanto menos la percibimos.⁴²⁵

La esencia de la naturaleza muestra una constante aspiración sin fin y sin descanso. La inconsciencia con respecto a la propia individualidad hace más liviana la existencia. Los animales se mueven en base a las necesidades, no anhelan el pasado ni proyectan sus deseos en un futuro, viven y existen en un permanente presente. El hombre se abstrae de la realidad inmediata. Rememora viejas glorias. Siente nostalgia de días pasados y magnifica el grado de felicidad que en aquel instante realmente sintió; mediante los proyectos de futuro inventa nuevos deseos con los que ocupar el tiempo que hubiese estado destinado al tedio o aburrimiento:

Entre el querer y el alcanzar discurre toda la vida humana. El deseo es por naturaleza dolor: la consecución genera rápidamente saciedad: el fin era sólo aparente: la posesión hace desaparecer el estímulo: el deseo, la necesidad, se hace sentir otra vez bajo una forma nueva: y si no, aparece la monotonía, el vacío, el aburrimiento, contra los cuales la lucha es tan penosa como contra la necesidad.⁴²⁶

La incapacidad del ser humano por permanecer por siempre satisfecho radica en la imposibilidad de perpetuar el instante dichoso. Apenas unos minutos, días o semanas después, el afectado se sorprende de volver a estar en el mismo estado inicial. Debe buscar nuevas metas, desear otros motivos.

⁴²⁵ *Complementos*, p.630 [660].

⁴²⁶ *El mundo*, p.371 [370].

La satisfacción únicamente aparece tras un estado de necesidad. La satisfacción, es por naturaleza siempre negativa. Lo que se percibe en sí mismo, lo que se percibe positivamente es el dolor, el sufrimiento. La alegría así como la satisfacción aparecen por ausencia del motivo que causaba el dolor, por el anhelo conseguido. Y si no existe el sufrimiento o necesidad, aparece el tedio como forma esencial de la vida humana. El tedio se encuentra ligado a la conciencia de individualidad, a la capacidad de razonar.

La forma en la que se manifiesta la *nihilidad* de todos los objetos de la voluntad es el Tiempo. La nihilidad se manifiesta en el tiempo como la fugacidad de los acontecimientos y sentimientos vividos. La velocidad de la vida aumenta cuando no existen momentos de vacuidad y aburrimiento. Una vida tediosa y rutinaria que no aporta satisfacción al individuo se torna lenta y consciente. El individuo no debe esforzarse por hallar la *nada*, la vacuidad y el absurdo de la vida, pues es lo que de por sí está. Por el contrario, debe esforzarse por encontrar nuevos deseos y aspiraciones con los que llenar la vida. Nuestros ancestros, demasiado preocupados por procurarse la supervivencia, no debieron inventarse nuevas aspiraciones ni deseos. La conciencia del *vacío* aparece con la capacidad de razonar y tras las necesidades vitales cubiertas. Schopenhauer escribe acertadamente «así como la necesidad es la constante plaga del pueblo, el aburrimiento es la de la gente distinguida. En la vida burguesa está representado por el domingo, y la necesidad por los seis días de la semana»⁴²⁷. Citará el *Panem et Circenses*⁴²⁸ como la solución para apaciguar a las masas.

Ante la perspectiva de una vida que transcurre entre el dolor y el aburrimiento, el enamoramiento surge con una clara finalidad (engendrar a un nuevo ser para la especie) y un claro efecto colateral (ilusionar al individuo en una meta que le garantizará la felicidad infinita). El enamoramiento no dista demasiado de la dinámica que se juega en

⁴²⁷ *El mundo*, p.371 [370].

⁴²⁸ *Ibidem*. [Pan y Circo], en la actualidad [Pan y Fútbol].

cualquier otro deseo. El enamoramiento constituye la mayor de las ilusiones, el mayor de los engaños y el que promete mucho más de lo que realmente ofrece.

Pongamos por ejemplo el protagonista de la novela de Erckmann Chatrian⁴²⁹. Un hombre huraño, acostumbrado a una rutina estricta e invariable, acomodado a sus bienes materiales, antipático con sus semejantes, y sin haber conocido el amor a pesar de la edad avanzada que presenta. Aparece en escena una mujer mucho más joven que él. Una asistente del hogar sin mayor aspiración que cuidar de la casa del viejo huraño. El hombre, de repente, sin saber muy bien lo que le está pasando, se encuentra atrapado en un amor desmesurado hacia su asistente. Su rutina varía sustancialmente, su conducta gira en torno a su amada, se torna feliz y simpático con la gente del lugar, y se convierte en la *comidilla* del pueblo que comenta su cambio de actitud. Tras conseguir acceder a su amada y tras un período de tiempo de convivencia el hombre vuelve a ser el mismo de antes, su carácter *empírico y adquirido* resurge y despierta del sueño del enamoramiento.

Si decíamos en el apartado anterior que el enamoramiento se asemeja a la locura, el tiempo resulta ser el mejor antídoto para la total recuperación de dicha enfermedad. Nunca ha sido más apropiada la frase tantas veces utilizada de «el tiempo lo cura todo» para el contexto en el que nos estamos moviendo.

Schopenhauer cita numerosas obras literarias, tragedias amorosas, historias de amor impedidas por las convenciones sociales, enamoramientos furtivos e imposibles tal y como se siguen escribiendo en la actualidad y que no dejan de interesar apasionadamente al público en general. Las tragedias e historias de amor culminan en el momento de la consecución del fin último o en la imposibilidad final de acceder a él. La

⁴²⁹ La elección de esta novela no tiene otro sentido que mencionar la obra que leí por casualidad en mi adolescencia y que la memoria recuperó con la realización de la presente tesis. En mi caso se trataba de uno de esos libros, escritos a finales del siglo XIX, que habitan en las estanterías olvidados o usados como simples motivos ornamentales. Erckmann Chatrian, «El amigo Fritz», Bruguera, Barcelona 1975.

muerte de los amantes, el suicidio, o la tragedia es el final de *Romeo y Julieta*, *El Joven Werther* o *Son de Mar*⁴³⁰ (por citar alguna novela actual); ilusionan al público con un final hipotético de lo que hubiese sido su dichoso amor en el transcurrir del tiempo. Las historias de amor que llegan a un final feliz se acaban precisamente en el mismo instante en el que el deseo se ve culminado. Ahora bien, si pensamos en lo que hubiera sido de Romeo y Julieta tras acceder a su deseo de permanecer siempre juntos, tras una convivencia de muchos años, seguramente el amor idílico y apasionado que se prometían hubiese remitido convirtiéndose en el mejor de los casos en un cariño tierno y maternal.

No es necesario acudir a fuentes literarias cuando el ser humano dispone de su propia experiencia. Cualquier individuo que haya caído bajo el influjo del amor, del enamoramiento apasionado, puede hacerse una idea muy cercana, si no totalmente realista y acertada, de lo que estamos hablando. El enamoramiento, por ser la consecuencia del deseo más vehemente de todos (el deseo sexual), es sentido con la mayor de las intensidades posibles.

Un individuo con aspiraciones laborales en un determinado ámbito, tras mucho esfuerzo y tiempo, consigue llegar a su meta profesional. Pasado un tiempo se dará cuenta de que sus aspiraciones no terminan ahí. Deseará un cargo superior o la asunción de tareas que le puedan representar un reto. Pensemos en un individuo que tras muchos esfuerzos y ahorro económico consigue comprarse una casa. Pensaba que con esa primera casa sería por siempre feliz, no necesitaría nada más. Con el transcurso del tiempo la novedad de la casa se agota. Ya no es suficiente. El hombre empleará mayor esfuerzo para comprarse una nueva casa con jardín y aparcamiento. Tras conseguirlo y

⁴³⁰ M. Vicent, *Son de Mar*, Punto de Lectura Narrativa, Madrid 2006.

cuando la novedad se agote, quizá decida comprarse una casa con piscina, y así sucesivamente:

En la medida en que aumentan los placeres, disminuye la sensibilidad a ellos: lo habitual no se siente ya como un placer. Y precisamente por eso aumenta la sensibilidad al sufrimiento. Pues la desaparición de lo habitual se siente como dolor.⁴³¹

El ser humano *compra* un amor que le resulta en apariencia increíblemente barato por la ganancia que obtiene. El ser amado aparece como el mayor de los bienes, un bien incalculable que será el medio por el que acceder a la felicidad permanente. Tras un tiempo los enamorados dejan de percibir la novedad del instante, la ilusión del conocimiento de un ser novedoso, «lo habitual no se siente ya como placer» como dice nuestro filósofo, y de nuevo se retorna al mismo punto inicial. La decepción por un deseo cumplido es en el enamoramiento la norma sin excepción. La ganancia obtenida pertenece a la especie, a la voluntad, pues ambos amantes pronto engendrarán un nuevo retoño y el mismo instinto de conservación les encadenará a los cuidados que requiere.

Puesto que la pasión descansaba en la ilusión que presentaba como valioso para el individuo lo que sólo tenía valor para la especie, el engaño ha de desaparecer tras haberse logrado el fin de la especie. El espíritu de la especie que había poseído al individuo lo deja libre de nuevo. Abandonado por él, vuelve a caer en su limitación y miseria originarias y ve con asombro que tras aquella ansia tan elevada, heroica e infinita, su placer no ha obtenido más de lo que cualquier satisfacción sexual le habría reportado.⁴³²

⁴³¹ *Complementos*, p.630 [660].

⁴³² *Complementos*, p.611 [639].

Schopenhauer escribe «los matrimonios por amor se contraen en interés de la especie, no de los individuos»⁴³³, cuando la ilusión instintiva desaparece, los miembros de la pareja «han de buscar armonizarse todo lo posible»⁴³⁴, pero frecuentemente las dos individualidades poco tienen que ver al margen del fin último y terminan dando por finalizada la relación. «Quien se casa por amor, ha de vivir con dolores»⁴³⁵, cita el filósofo alemán del refranero español. Quien se casa por amor cuida de la generación futura a costa de la presente. Los matrimonios de conveniencia, aquellos en los que el amor es lo último importante, son los que funcionan por el bien y comodidad individual. Las consideraciones en estos tipos de contratos matrimoniales «son al menos reales y no pueden desvanecerse por sí mismas»⁴³⁶.

El matrimonio por conveniencia es desaprobado y suscita un cierto desprecio a los ojos de la mayoría de los hombres. Este recelo se debe a que el funcionamiento es ajeno al orden e inclinación natural. Cuando un hombre de avanzada edad contrae matrimonio con una mujer joven y bella, o cuando una mujer de avanzada edad se empareja con un hombre joven, es percibido como una ofensa al orden natural establecido. Difícilmente se hace comprensible a cualquier hombre que en tal pareja haya sido posible un verdadero enamoramiento. En cambio, cualquier emparejamiento que se oponga a las convenciones sociales, si éste se justifica por el instinto natural, es valorado y apreciado por el resto de los mortales.

Tras jurar amor eterno las parejas se disuelven. Según los últimos datos del Instituto Nacional de Estadística de España (INE) sobre nulidades, separaciones y

⁴³³ *Ibidem.*

⁴³⁴ *Ibidem.*

⁴³⁵ *Ibidem.*

⁴³⁶ *Complementos*, p.611-612 [639].

divorcios, referidos al año 2005 y tras ser aprobada la ley del *divorcio exprés* contabilizaron 72.848 disoluciones matrimoniales, un 42,91% más que en 2004. Uno de cada cinco divorcios registrados en España -el 20,19%- se produce entre parejas que llevan casadas menos de cinco años. En la mayor parte de las rupturas matrimoniales (51.3%) hay hijos menores de edad, siendo lo más frecuente en este grupo (29.8%) tener un solo hijo.⁴³⁷

A pesar de que en el año en curso (2012) la tasa de separaciones ha descendido sustancialmente debido, según sociólogos, a la crisis económica y la imposibilidad de hacer frente a los costes económicos que implica una separación, los últimos datos del Instituto Nacional de Estadística siguen indicando una elevada tasa de divorcios, sin contar separaciones que se llevan a cabo sin haber un contrato matrimonial previo. Una gran parte de los divorciados tiene un hijo en común. Parece muy arriesgado utilizar la estadística para aprobar una tesis de Schopenhauer, pero los datos parecen confirmar su teoría. Un tanto por ciento muy elevado da por finalizada su relación antes de los 5 años de convivencia. ¿Qué ocurre con el amor en el matrimonio? ¿Qué ocurre con el deseo? Decíamos que el deseo satisfecho, saciado, nos devuelve a un estado de necesidad o de vacío. Los matrimonios o emparejamientos de la misma índole adquieren un tinte de culminación, de amor eterno, de posibilidades agotadas, de compromiso hasta la muerte. El deseo, ajeno a las reglas de conducta, continúa su marcha incansable a pesar del individuo. Aquel mismo individuo (hombre o mujer) convencido de su promesa de amor eterno se verá en años posteriores sorprendido por el deseo de otros motivos u objetos sexuales. El instinto sexual no le pertenece, sino que se mueve bajo el influjo de la insaciable Voluntad.

⁴³⁷ Datos publicados por el Instituto Nacional de Estadística (INE) sobre nulidades, separaciones y divorcios. Se puede consultar en www.ine.es.

d) ***El amor tierno o la conjunción de las disposiciones anímica.***

El arte de amar.

Las parejas enamoradas parecen destinadas a la separación o al hastío de la vida cotidiana. Veámos cómo el tiempo funciona como el mejor antídoto ante el influjo del amor; veámos la inconstancia del amor y la insatisfacción del deseo. El filósofo alemán deja poco margen para aquellos enamorados románticos y platónicos. Los enamorados encontrarán las palabras de Schopenhauer demasiado crudas y pesimistas, se negarán a concebir su amor como fruto de una ilusión basada en un instinto común al de todos los animales. A un enamorado le resultará más atractiva la lectura del *Banquete* que la *Metafísica del amor sexual* de Schopenhauer, a no ser que el enamorado no sea de *ánimo delicado* y esté dispuesto a escuchar la verdad de su propio sentimiento. Muchos son los libros que esperan en estanterías de bibliotecas para ofrecer al enamorado una descripción bucólica de su estado, a describir los pasos o etapas del enamoramiento, a definir de forma muy precisa las recetas mágicas para hacer que el amor dure. Todo ello resulta ser una concesión a la Verdad, de manera parecida a un cuento para niños que oculta la verdadera realidad, por ser demasiado cruda, a un lector todavía no preparado.

El filósofo hace una pequeña concesión y consiente cierta posibilidad de que el amor pueda durar más allá del acto reproductivo y pueda prolongarse en el tiempo:

Mas sea añadido, para consuelo de los ánimos delicados y amantes, que a veces al amor sexual apasionado se une un sentimiento de origen totalmente distinto, a saber, la amistad basada en el acuerdo de las disposiciones anímicas, que sin embargo no suele surgir hasta que el amor sexual se ha extinguido con la satisfacción.⁴³⁸

⁴³⁸ *Complementos*, p.612 [641].

Existen dos condiciones indispensables, a las que Schopenhauer hace referencia: La amistad [Freundschaft] basada en una conjunción de disposiciones anímicas y la extinción del amor sexual por su satisfacción.

El *amor tierno* –denominaremos así al amor desprovisto de toda connotación sexual o instintiva– aparece después de que se hayan cumplido las metas naturales de la sexualidad con el fin reproductivo. Sigmund Freud escribe: «la certidumbre de que la necesidad que acababa de extinguirse volvería a despertar tiene que haber sido el motivo inmediato de que se volcase al objeto sexual una investidura permanente y se lo *amase* aún en los intervalos, cuando el apetito estaba ausente»⁴³⁹, para explicar por qué una relación de pareja continúa en el tiempo. La certeza de que el deseo sexual volverá a manifestarse es lo que hace permanecer a los miembros de la pareja unidos. Freud hablará del amor tierno como las pulsiones sexuales inhibidas en su meta, es decir, toda aquella tendencia que no tenga explícitamente, pero sí implícitamente, la meta de un comercio sexual. En todo amor, según el fundador del psicoanálisis, «la corriente originaria persiste en toda su plenitud».⁴⁴⁰

Schopenhauer nos dice que se trata de «un sentimiento cuyo origen es totalmente distinto».⁴⁴¹ ¿Cuál es ese amor cuyo origen es distinto al del amor sexual?

La *amistad* es la denominación que Schopenhauer da a lo que Freud denominó más tarde *amor tierno*, pero a diferencia de éste otorga a este *amor amistad* un origen totalmente distinto. La amistad no es concebida por el filósofo como un sentimiento transparente y solidario, no se encuentra este sentimiento exento de interés y egoísmo.

⁴³⁹ S. Freud, *Más allá del principio del placer/ Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras*. Vol. 18 (1920-1922), Cap.VIII «Enamoramiento e hipnosis», Amorrortu, Buenos Aires 1976, p.105.

⁴⁴⁰ *Ibidem*. En este aspecto Freud parece más acorde con la filosofía de Schopenhauer que el propio filósofo alemán.

⁴⁴¹ *Complementos*, p.612 [641].

En el capítulo 67 de *El mundo* afirma que «incluso la amistad auténtica es siempre una mezcla de egoísmo y compasión»⁴⁴². El egoísmo se encuentra «en el agrado por la presencia del amigo cuya individualidad concuerda con la nuestra»⁴⁴³; la compasión hace referencia a la «sincera participación en su placer y dolor, y en el sacrificio desinteresado que se realiza por él [el amigo] »⁴⁴⁴. La sinceridad y el desinterés se desmarcan del egoísmo como la capacidad de amar independientemente de los intereses de uno mismo. La compasión, el amor desinteresado, no tiene su origen en el conocimiento abstracto ni es algo que se pueda aprender racionalmente. El sujeto, bajo un conocimiento intuitivo, sentido en sí mismo como convicción de su pura esencia, es capaz de renunciar a su *principium individuationis*, para comportarse de forma justa y benevolente con el prójimo. No se trata de un acto de voluntad, ni de una decisión consciente, pues aquel que da esperando recibir no hace sino acrecentar su egoísmo y actuar bajo los designios de su individualidad; se trata de actuar sin esperar nada a cambio, bajo la convicción de que uno no es diferente a los demás y que su materia es idéntica a la de otro individuo; «justamente en ese grado traspasa el *principium individuationis*, el velo de Maya: y en esa medida equipara el ser ajeno al suyo propio»⁴⁴⁵.

Prescindir de la propia individualidad descarga al individuo del peso de la existencia, de la angustia de vivir, del egoísmo inherente a la individualidad que desea los mayores bienes para sí misma. Desprenderse de la carga de la voluntad de vivir como individuo convierte al sujeto en partícipe del mundo objetivo que le rodea y de la verdad de todo cuanto existe. Este conocimiento intuitivo, esta inicial liberación del velo de Maya, tiene como consecuencia una conducta justa ya que «en el fenómeno

⁴⁴² *El mundo*, p.437 [444].

⁴⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁴⁵ *El mundo*, p.431 [438].

ajeno que se le da como mera representación reconoce su propia esencia, la voluntad de vivir como cosa en sí; es decir, que se descubre a sí mismo en aquel otro hasta un cierto grado: el de no hacerle injusticia y no ofenderle»⁴⁴⁶. No hay necesidad de causar mal al prójimo en beneficio propio, pues ambos individuos se componen de la misma materia y esencia.

Más allá de la justicia puede producirse una penetración superior en el conocimiento intuitivo de la propia individualidad, esta es la «positiva benevolencia y [el] buen obrar: la caridad»⁴⁴⁷. Nos acercamos al Amor Puro. No es la caridad un acto simulado de benevolencia con respecto al prójimo esperando recompensas o buenas palabras de los que le rodean, sino que es un *acto puro* de aquel que se siente no diferente al resto de las personas, animales o cosas. La caridad o buena conciencia, tras cada acto desinteresado [Uneigennützig] produce satisfacción⁴⁴⁸:

Se debe a que tal acción, al nacer del reconocimiento inmediato de nuestro propio ser en sí también en el fenómeno ajeno, nos proporciona también la acreditación de este conocimiento: que nuestro verdadero yo no existe únicamente en la propia persona, ese fenómeno individual, sino en todo lo que vive. De ese modo el corazón se siente ensanchado, como se siente oprimido por el egoísmo.⁴⁴⁹

La satisfacción que produce el amor incondicional proviene del conocimiento intuitivo y de la percepción del mundo en su unicidad. En la amistad, en el amor

⁴⁴⁶ *Ibidem*. En el párrafo 66 de *El Mundo*, Schopenhauer describe un salto de la *Justicia* al *altruismo/compasión* en relación con el principio de individuación. En la Justicia se reconoce al Otro como sujeto de voluntad pero no llegando todavía a la abolición de la individualidad, que se da cuando se rasga totalmente el velo de Maya y se reconoce en el otro a uno mismo (*Tat twam asi!* [¡Este eres tú!]), cfr., p.435 [442].

⁴⁴⁷ *El mundo*, p.432 [439].

⁴⁴⁸ *El mundo*, p.434 [441].

⁴⁴⁹ *Ibidem*.

duradero en el tiempo, la persona deja de lado el egoísmo inherente al *principium individuationis* para participar del mundo objetivo sin dejarse cegar por la vanidad de los instintos. Decía Schopenhauer que «a veces el amor sexual apasionado se une un sentimiento de origen totalmente distinto, a saber, la amistad basada en el acuerdo de las disposiciones anímicas».⁴⁵⁰ El origen totalmente distinto es tanto como la oposición que el filósofo alemán hace entre *eros* y *agape*, siendo *eros* el amor propio y *agape* el amor puro. El *eros* estaría sujeto a la voluntad, a la tendencia instintiva y egoísta del ser humano; *agape* se definiría como «compasión» (en su sentido etimológico de «sufrir con»), el alejamiento y negación de las tendencias individuales para participar del sufrimiento ajeno. El amor hacia un partener dista en cierto grado del amor puro al que nos estamos refiriendo, no se trata únicamente de *sufrir con*, sino también de *compartir con* aquellas «cualidades físicas, morales e intelectuales de ambos individuos, complementarias y armónicas entre sí [llegando] a una armonía de las almas»⁴⁵¹.

Schopenhauer nos dice que tal amor «no suele surgir hasta que el amor sexual se ha extinguido con la satisfacción».⁴⁵² Este aspecto facilita y es requisito indispensable para que un individuo pueda mirar a la persona amada sin el velo interesado del instinto. Únicamente con la ausencia del apremiante deseo sexual puede el individuo amar realmente sin el fin egoísta que le hace ver la realidad bajo la ilusión del enamoramiento.

Decir que se *ama a una persona por caridad o compasión* puede resultar una afirmación no acorde al lenguaje coloquial con el que se utilizan dichos términos. No se ama por lástima, sino por la conciencia intuitiva de que el otro no es diferente a lo que yo soy, y que ambos participamos de la misma sustancia.

⁴⁵⁰ *Complementos*, p.612 [641].

⁴⁵¹ *Ibidem*.

⁴⁵² *Ibidem*.

En el *amor puro* lo deseado es llegar a la con-fusión con el Todo, a desaparecer en la esencia de todo cuanto le rodea, a perder la individualidad para encontrarse en plena unión con el Uno indivisible. ¿Podemos hablar de amor puro cuando hablamos de amor en la pareja? No. Schopenhauer posiciona el amor puro en el último escalafón del amor como la renuncia de la voluntad de vivir, de la propia individualidad, como la autoabnegación [abnegatio sui ipsius]⁴⁵³. «En el amor verdadero no hay yo, mí, mío, a mí, tú, tuyo, ni cosas semejantes»⁴⁵⁴; la integridad personal se pierde en el amor puro, en el amor sin objeto determinado donde dirigirse. En el amor de pareja el amor tiene como destinatario un único objeto, y la integridad personal no desaparece, sino que se enriquece con las cualidades morales, intelectuales y complementarias del ser amado. El amor altruista lejos de aspiraciones egoístas hace que en los miembros de la pareja aparezca una verdadera amistad más allá de haber sido o continuar siendo amantes sexuales. La «armonía de las almas»⁴⁵⁵ no proviene del instinto sexual ni de la cópula, sino de aquellas características genuinamente humanas como el intelecto, y las cualidades morales.

El amor tierno es la conjunción de las características individuales más cierta negación de los propios fines individuales, generando así un sentimiento de verdadera amistad desinteresada y la posibilidad de compartir las cualidades físicas morales e intelectuales individuales, enriqueciendo a los amantes y la esencia personal que Schopenhauer denomina *alma*.

⁴⁵³ *Complementos*, Cap.48 «Sobre la teoría de la negación de la voluntad de vivir» p.662 [695]. [Abnegación de sí mismo].

⁴⁵⁴ *Ibidem*. Schopenhauer hace suyas las palabras de la *Teología alemana*, Stuttgart, 1851, p.89.

⁴⁵⁵ *Ibidem*.

EL ARTE DE AMAR

En el año 1956 Erich Fromm⁴⁵⁶ publica *El arte de amar*. En pocos años su obra más conocida será traducida a numerosas lenguas gozando de gran popularidad entre pensadores y público en general. Encontramos claras divergencias entre Fromm y Schopenhauer así como cierta analogía en algún aspecto que detallaremos a continuación.

La pregunta fundamental que se plantea en la obra de E. Fromm es si es posible cultivar el amor como si de un arte se tratara. En su primer capítulo describe los errores que llevan a concebir el amor como un sentimiento que se da de por sí y del que no es necesario un aprendizaje. La mayoría de hombres y mujeres están preocupados por conseguir *ser amados*, y para ello utilizan diversas estrategias. El hombre tratará de tener éxito, de ser poderoso y rico para deslumbrar a la mujer. La mujer tratará de ser atractiva por medio del cuerpo, del vestir. Tanto hombres como mujeres tendrán modales agradables y una buena conversación, se mostrarán «útiles, modestos e inofensivos»⁴⁵⁷. Preocupados por *ser amados* más que por *amar*, los individuos se venden como mercancías al mejor postor. «La gente cree que amar es sencillo y lo difícil es encontrar un objeto apropiado para amar – o para ser amado por él –.»⁴⁵⁸ El peso del amor recae en el objeto y no en el propio acto de amar, en la *función* de amar, dice Fromm. La concepción del amor como una transacción de bienes es el reflejo de

⁴⁵⁶ Erich Fromm (1900-1980), nacido en Fráncfort (Alemania), estudió filosofía tras abandonar la carrera de Derecho y Economía Nacional. Fue seguidor de las teorías freudianas hasta que en 1937 rechaza la teoría de las pulsiones de Freud reformulando la teoría psicoanalítica. Entre sus libros más conocidos están *El miedo a la libertad* (1941), *El arte de amar* (1956), *Anatomía de la destructibilidad* (1973) y *Tener o Ser* (1976) entre otros.

⁴⁵⁷ E. Fromm, *El arte de amar*, Paidós, Barcelona 1959, p.14.

⁴⁵⁸ *Ibidem*.

hasta que punto la sociedad mercantilista influye o se ve reflejada en el sentimiento por antonomasia:

Quiero hacer un buen negocio; el negocio debe ser deseable desde el punto de vista de su valor social y, al mismo tiempo, debo resultarle deseable, teniendo en cuenta mis valores y potencialidades manifiestas y ocultas. De ese modo dos personas se enamoran cuando sienten que han encontrado el mejor objeto disponible en el mercado, dentro de los límites impuestos por sus propios valores de intercambio. [...]. En una cultura en la que prevalece la orientación mercantil y en la que el éxito material constituye el valor predominante, no hay en realidad motivos para sorprenderse de que las relaciones amorosas humanas sigan el mismo esquema de intercambio que gobierna el mercado de bienes y de trabajo.⁴⁵⁹

Un motivo más que nos lleva a suponer que en el amor no hay nada que aprender, dice Fromm, es la confusión entre la experiencia del «enamorarse» y de «permanecer enamorado». La primera experiencia tiene que ver con el sentimiento inicial de los primeros momentos de conocimiento del ser amado. En estos encuentros la pasión y los encuentros sexuales permiten una súbita intimidad entre los amantes. La intensidad de este enamoramiento es considerada por los amantes como una prueba irrefutable de que están hechos el uno para el otro. El encuentro sexual rompe aparentemente las barreras de la intimidad, se tiene «la ilusión de la unión»⁴⁶⁰ que se desvanece súbitamente si no viene acompañada por un amor verdadero.

«Sin embargo, tal tipo de amor es, por su misma naturaleza, poco duradero.[...]. Prácticamente no existe ninguna otra actividad o empresa que se inicie con tan tremendas esperanzas y expectativas, y que, no obstante, fracase tan a menudo como el amor»⁴⁶¹.

⁴⁵⁹ *Ibi*, p.16.

⁴⁶⁰ *Ibi*, p.75.

⁴⁶¹ *Ibi*, p.17.

El pensador de Fráncfort ha esgrimido las razones que llevan al error de pensar que el amor es fácil, sencillo y que no debemos aprender nada sobre él. La continua decepción después del enamoramiento es signo inequívoco de que el enamoramiento poco tiene que ver con el amor a largo plazo, el cual sí que se debe cultivar y aprender tal y como se aprende cualquier otro arte.

E. Fromm nos advierte que su *práctica del amor* no es un recetario que dé pautas que garanticen el arte de amar, puesto que «amar es una experiencia personal que sólo podemos tener por y para nosotros mismos»⁴⁶². Sin embargo, el pensador alemán nos da *diferentes enfoques* que pueden ser útiles para el dominio del arte de amar. Estos *enfoques* son: Disciplina, concentración, paciencia y preocupación; las condiciones para tener la capacidad de amar son: Superación del propio narcisismo y de la fijación incestuosa a la madre y al clan, y la fe racional como la cualidad de certeza y firmeza de las propias convicciones. Todos estos enfoques no dejan de ser pautas a seguir para conseguir amar, un acto voluntario y consciente que implica una verdadera decisión. Fromm utiliza curiosamente como factor más importante del amor la *voluntad*, una *voluntad* sin embargo totalmente contrapuesta a la Voluntad de Schopenhauer:

El amor debe ser esencialmente un acto de voluntad, de decisión de dedicar toda nuestra vida a la de la otra persona. Ése es, sin duda, el razonamiento que sustenta la idea de la indisolubilidad del matrimonio [...]. Amar a alguien no es meramente un sentimiento poderoso – es una decisión, es un juicio, es una promesa –.⁴⁶³

⁴⁶² *Ibi*, p.135.

⁴⁶³ *Ibi*, p.76.

¿Es el amor un acto de voluntad⁴⁶⁴? ¿Es el amor un acto de decisión racional? ¿Es el amor un arte, una habilidad? El amor al que hace referencia Erich Fromm nada tiene que ver con el amor que ocupa en mayor parte la *Metafísica del Amor sexual* de Schopenhauer. Existe cierta analogía en el amor que hemos llamado tierno, similar al de la amistad, al que Schopenhauer atribuye un origen distinto. La analogía reside en atribuir a este tipo de amor un verdadero altruismo hacia la otra persona; un sepultamiento de los fines egoístas a favor de una com-pasión hacia el otro. Schopenhauer, por otro lado, atribuye a este sentimiento un origen intuitivo no racional:

[...] la virtud nace del conocimiento, pero no del abstracto, que se puede comunicar con palabras. Si fuera así, se podría enseñar y, al expresar aquí en abstracto su esencia y el conocimiento que lo funda, habríamos mejorado también éticamente a quien lo comprendiera. Pero eso no es en modo alguno así.⁴⁶⁵

La decisión, la preocupación, la concentración y disciplina que propone Erich Fromm para llegar al amor se asemeja al acto y decisión del amor *compasivo* del que habla Schopenhauer. Si bien la disposición y decisión de amar pertenece al aspecto más racional, el acto mismo de amar estará vinculado a la esencia del individuo.

¿Es esto aplicable al amor en pareja? Si el amor únicamente es un acto de voluntad el individuo amado carecería de interés siendo indiferente el objeto amado, pues lo importante sería la *función* y no el objeto. El amor puro no debería de entender de preferencias, pues ama a todos por igual, con la misma intensidad y convencimiento de que todo forma parte del Uno. ¿Cómo coexisten el amor puro como decisión de una voluntad consciente y el amor o atracción por una única persona?

⁴⁶⁴ Según el término de E. Fromm.

⁴⁶⁵ *El mundo*, p.428-429 [434-435].

Fromm resuelve el problema con una afirmación que queda sin demostrar:

Ambos puntos de vista, entonces, el del amor erótico como una atracción completamente individual, única entre dos personas específicas, y el de que el amor erótico no es otra cosa que un acto de voluntad, son verdaderos. [...] El amor erótico requiere ciertos elementos específicos y altamente individuales que existen entre algunos seres, pero no entre todos.⁴⁶⁶

La atracción no es una decisión consciente, así como la elección de la persona amada tampoco es una decisión que tenga que ver con la razón. Schopenhauer excluye toda posibilidad pedagógica del amor como virtud. «Velle non discitur»⁴⁶⁷, el querer no se aprende, repite el filósofo alemán en varias ocasiones. Está claro que Schopenhauer no concibe la posibilidad de aprender a amar, y como tal no da ninguna pauta a seguir. «Una consecuencia de la radical distinción de los dos amores [eros y ágape] es que no puede haber un pasaje del uno al otro y queda excluido todo proceso pedagógico»⁴⁶⁸, nos dirá Jacques Le Brun. No podemos estar del todo de acuerdo. Decir que todo amor es instinto es tan erróneo como decir que todo amor es racional. Proponemos otra alternativa a lo expuesto por Fromm, Schopenhauer y el historiador francés:

La atracción individual se debe al puro instinto sexual que actúa en beneficio de la especie, eligiendo a un ser en base a sus cualidades físicas que pueden garantizar el mejor retoño posible. El instinto utiliza el disfraz del enamoramiento para que el sujeto actúe en beneficio de la especie pensando que lo hace en beneficio propio. Mediante el engaño o la ilusión del enamoramiento el individuo actúa con un *Velo* puesto en los ojos, cegado por el arrollador impulso sexual. La razón queda suspendida y es la pura

⁴⁶⁶ *Ibi*, p.77.

⁴⁶⁷ *El mundo*, p.429-430 (435-436). [«El querer no se aprende». Séneca, *Espistolas a Lucilio*, 81, 14.]

⁴⁶⁸ J. Le Brun, *El amor puro. De Platón a Lacan*, Traducción de Silvio Mattoni, El cuenco de plata, Buenos Aires 2004, p. 305.

naturaleza la que actúa en su lugar. El individuo ama por encima de todo a su objeto sexual, pero este amor es del todo egoísta [eros], ya que el objeto únicamente es amado en cuanto es el fin último de satisfacción del enamorado. Una vez satisfecho el impulso sexual, el Velo cae y el individuo se da cuenta de la realidad. La persona amada ya no es la persona ideal que se había figurado ni es la perfección su cualidad más destacable. La persona amada es real. La ilusión del enamoramiento desaparece. Llegados a este punto, en el enamorado pasa a actuar la *voluntad consciente y racional*. El individuo *decide* si aceptar la realidad o no. Su amada carece de todos los tintes bucólicos, ideales y platónicos, si se quiere, de hace unos meses. Sus deseos e impulsos gobernados por la Voluntad han desaparecido junto con los motivos que le hacían apearse a su amada/o. El principio de realidad aparece en su máxima crudeza. La frustración de ver que todo aquello deseado era, en gran medida, un invento deja al enamorado en la disyuntiva de continuar o acabar con dicho amor. Existe aquí una decisión basada en la razón: Deseo amar a mi amada/o a pesar de que no es exactamente quien yo me inventé; o deseo terminar con este amor porque no acepto la realidad de las representaciones. El paso del amor egoísta, basado en las pulsiones sexuales o voluntad, al amor verdaderamente *altruista*⁴⁶⁹ es posible. Este amor reconvertido, que tiene como origen la atracción sexual, no está garantizado, pues las tendencias egoístas pugnarán por manifestarse al menor descuido. El individuo deberá esforzarse, tal y como decía Erich Fromm, por sepultar en mayor medida estas tendencias y ser capaz de amar de forma solidaria.

Siendo justos con la realidad, diremos que pocas personas llegan a este punto de amor de una manera permanente. Es más usual que se den momentos o instantes de amor verdadero en el transcurso de los años de un amor a largo plazo, siendo los

⁴⁶⁹ Utilizamos aquí el término *altruismo* en su sentido más general del lenguaje y no tanto como el altruismo *schopenhaueriano*, el cual designa el momento superior (compasión) de la negación de la voluntad.

momentos rutinarios y cotidianos los más habituales. Únicamente los grandes místicos alcanzan a amar a su pareja de manera global y con intensidad permanente, pues el objeto de su devoción (Dios) permanece lejano e inaccesible⁴⁷⁰.

Existe la posibilidad de que un individuo decida no amar a la persona de la que ha permanecido enamorado/a por un tiempo determinado. Una vez que el velo cae y la ilusión del enamoramiento desaparece el individuo decide no continuar con la persona antes tan deseada. Si pensamos en *El mito de la caverna* de Platón, sería como pedir al enamorado que, después de haber participado de la experiencia de la voluntad, entre de nuevo en *la caverna* para vivir en el mundo de representaciones en el que antes vivía. El sujeto se niega a entrar y perpetúa la ilusión de nuevos enamoramientos. El sujeto pretende continuar siendo el objeto del instinto sexual, de la Voluntad, y se resiste a abandonar el estado ficticio que le procura. El paradigma de esta opción es el personaje de *Don Juan*⁴⁷¹. Para el *Don Juan* la satisfacción sexual no es el comienzo de una

⁴⁷⁰ Y de nuevo es justo mencionar que incluso los místicos o personas dedicadas a vivir por y para el prójimo, a amar por encima de sí mismos, tienen momentos de debilidad y confusión con respecto a su amor. La madre Teresa de Calcuta, paradigma de la solidaridad y del amor puro, pasó la mayor parte de sus últimos 50 años de vida en medio de una profunda crisis espiritual que le llevó a dudar de la existencia de Dios, véase B. Kolodiejchuk, *Ven, sé mi luz: las cartas privadas de "la santa de Calcuta"*, Planeta. Barcelona 2008.

⁴⁷¹ El personaje «Don Juan» proviene o surge a manos del escritor del siglo XVII Tirso de Molina en sus obras *El burlador de Sevilla* y *convidado de piedra* (1630). Este personaje (Don Juan) es un hombre que se dedica a engañar, seducir y mentir a toda mujer de la nobleza con el único fin de mantener relaciones sexuales con ellas. Una vez alcanzado su objetivo desprecia a su conquista y prosigue con sus nuevas conquistas encarnadas en otras mujeres. Carente de escrúpulos y profundamente egoísta este perfil de personalidad ha suscitado numerosos estudios psicológicos. El Donjuanismo es diagnosticado por el manual de Psicopatología DSM-IV como el Trastorno Histriónico de la Personalidad. Debe cumplir 5 o más indicadores de los siguientes: 1. No se siente cómodo en las situaciones en las que no es el centro de atención. 2. La interacción con los demás suele estar caracterizada por un comportamiento sexualmente seductor o provocador. 3. Muestra una expresión emocional superficial y rápidamente cambiante. 4. Utiliza permanentemente el aspecto físico para llamar la atención sobre sí mismo. 5. Tiene una forma de hablar excesivamente subjetiva y carente de matices. 6. Muestra autodramatización, teatralidad y exagerada expresión emocional. 7. Es sugestionable, por ejemplo, fácilmente influenciado por los demás o por las circunstancias. 8. Considera sus relaciones más íntimas de lo que son en realidad.

nueva posibilidad de amar, sino que es el final y meta última de sus aspiraciones. Así como veíamos que existe la posibilidad de cultivar el *arte de amar* una vez satisfecho el impulso sexual, en este caso se cultiva *el arte de seducir* para perpetuar el impulso sexual.

La totalidad de seres vivos actúan bajo el designio de la voluntad, el ser humano es el único animal capaz de conocer su verdadera esencia, la voluntad, y decidir si continuar bajo sus designios o negar esa pulsión ciega e instintiva. El ser humano puede amar más allá del egoísmo o narcisismo primordial, puede permanecer por mucho tiempo junto a su amada o puede hacer que su amor dure toda la vida, pero no lo logrará sino con esfuerzo y tesón. Así como el impulso sexual y el enamoramiento resultan gratuitos, vienen dados de por sí, el amor tierno es el resultado de cultivar una amistad más allá del deseo sexual.

¿Es el amor *como decisión racional* lo puramente humano?

Ningún otro animal es capaz de decidir más allá del designio natural. La capacidad de decidir es lo que nos hace diferentes de los animales. El ser humano puede desligarse del mandato natural para actuar bajo su propia voluntad consciente y racional.

2.6 METAFÍSICA DEL AMOR SEXUAL EL AMOR Y LA MUERTE

El amor se encuentra estrechamente ligado a la muerte. Por el amor o el instinto sexual el individuo viene al mundo; por la muerte lo abandona. ¿Qué ocurre entre medio? La vida. La consciencia de la finitud del ser humano se olvida frecuentemente en los quehaceres cotidianos, el ser humano se olvida de que el tiempo se acaba y que su individualidad es meramente un accidente en el tiempo infinito. La empresa del amor va más allá de la física, de lo corpóreo y representaciones; el fin último trasciende al individuo en la generación venidera. El amor trata por medio de la reproducción sortear la inevitable muerte perpetuando el error de la existencia generación tras generación.

No seguir los designios de la voluntad acarrea un fuerte sentimiento de frustración y angustia. El instinto sexual provoca la fantasía del enamoramiento con el fin último de ser correspondido. El individuo incapaz de enamorarse, incapaz de provocar un enamoramiento, que no ha sido deseado sexualmente durante su vida, se ve abocado a la tristeza, angustia, y finalmente a la melancolía. En el fondo de la cuestión se encuentra el sentimiento de la finitud, un sentir individual de que no existirá un legado genético que perpetuará la propia existencia. La soledad aparece como evidencia del absurdo de la vida más allá de la pura perpetuación de la especie. En algún momento de la vida de cada individuo aparece la incertidumbre sobre el futuro de sí mismo, de su cuerpo y sus pensamientos. El filósofo es aquel que más allá de la reproducción o su ausencia se encuentra en idéntico estado de soledad y abatimiento frente a la explicación de su propia vida, una vida que se agota irremediablemente y que se acaba con la llegada de la muerte. En la mayoría de los individuos la reproducción y el cuidado de los neonatos son suficientes para acallar las preocupaciones sobre la

propia existencia. En algunos casos el sentimiento de finitud se sobrepone al designio natural y el individuo intenta aplacar la certidumbre de la muerte con soluciones racionales siempre parciales.

El amor a Dios o el amor a la sabiduría actúan como un enamoramiento ficticio a una verdad que en ocasiones cae como siempre cae la venda de los ojos de un enamorado. La religión actúa como aquietador del alma, prometiendo paraísos celestiales a un alma personal e imperecedera. La filosofía se jacta de buscar la auténtica verdad más allá de los mitos y dogmas de fe, cuando en realidad no trata más que de buscar soluciones acordes y coherentes al pensamiento. Ambas soluciones pertenecen y son útiles únicamente al pensamiento del ser humano, pero jamás constituirán una solución que pueda negar los designios de la voluntad.

La vanidad del ser humano estriba en concebirse como sujeto individual diferente al Todo. El individuo se ubica en el centro del cosmos e inventa su importancia con respecto al mundo en virtud de su propia y limitada percepción. Si el hombre busca soluciones a la angustia de su propia finitud es porque el pensamiento es incapaz de abarcar el mundo objetivo. El pensamiento pone la miel en los labios del sujeto que decide cuestionarse sobre su existencia. El pensamiento permite al individuo hacerse preguntas y hasta crear soluciones a dichas preguntas, y por otro lado le lleva irremediablemente a su propio límite, el límite de significantes que conforman el lenguaje. El individuo se da cuenta de que el pensamiento también es finito, y que la reflexión filosófica únicamente le permite dar vueltas concéntricas al agujero negro de la pura objetividad.

Si hablamos de la mentira del amor platónico, es inevitable y coherente hablar de la mentira de la muerte platónica. Platón (el platonismo cristiano) concibe la muerte como el tránsito a un mundo celestial, conservando el alma individual y personal. La

muerte no es la puerta de salida, sino una nueva puerta de entrada a un mundo mejor. Es lógico que la concepción platónica de la muerte haya tenido innumerables seguidores y que numerosas religiones se hayan fundamentado en sus proposiciones. Resulta mucho más atractiva y esperanzadora la idea de vivir eterna e individualmente en un mundo celestial heterogéneo que perecer y volver a la nada absoluta como ausencia de la existencia individual. Schopenhauer – como Giordano Bruno, como Spinoza, como otros filósofos que fueron en búsqueda de la verdad sin conceder falsas expectativas a filósofos o al vulgo en general – descarta cualquier final romántico o celestial a la existencia individual.

Arthur Schopenhauer, en su *Metafísica del amor sexual* condensa en un único párrafo la verdad de su metafísica y su *biológica* concepción del amor:

Toda la metafísica del amor que aquí se ha tratado está en una exacta relación con mi metafísica en general; la luz que arroja sobre esta puede resumirse en lo siguiente. Se ha demostrado que la cuidadosa elección a la hora de satisfacer el instinto sexual, elección que asciende por innumerables grados hasta el amor apasionado, se basa en la seriedad con que el hombre se interesa en la particular índole personal de la generación venidera. Ese notable interés confirma dos verdades expuestas en los capítulos precedentes: 1) El carácter indestructible del ser en sí del hombre, que continúa viviendo en aquella generación futura. Pues aquel interés vivo y ferviente, que no surge de reflexiones ni propósitos sino del más íntimo impulso y afán de nuestro ser, no podría ser tan indestructible ni ejercer tanto poder sobre el hombre si este fuera absolutamente perecedero y simplemente le sucediera en el tiempo una generación real y absolutamente diferente a él. 2) Que su ser en sí se halla más en la especie que en el individuo. Pues aquel interés en la particular índole de la especie, el cual constituye la raíz de todo comercio amoroso desde la inclinación más pasajera hasta la más seria pasión (...).⁴⁷²

⁴⁷² *Complementos*, p.613 [641].

En el presente capítulo trataremos de explicar el engranaje por el que el concepto de amor de Schopenhauer se ensambla en la metafísica global del filósofo. Si hasta el momento el amor resultaba ser un mero disfraz del instinto sexual veremos a continuación cómo el instinto sexual es a su vez un disfraz de una fuerza absoluta y más profunda, más allá de la física (por tanto meta-física), que permanece en los cuerpos de los amantes. Cada individuo es portador en sí mismo de la verdad del mundo, sólo hace falta acallar el ruido de la voluntad individual para escuchar la verdad silenciosa que le habita.

Para entender la metafísica de Schopenhauer y su relación con el amor debemos realizar un breve recorrido por la globalidad de su filosofía, partiendo del lugar que ocupa el pensamiento en relación a la voluntad, la aparición de la muerte como resultado de la autoconsciencia, las soluciones que el pensamiento crea para apaciguar la angustia frente a la finitud, y la posibilidad real de conseguir superar la muerte a través de la autonegación.

Si el amor permite la vida, su ausencia (desapego) permitirá la muerte. Únicamente aquel sujeto capaz de dejar de amar (asceta) podrá desligarse completamente de la voluntad y ver la realidad de forma clara y transparente; el resto de la humanidad seguirá amando (o copulando) como solución a su propia finitud.

2.6.1 EL PRIMADO DE LA VOLUNTAD SOBRE EL INTELECTO

La razón no es una capacidad *divina* que nos diferencia del resto de los animales. No es un instrumento que nos permita acceder a la verdad del mundo en sus puras objetivaciones. La razón no es capaz de producir conocimientos verdaderos o alcanzar

objetos trascendentes. La razón es «un generador de ilusiones»⁴⁷³ o «un mero accidente de nuestra esencia»⁴⁷⁴. Igual que Galileo o Kepler utilizaron instrumentos para escrutar el firmamento en búsqueda de respuestas, los filósofos han seguido el mismo camino en la búsqueda de la esencia del ser humano, buscando en el exterior lo que en realidad se encuentra en el interior de uno mismo.

Kant afirma que la razón, por su tendencia natural, se ve impulsada a ir más allá del uso empírico, se aventura a un uso puro, a ir más allá de los límites últimos de todo conocimiento⁴⁷⁵. Schopenhauer no ve la razón como una facultad para alcanzar lo incondicionado, sino como «un simple instrumento auxiliar discursivo del entendimiento intuitivo que funda el conocimiento según el principio de razón suficiente»⁴⁷⁶. El filósofo puede encontrar el mecanismo del mundo en su propia esencia, en las tendencias, impulsos y movimientos inconscientes del propio cuerpo. El intelecto «es un mero accidente [...], un simple fruto, un producto y hasta un parásito del resto del organismo»⁴⁷⁷; el intelecto es «el fenómeno secundario, el organismo el primario, es decir, el fenómeno inmediato de la voluntad»⁴⁷⁸. Schopenhauer desacredita el pensamiento como un instrumento útil a la investigación filosófica de la verdad. El intelecto, lejos de favorecer el acceso directo a la verdad, ensordece al individuo con el ruido de sus palabras.

⁴⁷³ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, traducción castellana P. Ribas, Alfaguara, Madrid 1978, pp.546 ss.

⁴⁷⁴ *Complementos*, p.239 [224].

⁴⁷⁵ I. Kant, *op. cit.*, p.625.

⁴⁷⁶ Schopenhauer, *El Dolor del Mundo y el Consuelo de la Religión* (Edición de Diego Sánchez Meca), Aldebaran, Madrid 1998, p.14.

⁴⁷⁷ *Complementos*, Cap.19 «Del primado de la voluntad en la autoconciencia», p.239 [224].

⁴⁷⁸ *Ibidem*.

El pensamiento de poco sirve a los enamorados o a los que huyen de la muerte. Es en estos momentos cruciales para la supervivencia del individuo cuando la voluntad ignora cualquier manifestación del pensamiento.

El entendimiento es un instrumento supeditado a la voluntad. Sintetizamos la demostración que Schopenhauer hace al respecto en 5 puntos:

1) *La imposibilidad de la autoconsciencia*

Todo pensamiento requiere de un sujeto y un objeto. La consciencia requiere de un ser cognoscente y un conocido, de ahí que la autoconsciencia requiera de un objeto para que se pueda llevar a cabo. En el caso de la autoconsciencia, sujeto y objeto conviven en un mismo cuerpo funcionando de forma autónoma. El ser que conoce no puede ser conocido pues sólo conoce el objeto de su conocimiento, es decir, las manifestaciones de sí mismo: «La inteligencia se asemeja al sol, que no ilumina el espacio si no existe un objeto en el que se reflejen sus rayos»⁴⁷⁹.

En la autoconsciencia no existe nada más que la *voluntad*. Toda aspiración, deseo, amor, huida, temor, agrado, desagrado, en definitiva, todo lo que se quiere (placer) y no se quiere (dolor), es la afección o movimiento propulsados por la voluntad. Resulta imposible acceder a la propia consciencia, pues al conocer el objeto de nuestra consciencia nos alejamos de la propia esencia. El sujeto es espectador para sí mismo, objeto de su conocimiento.

El mismo individuo es a su vez representación en el mundo de representaciones, objeto del sujeto puro del conocimiento, fenómeno en el que se manifiesta la misma

⁴⁷⁹ *Complementos*, p.240 [225].

fuerza inexplicable y ciega que en el resto de los fenómenos. El individuo conoce su cuerpo como *representación* en la intuición del entendimiento, como un objeto más entre otros y sometido al *principio de razón suficiente*⁴⁸⁰; y conoce su cuerpo inmediatamente como *voluntad*.

Las tendencias del cuerpo (voluntad) es lo que de por sí está. El intelecto es lo adventicio, la cualidad secundaria que observa sus tendencias primarias. Schopenhauer realiza un símil con el mundo vegetal: La raíz es la voluntad, lo originario, la fuente que nutre el resto de la planta. La corola es el intelecto, lo que brota a partir de la raíz, se nutre de ella y es creada posteriormente. El *yo* es «el punto de indiferencia de ambos, el rizoma, en cuanto límite común, pertenece a los dos»⁴⁸¹. El *yo* media entre las tendencias de la voluntad y la razón⁴⁸².

Una gran raíz será la condición necesaria (no suficiente) para que brote una gran corola. Las mayores capacidades intelectuales se encuentran únicamente en «voluntades impetuosas y apasionadas»⁴⁸³. Es inconcebible un genio de carácter débil y pusilánime. Los grandes creadores ostentan una gran influencia de la voluntad, arraigándose más a la vida, teniendo más miedo a la muerte, enamorándose más apasionadamente, deseando más y más a menudo, desafiando la propia finitud. En la creación artística el *yo*, con la utilización del entendimiento, representa o traduce aquello que la voluntad le dice desde lo más íntimo.

⁴⁸⁰ Ver A. Schopenhauer, *La cuadruple raíz del principio de razón suficiente* [Über die vierfache Wurzel des Satzes von zureichenden Grunde] (1813). Tesis doctoral publicada por el filósofo donde se encuentran las bases de su sistema filosófico, avanzando *la fenomenicidad y voluntarismo* que desarrollará posteriormente en *El mundo como voluntad y representación*.

⁴⁸¹ *Complementos*, p.241 [226].

⁴⁸² Encontramos aquí las bases teóricas del aparato psíquico propuesto por Sigmund Freud, *El yo y el ello, y otras obras* (1923-1925).

⁴⁸³ *Complementos*, p.241 [227].

Con frecuencia existen casos en los que una gran raíz no viene acompañado de una gran corola. En estos casos, la combinación de un intelecto débil y la pasión de la voluntad convierten a los individuos –dice Schopenhauer– en «tipos que se les podría comparar con zanahorias»⁴⁸⁴.

El *yo* es sujeto y objeto al mismo tiempo. Objeto cuando *siente* los movimientos inconscientes y automáticos de su cuerpo, y sujeto cuando *comprende* y observa estos mismos movimientos.

2) *Conciencia Animal*

Schopenhauer se plantea investigar qué es lo que se encuentra en todas las conciencias (lo cual será lo esencial a todas ellas) para después descubrir las diferencias entre ellas (que será lo añadido o secundario).

La *conciencia animal*⁴⁸⁵ consiste en «la apercepción inmediata de un deseo y de la alternativa satisfacción e insatisfacción del mismo en diferentes grados»⁴⁸⁶. Cualquier animal se mueve bajo esta misma apercepción. El animal quiere existencia, bienestar, vida y propagación, y no quiere la propia destrucción. Estos aspectos son comunes a todo tipo de conciencias de cualquier tipo de especie animal. Esta consciencia, que podríamos denominar *primaria*, es un instrumento destinado a la supervivencia de un ser vivo. En este aspecto –dice Schopenhauer– el hombre es idéntico a un pólipo, quiere y no quiere exactamente las mismas cosas.

A pesar de que un irónico Schopenhauer puede sostener que «quizá entre un necio y un genio no haya una diferencia menor que la existente entre un animal muy

⁴⁸⁴ *Complementos*, p.242 [227].

⁴⁸⁵ Schopenhauer considera la expresión *conciencia animal* una expresión tautológica, ya que únicamente podemos pensar la conciencia como propiedad de los seres animales.

⁴⁸⁶ *Complementos*, p.242 [227].

listo y un hombre sumamente limitado»⁴⁸⁷, sí que existen diferencias entre el intelecto del ser humano y del resto de los animales. En ocasiones el ser humano atribuye al animal rasgos comunes consigo mismo y puede decir que su perro tiene miedo, está alegre, siente tristeza, etc.; sin embargo duda a la hora de atribuirle fenómenos referentes al conocimiento y no sabe si ese mismo perro comprende, piensa o juzga.⁴⁸⁸

El filósofo alemán considera la inteligencia como un órgano más, como un instrumento de adaptación al medio que se incrementa en base a las necesidades y a la complejidad del organismo: «el aumento de la parte representativa de la conciencia (en oposición a la *volitiva*) se manifiesta corporalmente en una proporcionalidad cada vez mayor del cerebro en relación con el resto del sistema nervioso [...]»

A la facultad intuitiva de todos los animales, el ser humano añade la facultad de la reflexión, de poder crear representaciones abstractas o pensar. Un pólipo no posee la facultad de pensar porque no la necesita para vivir. El ser humano posee razonamiento porque le ha sido útil en la evolución de su especie. Si el querer fuese fruto del pensamiento ningún animal que no fuese el ser humano mostraría la vehemencia y fuerza de su voluntad hacia la vida. Aquí – dice el filósofo alemán – se encuentra el gran error de todos aquellos filósofos que han considerado el pensamiento como lo esencial y primario y el *querer* como el resultado del pensamiento.

⁴⁸⁷ *Complementos*, p.243 [228].

⁴⁸⁸ Para ampliar información al respecto véase Stephen Budiansky, *Si los animales hablaran...no les entenderíamos: la evaluación de la conciencia y la inteligencia*, Ateles, Madrid 2001. Entre las ideas interesantes que el autor expone están: 1) existe una gran continuidad en la inteligencia de todas las especies de vertebrados; 2) la discontinuidad tiene lugar entre animales humanos y no humanos y es el resultado de la aparición del lenguaje. El lenguaje constituye una forma de comunicación diferente a todas las otras: permite a las personas tener pensamientos sobre pensamientos; 3) el principal reto que se les plantea a los estudiosos del comportamiento animal es diseñar experimentos que puedan servir para distinguir entre razonar sobre estados mentales y razonar sobre conductas observables. Hasta la fecha, ningún experimento ha sido capaz de demostrar que un animal no humano puede comprender "estados superiores de intencionalidad".

La diferencia entre el ser humano y el resto de animales es la posibilidad que tiene el primero de desligarse completamente de su parte volitiva. El animal se encuentra sometido a las órdenes naturales, desea lo que desea su naturaleza. El ser humano puede llegar a través del pensamiento a desligarse totalmente de su querer. El pensamiento como cualidad secundaria se sobrepone a la voluntad como cualidad primaria. El sujeto se eleva y niega todo impulso de la voluntad manifiesto en el desear. La *elevación suprema* únicamente es lograda por aquellos ascetas o genios; el resto de los mortales trata de controlar sus impulsos volitivos sin demasiado éxito o con consecuencias nefastas para su salud y para los que los demás⁴⁸⁹.

3) ***De la perfección de la Voluntad e imperfección del intelecto***

A medida que descendemos en la escala de las especies vemos cómo el intelecto cada vez es más limitado, simple o imperfecto. Sin embargo, no importa hasta donde lleguemos en esa escala, la voluntad sigue siendo siempre la misma, con la misma fuerza e intensidad. No importa que se trate de la voluntad de un insecto, de un cetáceo o de un ser humano; la voluntad siempre es perfecta en cuanto que es todo lo que necesita ser.

Así como el intelecto admite grados de perfección, la voluntad, como realidad originaria, es siempre la misma:

Debido a la simplicidad que corresponde a la voluntad como cosa en sí, a lo metafísico del fenómeno, su esencia no admite grados sino que es siempre plenamente ella misma:

⁴⁸⁹ Cabría diferenciar el *desligarse* de la voluntad y el *controlar* la voluntad. El desligarse implica la indiferencia hacia los impulsos de la voluntad; el control pone todavía más de manifiesto la fuerza de la voluntad, pues a pesar de los diques que se le puedan poner seguirá manifestándose. Si se intenta reprimir los deseos, éstos se manifestarán de manera patológica en el individuo.

únicamente su excitación tiene grados, desde la más débil inclinación hasta la pasión, y lo mismo su excitabilidad, o sea, su vehemencia, desde el temperamento flemático al colérico.⁴⁹⁰

La voluntad puede variar en su excitabilidad pero no en su esencia. El intelecto varía en excitabilidad y también en su esencia. La esencia varía desde los animales inferiores que únicamente son capaces de percibir confusamente, hasta la capacidad de razonar del hombre. La excitabilidad va desde el cansancio y *modorra* al entusiasmo y gran actividad creativa del intelecto.

El intelecto evoluciona, la voluntad no. Un neonato no posee entendimiento, el entendimiento necesita para su desarrollo la madurez del cerebro y un entorno favorable, mientras que la voluntad se manifiesta con toda su fuerza desde la más tierna infancia. Para el desarrollo de las capacidades intelectuales es necesaria la práctica, la experiencia y la instrucción, mientras que la voluntad se manifiesta de igual forma en necios e inteligentes:

La voluntad no está afectada por todo ese devenir, cambio y transformación sino que es invariablemente la misma desde principio a fin. El querer no necesita aprenderse como el conocer sino que se hace efectivo enseguida a la perfección. El recién nacido se mueve impetuosamente, rabia y grita: quiere con la mayor vehemencia, si bien no sabe todavía lo que quiere.⁴⁹¹

Así como la voluntad no requiere de perfeccionamiento, pues su simplicidad radica en el querer o no querer, el conocimiento necesita de un esfuerzo y evolución

⁴⁹⁰ *Complementos*, p.245 [231].

⁴⁹¹ *Ibi*, p.274 [265].

para desarrollar las operaciones abstractas que se dan en el pensamiento. Ante un suceso la voluntad actúa inmediatamente, mientras que el pensamiento se esfuerza en comprender y decidir qué hacer (siempre a posteriori).

Voluntad e intelecto guardan una estrecha relación. La voluntad es la cualidad primaria y gobierna al intelecto, pero éste último también puede influir, en cierto modo, a la primera. Schopenhauer, como Freud posteriormente, describe cómo las representaciones creadas por recuerdos que causan malestar pueden agitar y conmover a la voluntad (lo inconsciente). El individuo puede acordarse de un suceso penoso y el cuerpo reaccionará como si el suceso fuese real, se le encogerá el estómago, el pulso se le acelerará, sudará, etc. Más tarde, cuando el intelecto se convence de que aquel acto ya pasó y carece de importancia, el cuerpo volverá a su funcionamiento habitual. La voluntad no distingue (pues es ajena a todo razonamiento) la realidad de las representaciones, y tratará de defenderse de cualquier peligro, real o fantaseado. La voluntad se defiende de estas representaciones obligando al intelecto a reprimirlas y a no hacerlas visibles.⁴⁹²

Otro aspecto que muestra la subordinación del intelecto a la voluntad es que el primero es totalmente ajeno a las decisiones de la voluntad. El entendimiento razona a posteriori y observa a través de sus acciones los verdaderos propósitos de la voluntad. La decisión inconsciente primará ante la decisión razonada y consciente. El amor y el miedo a la muerte actúan ajenos a cualquier decisión razonada. El ser humano se enamora del objeto elegido por la voluntad (tal y como veíamos en anteriores capítulos)

⁴⁹² De nuevo encontramos la clara influencia de las ideas de Schopenhauer en Sigmund Freud: «La represión [...] no puede engendrarse antes que se haya establecido una separación nítida entre actividad consciente y actividad inconsciente del alma, y su esencia consiste en rechazar algo de la consciencia y mantenerlo alejado de ella». S. Freud, *Obras Completas XIV «La Represión»* (1915), Amorrortu, Buenos Aires 1992, p. 142.

con un propósito meramente reproductivo, a pesar de las resistencias que la razón pueda poner. Ante la muerte, a pesar de que un individuo haya podido razonar y estar convencido conscientemente que la muerte carece de importancia e incluso es un tránsito a una vida mejor, el cuerpo se estremecerá ante cualquier peligro:

Con frecuencia no sabemos lo que deseamos o lo que tememos. Podemos abrigar durante años un deseo sin confesárnoslo o sin permitir que se nos haga claramente consciente; porque el intelecto no debe enterarse de nada, ya que con ello se resentiría la buena opinión que tenemos sobre nosotros mismos: pero si el deseo se cumple, en nuestra alegría reconocemos, no sin vergüenza, que hemos deseado eso.⁴⁹³

En ocasiones el ser humano se sorprende de sus acciones ante determinadas circunstancias. Ante un peligro extremo, como puede ser una catástrofe natural, la verdadera naturaleza del individuo surge sin que el entendimiento medie en ello: mientras algunos individuos arriesgan su propia vida por salvar la de los demás, otros buscan su seguridad personal por encima de los demás. En el amor, el individuo se ve trastocado llegando en ocasiones a renunciar a sus principios *más racionales*. La voluntad es ajena a los cánones y normas de conducta creados y regidos por la razón.

⁴⁹³ *Complementos*, p. 248 [234-235]. También en el Capítulo 55 de *El mundo*, p. 346 [341] Schopenhauer diferencia entre el carácter inteligible que «es la voluntad como cosa en sí» y el carácter empírico que es «tal y como se presenta, según el tiempo, en la conducta, y según el espacio, en la corporeidad». La idea de la coexistencia de la necesidad con la libertad de la voluntad en sí misma está presente también en Kant, véase I. Kant, *Crítica de la razón pura*, 1ª ed., pp.532-558; y *Crítica de la razón práctica*, 4ª ed., pp.169-179. y de J. Priestley, *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated*, J. Johnson, London 1777.

4) *La voluntad es incansable, el intelecto no*

Tras un trabajo intelectual sostenido el cerebro se fatiga, necesita descansar. La voluntad no se cansa, el *querer* se produce por sí mismo y sin ningún esfuerzo. Por el contrario todo conocimiento va unido a un esfuerzo, el esfuerzo de conocer. Sólo la voluntad es «incansable y no envejece en ningún tiempo»⁴⁹⁴.

Schopenhauer describe varias evidencias de que *el querer* es ajeno a cualquier esfuerzo y que se da sin que el intelecto intervenga lo más mínimo:

a) Los lactantes muestran con el llanto y los gritos el ímpetu y fuerza de la voluntad. El neonato no piensa, no conoce, y sin embargo muestra insistentemente su querer. Se trata de un querer sin objeto determinado que los adultos deben interpretar. La voluntad sólo cesará (momentáneamente) cuando el querer se vea saciado. El intelecto, en cambio, se desarrolla lentamente con el paso de los años, con la madurez del órgano que lo funda, el cerebro.

b) El hombre muestra constantemente la tendencia a la *precipitación*. Esta característica procede del ímpetu de la voluntad. El filtro de la racionalidad no puede retener la fuerza de aquellos actos que se producen *sin pensar*. La voluntad surge espontáneamente rompiendo con cualquier consideración de la razón. Cuando un sujeto cae en los brazos de una persona a la que, por consideraciones sociales y morales, no debería amar, se pregunta posteriormente cómo ocurrió tal cosa. Schopenhauer nos dice que en la mayoría de los casos el *arrepentimiento* es lo que sigue a los actos precipitados de la voluntad. Los actos de la voluntad se dan a menudo en momentos de embriaguez, de ira o de emociones exaltadas. Es entonces cuando la razón queda

⁴⁹⁴ *Ibi*, p.250 [236] Cita de Homero: *Iliada*, VIII, 539.

suspendida y la voluntad tiene vía libre para manifestarse. El caso más extremo se da en la *mania sine delirio*, en la que la razón ha perdido todo control del cuerpo y el sujeto se ve arrastrado por los actos de la voluntad en estado puro:

Pues en el hombre el intelecto es a la voluntad lo que a un caballo desbocado la rienda y la brida: en esas riendas hay que guiarlo por medio de la enseñanza, la amonestación, la formación, etc.; pues en sí misma es un afán tan salvaje e impetuoso como la fuerza que se manifiesta en la cascada que se precipita.⁴⁹⁵

c) Todo trabajo intelectual precisa de pausas y descanso. Si no se respeta la necesidad del cerebro de descansar se obtendrá como resultado un embotamiento y cansancio mental. El negar el descanso al intelecto de forma permanente y continuada tiene funestas consecuencias en la vejez como «la incapacidad total, la puerilidad, la idiotez y la locura»⁴⁹⁶.

El sueño es la muestra de la necesidad del intelecto de descansar. Un sujeto que no realice ninguna actividad física y que a pesar de ello se le impida dormir sufrirá en pocos días síntomas cercanos a la locura, y si se prolonga en el tiempo, podrá sufrirla sin remedio. En cambio, la voluntad continúa activa incluso en el sueño. El querer se muestra en la actividad de los actos automáticos del cuerpo (funciones vegetativas) y el cuerpo se autoregula mientras el intelecto descansa. El cuerpo y el intelecto son la función de la voluntad, y no a la inversa.

⁴⁹⁵ *Ibi*, pp.251s [238].

⁴⁹⁶ *Ibi*, p.252 [239]. Schopenhauer se anticipa y describe los síntomas propios de la enfermedad de Alzheimer, y propone de forma intuitiva las posibles causas de la enfermedad. A pesar de no haber hallado una única causa por la que se desarrolla la enfermedad, todos los estudios coinciden en que unos hábitos de vida poco saludables predispondrían en mayor grado al sujeto. Por el contrario, alternar la actividad intelectual con la actividad física resulta beneficioso para prevenir dicha enfermedad.

Lo realmente originario y que funciona a la perfección es el *querer*, todos los seres humanos quieren siempre, sin cesar, de forma automática. El intelecto es imperfecto, lo que se pone de manifiesto «en la falta de juicio, la limitación, el absurdo y la necesidad de la mayoría de los hombres»⁴⁹⁷. El intelecto como fuente de la moralidad nos muestra su imperfección, oponiéndose en muchas ocasiones a los inmutables valores de la voluntad natural, que es en sí misma egoísta en sus fines.⁴⁹⁸

5) *El intelecto es fácilmente perturbable por la voluntad*

El intelecto únicamente puede realizar su función correctamente cuando la voluntad no le molesta. Una persona enamorada no actúa bajo un juicio real y consciente, pues la voluntad le impide actuar de forma sensata o tal y como lo hubiera hecho si no estuviera influenciada por ella. El celo, la alegría, el miedo o el odio exaltado vuelven al ser humano ciego ante las posibles consecuencias de sus actos. El influjo perturbador de los afectos nos hace ver lo que deseamos (esperanza) o lo que tememos (miedo) allá donde la realidad niega la posibilidad. El intelecto, creando falsas esperanzas, apacigua a la indómita voluntad ante la posibilidad de que aquello que desea no sea cumplido. El enamorado buscará cualquier explicación antes que reconocer que su objeto de deseo no le ama; una persona justificará su desgraciada vida mediante explicaciones deterministas o religiosas. El intelecto funciona como compensación a la frustración por no satisfacer a la voluntad; la voluntad actúa autónomamente sin tener en cuenta el intelecto.

Únicamente el asceta o místico capaz de silenciar por completo el influjo de la voluntad podrá llegar a un conocimiento perfecto del mundo. Por otro lado aquel

⁴⁹⁷ *Ibi*, p.253 [240].

⁴⁹⁸ Véase Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética: II. Sobre el Fundamento de la moral*, Aguilar, Buenos Aires 1965.

intelecto superior, que Schopenhauer denomina *genio*, será el único capaz de canalizar la voluntad. Los hombres de a pie seguirán mediatizados por sus pasiones.

El acicate de la voluntad no sólo puede obstaculizar el correcto funcionamiento del intelecto, sino que también puede fomentar y acrecentar sus funciones. Ante circunstancias difíciles de necesidad el intelecto agudiza el ingenio en seres humanos y animales. Un refrán alemán dice «la necesidad es la madre de las artes», un refrán español dice «la necesidad agudiza el ingenio», Isaías escribe «vexatio dat intellectum»⁴⁹⁹. La necesidad de supervivencia ha provocado la evolución y adaptación de las especies al medio, tal y como afirmó posteriormente Charles Darwin.

La memoria aumenta gracias al influjo de la voluntad. «El enamorado no olvida ninguna ocasión propicia, al ambicioso ninguna circunstancia que se adecúe a sus planes, el avaro no olvida nunca la pérdida que ha sufrido, ni el orgulloso la afrenta padecida, el vanidoso guarda cada palabra de alabanza y hasta la más mínima distinción que se le ha hecho»⁵⁰⁰. Si nos observamos a nosotros mismos –dice Schopenhauer– la memoria de aquello que nos agradó o nos desagradó en el pasado es asombrosamente eficaz, los hechos que afectaron a la voluntad quedarán grabados en nuestra memoria⁵⁰¹; los hechos que afectan únicamente al intelecto se olvidan con facilidad.

La voluntad «se muestra como el elemento fuerte, invencible, inmutable, primitivo, y al mismo tiempo como la esencia, que es lo que importa; mientras que el intelecto deplora los defectos de aquella y no encuentra consuelo en la corrección del

⁴⁹⁹ [«La necesidad da entendimiento», Isaías, 28, 19.]

⁵⁰⁰ *Complementos*, p.261 [249].

⁵⁰¹ Freud utilizó el término *huella mnémica* a lo largo de toda su obra para designar la forma en que se inscriben los acontecimientos en la memoria. Las huellas mnémicas se inscriben en el inconsciente y persisten de forma permanente, pero sólo son reactivadas una vez catectizadas. Freud hace una reflexión más específica del término en la carta a W. Fliess del 6-XII-1896 y en el capítulo VII de *La interpretación de los sueños (Die Traumdeutung)*, 1900).

conocimiento que constituye su función propia»⁵⁰². El carácter de cada una de las personas constituye el claro ejemplo de la fuerza e inmutabilidad de la voluntad. A pesar de pensar y razonar la inadecuación de un comportamiento, la voluntad en forma de carácter volverá a reaccionar igual ante una situación similar. Los reproches o arrepentimientos de la razón de nada sirven ante la indomable voluntad.

2.6.2 EL ESPÍRITU LUCIDO Y EL CARÁCTER MELANCÓLICO COMO CUALIDADES DEL FILÓSOFO

[Los sujetos heroicos son] seres más capaces para la contemplación y por estar naturalmente dotados de un espíritu lúcido e intelectual, a partir de un estímulo interno y del natural fervor suscitado por el amor a la divinidad (...) agudizan los sentidos (...) y, con el aliento de la cogitativa facultad, encienden la luz racional, con la cual ven más allá de lo ordinario (...) Son ellos más dignos, más potentes y eficaces, y son divinos (...) En (ellos) se considera y se ve la excelencia de la propia humanidad.⁵⁰³

Giordano Bruno

De gli eroici furori [Los Heroicos Furores]

Parece posible un tránsito excepcional del conocimiento ordinario de las cosas particulares a las universales. Schopenhauer propone la contemplación de la naturaleza

⁵⁰² *Ibi*, p.263 [251].

⁵⁰³ Citado por Miguel A. Granada: *Giordano Bruno Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Herder, Barcelona 2002, p.45.

o del arte como la disolución del individuo en la pura intuición de los objetos, una desaparición del sujeto individual que ve objetos particulares en pos de un sujeto puro cognoscente que se mezcla con el objeto intuido. Sujeto y objeto desaparecen dando lugar al sujeto puro del conocimiento. El conocimiento que había estado totalmente al servicio de la voluntad de vivir, ahora rechaza tal servidumbre y es capaz de autoconocer su propia esencia, su propia naturaleza. La verdad de las cosas está en mi mismo, dice Schopenhauer; no sirve para nada mirar al cielo para encontrar el sentido de nuestra existencia, la verdad está en mi interior, el conocimiento está en mí, en el ser subjetivo que soy. A través de la contemplación, el sujeto individual ocupado en los menesteres de la vida cotidiana, es decir, a la búsqueda de alimento y a la procreación, puede ir más allá de lo fenoménico, puede prescindir de las formas a priori del conocimiento, del tiempo, del espacio y de las relaciones de causalidad, pudiendo acceder al verdadero conocimiento. Dos son las cualidades que hacen de un filósofo un ser excepcional: un Intelecto lúcido y un Carácter melancólico.

De la lucidez

Un intelecto especialmente lúcido es aquel que posee una capacidad intelectual elevada para el conocimiento empírico de las cosas. La lucidez, siempre asociada a un modo de hacer plenamente genuino, autónomo e independiente a las influencias externas, nos hace pensar en un ser con una mente clara y rápida en comprender las cosas, o mejor dicho, las relaciones causales existentes entre ellas.

A pesar de que la mayoría de los seres humanos no poseen una mente lúcida, no sería justo afirmar que no abundan en nuestra especie seres capaces de aportar ideas brillantes que han propiciado su imparable evolución. Lejos de los individuos lúcidos se encuentran la mayoría de los individuos. Los individuos de a pie, aquellos denominados por Giordano Bruno *el vulgo*, poseen un intelecto dirigido exclusivamente

a satisfacer las necesidades que el día a día de la vida fenoménica requiere. Dirá Schopenhauer:

Dado que es el principio de razón el que pone los objetos en esa relación con el cuerpo y así con la voluntad, el conocimiento al servicio de esta se esforzará exclusivamente por conocer de los objetos precisamente las conexiones establecidas por el principio de razón, así se ocupará de sus múltiples relaciones en el espacio, el tiempo y la causalidad.⁵⁰⁴

Sin menospreciar el intelecto del vulgo, que tan útil y adaptativo resulta a la inmensa mayoría de los miembros de nuestra especie, no puede ser considerado un intelecto *lúcido*. El intelecto *concreto*⁵⁰⁵ no aporta nada nuevo a las demandas de la necesidad, ninguna idea nueva, nada verdaderamente ingenioso. La costumbre de las conductas repetidas a diario limita el conocimiento a una serie determinada de pensamientos y relaciones causales. En la comodidad de la rutina el ser se mueve sin la necesidad de pensar más allá de las relaciones causales repetidas. La necesidad agudiza el ingenio, y nadie es más lúcido que aquel que debe inventar nuevas ideas, fuera de lo ordinario, para obtener lo que desea; el intelecto convencional o vulgar se conforma con las representaciones de las cosas, con las sombras proyectadas en las paredes del mundo, mientras que el intelecto lúcido busca la *luz* del sol para observar realmente las cosas desde un nuevo punto de vista.

Afirmar que un intelecto dirigido exclusivamente a satisfacer las necesidades es un intelecto *concreto* no quiere decir que se trate de un intelecto simple o poco complejo. El intelecto, como un programa computacional bien diseñado, tiene un claro

⁵⁰⁴ *El mundo*, p.231 [208].

⁵⁰⁵ Decidimos utilizar el adjetivo *concreto* como antónimo de *lúcido* en el sentido al que aquí se refiere.

objetivo, la prolongación y perpetuación de la vida. Con estos objetivos primordiales será el instrumento perfecto para mover el cuerpo del que depende.

Lo que diferencia a un buen músico de un músico excepcional es la lucidez del encadenamiento de las notas musicales interpretadas. La lucidez, en este caso, se manifiesta en la ausencia de necesidad de tocar una composición de una manera determinada o concreta. Un buen músico transformará las notas escritas sobre la partitura en una perfecta composición melódica; un músico excepcional es aquel que, contraponiéndose a los designios de la necesidad, es capaz de emanciparse de la propia naturaleza de las notas realizando algo diferente. Lo que diferencia a un buen arquitecto de un arquitecto con la virtud de la lucidez es la capacidad para crear algo diferente a las formas y estructuras habituales. El arquitecto bueno transformará los planos en edificios mediante una ejecución perfecta; el arquitecto lúcido interpretará los planos creando un edificio sustancialmente diferente, con más sentimiento, podríamos decir.

Hablamos de un concepto continuo que iría desde el intelecto más concreto hasta el intelecto más lúcido, siempre hablando de la capacidad intelectual. Advertimos ya que el intelecto lúcido o la lucidez posee un halo misterioso o ultra terrenal que parece salirse fuera de lo común, un punto de fuga de las líneas continuas del pensamiento. El intelecto lúcido necesita de *algo más* para desarrollar el pensamiento filosófico, necesita de un desorden, un aspecto caótico que desenmarañe la buena disposición de las ideas y que le permita emanciparse del pensamiento ordinario; nos referimos obviamente al carácter melancólico.

Antes de llegar al aspecto fundamental que hace de la lucidez un estado poco saludable para la salud mental del que la posee, nos debemos adentrar brevemente en el concepto que Schopenhauer tiene del *carácter* del individuo, diferenciando entre el carácter inteligible, el empírico y el adquirido.

Del Carácter

Nadie puede ser diferente de lo que es.

Schopenhauer en el capítulo 40 de *El Mundo como Voluntad y Representación* explica y desarrolla lo propuesto ampliamente por Kant en *La crítica de la razón pura* y en *La crítica de la razón práctica* acerca del carácter inteligible y el carácter empírico del ser humano, ligados a la libertad y necesidad de sus actos. El hombre es libre en cuanto cosa en sí, como voluntad; y los actos del hombre son absolutamente necesarios en cuanto son fenómenos supeditados al principio de razón, al tiempo, al espacio y a la causalidad. El hombre siente la ilusión de que todos sus actos, todas sus decisiones son absolutamente libres, que él mismo puede decidir en todo momento, y que la trayectoria de su vida la ha ido trazando conscientemente según su propia decisión. Schopenhauer nos dice que el hombre siempre es consciente de la necesidad de sus actos *a posteriori*, nunca *a priori*. El hombre observa como un espectador sus propias reacciones ante los motivos del mundo fenoménico; es la voluntad, su carácter inteligible, quien reaccionará ante los estímulos y no la decisión consciente gestada en el aparato cognitivo.

El hombre es objetivación de la voluntad, objetivación de ese impulso ciego que *quiere* por encima incluso del propio individuo. La voluntad, como cosa en sí es totalmente libre, sin que el tiempo, el espacio y las nociones de causalidad la determinen en algún aspecto. El hombre, como manifestación de esta voluntad, posee en sí mismo las mismas cualidades que la cosa en sí. El hombre es libre en su *carácter inteligible*.

El hombre es fenómeno, *es* en el mundo como representación, en el mundo del tiempo, del espacio y de las relaciones de causa y efecto. El hombre se encuentra

rodeado de estímulos o motivos que le despiertan reacciones inmediatas, manifestaciones de su carácter en el mundo fenoménico. La manifestación del carácter inteligible, la voluntad que cada uno porta en sí mismo, es el *carácter empírico*.

El hombre, únicamente puede conocer su verdadero carácter, *el carácter inteligible* a partir de su *carácter empírico* o reacciones de su cuerpo a los motivos del mundo fenoménico. El conocimiento, el intelecto, únicamente puede observar lo sucedido, pero en ningún caso actuará como motor o causa de alguna decisión.

Esta concepción del conocimiento difiere completamente de la filosofía de otros filósofos. Schopenhauer afirma:

La voluntad sería incluso considerada como un acto de pensamiento e identificada con el juicio, en concreto, en Descartes y Spinoza. Según ello, cada hombre habría llegado a ser lo que es únicamente como resultado de su *conocimiento*. Él vendría como un cero moral al mundo, conocería las cosas en él y a partir de ahí decidiría ser este o aquel, obrar de esta o la otra manera, y también podría adoptar una nueva conducta como resultado de un nuevo conocimiento, es decir, convertirse de nuevo en otro.⁵⁰⁶

Schopenhauer rechaza la posibilidad de que el hombre sea la consecuencia de su conocimiento. El hombre es la objetivación de la voluntad, es cuerpo objetivado. En este cuerpo, objeto de la voluntad, aparece el cerebro, sustento físico donde aparece la razón y con ello el conocimiento⁵⁰⁷. Así, podemos decir que el hombre es a pesar de su conocimiento y más allá de éste:

⁵⁰⁶ *El mundo*, p.349 [345].

⁵⁰⁷ Idea ampliamente explicada en el apartado «2.6.1 Del primado de la voluntad sobre el intelecto».

La voluntad es lo primero y originario, el conocimiento es algo meramente añadido que pertenece al fenómeno de la voluntad en calidad de instrumento suyo. Por consiguiente, cada hombre es lo que es por su voluntad y su carácter es originario, ya que el querer es la base de su ser. A través del conocimiento añadido y en el curso de la experiencia se entera *de lo que es*, es decir, llega a conocer su carácter.⁵⁰⁸

Decíamos que la esencia de la objetivación individual de la voluntad es el *carácter inteligible*; y que este carácter inteligible se manifiesta en el carácter empírico o fenoménico que se desarrolla en el mundo de las cosas. Schopenhauer concede cierta licencia al determinismo puesto que para que se manifieste el carácter inteligible es necesario que se den los motivos empíricos en una sucesión de causa y efecto. «Aunque todo puede considerarse irrevocablemente predeterminado por el destino, lo es únicamente por medio de la cadena de causas. Por eso en ningún caso puede estar determinado que se produzca un efecto sin causa»⁵⁰⁹. Vemos que el carácter empírico de un individuo depende tanto de factores *esenciales o inteligibles* como de factores empíricos o motivos de la vida fenoménica. A partir de lo que portamos desde el nacimiento y la experiencia a lo largo de la vida se conforma lo que Schopenhauer llamaría el *carácter adquirido*, «lo que se obtiene a lo largo de la vida por medio de la práctica mundana»⁵¹⁰. El individuo únicamente puede conocer su carácter echando la vista atrás respecto a lo que ha sido el transcurso de su vida. El sujeto no es y quiere lo que conoce, sino que conoce lo que es y lo que quiere una vez que su cuerpo ha interactuado con el mundo.

⁵⁰⁸ *El mundo*, p.349 [345].

⁵⁰⁹ *Ibi*, p.359 [356].

⁵¹⁰ *Ibi*, p.360 [357].

El carácter inteligible del individuo pugnará por manifestarse en cuanto los motivos le ofrezcan la oportunidad. El mayor sufrimiento del hombre surge cuando él mismo es quien se opone a su verdadera naturaleza. Cuando un hombre desea ser lo que no es, o intenta ser lo que los demás son, se condena a sí mismo a la insatisfacción permanente de quien busca algo imposible. Si el individuo entra en pugna con la propia voluntad, tiene todas las de perder. Por ejemplo, una cultura represiva puede acallar el instinto más primario del individuo, pero finalmente este instinto o pulsión se manifestará de alguna manera. Pensemos en la castidad promovida por numerosas religiones que da como resultado (en algunos casos) las más variopintas desviaciones sexuales⁵¹¹, o en el mejor de los casos, un arrepentimiento por haber cedido a la tentación del instinto natural⁵¹². El arrepentimiento «no se debe en modo alguno a que la voluntad se haya modificado (lo cual es imposible), sino a que se ha modificado el conocimiento. Lo esencial y propio de lo que una vez quise lo tengo que seguir queriendo: pues yo mismo soy esa voluntad que se encuentra fuera del tiempo y del cambio»⁵¹³.

Volvamos a la premisa primera, el filósofo se constituye a partir de un intelecto lúcido y un carácter determinado. Ningún ser humano puede decidir su carácter inteligible, ni su capacidad de conocimiento, ni el grado de lucidez ni la fuerza de la

⁵¹¹ En el año 1905 Sigmund Freud publicó los *Tres ensayos de teoría sexual*, donde se pueden comprobar las consecuencias de la represión (que no sublimación) de la sexualidad infantil. Las vivencias infantiles traumáticas y las vivencias de la sexualidad como algo displacentero causan en el individuo profundas marcas o huellas mnémicas que perdurarán en la vida adulta. Estas marcas se manifiestan sintomáticamente en las perversiones o aberraciones sexuales. Encontramos los ensayos citados en Sigmund Freud, *Obras Completas*, Amorrortu, VII, Buenos Aires (Argentina) 1996. Para más información podemos consultar también las parafilias tratadas en el libro de Ignace Lepp, *Psicoanálisis del amor*, Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires (Argentina) 1991, pp. 91-106.

⁵¹² Véase P. Rodríguez, *La vida sexual del clero*, Ediciones B, Barcelona 1995, Cap.3, pp. 53-64 o H. Mynarek, *Eros y clero*. Ed. Luis de Caralt, Barcelona 1979, para comprender los actos de penitencia y autoagresión que se llevan a cabo en nombre de la negación de la sexualidad.

⁵¹³ *El mundo*, p. 353 [349].

voluntad que habita en su interior. Un sujeto con una voluntad excesiva pero sin conocimiento lúcido será un ser dedicado con gran ahínco a las tareas de supervivencia, donde el instinto de reproducción y de conservación serán el fin y la meta de su vida; un sujeto con una gran capacidad para razonar pero sin una voluntad que propulse la capacidad intelectual, será un sujeto espléndido para las ciencias empíricas pero no para la filosofía. Igual que el enamorado no puede decidir estarlo o no, el filósofo «no puede conseguirse a la fuerza a base de propósitos, sino que nace de la íntima relación del conocer con el querer en el hombre, por lo que llega de repente y como caída del cielo»⁵¹⁴.

La melancolía indestructible [unzerstörliche Melancholie]⁵¹⁵

El filósofo no entiende al resto de mortales, «cuanto más violenta es la voluntad, más estridente es el fenómeno de su conflicto y, por lo tanto, mayor es el sufrimiento»⁵¹⁶. El filósofo siente el dolor del mundo como propio, la intensidad del dolor le sume en una incomprensión de todo lo que le rodea y hasta de sí mismo. El sufrimiento subjetivo del filósofo es excesivo; no se trata de un sufrimiento derivado del mundo de las cosas, de las necesidades y sufrimientos cotidianos, el filósofo sufre

⁵¹⁴ *Ibi*, p. 467 [478].

⁵¹⁵ En este apartado únicamente se expone lo estrictamente necesario para entender la importancia de *la melancolía* en la forja del carácter filosófica, citando únicamente algunos de los filósofos o autores que han hablado de dicho concepto. Para un estudio de mayor profundidad sobre el desarrollo y evolución de dicho concepto se puede consultar Raymund Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl, *Saturno y la Melancolía: Estudios de historia de la filosofía de la Naturaleza, la religión y el arte*, Alianza, Madrid 1991; Amalia Quevedo, *Melancolía y Tedio*, Eunsa, Navarra 2011. / Y como curiosidad, pero no por ello menos importante, el pequeño ensayo de Juan Domingo Argüelles, *Escritura y Melancolía*, Fórcola, Madrid 2011.

⁵¹⁶ *El mundo*, p. 457 [468].

por encontrarse limitado en su propio cuerpo, en su propia percepción, en su propio conocimiento, es consciente de que no puede abarcarlo todo con su mirada de ser humano, siente que el infinito se le escapa y que no puede hacer nada para cambiar el orden de las cosas. «Todo me es indiferente; no puedo ya querer nada; muchas veces ignoro si existo o no.»⁵¹⁷

Cuanto más intensa es la voluntad tanto más poderosa es la manifestación de sus conflictos y tanto mayor es el dolor. El dolor subjetivo y continuado convence al individuo de que no puede huir o evitar el sufrimiento. El individuo cae en cierta indiferencia hacia sí mismo, hacia su individualidad, hacia el mundo, se identifica con la pérdida, antes de la muerte llega a la abnegación de la voluntad de vivir, deja de desear, deja de verse atormentado de esa pulsión ciega del querer que es la voluntad, el sujeto se torna un ser melancólico.

Este carácter melancólico es causa y consecuencia de la particular mirada del filósofo. El carácter melancólico no es únicamente una consecuencia lineal y directa de los acontecimientos o desgracias acaecidas en una vida, el carácter melancólico es el carácter inteligible que aparece en el dominio de la naturaleza manifestada en cada individuo. El melancólico, o el carácter melancólico del filósofo se debe a una predisposición natural. No se debe, tal y como diría Aristóteles en *El hombre de genio y la melancolía*⁵¹⁸, a un exceso fortuito y accidental de la *bilis negra*, sino que se trataría de una presencia constante de esta *bilis negra*. Si bien no podemos afirmar que el filósofo con carácter melancólico sea un enfermo, si que podemos decir que se trata

⁵¹⁷ *Ibi*, p.453 [462]. Schopenhauer cita las palabras que la mística francesa *Madame de Guion* (1648-1717) escribe al final de sus memorias.

⁵¹⁸ Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía*, Problema XXX, I. Colección Biblioteca Menor, Sirmio, Barcelona 1996.

de un ser enfermizo. El melancólico sufre en su cuerpo las pasiones de su alma, la irregularidad e inconstancia de sus *humores*, la precaria estabilidad de lo inestable.

Tras Aristóteles la bilis negra fue identificada por Ficino, uno de los primeros filósofos italianos humanistas y neoplatónicos del Renacimiento, como la afección de los hombres sobresalientes. Según Ficino:

[la bilis negra es lo que] obliga al pensamiento a penetrar y explorar el centro de sus objetos, porque la propia bilis negra tiene afinidad con el centro de la tierra. De la misma manera eleva el pensamiento a la comprensión de lo más alto, porque corresponde al más alto de los planetas. (...) Saturno eleva al investigador hasta las cumbres, ‘investigantem evehit ad altissima’, y produce esos filósofos sobresalientes cuyas mentes están tan apartadas de los estímulos exteriores, e incluso de su propio cuerpo, y tan atraídas hacia lo trascendental, que acababan siendo instrumentos de cosas divinas.⁵¹⁹

Aristóteles nos dice en la *Ética a Nicómano* que el ser melancólico se encuentra preso en la búsqueda de un placer que le calme el dolor de su alma, que le calme la sed de su cuerpo; el ser melancólico no tolera la frialdad y estabilidad de la vida rutinaria, busca un antídoto y lo hace con una urgencia similar al deseo carnal del amante.

[...] pues su cuerpo es lacerado sin cesar a causa de la mezcla, y se halla constantemente en un estado de deseo violento. Pero el placer, que es su opuesto, ahuyenta el

⁵¹⁹ R. Klibansky, E. Panofsky y F. Saxl, *Saturno y la Melancolía: Estudios de historia de la filosofía de la Naturaleza, la religión y el arte*, Alianza, Madrid 1991, p 254.

dolor; cualquier placer, siempre y cuando sea lo suficientemente fuerte, y es por ello por lo que los melancólicos son intemperantes y viciosos.⁵²⁰

Immanuel Kant, en sus *Observaciones sobre el sentido de lo bello y lo sublime*, a pesar de reconocer *las formas degeneradas* del melancólico tal y como sostenía la tradición renacentista, rompe este rígido esquema (como lo hace Ficino) otorgando al carácter melancólico el sello de *lo sublime* interpretando cada rasgo de la melancolía como expresión de una gran conciencia moral. El melancólico, aquel que sufre la *tristeza sin causa* posee una escala moral que le impide la felicidad personal haciéndose expresión del dolor del mundo.

Schopenhauer en el capítulo 68 de *El Mundo como Voluntad y Representación* nos habla precisamente de este carácter melancólico que no se debe a las contrariedades cotidianas, sino que se debe a la convicción subjetiva de la vacuidad y dolor de la vida. El individuo se siente indefenso ante tal sentimiento, y no le queda otra alternativa que abandonarse, resignarse, dejar de luchar por la vida y mirar con cierta tristeza o melancolía todo cuanto acontece a su alrededor. Cuando se ha logrado esta abnegación el ser se siente más liviano, ha podido desasirse del peso que le oprimía, el peso de la voluntad y la existencia:

Un carácter sumamente noble nos lo imaginamos siempre con un cierto toque de callada tristeza, que para nada es el continuo malhumor por las contrariedades cotidianas (eso sería un rasgo indigno y haría temer un espíritu malvado) sino la conciencia de la nihilidad de todos los bienes y el sufrimiento de toda vida, no solo de la propia; una conciencia esta que ha nacido del conocimiento. Sin embargo, tal conocimiento solo puede despertarse con el sufrimiento experimentado por uno mismo, en especial cuando es único y de gran magnitud; así es como a Petrarca un solo deseo irrealizable le llevó para toda la vida a aquella resignada tristeza que de

⁵²⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómano*, Clásicos Políticos, Madrid 1985, II 54b II.

forma tan conmovedora nos aborda en sus obras: pues la Daphne que él perseguía tuvo que desvanecerse en sus brazos para dejar en su lugar el laurel inmortal. Cuando la voluntad se quebranta en un cierto grado debido a una negativa grande e irrevocable del destino, ya casi no se vuelve a querer y el carácter se muestra afable, triste, noble y resignado. Cuando finalmente el pesar ya no tiene un objeto determinado sino que se extiende a la totalidad de la vida, entonces constituye en cierta medida un volver sobre sí, un retraimiento, una progresiva desaparición de la voluntad cuya visibilidad, el cuerpo, él va minando calladamente pero a fondo, con lo que el hombre percibe que en cierta medida se desprende de sus lazos y tiene un suave presentimiento de la muerte que se le anuncia como disolución del cuerpo y de la voluntad; de ahí que a ese pesar acompañe una secreta alegría que, según creo, es lo que el más melancólico de todos los pueblos ha denominado *the joy of grief* [la alegría de la aflicción].⁵²¹

Schopenhauer nos habla del sufrimiento por amor de Petrarca, la incapacidad de abrazar a su amada. ¿Se puede equiparar el sufrimiento del amante y el sufrimiento del filósofo? La energía que mueve al individuo sigue siendo siempre la misma, lo que diferencia los tipos de amor son los objetos a los que van dirigidos. El fin del amor sexual es la descarga de la excitación corporal en el objeto amado. El fin del amor a la sabiduría es el conocimiento, la sabiduría misma. El filósofo es capaz de sublimar toda esta energía sexual en el estudio o contemplación de las verdades del mundo. No hay que desdeñar la exuberancia de la pulsión sexual, manifestación de la voluntad de vivir, en todo aquel genio o filósofo dedicado a la investigación. Schopenhauer escribía en su diario:

En los días y en las horas en que el impulso hacia la voluptuosidad es más fuerte, cuando no se trata de un apagado anhelo surgido de la vaciedad y el embotamiento de la conciencia, sino de una avidez ardiente y de una violenta pasión; precisamente entonces es

⁵²¹ *El mundo*, p.458 s [469].

cuando las mayores fuerzas del espíritu están también dispuestas a llevar al límite su actividad. Ahora bien, en el instante en el que la conciencia se entrega a la pasión y está llena de ella, la conciencia mejor permanece latente; se precisa de un poderoso esfuerzo para invertir la dirección y para que, en vez de esa pasión torturante, indigente y desesperada (el reino de la noche), sea la actividad de las elevadas fuerzas del espíritu, el reino de la luz, lo que llene la conciencia”⁵²²

El impulso que conduce a la luz de *la conciencia mejor* (conciencia de la Verdad de uno mismo y del mundo) es el mismo que arrastra hacia la noche de la sexualidad; entre los órganos genitales y la cabeza se desarrolla una lucha por acaparar la energía que nos permite salir de nuestro yo, que nos permite trascender en la especie o en la sabiduría.

A lo largo de este apartado hemos tratado de analizar aquellos aspectos diferenciales entre el *vulgo* y el *filósofo*. Veíamos que es necesario un intelecto especialmente lúcido para que el individuo entienda y trascienda las relaciones de causalidad entre los motivos del mundo fenoménico; es necesario cierto carácter melancólico para que el individuo especialmente sensible a las afecciones de todo lo que le rodea, acceda a *un verdadero sentimiento del mundo*; es necesario que la voluntad de vivir, manifiesta en la pulsión o energía sexual, se encuentre exacerbada, dando lugar a una energía excesiva proclive a sublimarse en el placer intelectual; y por último, parece necesario que las tres características se encuentren en un mismo individuo en un entorno lo más favorable posible. Sólo así aparecerá el filósofo, como una extraña seta, permítanme el símil, que necesite de múltiples condiciones para resurgir.

⁵²² Citado en R. Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía* (trad. de José Planells Puchades), Alianza Universidad, Madrid, 1991, p.100.

Como veremos a continuación, el filósofo y el vulgo utilizan diferentes mecanismos de defensa para hacer frente al penoso sentimiento de la propia finitud. La forma y el contenido resultarán diferentes pero el objetivo será el mismo: aquietar el miedo a desaparecer de manera subjetiva. A continuación veremos la fuerza del pensamiento de la desaparición y los frutos que ha dado en el mundo de la sabiduría y creación artística así como en la permanencia de las religiones que existen.

2.6.3 DOS CAMINOS HACIA LA ELABORACIÓN DE LA PROPIA FINITUD: LA RELIGIÓN Y EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO. FEUERBACH Y SCHOPENHAUER.

Dies ist die allem endlichen Leben anlebende Traurigkeit, die aber nie zur Wirklichkeit kommt, sondern nur zur ewigen Freude der Überwindung dient. Daher der Schleier der Schwermut, der über die ganze Natur ausgebreitet ist, die tiefe unzerstörliche Melancholie alles Lebens.

Nur in der Persönlichkeit ist Leben; und alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde, der allerdings auch Grund der Erkenntnis sein muss.

Schelling

Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)⁵²³

⁵²³ [Ésta es la tristeza que se adhiere a toda vida mortal, una tristeza que, sin embargo, nunca llega a ser real, sino que sólo sirve a la perdurable alegría de la superación. De ahí el velo de la pesadumbre, el cual se extiende sobre la naturaleza entera, de ahí la profunda e indestructible melancolía de toda vida. / Sólo en la personalidad está la vida; y toda personalidad se apoya en un fundamento oscuro, que, no obstante, debe ser también el fundamento del conocimiento][Sobre la esencia de la libertad humana].

Toda personalidad se apoya en un fundamento oscuro. El fundamento del que habla Schelling es la certidumbre de la muerte. Frente a la muerte el individuo se encuentra solo, desvalido. El pensamiento de la propia desaparición resulta doloroso. La insignificancia del cuerpo consumido por el tiempo hace de la posible experiencia de la muerte un tránsito angustioso a quien se ha adherido excesivamente a su individualidad.

El ser humano se angustia ante su propia desaparición. No es tanto la muerte en sí lo que angustia al ser vivo como la conciencia de que algún día ocurrirá tan temido acontecimiento. La capacidad de anticipar lo que está por venir es lo que angustia a quien *imagina* su inevitable final. Cada individuo fantasea en alguna ocasión a lo largo de su vida de qué manera acontecerá su muerte, o más bien, qué influencia tendrá en el resto de mortales.

La experiencia de la propia muerte resulta inaccesible al individuo. Como el agua y el aceite, vida y muerte no pueden mezclarse a pesar de encontrarse en el mismo recipiente. Epicuro propuso la genial idea de que la muerte no atañe al individuo, puesto que cuando el individuo está, la muerte no aparece, y cuando la muerte aparece es imposible que el sujeto esté⁵²⁴.

El hombre no tiene certeza de su muerte hasta que aparece la razón⁵²⁵. El razonamiento o cuestionamiento de su existencia le alejará paulatinamente de la verdad

⁵²⁴ Epicuro (341-270 a.C), *Carta a Meneceo. Epistolé prós Menoikéa*, Diálogo, Valencia 2009.

⁵²⁵ La preocupación por la muerte se remonta a los orígenes del Homo sapiens. La paleoantropología trata de rastrear mediante el registro arqueológico aquellos indicios de conciencia de muerte o temor a la muerte manifiestos en rituales funerarios y sepulturas. Las tumbas más antiguas corresponden al hombre de Neanderthal; el acto de sepultar a los muertos acompañado de un ritual determinado (colocación de flores u otros elementos junto al muerto, colocación del muerto en una determinada posición, fetal o boca arriba, etc.) son indicadores de la irrupción de la conciencia de muerte en las primitivas sociedades humanas. Véase E. Morin, *El hombre y la muerte*, Kairós, Barcelona 1999, p. 114.

esencial de su naturaleza. El hombre se aleja del *nunc stans* del resto de los animales y fantasea, imagina y anticipa su propio final. El individuo deja de vivir en la felicidad de la ignorancia y busca respuestas que alivien la angustia de saberse finito.

En el hombre, junto con la razón apareció necesariamente la espantosa certeza de la muerte. Pero como en la naturaleza todo mal está siempre acompañado de un remedio, o al menos de una compensación, esa misma reflexión que conduce al conocimiento de la muerte proporciona también las concepciones metafísicas que nos consuelan de ella y de las que el animal ni está necesitado ni es capaz. A ese fin se dirigen principalmente todas las religiones y sistemas filosóficos.⁵²⁶

El miedo a la muerte resulta ser el acicate primordial que actúa como verdadero genio inspirador o *musageta*⁵²⁷ de la creencia religiosa o creación filosófica.

El pensamiento filosófico

La preocupación por la muerte, o más bien, el asombro ante el ímpetu con que el individuo se aferra a la vida, parece gestarse en un joven Schopenhauer de 16 años que observa la miseria humana en el transcurso de sus viajes familiares⁵²⁸. El mismo Schopenhauer afirma que «sin la muerte sería difícil que se hiciera filosofía» y que esta

⁵²⁶ *Complementos*, p.515 [530].

⁵²⁷ De Μουσᾱγῆτης, aplicado a Apolo, como conductor de las Musas. [Nota de Pilar López de Santa María].

⁵²⁸ Véase *supra*, apartado 1.1 «Arthur Schopenhauer. *Wer kann steigen und schweigen?*», en particular el registro de Schopenhauer en su diario de viaje después de su visita al Arsenal de Toulon, la zona de los condenados a galeras, pp. 43-44. Sus primeras impresiones darán como fruto los capítulos 54 de *El mundo* y 41 de los *Complementos*.

«misma reflexión que conduce al conocimiento de la muerte proporciona también las concepciones *metafísicas* que nos consuelan de ella»⁵²⁹. Ludwig Feuerbach⁵³⁰ inaugura, a los 26 años de edad, su creación filosófica con sus profundos *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* (1830) [*Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*]. Tras doctorarse dos años antes con su trabajo *De Ratione una, universali, infinita*, escribe esta obra que, más allá de la magnífica disertación filosófica y de su lenguaje más formal, parece ser concebida como liberación o catarsis frente a la angustia de la propia muerte. Feuerbach y Schopenhauer, filósofos contemporáneos, producen como veremos a continuación, filosofías *sensuales* más cercanas a la intuición irreflexiva que a la pura especulación filosófica. Pensamos que únicamente el pensamiento filosófico nacido de las entrañas del ser humano — hablamos de un pensamiento filosófico que cataliza la propia angustia ante la muerte — produce filosofías que se acercan a la verdad.

Feuerbach, como filósofo tremendamente humano, y rompiendo con el movimiento *idealista* alemán de su época, escribe sobre la confusión que acarrea la individualidad, el amor como solución a una mísera vida de padecimientos, la religión como una ilusión y engaño, y por encima de todo, la exaltación de una vida que debe vivirse en la eternidad del presente.

⁵²⁹ *Complementos*, p.515 [529].

⁵³⁰ Entre sus obras destacamos *La esencia del cristianismo*, José L. Iglesias (trad.), Manuel Cabada Castro (pról.), colección Clásicos de la Cultura, Trotta, Madrid 1995, 2009; *La esencia de la religión*, Tomás Cuadrado (ed. y trad.), Páginas de Espuma, Madrid 2008; *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, José Luis García Rúa (trad. y estudio), Alianza, Madrid 1993. / Para literatura secundaria sobre el filósofo ver: E. Kamenka, *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*, Londres 1970; M. Wartofsky, *Feuerbach*, Cambridge 1977.

⁵⁰² L. Feuerbach: *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, José Luis García Rúa (trad. y estudio), Alianza, Madrid 1993, p.223.

Su obra es en primer lugar una esclarecedora y radical crítica a la inmortalidad (platónica) entendida como suceso individual, y en segundo lugar una clara exposición de la creatividad que desarrolla un filósofo al plantearse el fin de sus días. El filósofo, seguidor de las tendencias panteístas de Hegel, Schelling y la *Naturphilosophie*, expone como epílogo a su ensayo un escueto compendio de poemas de su más profundo sentir.

La individualidad, según Feuerbach, se asienta en los cimientos del tiempo. Un ser determinado encuentra su expresión *temporalmente* en el transcurso del tiempo, un tiempo determinado, momentáneo y divisible en instantes. «Tú eres sólo durante el tiempo, en el que pueda decir *yo soy ahora, este instante determinado*; tú siempre eres sólo ahora, este instante, y en este instante eres siempre tú mismo enteramente ahí, como persona»⁵³¹.

El ser, aparte de ser algo temporal, también es necesariamente algo espacial. La individualidad supone una separación con el resto de materia, la inespacialidad supone la indiferenciación y por lo tanto, la no individualidad. Si concebimos una vida después de la muerte por fuerza debemos situar esa vida en algún lugar, «si no es una pura imaginación tuya, si existe realmente una vida tal, entonces debe existir un lugar»⁵³².

Espacio y tiempo son las formas absolutas, necesarias e imprescindibles de toda individualidad. Siento, luego existo en la sucesión de instantes que se dan en algún lugar del vasto infinito. La individualidad es una ficción sustentada por las formas del tiempo y espacio. La muerte individual, bajo el prisma de las dos formas del conocimiento, carece de sentido, pues el ser en su esencia intemporal e infinita existe

⁵³¹ *Ibi*, p.113 ss.

⁵³² *Ibi*, p.119.

en la extensión universal del *todo*. Feuerbach podría afirmar perfectamente «el mundo es mi sensibilidad».

Schopenhauer en sus primeras palabras de *El mundo* propone uno de los pilares en los que sustentará su filosofía y que tendrá decisivas implicaciones en su particular forma de concebir el mundo y la existencia objetiva. Decir «El mundo es mi representación» conlleva anticipar y aceptar la imposibilidad de percibir el mundo tal cual es y no tal y como es representado. Las representaciones como formas ilusorias del mundo son construidas mediante una percepción únicamente concebida, en un principio, para captar el mundo sensible. Cercano al idealismo de Berkeley y a su célebre «ser es ser percibido» [esse est percipi]⁵³³, el filósofo se adhiere a la filosofía vedanta⁵³⁴ para explicar la imposibilidad de una esencia más allá de la que es percibida. Schopenhauer, a diferencia de Berkeley, no niega la existencia de la materia, sino que afirma que ésta no tiene una esencia independiente de la percepción y sus representaciones; existencia y perceptibilidad son conceptos intercambiables.

El resultado de la percepción, la representación, es posible gracias a las formas a priori del conocimiento, *el tiempo, el espacio y la causalidad*⁵³⁵. Estas formas de la sensibilidad funcionan como coordenadas para representar o construir una imagen

⁵³³ Según Arend Kulenkampf, en *George Berkeley, Klassiker des philosophischen Denkens*, dtv, München 1982.

⁵³⁴ *El mundo*, p.52 [4], «En el último de sus tratados: *On the philosophy of the Asiatics; Asiatic researches*, vol. IV, p. 164, W. Jones atestigua lo tempranamente que la sabiduría hindú conoció esa verdad fundamental, ya que parece como el principio fundamental de la filosofía vedanta atribuida al Vyasa: *the fundamental tenet of the Vedanta school consisted not in denying the existence of matter, that is of solidity, impenetrability, and extended figure (to deny which would be lunacy), but in correcting the popular notion of it, and in contending that it has no essence independent of mental perception; that existence and perceptibility are convertible terms.*»

⁵³⁵ Schopenhauer rescata de la *Estética Trascendental* de Kant estas formas como condiciones necesarias de la percepción, como fundamento de la sensibilidad subjetiva.

aparentemente real del mundo en el sujeto que percibe. En este sentido la representación únicamente tiene una función cognoscitiva, no ontológica o metafísica, con respecto al mundo sensible. El conocimiento del mundo es posible si el sujeto se limita a no ahondar más allá de las representaciones que le son dadas.

Igual que el psicoanálisis define el *síntoma* como una manifestación que vela (el verdadero origen del malestar) y revela (que realmente existe un malestar), la representación nos esconde el origen o en *qué* consiste la verdadera realidad, por una parte, y nos indica que realmente existe una realidad, por otra. Entramos aquí en la concepción ontológica de la representación, el *Velo de Maya*, y el problema conceptual de las diferentes realidades a las que se refiere Schopenhauer. *Maya*, como deidad o constructo mitológico de la sabiduría hindú, gobierna la ilusión de las apariencias del mundo fenoménico, o como diría Schopenhauer del mundo de las representaciones.⁵³⁶

Schopenhauer describe dos tipos de representaciones posibles: las *intuitivas* y las *abstractas*. Las representaciones abstractas se construyen a partir de los conceptos, base fundamental de la razón y dominio exclusivo del hombre. Las representaciones intuitivas «abarca[n] todo el mundo visible, o el conjunto de la experiencia, junto con sus condiciones de posibilidad»⁵³⁷.

Las formas a priori del conocimiento (tiempo, espacio y causalidad) no sólo pueden ser pensadas *in abstracto*, sin que intervenga cualquier experiencia, sino que

⁵³⁶ «La antigua sabiduría hindú dice: “Es la Maya, el velo del engaño que envuelve los ojos de los mortales y les hace ver el mundo del que no se puede decir que sea ni que no sea: pues se asemeja al sueño, al resplandor del sol sobre la arena que el caminante toma de lejos por un mar, o también a la cuerda tirada que ve como una serpiente”. (Esas comparaciones se repiten en innumerables pasajes de los Vedas y Puranas.) Lo que todos ellos quieren decir y aquello de lo que hablan no es sino precisamente lo que aquí consideramos: el mundo como representación, sometido al principio de razón», *El mundo*, p.56 [9].

⁵³⁷ *El mundo*, p.54 [7].

pueden ser intuitas inmediatamente. El sustrato o relleno, la materia del presente es en todo tiempo la misma. La imposibilidad de conocer inmediatamente esa identidad es precisamente el tiempo, una forma y limitación de nuestro intelecto⁵³⁸. El intelecto nos engaña mostrándonos la realidad en un orden causal, en una sucesión de acontecimientos. A través del principio de razón organizamos nuestras representaciones según un orden irreversible en el que la causa precede al efecto. El entendimiento nos hace pensar en un pasado que existió y en un futuro que existirá, pero de lo único que podemos dar cuenta es de la inmediatez imposible de aprehender. La eternidad inmóvil⁵³⁹ es, desde luego, un concepto que no se funda en intuición alguna: tiene por eso un contenido puramente negativo y significa una existencia intemporal. Sin embargo, el tiempo es una mera imagen de la eternidad, tal y como dijo Plotino⁵⁴⁰: y así nuestra existencia temporal es la mera imagen de nuestra Idea de Hombre. Esta ha de hallarse en la eternidad, puesto que el tiempo es solo la forma de nuestro conocer, «únicamente en virtud de él conocemos nuestro ser y el de todas las cosas como perecedero, finito y abocado a la extinción»⁵⁴¹. Feuerbach escribirá algo muy similar. En la conciencia reside el miedo a la muerte; el individuo se espanta ante el abismo del futuro sin ser consciente de que antes de su existencia se encuentra el abismo del pasado, «es singular que los hombres se espanten sólo ante el abismo del futuro pero no ante el abismo del pasado, y, preocupados sólo por la nada o el algo después de la vida, sólo miran hacia delante y no detrás de sí»⁵⁴²; el ser proviene de la nada y retornará a ese mismo estado. El ser humano y la humanidad al completo empiezan y acaban con la

⁵³⁸ *Complementos*, p.532 [549].

⁵³⁹ El filósofo hace referencia a las *paradójicas* doctrinas de los eléatas al afirmar que no existe el nacer ni el perecer, puesto que la totalidad de todo lo que existe permanece inmóvil.

⁵⁴⁰ Lo podemos encontrar en la obra de Platón *Timeo*.

⁵⁴¹ *Complementos*, p.537 [554].

⁵⁴² Cfr. Feuerbach, p.194.

conciencia, una conciencia que permite el reconocimiento y la contemplación del *Todo* y la *Unidad*. Con la extinción de la conciencia el ser vuelve a sumergirse en el sueño eterno, en el descanso de la inconsciencia de la nada, «sólo una vez eres puro yo, puro tú mismo, sólo una vez eres para ti completamente solo, y ese momento es el momento de no-ser»⁵⁴³.

Tras afirmar que *el mundo es representación* surge la inevitable pregunta de si existe algo más allá de la ilusión del mundo percibido e interpretado. La realidad es difusa y difícil de delimitar⁵⁴⁴, muchos filósofos, dirá Schopenhauer, habrán caído en el error de aplicar los principios del mundo fenoménico (principio de causalidad) a un mundo ajeno a estos principios. Plantear si la causa de la existencia de la realidad es el pensamiento (idealismo) o la materia (empirismo) lleva irremediamente a callejones sin salida, sin solución aparente⁵⁴⁵. El filósofo alemán trata de dar una aguda solución concibiendo *la realidad* de dos maneras posibles: una realidad indisoluble a la representación [*Realität*] y una realidad más allá de la representación [*Wirklichkeit*].

La materia no existe independientemente a la representación, pues ésta sólo es construida a partir de las formas a priori del pensamiento, unas formas que constituyen la misma esencia de la materia. Más allá de la representación, en el mundo nouménico, no existen estas formas a priori, por lo tanto la misma esencia de la materia desaparece. Si imaginamos la materia, «los innumerables fenómenos y estados pensables

⁵⁴³ *Ibi*, p.207.

⁵⁴⁴ Lo que ha llevado «a la necia polémica sobre la realidad del mundo externo en la que se enfrentan dogmatismo y escepticismo», *El mundo*, p.61 [15].

⁵⁴⁵ «Hemos de guardarnos del gran equívoco de pensar que, puesto que la intuición está mediada por el conocimiento de la causalidad, entre objeto y sujeto existe una relación de causa y efecto; porque esta solo se da entre el objeto inmediato y el mediato, o sea, únicamente entre objetos. Precisamente en aquel falso supuesto se basa la necia polémica sobre la realidad del mundo externo en la que se enfrentan dogmatismo y escepticismo, apareciendo aquel unas veces como realismo y otras como idealismo», *Ibidem*.

coexistiendo en el espacio infinito sin suprimirse o sucederse en el tiempo infinito sin molestar; entonces no sería en absoluto precisa, ni siquiera aplicable, una relación necesaria entre ellos ni una regla que los determinara conforme a ella», y por lo tanto «en toda coexistencia en el espacio y cambio en el tiempo, en la medida en que cada una de ambas formas tuviera su existencia y curso por sí misma y sin conexión con la otra, no habría causalidad alguna; y, puesto que esta constituye la verdadera esencia de la materia, tampoco existiría la materia»⁵⁴⁶. Es en este sentido que Schopenhauer encuentra una solución o ecuación epistemológica al problema de la realidad objetiva y posibilidad de su conocimiento: Representación + Materia = Realidad [*Realität*]⁵⁴⁷. Si la variable *representación* desaparece, la realidad desaparece con ella, o al menos este primer tipo de realidad, más basada en la explicación de la interacción posible entre el entendimiento y el mundo nouménico que de dar una explicación metafísica al problema. No existe realidad sin representación, sin embargo, sigue existiendo la materia, «con toda su idealidad trascendental, el mundo objetivo mantiene la realidad empírica: el objeto no es, ciertamente, cosa en sí, pero es real en cuanto empírico»⁵⁴⁸. Debe existir otra realidad diferente, que Schopenhauer denomina *Wirklichkeit*⁵⁴⁹, una realidad diferente a la *Realität* en cuanto que pertenece a un mundo diferente, al mundo de la *Voluntad*. La materia sigue siendo la misma, la diferencia estriba en el punto de vista, o el mundo, desde dónde se concibe.

No existen dos realidades, sino dos explicaciones diferentes de la misma realidad. Más allá de las representaciones, fuera del tiempo, del espacio, y del orden

⁵⁴⁶ *El mundo*, p.57 [10-11].

⁵⁴⁷ Las formulaciones de este tipo (en cuanto a la forma) no fueron utilizadas por Schopenhauer. He creído conveniente, para facilitar la comprensión, explicar de esta manera su teoría de la *realidad*.

⁵⁴⁸ *Complementos*, p.48 [23].

⁵⁴⁹ Seguimos la traducción de P. López de Santa María, quien advierte que la palabra *Wirklichkeit*, con su raíz común con *wirken* («actuar»), *Wirkung* («efecto») y *Wirksamkeit* («eficacia») tendría su sentido o traducción literal como «efectividad» o «actualidad». *El mundo*, p.57.

causal existe una realidad con una consistencia diferente a la que es percibida, que Schopenhauer denomina *realidad efectiva* o *actualidad*. El cambio, fruto de la sucesión de fenómenos en el tiempo y el espacio, desaparece como tal, presentándose una realidad sin causalidad, y por lo tanto sin materia. La ecuación consecuente sería: Voluntad + Materia = Actualidad [*Wirklichkeit*].

La voluntad, como *la cosa en sí* kantiana a la que el entendimiento no tiene acceso, se manifiesta, sin embargo, en las acciones que se dan en el mundo fenoménico. Un ávido observador percibirá esta voluntad en la acción automática de los cuerpos que se mueven, las plantas que crecen, y las fuerzas que operan en el universo, por ejemplo. Absolutamente en todo está la voluntad como identidad, una voluntad que carece de fundamento o finalidad [*Grundlos*]. No existe en la filosofía de Schopenhauer una jerarquía en el orden de las cosas ni un mundo que pueda considerarse por encima de otro, todo es en todo momento siempre la misma cosa analizada desde perspectivas diferentes. Así llegamos a la consecuente ecuación:

Representación = Materia = Voluntad = Realidad [*Realität*] = Actualidad [*Wirklichkeit*]

¿Existe alguna posibilidad de acceder a la voluntad? Veíamos que la realidad [*Realität*] únicamente la podemos conocer mediante la representación, lo que funciona como barrera o filtro infranqueable para poder acceder a la objetividad; el otro tipo de realidad, la *actualidad* [*Wirklichkeit*] de la que habla Schopenhauer, no es representable, no es percibida a partir o a través de las representaciones, sino que puede ser *sentida* inmediatamente como pura *voluntad de vivir*. Llegamos aquí al punto de conexión más relevante entre Schopenhauer y Feuerbach: *la sensibilidad inmediata*.

El individuo es sensibilidad, postulará Feuerbach, y mientras siente, existe. La autoconsciencia es la consciencia del ser, una facultad racional, mientras que *la*

sensibilidad se intuye inmediatamente en el cuerpo, lo que le otorga idéntica entidad que el individuo. El filósofo de Baviera sostiene:

Es incluso quizá posible que tú mismo, como este ser concreto que eres, no seas más que un instante del ser infinito, tú eres individuo mientras sientes; la seguridad de su existencia la tiene el individuo sólo en su sensibilidad; la afirmación, la certeza, asentimiento, confirmación del ser individual; la conciencia es el ser del ser, es el solo ser absolutamente cierto, incondicionalmente seguro, es decir, real, positivo; en cambio, la sensibilidad no es más que autoconciencia individual, idéntica con el individuo; por lo tanto, sólo en la sensibilidad es individuo el individuo; no es algo como una sensibilidad, que estando separada del individuo, dé cuenta del mismo, no es un acompañante del ser sino que ella, la sensibilidad, es el ser del individuo; existencia sólo la tengo yo en la sensibilidad: por lo tanto, la determinación absoluta, la expresión absolutamente determinada de la individualidad es la sensibilidad.⁵⁵⁰

Para Schopenhauer *el cuerpo*⁵⁵¹ es la clave explicativa en la que desemboca el conjunto de su pensamiento y metafísica, «así que todo el cuerpo no puede ser más que mi voluntad hecha visible, ha de ser mi voluntad misma en cuanto esta constituye un objeto intuitivo, una representación de la primera clase⁵⁵².

El cuerpo deja de ser una entidad corrupta de la que el individuo debe deshacerse para procurarse un nuevo *estatus* por encima incluso de la capacidad de raciocinio. El cuerpo, lejos de ser fuente de todo aquello vulgar y perecedero, constituye un depositario privilegiado de la inconmensurable voluntad. El organismo es en su parte

⁵⁵⁰ Cfr. Feuerbach, p.114.

⁵⁵¹ Véase S. Rábade Romeo, «El cuerpo en Schopenhauer», *Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad Complutense, Madrid 1989, N° 23, pp. 135-148; y Pilar López de Santa María: «Voluntad y Sexualidad en Schopenhauer», *Thémata. Revista de Filosofía*, 24, 2000, pp. 115-136.

⁵⁵² *El mundo*, p.159 [128]

volente y cognoscente el punto donde se condensa la voluntad y su capacidad de saber. Superado el dualismo platónico y cartesiano, Schopenhauer abre el camino al nacimiento de una nueva filosofía de la corporalidad en la que el alma no sólo no queda relegada al último lugar, sino que desaparece como constructo abstracto y entidad primigenia de la que partiría el ser humano.

La voluntad se manifiesta en el cuerpo mediante los apetitos, necesidades y pulsiones, constituyendo la pulsión sexual la máxima representación de su fuerza y sed de vida. Schopenhauer va más allá (seguramente influenciado por escritos védicos) y centra la voluntad no sólo en el cuerpo de los seres vivientes, sino en una parte muy delimitada de su anatomía, los genitales. En los genitales⁵⁵³ se encuentra la esencia y el misterio de la trascendencia, de la metafísica. Los genitales son la parte anatómica donde la voluntad se manifiesta con su máxima tenacidad y fuerza; es tanta la importancia que el filósofo alemán otorga al instinto de vida que llega a identificar la voluntad con la voluntad de vivir.⁵⁵⁴

⁵⁵³ Ver los apartados 2.3.2 «*Der Geschlechtstrieb* en Schopenhauer» y 2.5.1 «La pasión o la genitalidad desnuda».

⁵⁵⁴ Pilar López de Santa María en su trabajo citado, «Voluntad y Sexualidad en Schopenhauer», p.121, realiza una aguda objeción a la identificación que Schopenhauer hace de la voluntad con la voluntad de vivir: «Pues si discutible resulta de la concepción de la voluntad como esencia del mundo, más forzado será el sostener que lo que hay detrás de los fenómenos de la naturaleza muerta es una voluntad de vivir». Al respecto podríamos proponer el *ciclo vital de la naturaleza* como solución a la objeción de P. López: Todo ser inerte tiene como objeto favorecer el equilibrio natural llegando a favorecer en última instancia la eclosión de la vida. Así una piedra se convertirá en minúsculos granos de arena que favorecerán un sustrato idóneo para que los vegetales se desarrollen produciendo frutos para que otros animales se alimenten, los cuales serán alimento para otros animales, etc. cumpliéndose así la cadena trófica y propiciando que un día aparecieran los primeros Homo Sapiens. También se nos ocurre proponer los descubrimientos de vida en lugares inhóspitos (incluidos otros planetas) como ejemplo de la fuerza de la pulsión vital propuesta por Schopenhauer.

El cuerpo, como objeto inmediato de percepción⁵⁵⁵, constituye el mismo punto de partida desde donde el individuo se conecta con el mundo *exterior* [res extensa]; el cuerpo, sujeto y objeto para el ser pensante y perceptivo, constituye una extraña entidad con la que el ser debe convivir a modo de alternancia (o simultáneamente) como voluntad y como representación⁵⁵⁶.

Feuerbach sostiene que es precisamente *la sensibilidad* la que muestra al individuo la fugacidad de su ser, lo que se ve reflejado muy claramente en la breve duración de lo sentido como placer. El placer es lo *negativo*, pues sólo se siente por comparación al estado habitual del individuo. Un placer muy prolongado en el tiempo deja de sentirse como tal hasta que desaparece⁵⁵⁷; el placer existe en tanto que es pasajero. El dolor como lo positivo en la vida constituye la esencia de la filosofía de Schopenhauer.

La vida es para Schopenhauer *un sueño*, un sueño que dista mucho de resultar placentero y está más cercano a una pesadilla de la que el durmiente desea despertar. En ocasiones sueño y realidad se confunden por la viveza de sus representaciones. El sueño se acaba cuando se rompe el orden o secuencias de las representaciones al despertar. La muerte es a la vida, lo que el despertar al sueño. Además de Platón y la filosofía védica,

⁵⁵⁵ «El cuerpo [es] el objeto inmediato en cuanto es el punto de partida, es decir, el mediador para la percepción de todos los demás objetos, expresión, sin embargo, que sólo puede valer en cierto sentido algo impropio, pues si bien la percepción de sus impresiones es completamente inmediata, no se representa él a sí mismo, por esto, como objeto, sino que sigue siendo subjetivo, es decir, sensación.» Arthur Schopenhauer, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Losada, Buenos Aires 2008, p.141.

⁵⁵⁶ Véase A. Schmidt, *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, (Versión española de J. Carabaña), Taurus, Madrid 1975, p.175: «No puede hablarse, por tanto de que la sensación — Feuerbach cita a Schopenhauer — permanezca reducida *al dominio interior de la piel*, con lo que *no contiene nunca nada que se encuentre más allá de la piel, es decir, fuera de nosotros*. El objeto es aquí reducido al *objeto de la sensación*, pero es al mismo tiempo su *fundamento y condición*.»

⁵⁵⁷ Véase el apartado 2.5.2 – c) «La insatisfacción de la consecución del fin o la dinámica del deseo».

Schopenhauer cita a Calderón de la Barca y su drama metafísico *La vida es sueño*⁵⁵⁸ como ejemplos de la dificultad de distinguir el sueño de la vida, digamos que real. Si la vida es percibida por sus representaciones, ¿cómo podría existir la muerte que es un fenómeno no representable?

Schopenhauer nos advierte de que en el término *yo [ich]* se encuentra el máximo equívoco. Dependiendo del concepto que tengamos del término, entenderemos la muerte de forma diferente. Podemos pensar que la muerte es el completo final del ser, o bien que, como participante de la esencia del mundo, retorna al infinito del que proviene.

La primera opción sería errónea en el sentido de que nada puede surgir de la nada como nada puede sucumbir en ella. No podemos afirmar que nuestro yo sucumbirá por completo tras la muerte como no podemos afirmar que somos únicamente fenómeno o materia destructible. La segunda opción nos dice que nuestro yo se compone de una parte fenomenal, que cambia de estado y se transforma, pero también de una parte sustancial, que perdurará a pesar de la muerte. La sustancia que se encuentra en uno mismo es idéntica a la sustancia del universo infinito, a la esencia de todo cuanto existe.

El nacimiento y la muerte se presentan en la conciencia del individuo bajo las formas del conocimiento. Más allá del conocimiento, el acto del nacimiento y la muerte dejan de tener sentido. La materia indestructible se transformará cambiando de estados y formas, la conciencia individual desaparecerá con cada muerte del fenómeno, pero persistirá en la esencia del mundo, la cosa en sí. Carecería de sentido pensar que nada había antes de un nacimiento pero inmortal será el ser después de su muerte. Habría que enseñar a los ignorantes, como dice Schopenhauer, que «no sois una nada»⁵⁵⁹, que todo lo que es será siempre, que la esencia no se destruye, que el ser que subyace a tu

⁵⁵⁸ *El mundo*, p.66 [21].

⁵⁵⁹ *Complementos*, p.543 [560].

individualidad permanecerá en otra forma en la sustancia infinita. Y si a pesar de decirle esto, el individuo continúa angustiado por ver a los semejantes desaparecer en la nada tras su muerte, y pensar en el efímero tiempo que le queda por ser el siguiente que sucumba a la nada, entonces le podríamos leer las siguientes líneas de Schopenhauer:

¿No existes? ¿No posees el preciado presente que vosotros, hijos del tiempo, anheláis con tanta avidez, no lo posees ahora, realmente? ¿Y entiendes cómo has llegado hasta él? ¿Conoces los caminos que te han conducido a él como para que puedas saber que están cerrados con la muerte? Una existencia de tu propio yo tras la destrucción de tu cuerpo es inconcebible en su posibilidad. ¿Pero puede resultarte más inconcebible que tu existencia actual y cómo llegaste a ella? ¿Por qué habrías de dudar de que los secretos caminos que te estuvieron abiertos a este presente no te estarán abiertos también a cualquier futuro?⁵⁶⁰

La totalidad de lo infinito se manifiesta en la materia indestructible que cambia de forma en cada instante. El tiempo es una representación de nuestra conciencia. La angustia frente a la muerte individual viene dada por la ilusión de pensarse diferente al resto de los fenómenos. El ser humano atónito o vulgar se *enquista* en un cuerpo que no desea abandonar por el temor a la desaparición del propio yo. El atónito no es consciente de que el yo es sólo una ilusión, un engaño de nuestro intelecto al servicio de la voluntad de vivir. El egoísmo es fruto del individuo que se aleja de esta verdad. El atónito no es consciente de que la materia es eterna y que él mismo es la breve configuración de la única materia existente e imperecedera. El atónito no podrá escuchar ni entender la filosofía verdadera por ver comprometida su propia individualidad; el vulgo prefiere acomodarse a las doctrinas que aseguran vida eterna de forma individual. Mediante la negación del yo individual llegaremos a la verdadera

⁵⁶⁰ *Ibi*, p.543 [561].

comuni3n con el *Uno*, el *universo infinito y eterno*. Llegar a la muerte (del propio yo) en vida (fenom3nica) es la meta de toda meditaci3n asc3tica.

Feuerbach, tal y como ve3mos en Schopenhauer, sostiene que el origen de la conciencia de finitud radica en la vacuidad del ser humano. 3nicamente es necesario pararse un segundo en las actividades cotidianas, acallar las palabras, escuchar el silencio, vivir en el presente, olvidar el futuro, para tomar conciencia de que no existe nada en el interior m3s all3 de los anhelos y deseos; y que transcurridos estos el ser desaparece sin dejar m3s rastro que la esperanza de la inmortalidad.

Sobre las ruinas de la vida presente, al no ver nada, se le despierta el sentimiento de su propia nada interior, y en el sentimiento de esa doble nada le fluyen, como a Escip3n sobre las ruinas de Cartago, las compasivas perlas de las l3grimas y las pompas de jab3n del mundo futuro; por encima del abismo que hay entre su vida presente, tal y como es de verdad, y su visi3n y sentido de la misma. Sobre los poros y la vaciedad de su alma, construye el individuo el est3pido puente del futuro. Despu3s de haber dejado secarse los 3rboles frutales, las rosas y los lirios, de haber segado heno, hierba y trigo, y de haber convertido al mundo entero en una seca rastrojera, le brota al individuo a 3ltima hora, dentro del vac3o sentimiento de su vaciedad y de la conciencia sin vigor de su vanidad, como un p3lido brillo y como un mortecino cuadro so3ado de la vital y fresca profusi3n floral, el c3lquico de la inmortalidad, desva3do, sin car3cter, sin color.⁵⁶¹

Ante la vacuidad, el sentimiento de finitud y/o la conciencia de muerte, el ser humano, bajo la ilusi3n de su individualidad, se aferra a religiones o doctrinas que le permiten creer en una inmortalidad personal e infinita. El Dios personificado en un ente redentor y sobrenatural se erige como el personaje poseedor de todas las cualidades

⁵⁶¹ Cfr. Feuerbach, p.70.

perfectas a las que el ser humano aspira. Dios no creó al hombre a su imagen y semejanza, sino fue el hombre quien creó a Dios en base a sus carencias, deseos y necesidades. Estas religiones se alejan substancialmente de la *verdadera religión*, aquella fruto de un verdadero reconocimiento de la muerte y de la substancia de la que está hecho el ser humano: «Verdadera religión, verdadera humildad, verdadera y perfecta resignación y verdadero perderse en Dios son sólo posibles cuando el hombre ha reconocido a la muerte como verdadera, real y total»⁵⁶². La muerte verdadera, real y total hace referencia a la aniquilación completa del *yo*. Sólo el individuo que pueda asumir su muerte como el fin de su subjetividad podrá encontrar la paz en la unión con Dios, o lo que es lo mismo, en la con-fusión con el *todo* indiferenciado.

Schopenhauer hace suya la experiencia de Nietzsche⁵⁶³ cuando éste observa en un estanque el ciclo vital de una especie de insectos durante seis días. El ciclo de nacimiento y muerte de un insecto es de pocas horas, y a nuestros ojos generaciones de una misma especie aparecen y desaparecen con intermitencia y continuidad. ¿Qué nos diferencia y que nos hace idénticos a un insecto si todo dura un instante y se precipita a la muerte? ¿Es el alma humana idéntica al resto de los animales? La esencia es idéntica y el final que nos depara también; lo que diferencia al ser humano de los demás es la capacidad para crear o construir explicaciones sobre sucesos tan esencialmente naturales como la muerte y el amor.

La religión

La muerte y el amor, como los dos sucesos más inexplicables de nuestra existencia, son los enigmas a los que se ve expuesto el sujeto desde su nacimiento. Podríamos pensar que es la muerte, por estar vinculada a la destrucción de la

⁵⁶² *Ibi*, p.75.

⁵⁶³ *Complementos*, p.531 [547].

subjetividad, el aspecto que más preocupa a los individuos, pero no es del todo cierto. Observamos cómo las religiones se inmiscuyen en la sexualidad de los creyentes casi con mayor ímpetu que con el que tratan de adoctrinar sobre los propios dogmas de fe. Este aspecto contiene una verdad fundamental que nos indica la estrecha relación o paralelismo entre el amor y la muerte, o mejor dicho, entre la verdad y la mentira del amor y la muerte. Las religiones ocultan la verdad de la muerte ocultando a su vez la verdad del amor. Las alegorías o los mitos funcionan si se encuentran en estrecha relación y son coherentes entre sí. No podría resultar creíble una religión que rechaza el cuerpo a favor de un alma inmortal y que al mismo tiempo valora y entiende el cuerpo en toda su animalidad. La muerte platónica está en concordancia con el amor platónico; la muerte cristiana está en concordancia con la sexualidad cristiana; y la idea de muerte propuesta por Schopenhauer está ligada a su metafísica del amor sexual.

Ludwig Feuerbach en su *Esencia de la Religión*⁵⁶⁴ hace referencia al paralelismo del que hablamos. Así como a los niños se le explica el acto de la reproducción mediante metáforas o cuentos, al vulgo se le explica la verdad de la muerte mediante mitos y falsas historias. Explicar el mecanismo reproductivo a un niño que no es capaz de entenderlo no sirve más que para confundirlo y crear fantasmas en su imaginación. Análogamente los individuos religiosos son los niños, y los filósofos o sabios los verdaderos adultos de la especie. Explicar la verdad del amor a los que siguen creyendo

⁵⁶⁴ L. Feuerbach: *La esencia de la Religión* [Das Wesen der Religion (1845)]. Edición de Tomás Cuadrado, Páginas de Espuma, Madrid 2005, p.47 [22]: «Cuando los niños preguntan de dónde vienen los bebés, solemos darles la explicación de que la comadrona los saca de una fuente en la que están nadando como peces. No otra es la explicación que la teología nos ofrece sobre el origen de los seres orgánicos, o en suma, naturales. Dios es la profunda o bella fuente de la fantasía en la cual están contenidas todas las realidades, todas las perfecciones, todas las fuerzas, todas las cosas que sin más ni más están ya listas nadando como pececillos; la teología es la comadrona que las saca de dicha fuente, pero el personaje principal, la naturaleza, la madre que ha parido con dolor a los bebés y que los ha llevado durante nueve meses bajo su corazón, queda absolutamente excluida en una explicación como esta que originariamente estaba destinada a los niños y que ahora resulta infantil.»

en el amor platónico sería como descubrir a un niño la falsedad de aquellas creencias infantiles que le hacen tan feliz (el cuento de la cigüeña, de los reyes magos, etc); tratar de convencer a un adulto de cuentos o explicaciones infantiles resulta ridículo y una pérdida de tiempo.

La religión resulta una alternativa fácil y rápida ante el problema de la muerte. Es relativamente fácil inculcar ideas o creencias a un ser humano en edades tempranas⁵⁶⁵, ideas que podrán perdurar en el tiempo aumentando la creencia del individuo en doctrinas variopintas, independientemente de su contenido o lógica interna. La religión cumple enteramente su propósito acallando el cuestionamiento del sujeto proveniente del pensamiento y sustentando tales creencias en una *fe*, podríamos decir, *ciega*.

Ahora bien, se nos plantea una cuestión hartó lógica. Puesto que la religión o la creencia mítica ha existido desde que existe el hombre, ¿qué necesidad de existir ha tenido la religión a lo largo de la historia de la humanidad? Si podemos afirmar que la religión se basa en la ceguera o ignorancia del individuo, ¿cómo es que no se ha

⁵⁶⁵ En esta época de la vida es cuando más fácilmente se puede inculcar la creencia religiosa a modo de marca indeleble en el individuo. Ahora bien, como dice Schopenhauer : «si más tarde al que tenga un espíritu profundo y una reflexión penetrante se le impone el carácter insostenible de tales doctrinas, no tiene nada que poner en su lugar, ni siquiera es ya capaz de entenderlo, y pierde así el consuelo que también la naturaleza le había destinado como compensación a la muerte», *Complementos*, p.516 [529-530]. Tengamos en cuenta que Arthur Schopenhauer estuvo tres meses internado en la pensión escolar del reverendo Lancaster en Wimbledon, recibiendo una disciplina espartana en cuestiones de plegaria y oficios religiosos. Llegaría a odiar a toda la nación por aquella estancia en Inglaterra. Giordano Bruno tuvo que huir del convento dominicano de Nápoles tras varios años de adquirir una sólida formación escolástica además de una vasta cultura literaria y científica. Su conocimiento teórico, junto con su carácter mordaz y agresivo, fue alejándole de aquellos dogmas de fe sostenidos por la Iglesia. De todo ello deducimos que a pesar de *ser adoctrinados* desde la infancia, los individuos (dependiendo de su carácter) pueden emanciparse de las enseñanzas primeras creando su propio pensamiento autónomo; también podemos recordar a Descartes en su *Discurso del método* donde pone en cuestión todo lo aprendido en la infancia.

propagado la verdadera farsa de la religión y sigue persistiendo en la conciencia de los individuos? Encontramos de nuevo un paralelismo respecto al tema fundamental de la investigación; si existe una verdad del amor, ¿por qué razón es ocultada o ignorada por la inmensa mayoría? Veamos posibles explicaciones.

En la obra de Schopenhauer *Parerga und Paralipomena* publicada por primera vez en noviembre de 1851, el filósofo juega con sus dos personajes *Demófeles* y *Filateles* a modo de diálogo socrático, tan utilizado por Giordano Bruno, en la discusión de la necesidad de la religión, estableciendo claramente una concepción elitista respecto a la comprensión de la verdad del mundo. El hombre no se distingue por su miedo a la muerte, ni por ser el animal metafísico por excelencia; lo que distingue a un hombre de otro es la manera de hacer frente a esta angustia existencial. Schopenhauer describe dos tipos de hombre, que ya hemos mencionado con anterioridad: el *Filósofo* y el *Vulgo*.

El personaje de Demófeles defiende la necesidad de la religión para aquellos que son incapaces de reflexionar, algo necesario para el vulgo que no puede ir más allá de la propia necesidad. Y así trata de hacérselo entender a su interlocutor:

Muy bien, precisamente por eso querría que entendieses también la religión *cum grano salis* y comprendieses que hay que remediar la necesidad del pueblo en función de su capacidad de comprensión. La religión es el único medio que permite revelar y hacer sensible el alto significado de la vida al tosco sentir y al inculto intelecto de las masas, completamente inmersas en viles preocupaciones y en el trabajo material.⁵⁶⁶

⁵⁶⁶ A. Schopenhauer, *El dolor del mundo y el consuelo de la religión*, (Estudio preliminar por Diego Sánchez Meca), Madrid, Alderabán 1998, p 174.

El ser humano, “la gran masa” [grosse Haufen], continua diciendo Schopenhauer en boca de Demófeles, vive para la satisfacción de sus necesidades y apetitos. El hombre vulgar es incapaz de amar la sabiduría, pero ello no significa que no necesite repuestas acerca de su propia existencia. Es necesaria una metafísica para el pueblo que dé explicaciones y le consuele, en cierta medida, del sufrimiento y el advenimiento de la muerte. El hombre vulgar es incapaz de vislumbrar la verdad a la que tratan de acceder los filósofos. “La plebe” [Plebs] necesita explicaciones alegóricas, míticas, que le acerquen a las verdades más profundas; no se le puede mostrar la verdad sin disfraces, puesto que no la entendería. «La religión [dice Demófeles] es siempre un revestimiento alegórico de la verdad»⁵⁶⁷, pero es necesaria para el pueblo.

El personaje de Filaletes pone de manifiesto la peligrosa ceguera del hombre religioso, la descarnada crueldad que puede promover la religión, la incoherencia de sus postulados y la no necesidad de que exista tal mentira: «Invoco como testimonio las condenas de los herejes y las inquisiciones, las guerras de religión y las cruzadas, el cáliz de Sócrates y las hogueras en que fueron quemados Bruno y Vanini»⁵⁶⁸, dirá Filaletes.

Filaletes continua su discurso. La religión atrofia el conocimiento del individuo, todo progreso individual, toda aspiración espiritual. De nuevo cita a Bruno y

⁵⁶⁷ *Ibi*, p.175.

⁵⁶⁸ *Ibi*, p.176. Schopenhauer se identifica con Giordano Bruno y Vanini. Nuestro filósofo cita en numerosas ocasiones a Bruno, sigue la concepción elitista respecto el conocimiento de las verdades, y utiliza el diálogo para presentar sus ideas tal y como hizo aquél. Giordano Bruno es un pensador muy querido y apreciado por Schopenhauer pudiéndose encontrar numerosas similitudes en la forma y fondo de su filosofía.

Vanini como ejemplos o mártires de la ignorancia de aquellos seguidores de dioses y demonios:

Esto lo demuestran todas las literaturas de la Edad Media, así como también la de los siglos XVI y XVII. ¿No vemos, en efecto, cómo en todas esas épocas hasta los espíritus de primer orden están como paralizados por semejantes ideas fundamentales equivocadas, y cómo, de modo particular, sus ojos están cerrados a toda intuición relativa a la verdadera esencia y al modo de actuar de la naturaleza? Pues, durante todo el período cristiano, el teísmo presiona como un íncubo sofocante sobre todas las aspiraciones espirituales, sobre todo sobre las filosóficas, y entorpece o atrofia cualquier progreso. Dios, los diablos, los ángeles ocultan a los científicos de aquellos tiempos la entera naturaleza: ninguna investigación se lleva a cabo, ningún objeto es estudiado a fondo; todo lo que sobrepasa los límites del nexo causal más inmediato es enseguida silenciado por aquellas personalidades (...). Aquél, en cambio, que poseía esa rara elasticidad de espíritu, que es la única que se arriesga a romper las cadenas, veía quemar sus escritos y tal vez él mismo era quemado con ellos, como le pasó a Bruno y a Vanini.⁵⁶⁹

Demófeles apunta la necesidad práctica de la religión. La religión contiene la verdad, pero la expresa de manera asequible al vulgo.

Pues en estado puro la verdad no podría ser nunca soportada por los seres humanos (...) el sentido profundo, el elevado objetivo de la vida pueden ser desvelados y predicados al pueblo solo simbólicamente, pues el pueblo no es capaz de captarlos en su sentido verdadero y propio. En cambio, la filosofía debe ser, como los misterios de Eleusis, para pocos, para los elegidos.⁵⁷⁰

⁵⁶⁹ *Ibi*, pp.183-184.

⁵⁷⁰ *Ibi*, p.190.

Los *elegidos*, tal y como los nombra Demófeles, son aquellos cuya constitución intelectual es *distinta*⁵⁷¹ al resto de la plebe. La gran masa utiliza su tiempo en procurarse la vida de la mejor forma posible, su intelecto está destinado a la supervivencia, a la satisfacción de las necesidades inmediatas; en cambio, los filósofos disponen de una condición intelectual privilegiada para dedicarse a la contemplación de la verdad. Nadie se preocupa por el sentido de su existencia cuando está luchando por ella. ¿Qué ocurriría si presentásemos las verdades, en un principio aptas únicamente a los sabios o filósofos, a la gran masa, al vulgo?

Creemos que el concepto de *veneno* utilizado por Giordano Bruno, siguiendo a Averroes y en menor medida a Erasmo, es útil para explicar el peligro de que un vulgo ignorante pueda verse sometido a la verdad del mundo. El conocimiento de dichas verdades satisface al sabio, al filósofo, consuela su afán metafísico y las verdades son comprendidas en toda su magnitud o relatividad. El mismo conocimiento es para el pueblo un veneno que, más que proporcionarle liberación y consuelo, le angustia profundamente. El vulgo no es capaz de comprender el conocimiento en su rigurosa verdad, sino que lo adapta (deformándolo) a su capacidad y prejuicios. Es necesaria la religión para el vulgo y el conocimiento para los filósofos. El conocimiento es el veneno para el pueblo, igual que la religión o la fe es el veneno para la mente despierta del filósofo. Ya Averroes, en la *Destructio Destructionis* escribía:

Si uno se para a discutir con el vulgo de semejantes cuestiones [el conocimiento de las verdades], se destruye en sus mentes la divinidad. Por eso está prohibido disputar con él de tales cuestiones, ya que para su felicidad basta con que sepa lo que puede alcanzar su inteligencia (...) Por eso no debe ser tratada por escrito, excepto en libros compuestos según el método

⁵⁷¹ Véase *supra*, apartado 2.6.2 «El espíritu lúcido y el carácter melancólico».

demostrativo (...) Discutir de estas cosas con el vulgo es como dar de beber veneno a los cuerpos de muchos animales para quienes es veneno. Pues los venenos son cosas relativas, ya que algo será veneno con relación a un determinado animal, mientras que será alimento para otro animal. Lo mismo ocurre a propósito de las ideas entre los hombres, puesto que se dará alguna opinión que será veneno para algunos hombres y alimento para otros. Quien afirma que todas las opiniones son buenas para todos los hombres es como el que afirma que todas las cosas son alimento para todos los hombres (...).Y no es así, sino que algún alimento es veneno para algunos hombres y alimento para otros. El que da veneno a quien le resulta perjudicial debe ser castigado, aunque para otros hombres sea alimento; y quien prohíbe el veneno a aquel a quien alimenta, de suerte que le hace morir, debe ser castigado también (...).⁵⁷²

Filosofía y Religión

Hablamos con cierta ligereza de un *conocimiento verdadero* y un *conocimiento disfrazado* o *alegórico*; y como acabamos de leer, Schopenhauer y otros filósofos como Giordano Bruno y Averroes tratan el conocimiento como un *veneno* o *alimento* según el comensal que se sienta a la mesa. No podemos dar por sentadas estas premisas o esta visión elitista del ser humano sin antes preguntarnos si realmente existe una diferencia tan sustancial entre la filosofía y la religión. Dar una respuesta fundamentada a esta cuestión equivaldría a realizar una investigación o tesis paralela a la actual, cosa que resulta inviable; lo que resulta de utilidad para nuestro estudio es conocer realmente el valor o la realidad de la alegoría o la verdad. Las preguntas que surgen en torno a la muerte surgen a su vez en torno al amor. ¿Es tanta la diferencia que separa la religión (como alegoría de la verdad) de la filosofía (la supuesta verdad)? ¿Por qué se considera

⁵⁷² Citado en Miguel A. Granada, *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Herder, Barcelona 2005, pp. 180s.

el amor platónico o la religión alegorías? ¿La verdad alegórica del amor es de un estatus menor que la presunta verdad del amor? ¿Es necesario enseñar la verdad del amor y la muerte a todos los individuos?

Manuel Suances Marcos examina el elitismo propuesto por Schopenhauer y aporta acertadas apreciaciones a preguntas que bien pudiéramos plantear aquí:

Este cuadro indica a todas luces el concepto peyorativo que Schopenhauer tiene de la religión. Pero concepto negativo un tanto apriorístico. A la religión acuden los ignorantes y la mayoría. ¿Es eso cierto? ¿Ignora Schopenhauer cómo filósofos y científicos han tenido una fe cuyo ejercicio no ha sido impedimento para el desarrollo de la inteligencia? Él dirá que la religión vive del engaño, que no puede mostrar abiertamente su naturaleza alegórica porque su cometido no es la verdad, sino calmar las aspiraciones de tantos desgraciados que no saben pensar. Entonces, ¿todo el esfuerzo de los fundadores de religiones –a quien por cierto él tanto valora– ha sido un engaño encubierto? Achaca a la religión su fanatismo y su falta de diálogo, la imposición a la fuerza de sus dogmas. Pero la filosofía que es su modelo, ¿ha sido ejemplo de diálogo y de tolerancia? ¿No es semejante la disputa de los sistemas filosóficos entre sí a la de los diversos credos religiosos también entre sí? ¿Por qué esa exaltación apriorística de la filosofía frente a la religión: porque la razón es la espina dorsal de la filosofía? ¿Pero no dice él desde la primera línea de su obra hasta la última que la razón y la inteligencia son un producto secundario e incapaz de abordar las cuestiones metafísicas más difíciles y que nos acercamos a la realidad a golpes de intuición que poco a poco va reuniendo y sintetizando la razón?⁵⁷³

Schopenhauer sabía que «reproducir de forma abstracta, general y clara toda la esencia del mundo, y depositarla como imagen reflejada en conceptos de la razón

⁵⁷³ Manuel Suances Marcos, *Arthur Schopenhauer, religión y metafísica de la voluntad*, Herder, Barcelona 1989, p. 239.

permanentes y siempre dispuestos, eso y no otra cosa es la filosofía»⁵⁷⁴; sin embargo, es conocida la vehemencia con la que Schopenhauer exponía su filosofía, su fe ciega en el sistema filosófico por él creado, las disputas acérrimas con otros filósofos de la época, la intolerancia con otros sistemas de pensamiento, y el sesgo deliberado respecto a ideas o investigaciones que pudieran dar más entidad a sus hipótesis filosóficas, actitudes ellas que bien se podrían atribuir a un fiel devoto de cualquier religión. Por otro lado, no debemos ignorar el carácter didáctico o pragmático de la obra de Schopenhauer. Recordemos *El arte de ser feliz (Explicado en cincuenta reglas para la vida)* como una guía en la que el filósofo da indicaciones del modo de actuar y pensar para llegar a vivir lo más feliz posible. ¿No es esa la función de cualquier religión?, dar consuelo al sufrimiento de la vida y pautas de conducta para conseguir la paz y la buena convivencia social.

Es cierto, y así lo atestiguan eminencias como Thomas Mann o Friedrich Nietzsche⁵⁷⁵, que la lectura de la obra de Schopenhauer produce en la conciencia del lector un estado de quietud similar a aquel que cree haber encontrado en los dogmas de fe la solución a sus problemas existenciales. También es cierto que no todo lector o persona acogerá con fervor la obra del filósofo alemán, y que incluso habrá individuos que no la entiendan o que no se molesten tan siquiera en entenderla. Para saber de primera mano el efecto de las *verdades* de la filosofía de Schopenhauer sobre individuos ajenos a la filosofía he tratado de *traducir* de manera comprensible lo que serían los 10 postulados fundamentales de su filosofía observando la reacción de mis *sujetos experimentales*⁵⁷⁶. Estos han sido los 10 postulados:

⁵⁷⁴ *El mundo*, p. 445 [454].

⁵⁷⁵ Véase *supra*, apartado «1.3.3 Estilo literario».

⁵⁷⁶ Se trata de 10 postulados que se han considerado fundamentales en la filosofía de Schopenhauer. Aunque cabe decir que no se trata de los únicos posibles, éste es un criterio basado en la subjetividad del autor del estudio. Por otro lado, no se trata de una investigación propiamente dicha, pues no se analizan

- **Postulado Número 1: Existe una única sustancia.** El mundo se presenta al ser humano como multiplicidad de la única sustancia existente. Sólo existe una única sustancia inmanente en todo cuanto existe. Todo lo que existe forma una unidad. No existe distinción entre un Dios hacedor y el resto de las criaturas, existe una plena identidad entre sustancia y *atributos*. La sustancia no está diferenciada de la materia, la sustancia es inmanente en todo cuanto existe.
- **Postulado Número 2: La percepción subjetiva es insuficiente para alcanzar la magnitud del infinito.** Nuestra percepción está limitada para captar la verdadera dimensión de todo cuanto existe. Únicamente partimos de la propia subjetividad para observar el mundo que nos rodea. Debemos inferir a partir de nuestra capacidad de imaginación para ir más allá de lo que se nos presenta a nuestros ojos como finito. La física es insuficiente para alcanzar la verdad del mundo.
- **Postulado Número 3: El hombre es un animal.** No hay diferencia entre el ser humano y cualquier otro animal. El ser humano no es diferente de una piedra o un árbol. El ser humano no es un ente divino que se sitúe por encima del resto de los animales; el ser humano forma parte del todo que constituye la naturaleza o la única sustancia existente. Sólo existe una diferencia con el resto de los animales: el intelecto. A pesar de la capacidad de pensar, el ser humano sigue siendo idéntico al resto de la naturaleza.
- **Postulado Número 4: Existo, luego pienso.** El ser humano piensa y razona sobre lo que le rodea; el ser humano es capaz de cuestionarse sobre su propia existencia. El hombre tiene un carácter metafísico por su capacidad de reflexión sobre su propia finitud o muerte. A pesar de la importancia del intelecto, el ser humano no deja de ser en primer lugar cuerpo para posteriormente poder pensar.
- **Postulado Número 5: Religión y filosofía actúan como aquietador al temor a la muerte.** Ante el temor a la muerte, el sujeto puede refugiarse en creencias o doctrinas dictaminadas por las más diversas religiones; o puede optar por el cuestionamiento filosófico de todo cuanto le

con exhaustividad las diferentes variables que podrían interferir, ni se trata de una muestra mínima que garantice la extrapolación de los resultados; simplemente se realiza una aproximación descriptiva respecto a la cuestión que estamos tratando: ¿Qué siente un individuo ajeno a la filosofía cuando se le presenta la metafísica de Schopenhauer?

rodea. Ambas opciones funcionan rebajando el nivel de ansiedad frente a la temida muerte. La elección de una opción u otra dependerá del carácter empírico e inteligible del individuo.

- **Postulado Número 6: La muerte incumbe al fenómeno en sus formas a priori del conocimiento.** La muerte sólo tiene que ver con la percepción que el ser humano tiene de su individualidad. El ser humano se percibe en una sucesión en el tiempo y una permanencia en el espacio. En el universo eterno los conceptos de tiempo y espacio quedan diluidos en el infinito, siendo la configuración individual un suceso sin principio ni fin, sin causa ni efecto. El concepto de muerte deja de tener sentido para una materia que se transforma permanentemente.
- **Postulado Número 7: El ser humano es materia indestructible.** La materia es infinita, indestructible, permanente. No puede aparecer materia de la nada, ni puede sucumbir en ella. La materia se transforma cambiando de estados y de formas; la materia es acción, está en un permanente movimiento que coincide con el reposo absoluto. El individuo es materia con una forma y constitución determinada. La materia o sustancia es aquello indestructible que se encuentra en la esencia de cada ser. No hay nada que pueda crear o destruir la materia.
- **Postulado Número 8: No existe un alma individual.** Existe un alma unitaria del universo infinito. El alma no es diferente al cuerpo ni a la materia. El alma universal es la sustancia que es la materia indestructible de la que se configura cada individualidad. La reencarnación o transmigración de las almas describe a modo de metáfora el ciclo vital de la naturaleza. La naturaleza equilibra el número de nacimientos y muertes a través del instinto individual, pero lo único que le interesa al orden natural es la permanencia de la especie.
- **Postulado Número 9: No existe juicio final heterogéneo al mundo vivido.** La creencia de un alma individual, que puede permanecer inmortal tras el juicio de un Dios todopoderoso, pertenece a aquellos que ignoran la verdadera esencia del ser humano. No existe un mundo supraceleste. La vida es un error perpetuado por la procreación.
- **Postulado Número 10: El fundamento de la ética o moral reside en la negación de uno mismo.** El fundamento de la moral reside en el conocimiento de la no diferencia entre el *yo* y todo lo que *no* es *yo*⁵⁷⁷. Si el hombre siente y piensa que el universo se divide entre lo que *yo soy*

⁵⁷⁷ Cfr. el principio hindú: «¡Este eres Tú!».

y todo lo que existe *fuera de mí* actuará de forma egoísta, con la ilusión de que todo lo hace en beneficio propio. El buen o mal comportamiento viene dado por añadidura tras el conocimiento de la verdad de la esencia del mundo; en ningún caso esperará al sujeto el juicio de un Dios al margen del mundo en el que habita. El ser humano recibirá su juicio de forma global en el mismo mundo en el que habita. El ser humano parece condenado a la desaparición y retorno al estado anterior de su aparición: la inexistencia como individualidad y permanencia en la materia indiferenciada.

- **Estos diez postulados se resumen en dos: el mundo es voluntad y el mundo es representación.**

La respuesta a la pregunta « ¿Qué siente un individuo ajeno a la filosofía cuando se le presenta la metafísica de Schopenhauer? » es: NADA. La filosofía y la religión son inocuas en pacientes sin necesidades metafísicas. Asimismo, la filosofía expuesta a un individuo religioso tiene el mismo efecto que la religión expuesta a un individuo filósofo; ambos negarán la realidad que se les presenta reafirmando con más ahínco sus creencias religiosas o filosóficas. Así lo he podido comprobar en individuos ajenos a la religión y filosofía, en individuos religiosos (entre ellos algún sacerdote) y en individuos filósofos (entre ellos algún buen conocedor de la obra de Schopenhauer).

A pesar de la indiferencia que suscita la religión y/o la filosofía en mentes ajenas al dolor de la existencia, ambas persisten en el tiempo. No es extraño observar cómo sistemas de conocimientos o estructuras sociales persisten en el tiempo a pesar de todos los argumentos que pudieran aducirse en contra. Como Darwin muestra en su *Selección de las especies*, unos u otros rasgos o formas anatómicas siempre persisten por una necesidad, teniendo como objetivo la adaptación al medio o lo que es lo mismo: son útiles para la supervivencia. De tal modo, como veremos más adelante, y ahora refiriéndonos al amor sexual, si la pareja monógama persiste a largo plazo como parte

de la estructura social, se debe exclusivamente a su utilidad. Stuart Mill trató de responder a la cuestión de la utilidad de la religión. No es importante si lo que dice la religión (y añadimos la filosofía) es verdad o no; lo importante es si resulta de utilidad al individuo. Mill espera que conforme la condición de la humanidad vaya mejorando, y los hombres sean cada vez más felices con sus vidas y más capaces de encontrar una felicidad no fundamentada en el egoísmo, irán preocupándose menos de las promesas de una vida futura, pues «naturalmente o generalmente, no son los hombres felices quienes desean con mayor ansiedad la prolongación de la vida presente o la existencia de otra vida después de ésta. Son precisamente los que nunca han sido felices los que tienen este deseo. Quienes han poseído la felicidad pueden soportar la idea de dejar de existir; pero tiene que ser duro morir para quien jamás ha vivido»⁵⁷⁸.

Crear en el amor platónico es tan útil como conocer la verdad del amor expuesta por Schopenhauer; la religión es tan útil como la filosofía. Lo importante no es aquello en lo que cree el individuo, sino lo que hace con esta creencia. Un filósofo fanático de una determinada ideología o pensamiento puede resultar más peligroso que un devoto de cualquier religión; un individuo que cree en el amor romántico o platónico puede ser más feliz buscando su otra mitad que un individuo conocedor de los entresijos del instinto. No podemos concluir de manera generalizada cuál es la mejor forma de vivir la muerte y el amor, pues existen tantas formas de amar, creer y pensar como individuos. Siguiendo el razonamiento del escritor inglés, quizá no sea tan importante buscar el consuelo en la vida como vivirla con intensidad.

⁵⁷⁸ John Stuart Mill, *La utilidad de la religión*, Alianza, Madrid 2009, p.112.

2.6.4. LA ANIQUILACIÓN DEL AMOR COMO SOLUCIÓN A LA MUERTE⁵⁷⁹

Se suele decir que el amor es la solución a la muerte, que los amantes se aman más allá de la vida y que el amor perdura eternamente. También es habitual escuchar que el amor es la solución a la soledad vivida en el tránsito hacia la muerte. El miedo a morir solo se encuentra presente en el imaginario colectivo. Pudiera parecer que la muerte es lo más parecido a la ausencia de amor (o ausencia de vida), pero no es del todo cierto. Algunas religiones, especialmente la cristiana, no muestran la alegría y alborozo que se esperaría en sus rituales funerarios. Lejos de mostrar un optimismo ante la perspectiva de una vida mejor, el amor y apego a la vida, y por consiguiente, el sufrimiento acaecido por su pérdida, llenan de sollozos y caras apesadumbradas cualquier despedida de seres queridos o cercanos. Siendo coherentes con las doctrinas religiosas, y ante el amor que se dispensa al fallecido, sería lógico motivo de alegría pensar que el muerto se halla en algún lugar mejor que el resto de los vivos; pero no es así, el apego a la vida puede irremediabilmente con cualquier dogma de fe .

La muerte afirma la vida y hace más plausible el amor de los que se quedan en vida y del que lucha por mantenerse en ella. Con independencia de si el ser posee un carácter religioso o filosófico, ante la muerte de un semejante, el sentimiento que nos aflige no es tanto el de tristeza como el de *compasión*. Schopenhauer dirá que sentimos compasión por nosotros mismos. Lo que nos hace llorar es «el conocimiento del sufrimiento ajeno, que se hace inmediatamente comprensible a partir del propio y se equipara a él».⁵⁸⁰ Todo sentimiento, incluso el aparente amor solidario o desinteresado,

⁵⁷⁹ Para entender y reflexionar sobre el sistema metafísico del filósofo alemán recomendamos altamente la lectura del estudio ya citado (especialmente el *balance crítico* al final de la obra) de Manuel Suances Marcos: *Arthur Schopenhauer, religión y metafísica de la voluntad*, Herder, Barcelona 1989.

⁵⁸⁰ *El mundo*, p. 289 [444].

está estrechamente ligado al sentir del individuo. El ser es egoísta, se emociona y siente en cuanto lo acontecido tiene que ver con él mismo. No lloramos por el dolor en el mundo, sólo lloramos por el propio dolor. Ni tan siquiera es el dolor lo que nos hace llorar, dirá Schopenhauer, sino la propia imagen, la propia representación de la aflicción que retorna a nosotros mismos a través de nuestra imaginación. Esa representación es lo que nos entristece y nos provoca el llanto.

Asimismo, no se llora la muerte de un semejante, y cualquiera, dice Schopenhauer, se avergonzaría de aceptarlo, sino que lloramos por nosotros mismos. Nos colocamos en la situación del fallecido, nos representamos en la imaginación nuestra propia muerte, nos compadecemos de nosotros mismos sin pensar que el destino final es la liberación del individuo ante el sufrimiento que ofrece la vida. Cuanto más allegada es la persona a la que perdemos, más tememos nuestro propio destino⁵⁸¹.

El ser humano aferrado a su propia individualidad no podrá vivir la muerte como una liberación. El hombre vulgar o atónito vivirá hasta el último suspiro tratando de evitar lo inevitable, luchando en una batalla perdida, resignándose por la fuerza a una muerte certera. El deseo, manifestación de la pulsión ciega de la voluntad, como continuo esfuerzo sin meta y sin tregua, es insaciable. El deseo no tiene un objeto determinado con el que nutrirse. El deseo inconsciente o la pulsión, es una búsqueda incesante de satisfacción y sólo existe una única meta que persiste en el deseo: seguir deseando. Jamás se llegará a la consecución total del deseo mediante la búsqueda en el

⁵⁸¹ *Ibi*, p. 439 [446]. «Pero en esa suerte de la humanidad él ve ante todo la suya propia, y tanto más cuanto más allegado a él fuera el difunto, sobretodo si era su padre. Y aunque su vida fuera para él un tormento debido a la vejez y enfermedad, y para el hijo una dura carga debido a su desvalimiento, este llora amargamente la muerte del padre por las razones que se ha indicado» Schopenhauer habla en tercera persona de sus propias vivencias.

exterior de uno mismo; el deseo es doloroso, es esquivo, la necesidad persiste en su empeño por hacerse presente⁵⁸².

Con el nacimiento el ser humano recibe la necesidad como compañera de viaje a lo largo de toda su vida. La insatisfacción será el estado permanente en la vida de un individuo. Encontraremos pinceladas de dicha y felicidad en la vida de una persona, pero únicamente se tratará de eso, instantes felices en un mar de sufrimientos e insatisfacciones. La satisfacción es efímera. Schopenhauer cita las palabras de Lucrecio⁵⁸³ «Sed dum abest, quod avemus, id exsuperare videtur / Caetera; Post aliud, quum contigit illud, avemus: Et sitis aequa tenet vitae semper hiantes. [Pero mientras está lejos lo que deseamos, nos parece que supera / A todo lo demás; pero después de alcanzar aquello deseamos otra cosa: Y una sed semejante nos mantiene siempre codiciando la vida] »⁵⁸⁴

El delito mayor del hombre es haber nacido, dice Calderón en su obra *La Vida es Sueño*⁵⁸⁵. La esencia indestructible permanece en el orden natural en forma de transformación de la materia. El sujeto de la voluntad se encuentra atado a la *rueda de Ixión*⁵⁸⁶ bajo el orden y concierto de las formas a priori del conocimiento.

⁵⁸² Tema ampliamente tratado en el apartado «2.3.1 Problemas de conceptualización» y «2.5.3 La insatisfacción de la consecución del fin o la dinámica del deseo».

⁵⁸³ Para mayor profundización en la obra de Lucrecio remitimos a Angel Cappelletti, *Lucrecio. La filosofía como liberación*, Monte Ávila, Caracas, Venezuela 1987, especialmente los capítulos: La poesía de Lucrecio, p.9. / Filosofía de la Sociedad y de la cultura, p. 249 / Filosofía de la Religión, p.267.

⁵⁸⁴ *De rerum natura*, III, 1082; *La naturaleza de las cosas*, Alianza, 2003.

⁵⁸⁵ Calderón de la Barca: *La vida es sueño*, I, 2 En español en el original, y traducido a continuación por Schopenhauer. *El mundo*, p.415 [419].

⁵⁸⁶ *El Mundo*, p.250 [231]: «Da igual que persigamos o huyamos, temamos la desgracia o aspiremos al placer: la preocupación por la voluntad siempre exigente, no importa bajo qué forma, ocupa y mueve continuamente la conciencia, pero sin sosiego ningún verdadero bienestar es posible. Así el sujeto del querer da vueltas constantemente en la rueda de Ixión, llena para siempre del tonel de las Danaides, es el Tántalo eternamente nostálgico». Ixión, rey de Tesalia, fue castigado por sus crímenes (traición y violación) por Zeus, quien lo ató a una rueda en llamas que lanzó al espacio donde giraría eternamente.

Debido a la reflexión existencial, a las experiencias repetidamente frustrantes, a desengaños amorosos, o a la consciencia del mundo que le rodea, el ser cae en la cuenta de que todo es mentira. «—Como dice Charles Péguy— el hombre de cuarenta años sabe que nadie es feliz, que cualesquiera que hayan sido sus experiencias y anhelos, su vida termina en el vacío y la infelicidad»⁵⁸⁷; la vida es un fracaso y la grandeza consistirá en aceptarla. «La satisfacción de la voluntad no va a conducir a la felicidad; ésta, como fin de la existencia, fracasa; la conquista de los placeres se vuelve amarga y es preciso desengañarse de una vez por todas: la vida es un error y espectáculo del dolor»⁵⁸⁸.

Ante tal perspectiva de sufrimientos, tormentos e insatisfacciones ¿qué alternativa le queda al individuo? Sustraerse en vida de la vida misma; pero ¿cómo podría sustraerse de este mundo fenoménico? ¿cómo podría prescindir del tiempo, el espacio, y las relaciones causales? ¿cómo podría evitar el retorno a una nueva individualidad? ¿cómo podría evitar el ciclo vital para llegar a la plena confusión con el no-yo? La solución es simple, pero la ejecución hartó complicada: el individuo debe aniquilar el amor que gobierna su vida⁵⁸⁹.

Cuando el ser es consciente de la vanidad de su propia individualidad, del vacío y sin sentido de sus deseos e inclinaciones; cuando es consciente de que su propia individualidad únicamente engendra egoísmo, un egoísmo sostenido por las falsas apariencias del que cree ser poseedor de sí mismo; cuando aparta de sus ojos el *Velo de Maya* que le hacía creer amar y morir subjetivamente, es entonces cuando está preparado para la negación de la voluntad.

⁵⁸⁷ Manuel Suances Marcos, *Arthur Schopenhauer, religión y metafísica de la voluntad*, Herder, Barcelona 1989, p.266. El autor cita aquí al filósofo y escritor francés Charles Péguy (Orleans 1873 – Villeroy 1914).

⁵⁸⁸ *Ibidem*.

⁵⁸⁹ Schopenhauer trata el tema de la *Negación de la voluntad de vivir* en el Capítulo 68 de *El Mundo* y en el Capítulo 48 de los *Complementos*.

El filósofo alemán sugiere al individuo una participación activa hacia la redención última. Ya sea mediante la religión o la reflexión filosófica, no resulta sencillo llegar al estado de renuncia de la propia individualidad. Dejar de desear o dejar de amar no comporta una actitud pasiva o de abandono hacia el mundo, y menos aún resulta sencillo luchar una y otra vez contra la pulsión de vida que trata de manifestarse a cualquier descuido. Para llegar a lo que las religiones designan como autoabnegación [*abnegatio sui ipsius*]⁵⁹⁰ Schopenhauer propone empezar negando los impulsos del cuerpo como manifestación de la voluntad. Rechazar el instinto sexual resultará vital para llegar a la virtud del asceta.

Por eso niega aquel ser que se manifiesta en él y se expresa en su propio cuerpo, y su obrar desmiente ahora su fenómeno entrando en clara contradicción con él. [El asceta] no siendo en esencia más que un fenómeno de la voluntad, cesa de querer cosa alguna, se guarda de cualquier apego de su voluntad y busca consolidar en sí mismo la máxima indiferencia frente a todas las cosas. –Su cuerpo, sano y fuerte, expresa el instinto sexual por medio de los genitales; pero él niega y da un mentís al cuerpo: no quiere la satisfacción sexual bajo ninguna condición.⁵⁹¹

Contradecir voluntariamente la afirmación de la voluntad equivale a ir en contra de los designios naturales, a tratar de desprogramar los mecanismos cerebrales diseñados para la supervivencia y reproducción, lo que conlleva una dura batalla, un enfrentamiento con la propia esencia natural o, hablando en términos computacionales, contra el propio *hardware*. El individuo debe alejarse de los placeres del mundo

⁵⁹⁰ *Complementos*, p. 662 [695].

⁵⁹¹ *Complementos*, p. 442 [449].

fenoménico, las pasiones del alma, los furores amorosos, la propia individualidad, y finalmente de la propia existencia.

Si es tan costoso el camino de la autonegación se debe a que lo positivo en el ser humano es el amor, el apego a la vida y el egoísmo hacia sí mismo. Prescindir del *ego* requiere aniquilar por completo la voluntad, superar el principio de individuación y evitar caer en la ilusión del amor sexual. Si el ser desea abandonarse a la muerte no debe apegarse a nada ni a nadie en la vida, no debe enamorarse. El amor es lo que provoca el sufrimiento y dolor en el tránsito a la nada infinita, o lo que es lo mismo, a la muerte de la individualidad.

La muerte es la gran ocasión para dejar de ser *uno mismo*:

La muerte es la gran ocasión de dejar de ser yo: dichoso aquel que la aprovecha. Durante la vida, la voluntad del hombre no es libre: su obrar se produce con necesidad sobre la base de su carácter invariable y al hilo de los motivos. Cada uno guarda en su memoria muchas cosas que ha hecho y por las que no está satisfecho consigo mismo. Si continuara viviendo, tendría que seguir obrando de la misma forma debido a la inmutabilidad del carácter. Por consiguiente, ha de dejar de ser lo que es para que del germen de su ser pueda nacer algo nuevo y distinto. Por eso la muerte rompe aquel lazo: la voluntad vuelve a ser libre: pues la libertad se encuentra en el *esse*, no en el *operari*: *Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescent* [se desliga el nudo del corazón, las dudas se disuelven y su obra se desvanece. Pasaje de la sabiduría hindú].⁵⁹²

⁵⁹² *Complementos*, p. 561 [582].

Con la muerte todo aquello que configura la individualidad desaparece dando lugar a una paz perpetua y comunión con la unidad infinita. La *ascesis*⁵⁹³ se anticipa a la muerte permaneciendo en vida como pura negación⁵⁹⁴, el individuo deja de ser *yo* para confundirse con el *no-yo*, desaparece todo conocimiento junto a su forma fundamental de objeto y sujeto. El tiempo y el espacio dejan de funcionar como coordenadas de toda existencia, los fenómenos dejan de aparecer como entes individuales, la con-fusión con el todo se condensa en un estado de éxtasis o misticismo desapareciendo por completo el temor a la muerte.

Ascetas y místicos han debido luchar contra sus instintos primarios, siendo el sexual el que con más ímpetu se ha manifestado. San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús, por nombrar algunos, así lo atestiguan. Para llegar a sobreponerse a la muerte hay que negar el amor. Es un precio alto a pagar – dirá el enamorado. El enamorado ve la muerte en la lejanía, como algo abstracto, mientras que el amor que está sintiendo se presenta en toda su inmediatez. En caso de ser correspondido, la alternativa de la renuncia no resultará atractiva al individuo. En cambio, cuando es el sufrimiento por amor lo que inunda su ser, cuando no puede acceder a la amada o es rechazado por ella, encontrará en la negación de sus impulsos un bálsamo a su dolor. Es preferible la muerte a una vida en que la voluntad no puede lograr su cometido.

⁵⁹³ Schopenhauer toma la filosofía budista como la filosofía que más se acerca al ideal ascético de la negación de la Voluntad. El *Nirvana* es el concepto utilizado para designar la negación del mundo fenoménico o *Sansara*. El Nirvana es la extinción de la Voluntad, la desaparición total del individuo en su existencia y esencia volente. El Sansara es el perpetuo renacer de la voluntad y el deseo, del engaño de los sentidos y las formas cambiantes, del nacer, envejecer, enfermar y morir.

⁵⁹⁴ «Vivo sin vivir en mí/ y de tal manera espero/ que muero porque no muero». Los tres versos introductorios a las *Coplas Del Alma Que Pena Por Ver a Dios* de San Juan de la Cruz dan cuenta del deseo místico de unión con Dios, de sentir la vida como una muerte y la muerte como una liberación hacia la vida eterna y verdadera. San Juan de la Cruz: *Poesía completa*, Edición de Miguel de Santiago, Ediciones 29, Barcelona 1997, p. 122.

Sobre la ética⁵⁹⁵

Cabría pensar que dejar de amar hace del individuo un ser egoísta y malvado, pues ¿no es el amor algo de naturaleza buena que hace a las personas mejores y más bondadosas?, ¿no es el mismo diablo la representación de la ausencia de amor?

Veámos con anterioridad⁵⁹⁶ que el amor sexual, lejos de hacer del individuo un ser ética y moralmente impecable, hace de él una persona egoísta y falta de escrúpulos morales a la hora de conseguir sus objetivos. Schopenhauer en el capítulo 47 de los *Complementos* («Sobre la Ética»)⁵⁹⁷ expone su genial concepto y origen de la ética y moral, teoría que se entrelaza perfectamente con el resto de su filosofía.

El egoísmo es el verdadero origen de la ausencia de moralidad. Todo depende del punto de vista desde el que mira el individuo. El ser que observa el mundo desde la inmediatez de sí mismo (sin poder abstraerse de su percepción y las representaciones del mundo y de su propio cuerpo) será un individuo egoísta volcado en satisfacer lo que se le dicta desde dentro. El individuo con mirada que podríamos denominar microscópica no tendrá miramientos a la hora de utilizar su entorno en función de sus propias necesidades, aunque sea en detrimento de los seres vivos o no vivos que le rodean. Este es el origen de todo acto malvado del ser humano, desde los más crueles (guerras, homicidios, asesinatos, violaciones) a los menos crueles en apariencia o

⁵⁹⁵ Ver la Introducción de Pilar López de Santa María a su traducción de A. Schopenhauer: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, ed., Siglo XXI, Madrid 1993.

⁵⁹⁶ Cfr. el apartado «2.1.1. Platón: *El Banquete* y el *Fedro*». Allí hemos mostrado que Schopenhauer diverge en sus ideas respecto a la bondad del amor platónico expuesto por Fedro en *El Banquete*.

⁵⁹⁷ Exposición que complementa el párrafo 14 del escrito *Sobre el Fundamento de la Moral*.

cotidianos (envidias, codicias, críticas). No somos muy diferentes a cualquier gusano, dice Schopenhauer:

Por eso, aunque no se trate más que de un insecto o de un gusano, la propia naturaleza dice desde él: «Sólo yo soy todo en todo: lo único que importa es mi conservación, todo lo demás puede perecer, no es propiamente nada». Así habla la naturaleza desde un punto de vista particular, desde la autoconciencia, y en eso se basa el egoísmo de todo ser viviente.⁵⁹⁸

Desde un punto de vista macroscópico el individuo se maravilla del espacio infinito y de su propia insignificancia. El ser que observa su vida en la pequeñez del tiempo y espacio que ocupa en comparación con el universo infinito se da cuenta de que únicamente representa una diminuta configuración de la materia. El sujeto es consciente de que es nada, que viene de la nada y que llegará a la nada, ¿qué sentido tendría afirmar y comportarse egoístamente cuando la individualidad carece de sentido?, ¿qué sentido tendría odiar al prójimo cuando no es diferente a uno mismo? Y llevado este razonamiento al extremo ascético, ¿qué sentido tendría luchar, moverse, desear?, ¿qué sentido tendría respirar?

En cambio, desde el punto de vista general –que es el de la conciencia de las otras cosas, del conocer objetivo que prescinde momentáneamente del individuo en que el conocimiento reside-, es decir, desde fuera, desde la periferia, la naturaleza habla así: «El individuo es nada y menos que nada. Cada día destruyo millones de individuos como juego y pasatiempo: entrego su suerte al más jovial y travieso de mis hijos, el azar, que los caza a discreción. Cada día creo millones de individuos nuevos sin merma alguna de mi fuerza creadora, al igual que no se agota

⁵⁹⁸ *Complementos*, p. 656 [689].

la fuerza reflectora de un espejo por el mundo de imágenes solares que lanza en la pared. El individuo no es nada.»⁵⁹⁹

No somos más importantes que un gusano y sin embargo somos de una materia tan infinita como el polvo de las estrellas. El enamorado se encuentra inmerso en su mismidad, en el egoísmo, en el mundo de la necesidad; como un asno al que no se deja mirar a los lados, continúa por la senda marcada por el instinto. Sólo aquel que es libre podrá amar de una forma verdadera, «la necesidad es el reino de la naturaleza; la libertad es el reino de la gracia»⁶⁰⁰. La autosupresión de la voluntad hace libre y de moral elevada al individuo; el desapego o la aniquilación del amor es la solución propuesta por el filósofo alemán y el conjunto de filosofías hindúes como el budismo. El individuo deberá decidir si quiere participar de lo infinito mediante el justo instante del enamoramiento, afirmación de la vida; o quiere gozar del infinito permanente en la abolición de todo deseo, negación de la vida. Esta última alternativa se presenta como una solución pragmática a quién considera la vida un puro sufrimiento. Aquellos enamorados que, a pesar de no gozar de una moral intachable, sienten la dicha en un cruce de miradas pensarán que no es necesario adelantarse a algo (la muerte) que llegará irremediabilmente en un suspiro.

⁵⁹⁹ *Ibidem.*

⁶⁰⁰ *El mundo*, p. 467 [478].

2.6.5 EL ACTO SEXUAL COMO ACTO METAFÍSICO

Veíamos que el cuerpo sirve de punto y vehículo de conexión a lo trascendental, instrumento catalizador de lo infinito, cuerpo que enraíza al sujeto con el mundo y que a su vez le permite salir de él; un cuerpo que al mismo tiempo que constituye un vehículo de conexión con el mundo, actúa como límite al acceso de la pura objetividad [res infinita]. Lo corpóreo, como último peldaño al acceso a la realidad (también llamada sustancia), sitúa al individuo ante la propia pared de su piel, de sus sensaciones. El sujeto se pregunta –¿cómo podré salir de este cuerpo-cárcel?, ¿cómo podré superar el mundo de representaciones?, ¿cómo podré trascender este mundo a partir del cuerpo?, ¿no hemos visto que es necesario aniquilar el amor, el egoísmo a la propia individualidad para acceder al todo infinito? – .

El acto sexual

Todas las preguntas quedan resueltas mediante un acto ignorado y despreciado por la historia de la filosofía hasta la aparición de Schopenhauer: el acto sexual. Trataremos de ir más allá de las palabras o explicaciones de Schopenhauer para proponer una nueva vía regia de conexión con la voluntad al margen de la metafísica que conlleva la perpetuación de la especie.

El acto sexual es un acto metafísico en cuanto que permite al individuo trascender en la generación venidera. A través de la corporeidad los individuos acceden sin saberlo a la trascendencia, no una trascendencia personal o individual tal y como propone el divino Platón, sino en la perpetuación de la voluntad (afirmación de la

Voluntad) y su ansia por persistir en las configuraciones de la materia indestructible. Recordemos las palabras del filósofo:

- 1) El carácter indestructible del ser en sí del hombre, que continúa viviendo en aquella generación futura. Pues aquel interés vivo y ferviente, que no surge de reflexiones ni propósitos sino del más íntimo impulso y afán de nuestro ser, no podría ser tan indestructible ni ejercer tanto poder sobre el hombre si este fuera absolutamente perecedero y simplemente le sucediera en el tiempo una generación real y absolutamente diferente a él.
- 2) Que su ser en sí se halla más en la especie que en el individuo. Pues aquel interés en la particular índole de la especie, el cual constituye la raíz de todo comercio amoroso desde la inclinación más pasajera hasta la más seria pasión, es para cada uno el asunto más importante, aquel a cuyo éxito o fracaso es más sensible.

El acto de la reproducción constituye un acto que trasciende los fenómenos individuales para perpetuar lo nouménico general no sujeto a configuración o representación determinada. Si para Platón el acto sexual no dejaba de ser un acto vulgar o animal propio de los seres que se quedan a medio camino en el acceso a la sabiduría, Schopenhauer propone la sexualidad como un acto en sí mismo que trasciende lo fenoménico, pues es la voluntad o la cosa en sí lo que realmente engendra y perpetua la vida instrumentalizando al individuo a su propio querer.

Considerar el instinto sexual (como máximo representante del instinto de vida) el acto metafísico por antonomasia conlleva un giro total de la percepción del cuerpo y sus manifestaciones. El nuevo camino a la trascendencia no se logra en este caso a través de la negación de la voluntad sino de la afirmación de ésta.

Por otro lado, la idea de que la única sexualidad metafísica es la dirigida a la procreación nos acerca a términos judeo-cristianos, a una sexualidad desprovista de otro fin que no sea el de la procreación; si según Schopenhauer el acto sexual es metafísico en cuanto se dirige a la procreación, ¿qué ocurre con la sexualidad no dirigida a fines reproductivos?

Contemplamos dos posibilidades posibles, las denominaremos la *propuesta naturista* y la *propuesta tántrica*.

La *propuesta naturista* concebiría el acto sexual no dirigido a la reproducción un error o una desviación de su propósito original. Estas desviaciones se encontrarían contempladas como efectos colaterales a una determinada estrategia sexual. En anteriores capítulos veíamos cómo la naturaleza se valía de estrategias sexuales que podían ir desde una estrategia «r» (aquella que utiliza un mínimo de energía para cada una de sus crías y que para asegurar la supervivencia de algunas de ellas se produce un número muy elevado de crías) a una estrategia «k» (aquella que concentra su energía en un número muy limitado de neonatos y que para facilitar la supervivencia de las crías dedica mucho tiempo y cuidados a su cría recién nacida); en el capítulo siguiente veremos cómo la naturaleza únicamente está interesada en la perpetuación de la vida independientemente de las estrategias utilizadas. El acto sexual desprovisto de su funcionalidad equivaldría a una estrategia en que el elevado número de actos sexuales garantizarían un mínimo número de actos que generasen concepciones de nuevos seres para la supervivencia de la especie. En este sentido la estrategia sexual del ser humano no sería muy diferente a la de cualquier otro animal.

La *propuesta tántrica* concebiría el acto sexual como un acto que, más allá de la reproducción, permitiría a los individuos el acceso a lo trascendental mediante la consumación del acto sexual. Siguiendo las filosofías hindúes, chinas o japonesas, la

sexualidad equivaldría a un arte y ciencia en la que el individuo se debería instruir. Las tradiciones metafísicas orientales utilizan el misterio de la sexualidad para llegar a la experiencia trascendental; una trascendencia que se extiende más allá de las limitaciones fenomenológicas y «del conocimiento de las dualidades» permitiendo la «participación total en la realidad, más allá de la mundaneidad y de la muerte»⁶⁰¹. El individuo, a través del acto sexual irá ascendiendo a 4 niveles, niveles relacionados con los cuatro Chacras principales situados en el ombligo, el corazón, la garganta y la cabeza, «con los cuatro Momentos Místicos de Unión, llamados *Variedad, desarrollo, consumación y trascendencia*»⁶⁰².

El último nivel del ascenso, el nivel trascendental se adquiere con el clímax o la sucesión de clímax acumulados. Entonces el sujeto siente el *resquebrajamiento de la estructura sujeto-objeto*⁶⁰³, siente «que no existe el yo ni el otro, ni el principio ni el fin, ni pensamiento ni pensador»⁶⁰⁴; el clímax constituye el acceso al sentimiento de Unidad, el individuo accede por unos instantes al puro mundo como Voluntad, se deshace de su corporeidad como una crisálida de su capullo accediendo al sentimiento de trascendencia; el clímax sexual constituiría «el principio y fin de toda creación»⁶⁰⁵.

Los individuos de a pie tienen la posibilidad de hacer de su sexualidad un acto metafísico en cuanto va dirigido conscientemente a la procreación, un *efecto colateral* a

⁶⁰¹ Nik Douglas, Penny Slinger, *Secretos Sexuales*, Martínez Roca. Barcelona 1982, p. 131.

⁶⁰² *Ibi*, p. 152.

⁶⁰³ Tratamos aquí de dar una posible solución a lo expuesto por S. Rábade Romeo en «El cuerpo en Schopenhauer». En su texto se cuestiona acerca de la posibilidad de acabar con la dicotomía sujeto-objeto: «Pero ya no veo cómo cabe decir que coinciden lo cognoscente con lo conocido, no estoy de acuerdo en que, de repente, no hay distinción de sujeto y objeto. Porque, obviamente, si admitimos esto, ya no hay dificultad para decir que hemos llegado a lo único conocido para nosotros absolutamente y de un modo realmente inmediato. ¿No hay en todo esto una *subreptio*, por virtud de la cual se nos quiere hacer pasar de *nuestra voluntad* a la *Voluntad* sin más? Y una última pregunta, ¿cómo tras todo lo visto, se nos puede afirmar que conocemos la voluntad en sí?»

⁶⁰⁴ Nik Douglas, Penny Slinger, *Secretos Sexuales*, Martínez Roca, Barcelona 1982, p. 152.

⁶⁰⁵ *Ibi*, p. 151.

la reproducción en cuanto conscientemente no va dirigido a la procreación, o un acto trascendente en cuanto el sujeto es capaz de instruirse en las artes tántricas amoratorias.

Por último, cabría anotar que Arthur Schopenhauer no nos habla en su obra de la segunda posibilidad que aquí contemplamos: la propuesta de que el acto sexual en sí mismo sirve como instrumento para acceder a lo trascendente. Insaciable investigador y ferviente lector de las obras sánscritas, este olvido nos parece algo improbable y no fortuito. Planteamos la hipótesis de que el filósofo alemán no cesaría en su empeño de continuar con su teoría fisicalista del amor y, empeñado en desproveer el placer y goce que procura la sexualidad, obviaría deliberadamente otras vías metafísicas.

2.7 PEDERASTIA

2.7.1 JUSTIFICACIÓN

Tan desvergonzadamente has osado pronunciar
 esa palabra. ¿Y piensas escapar al castigo?
 he escapado; pues la verdad da testimonio en mi favor.⁶⁰⁶

En primer lugar, es justo elogiar al filósofo alemán por su ímpetu de investigar la verdad por encima de cualquier repercusión individual. Sería muy fácil pasar por alto un tema tan bochornoso y oscuro como es el de la pederastia. El filósofo se ahorraría verse expuesto a las críticas de sus detractores, quienes en un *alarde de astucia* confundirían la investigación o el propósito de entender aquello de lo que nadie osaba preguntarse con la justificación moral o recomendación de la pederastia. La mayoría de filósofos y estudiosos han omitido deliberadamente este tema incluso cuando han realizado estudios exhaustivos de la obra de Platón o han debido de tratar aspectos en general de la cultura griega y romana⁶⁰⁷. Sortear los temas que no interesan o resultan escabrosos siempre es más sencillo que hacerles frente y asumir las consecuencias de las conclusiones que se puedan obtener. Debo confesar que yo mismo vacilé frente a la decisión de incluir o no el tema de la pederastia en el estudio de la Metafísica del Amor sexual. Ahorrar al lector cualquier asociación entre el amor y la pederastia resultaba una

⁶⁰⁶ Sófocles: *Edipo Rey*, 354. Citado por Schopenhauer: *Complementos*, p. 614 [643].

⁶⁰⁷ El primer estudio que abordó la homosexualidad en la antigua Grecia fue el de John Addington Symonds, *A problema in greek ethics*, University press of the Pacific, Hawai 1928. En Alemania fue Paul Brand (bajo el seudónimo Hans Licht), *Vida sexual en la antigua Grecia*, obra escrita en 1930. Hasta 1978 no se publicó un libro en inglés que tratara en exclusiva el tema histórico de la homosexualidad: K. J. Dover, *Homosexualidad griega*, El Cobre Ediciones, Barcelona 2008.

tentación justificada. Ahora bien, como este estudio no tiene como fin último complacer gratuitamente al interesado en la filosofía de Schopenhauer, siguiendo la tónica habitual del filósofo alemán de no esconder la verdad por muy *fea* que resulte, es de justicia analizar y tratar de explicar por qué incluyó Schopenhauer la pederastia en las últimas páginas de su metafísica del amor sexual y las conclusiones a las que llegó.

En segundo lugar, anticipamos que las conclusiones a las que llega y las causas que Schopenhauer atribuye a la pederastia son del todo falsas. Sin argumentos válidos que puedan garantizar la certeza de sus palabras, el filósofo busca y encuentra una explicación lógica o coherente con su filosofía general. Para encontrar las verdaderas causas de tal desviación sexual profundizaremos en las teorías de Sigmund Freud, quien acertadamente explica la génesis de todo comportamiento ajeno a la vida sexual *normal*.

Nueve páginas de la *Metafísica del Amor Sexual* (643-651) están dedicadas a esclarecer el tema de la pederastia. El tema es presentado como *Apéndice al capítulo anterior* y a colación de la escueta explicación que el filósofo da en la página 620 (595 traducción):

En concreto, el sentido de la belleza que rige instintivamente la selección para la satisfacción sexual se desvía cuando degenera en la tendencia de la pederastia; de manera análoga a como la mosca de la carne (*musca vomitoria*), en lugar de depositar sus huevos conforme a su instinto en la carne podrida, los deposita en la corola del *arum dracunculus*, inducida por el olor a cadáver de esa planta.⁶⁰⁸

Schopenhauer condena «la monstruosidad antinatural [...] abominable y repugnante»⁶⁰⁹ que es la pederastia; con sus palabras deja bien claro que su intención

⁶⁰⁸ *Complementos*, p. 595 [620].

⁶⁰⁹ *Complementos*, p. 615 [644].

en la investigación no es tratar de justificar tal *vicio*, sino encontrar respuestas a lo que se le plantea como un problema a su teoría del amor sexual.

¿Cómo se puede explicar que el instinto sexual se dirija a otras metas que no sean la reproducción? ¿Si el instinto sexual y la naturaleza como manifestaciones de la voluntad siempre buscan la perpetuación de la especie qué ocurre en una desviación sexual y por qué se da?

Cualquier desviación sexual plantea un problema a toda la teoría del amor sexual de Schopenhauer: «Que algo tan hondamente antinatural, y hasta directamente opuesto al fin más importante y de más interés para la naturaleza, haya de surgir de la naturaleza misma, es una paradoja tan inaudita que su explicación se presenta como un difícil problema»⁶¹⁰.

A pesar de ser la pederastia *abominable y repugnante*, el filósofo no está dispuesto a esconder la verdad de multitud de pueblos y sociedades que han existido y existen y donde se practican. Lo que parecería un vicio que se daría en «casos aislados»⁶¹¹, resulta no ser tan aislado. Schopenhauer es justo con la experiencia y la historia de la humanidad. En el pueblo griego y romano la práctica de la pederastia se daba «sin recato ni vergüenza»⁶¹² de forma habitual, sin que fuera considerada como algo moralmente punible. Así lo atestigua la poesía de Virgilio (*Égloga 2*) y las declaraciones de Platón en el *Banquete* y en otros diálogos (*Lisis*, etc); los estoicos la mencionan como digna del sabio; en las *Memorabilia de Jenofonte*, Sócrates habla «de una cosa intachable y hasta elogiada (*Stob. Flor.*, vol. I, p. 57)»⁶¹³, y «previene de los peligros del amor, [y] habla de forma tan exclusiva del amor a los muchachos, que

⁶¹⁰ *Complementos*, p. 617 [646].

⁶¹¹ *Ibidem*.

⁶¹² *Ibidem*.

⁶¹³ *Ibi*, p. 615 [644].

habría que pensar que no existían las mujeres»⁶¹⁴; también Aristóteles habla de la pederastia como algo usual (*Política*, II, 9). En «los pueblos rudos, en concreto entre los galos, ese vicio estaba muy en boga»⁶¹⁵; en Asia, «en todos los países de ese continente están repletos de ese vicio»⁶¹⁶, tanto hindúes como chinos; los hebreos tampoco desconocen «este vicio, ya que tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento lo consideran condenable»⁶¹⁷. En la Europa cristiana fue condenada con la pena de muerte durante la Edad Media e incluso en el siglo XVI era motivo de morir en la hoguera en Francia; podemos añadir que en pleno siglo XXI, y a pesar de ser punible por la ley, no son pocos los casos de pederastia que se siguen dando a diario.

La experiencia muestra que no es un hecho accidental que ocurra en muy pocas ocasiones, sino que ha sido y sigue siendo una práctica habitual en todos los países y en todas las culturas. Más allá de las penas capitales, del estigma social y de las leyes, la pederastia continúa practicándose y mostrándose allí donde puede. Schopenhauer se pregunta por esta cuestión, y considera que siendo algo tan generalizado e inextirpable sólo existe una razón para que surja de forma constante: que nazca de la propia naturaleza humana⁶¹⁸.

Que algo tan antinatural como la pederastia, tan alejado del fin último de la sexualidad (la procreación), sea consecuencia y surja de la misma naturaleza plantea una paradoja de difícil explicación. Schopenhauer no se amedrenta ante al reto y recurre a los clásicos para encontrar una solución. ¿Cómo puede la naturaleza contradecirse a sí misma?

⁶¹⁴ *Ibidem*.

⁶¹⁵ *Ibidem*.

⁶¹⁶ *Ibi*, p. 615 [645].

⁶¹⁷ *Ibi*, p. 616 [645].

⁶¹⁸ Schopenhauer cita a Horacio: *Epístolas*, I, 10, 24. «Naturam expelles furca, tamen usque recurret» [Aunque expulses a la naturaleza con la horca, siempre volverá].

Aristóteles explica que los hombres demasiado jóvenes o demasiado viejos engendran hijos mal constituidos, débiles, con taras y raquíticos⁶¹⁹. Estobeo lo establece como ley para la comunidad, afirmando que en muy jóvenes o muy viejos «se engendran hijos incompletos y totalmente imbéciles»⁶²⁰. A pesar del peligro, según los filósofos, de engendrar hijos en edades prematuras o demasiado tardías, la naturaleza no suprime de golpe la secreción de semen en el hombre, sino que lo hace de forma gradual. El impulso sexual del hombre surge en la más pronta juventud y desaparece en la vejez avanzada. En estas épocas, en las que según Aristóteles y Estobeo se engendrarían retoños tarados, la naturaleza debe ingeniárselas, por el bien de la especie, para que los individuos no se reproduzcan. El mal menor resulta ser la pederastia que es «elegido por la naturaleza para evitar otro [mal] mucho mayor, la depravación de la especie, y así prevenir una desgracia permanente y en aumento»⁶²¹. La naturaleza únicamente conoce lo físico; lo moral, las pautas de conducta correctas, no tienen lugar en una naturaleza destinada únicamente a la conservación y propagación de la especie.

Schopenhauer, siguiendo las ideas de Aristóteles, afirma que sobre la edad de los 54 años empieza a aparecer una progresiva inclinación a la pederastia, cada vez más clara a medida que la capacidad de procrear hijos sanos disminuye. Si no existen en las sociedades, como fue el caso de Grecia y Roma antiguas, leyes que prohíban tal práctica, el *vicio* de la pederastia se extiende sin complejos y de forma habitual. Si existen normas morales, leyes, y motivos religiosos, el sujeto frenará tal tendencia sin mayores problemas. El individuo sensato tendrá a su favor, por una parte el progresivo enfriamiento de la sangre y disminución del instinto sexual, y por otra «la madurez de la

⁶¹⁹ Pues los hijos de los más viejos, como de los más jóvenes, nacen imperfectos tanto en lo somático como en su intelecto, y los hijos de los ancianos son enfermizos, *Politica*, VII, 16.

⁶²⁰ Estobeo: *Eclogae Ethicae*, II, c. 7 *in fine*.

⁶²¹ *Complementos*, p. 618 [648].

razón, la cautela que da la experiencia y la práctica de la fortaleza»⁶²². Los individuos *normales* se estremecen sólo de pensar en tal práctica, pues sus códigos de conducta superan con creces la tendencia natural a la pederastia. «Por cada trescientos que experimenten esta tendencia, a lo sumo habrá uno tan débil e insensato como para seguirla»⁶²³. No todos los individuos sienten tal tendencia, y de entre ellos muy pocos son los que sucumben a la tentación.

En caso de los muy jóvenes tal tendencia no suele ser habitual, «en muy pocos casos conduce a un verdadero vicio»⁶²⁴ debido a que se le opone «la inocencia, pureza, finura de conciencia y pudor de juventud»⁶²⁵. La causa de la pederastia en edades muy tempranas se debe a la inmadurez del semen, que únicamente produciría hijos defectuosos.

Schopenhauer encuentra *su* solución al problema de la pederastia. La Naturaleza, que prima a la especie por encima del individuo y las normas morales, encuentra «una estratagema»⁶²⁶ o solución de compromiso entre la pulsión sexual y la generación de seres sanos: la desviación de la atención sexual a seres incapaces de reproducirse.

El filósofo alemán únicamente investiga y busca soluciones a la pederastia, obviando las numerosas e interminables formas de sexualidad desviadas de su origen primordial. La solución planteada se nos presenta del todo falsa si observamos las más diversas formas de desviaciones; en todos estos casos, ¿qué motivo debe tener la naturaleza para apartarse del fin último de la sexualidad? La solución que nos presenta Schopenhauer resulta insatisfactoria y limitada. La pederastia sólo será el punto de partida desde el que estudiar las causas o motivos de las perversiones sexuales.

⁶²² *Complementos*, p. 619 [648].

⁶²³ *Ibidem*.

⁶²⁴ *Complementos*, p. 620 [650].

⁶²⁵ *Ibidem*.

⁶²⁶ *Ibidem*.

Freud se adentró sin reparos en los últimos recovecos del ser humano para averiguar la verdadera naturaleza humana. Fue él quien continuó y amplió en gran medida la investigación de Schopenhauer con respecto a las desviaciones sexuales. No se olvidó de sus fuentes cuando en el prólogo a la cuarta edición de *Tres ensayos de teoría sexual* (1905) por fin se decidió a nombrar a Schopenhauer a modo de deuda contraída:

En verdad, hace ya mucho tiempo, el filósofo Arthur Schopenhauer expuso a los hombres el grado en que sus obras y sus afanes son movidos por aspiraciones sexuales – en el sentido habitual del término –. ¡Y parece mentira que todo un mundo de lectores haya podido borrar de su mente un aviso tan sugestivo! Pero en lo que atañe a la «extensión» del concepto de sexualidad, que el análisis de los niños y de los llamados perversos hace necesaria, todos cuanto miran con desdén al psicoanálisis desde su encumbrada posición deberían advertir cuán próxima se encuentra esa sexualidad ampliada del psicoanálisis al Eros del divino Platón. Viena, mayo de 1920⁶²⁷.

2.7.2 SIGMUND FREUD: TRES ENSAYOS DE TEORÍA SEXUAL (1901-1905)

La analogía más importante que encontramos entre Arthur Schopenhauer y Sigmund Freud es el trato que se da a la sexualidad y en la falta de prejuicios a la hora de establecer límites entre lo considerado *normal* y *perverso*. La tendencia de satisfacer el impulso sexual se encuentra en todos y en cada uno de los seres humanos. La manera en que el instinto se satisface depende de factores accidentales o congénitos que se dan en la maduración evolutiva del sujeto. En ocasiones sólo es cuestión de pequeñas fallas

⁶²⁷ S. Freud, *Obras completas VII. Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora). Tres ensayos de teoría sexual y otras obras (1901-1905)*, Amorrortu, Buenos Aires 1976, p. 121.

en el desarrollo de la sexualidad para que se de una sexualidad *normal* o desviada. Hablar de *normalidad* cuando hablamos de sexualidad es erróneo además de imposible. Religiones y leyes han tratado de dictar a lo largo de la historia lo considerado normal y adecuado en la sexualidad de los hombres sin ningún éxito. La multiplicidad de manifestaciones de la sexualidad se da sin importar las prohibiciones explícitas de la sociedad. Por el contrario, tales prohibiciones suelen actuar como acicate de una sexualidad en la que la transgresión la hace todavía más atractiva.

Sigmund Freud considera sexual todo lo referente a la intención de procurarse un goce por medio del cuerpo y, en particular, de los órganos genitales del sexo opuesto, o sea todo aquello que tiende a conseguir la unión de los genitales y la realización del acto sexual⁶²⁸. El acto sexual «normal» es definido «como coito dirigido a obtener el orgasmo por penetración genital, con una persona del sexo opuesto»⁶²⁹; y se dice que existe perversión, «cuando el orgasmo se obtiene con otros objetos sexuales (homosexualidad, pedofilia, bestialidad, etc.) o por medio de otras zonas corporales (por ejemplo, coito anal); o cuando el orgasmo se subordina imperiosamente a ciertas condiciones extrínsecas (fetichismo, travestismo, voyerismo y exhibicionismo, sadomasoquismo); éstas pueden incluso proporcionar por sí solas el placer sexual.»⁶³⁰ Se denomina «normal» a todo aquel comportamiento sexual que está en concordancia con el fin de la reproducción. Un beso, la oralidad en el sexo, o cualquier otra conducta

⁶²⁸ El término *sexualidad* en la experiencia y clínica psicoanalítica «no designa solamente las actividades y el placer dependientes del funcionamiento del aparato genital, sino toda una serie de excitaciones y de actividades, existentes desde la infancia, que producen un placer que no puede reducirse a la satisfacción de una necesidad fisiológica fundamental (respiración, hambre, función excretora, etc) y que se encuentran también a título de componentes en la forma llamada normal del amor sexual», J. Laplanche, J-B. Pontalis, *Diccionario de Psicoanálisis*, Traducción de Fernando Gimeno Cervantes, Paidós, Barcelona 1996, p. 401.

⁶²⁹ *Ibi*, p. 272.

⁶³⁰ *Ibidem*.

que no sea el coito genital es una conducta perversa. No se debe confundir una conducta perversa con la perversión. Las conductas perversas que se dan con el fin último de la unión de los genitales forman parte de los preámbulos amorosos considerados «normales». Para denominar perversión es requisito que únicamente se satisfaga el impulso sexual mediante otros objetos sexuales u otras condiciones externas, no siendo el objetivo la unión de los genitales.

Tres son los criterios que definen la perversión: 1) Trasgresiones anatómicas respecto de las zonas del cuerpo destinadas a la unión sexual; 2) Fijaciones en las metas sexuales provisionales, que suelen constituir parte del proceso hacia la unión sexual; 3) La perversión no se presenta junto a lo normal, suplanta y sustituye a lo normal en todas las circunstancias, sean estas favorables o desfavorables para manifestarse, caracterizándose por su exclusividad y su fijación a esa erótica.⁶³¹

Sigmund Freud concibe la heterosexualidad como el último escalafón de la evolución de las pulsiones. El origen de toda sexualidad se encuentra en la perversión, en la búsqueda de la satisfacción de las pulsiones independientemente del objeto al que va dirigido. El niño, *polimorfo perverso*, únicamente adquiere el género y la identidad sexual a partir de las vivencias e identificaciones que realiza en su proceso madurativo. Freud comenzó su investigación de la sexualidad a partir del tratamiento de las *aberraciones sexuales*. Tras la clínica con sus pacientes obtuvo la certidumbre de que la disposición sexual perversa se encuentra en la infancia de todo individuo. Mediante las inhibiciones de estas tendencias el niño deja atrás su disposición perversa y entra en la denominada sexualidad *normal*:

⁶³¹ *Ibi*, pp. 137 ss.

La disposición a las perversiones es la disposición originaria y universal de la pulsión sexual de los seres humanos, y a partir de ella, a consecuencia de alteraciones orgánicas e inhibiciones psíquicas, se desarrolla en el curso de la maduración la conducta sexual normal.⁶³²

En el niño, no existen en un principio zonas erógenas especializadas que primen más que otras. Todo el cuerpo del niño actúa bajo una excitación interna que le lleva a satisfacer sus pulsiones por separado. Los diferentes órganos serán fuente de excitación: «De ello inferimos, por consiguiente, que en la niñez la pulsión sexual no está centrada y al principio carece de objetos, vale decir, es autoerótica»⁶³³. El niño, en sus etapas de evolución sexual pasa por diferentes fases en las que la excitación de un órgano primará por encima de los demás hasta llegar a la primacía de los genitales como órgano excitable más predominante. En un principio la boca será el órgano que el neonato utilizará para satisfacer sus excitaciones internas. Con la boca succionará el pecho materno, se alimentará, chupará su dedo, a la boca se llevará todos los objetos descubiertos. Freud denominó a esta primera etapa *erotismo oral*; posteriormente los órganos excretores serán los que reivindiquen toda la atención del niño. Este se sorprende de sus heces, juega con las funciones que tienen que ver con el ano, obtiene satisfacción dominando sus esfínteres, Freud hablaría del *erotismo anal*. Posteriormente, en la *etapa fálica*, el niño centra su atención en sus genitales, siendo el foco de todas sus excitaciones. Las etapas de sexualidad infantil descritas por el padre del psicoanálisis no se dan de forma absoluta y con un rigor temporal estricto, sino que la transición de una fase a otra se da de forma paulatina pudiendo aparecer conductas de etapas ya pasadas en las actuales. Las *etapas pregenitales* descritas se dan de los 2 a los 5 años muy

⁶³² Freud.S: *Obras Completas. Tres ensayos de teoría sexual y otras obras (1901-1905)*, Vol. VII, Amorrortu, Buenos Aires 2003, p. 211.

⁶³³ *Ibi*, p. 213.

aproximadamente. Tras este período la sexualidad queda en apariencia suspendida, hablamos de la *etapa de latencia*. Durante la etapa de latencia parece que la sexualidad haya desaparecido del interés infantil. Los niños y niñas no muestran ninguna inclinación sexual y no hay un especial interés por todo lo sexual. Esta etapa únicamente es una tregua frente a lo que advendrá más tarde con fuerza inusitada. En la pubertad la sexualidad aparece como manifestación de una pulsión interna que sobrepasa cualquier otra. El autoerotismo aparece como práctica habitual como sustituto del objeto sexual anhelado; el interés por *lo sexual* del púber superará cualquier otro interés posible en el transcurso de su corta vida. Hasta este momento la necesidad fisiológica y el psiquismo han estado funcionando por separado:

En el curso del período de transición constituido por la pubertad los procesos de desarrollo somático y los psíquicos marchan durante un tiempo sin entrar en contacto entre sí, hasta que irrumpe una intensa moción anímica de amor que, invirtiendo los genitales, produce la unidad de la función de amor que la normalidad requiere.⁶³⁴

Bajo la primacía de los genitales y con una tendencia clara a satisfacer sus pulsiones sexuales mediante un objeto externo de diferente género, el púber ingresa en la sexualidad adulta y «normal».

Freud describe la organización sexual despojando al niño o etapa infantil de la ingenuidad e inocencia de una sociedad (finales del siglo XIX) que percibe lo sexual como algo vergonzoso y pernicioso. El niño parecía carecer de impulsos o excitaciones internas, y menos aún era un ser que deseaba poner fin a estas excitaciones. Con el descubrimiento de Freud, la sexualidad aparece como el principio organizador de la

⁶³⁴ *Ibi*, p. 215.

vida del ser humano, tal y como Schopenhauer sostiene en toda su *Metafísica del Amor sexual*.

La evolución sexual desde la infancia parece encaminada a obedecer al orden natural destinado a la reproducción; sin embargo, y encontramos aquí el principal problema o paradoja, en ocasiones la sexualidad normal toma caminos desviados para satisfacer su pulsión.

Schopenhauer únicamente se preguntó e investigó las causas de la pederastia; Freud lo hizo con respecto a cualquier desviación sexual. El padre del psicoanálisis describe *los factores que perturban el desarrollo*. El mismo Freud acepta las limitaciones de su investigación debido a «que no sabemos lo suficiente acerca de los procesos biológicos en que consiste la esencia de la sexualidad»⁶³⁵. A pesar de estas limitaciones Freud escuchó a sus pacientes y llegó a esclarecer en gran medida la etiología de cualquier desviación sexual.

La desviación del proceso madurativo sexual alejado de lo considerado «normal» se debe a los procesos anímicos que Freud denomina *fijación y represión*.

Si pensamos en la progresión ordenada de la libido o sexualidad como una escalera en la que se deben ir subiendo peldaños, la *fijación* sería la persistencia en un peldaño determinado. Tal persistencia no se debe a un acto consciente o a una voluntad del individuo, sino que se debe a una imposibilidad a nivel inconsciente de seguir subiendo escalones hacia una sexualidad «normal». Las causas de la fijación son, según Freud, de dos tipos: la provocada por vivencias accidentales infantiles, y la provocada por factores constitucionales. Por vivencias accidentales se entienden todas aquellas experiencias que funcionan a modo de trauma en el inconsciente del niño. La seducción sexual de un adulto, el abuso infantil, las particulares relaciones que se dan en la

⁶³⁵ *Ibi*, p.222.

constelación familiar, todo ello puede detener la evolución sexual del niño, quedando fijado en una etapa infantil de la sexualidad. «Todos los factores deteriorantes del desarrollo sexual exteriorizan su efecto del siguiente modo: provocan una regresión, un regreso a una fase anterior del desarrollo».⁶³⁶ A pesar de que el individuo puede tratar de incorporarse o subir un escalón más hacia una sexualidad «normal», regresará a aquella etapa infantil donde su proceso madurativo se detuvo por el impacto de un acontecimiento accidental.

Los factores constitucionales son aquellos factores que se deben a la particular, subjetiva e inexplicable constitución de cada una de las personas. Freud observó que en cada individuo se encuentra la predisposición y preferencia (constitucional) por permanecer en una de las etapas de la sexualidad infantil. Si no existe un trauma no habrá fijación, pero ello no implica que el individuo no siga regresando a *sus preferencias* en la vida adulta y en la vida cotidiana. Así existen personas más orales (existe una preferencia por lo oral como fuente de satisfacción que se ve reflejada en conductas orales como fumar, beber, hablar, etc.); más anales (con preferencia por el control/descontrol, suciedad, como sustituto del esfínter anal y que se ve reflejada en conductas como la obsesión por el control del dinero, de la limpieza, orden, etc.); o más fállicas (satisfacción por los órganos genitales que implica un autoerotismo o masturbación a modo de compensación y autogratificación).

Factores accidentales y constitucionales funcionan como causas para la fijación y «en ningún caso debería olvidarse que existe entre ambos una relación de cooperación y no de exclusión. El factor constitucional tiene que aguardar a que ciertas vivencias lo pongan en vigor; el accidental necesita apuntalarse en la constitución para volverse

⁶³⁶ *Ibi*, p. 219.

eficaz.»⁶³⁷ Encontramos en la mayoría de las aberraciones sexuales una fijación a alguna de las etapas infantiles. El problema de si es posible reconducir una evolución sexual en la infancia dañada superando la fijación es aún hoy un dilema de difícil solución. La perversión, sin un sentido de la culpa que posibilite la consciencia y la voluntad de aceptar un tratamiento, parece condenada a la eterna repetición a pesar de los esfuerzos de los profesionales.

La represión, siguiendo con la metáfora de la escalera, es la imposibilidad de subir nuevos escalones y la búsqueda de escaleras alternativas para satisfacer la pulsión sexual. El sujeto siente la presión interna por satisfacer sus pulsiones sexuales, pero éstas se ven impedidas por mandatos externos interiorizados por el propio individuo. Las pulsiones no desaparecen, continúan pugnando por manifestarse, y si no pueden hacerlo de forma «normalizada» buscarán otros caminos para satisfacerse. «Las excitaciones correspondientes se siguen produciendo como antes, pero un estorbo psíquico les impide alcanzar su meta y las empuja por otros caminos, hasta que consiguen expresarse como síntomas»⁶³⁸. El ejemplo más claro de los efectos de la represión lo encontramos en todos aquellos sistemas religiosos que tratan de negar y reprimir el instinto sexual de sus sacerdotes y fieles. A pesar de sancionar a los profesionales de la religión por tan deshonrosas conductas, las manifestaciones de una sexualidad perversa se han dado y se siguen dando en el seno de la Iglesia católica. Sería una generalización sin fundamento afirmar que todos los sacerdotes son pederastas, pero sí se puede decir que la pederastia es algo que se da en mayor proporción en la Iglesia que fuera de ella⁶³⁹. El niño puede tratar de reprimir su sexualidad por los mandatos externos que asocian la sexualidad al pecado o a la

⁶³⁷ *Ibidem*.

⁶³⁸ *Ibi*, p. 217

⁶³⁹ Pepe Rodríguez, *Pederastia en la Iglesia católica (Delitos sexuales del clero contra menores, un drama silenciado y encubierto por los obispos)*, Ediciones B., Barcelona 2002.

suciedad, o a algo que no debe mostrarse y de lo que no se debe hablar. Las excitaciones se seguirán dando, y el niño encontrará otras formas de satisfacer su deseo en la vida adulta siguiendo la asociación de sexualidad = pecado, indemostrable e innombrable. Ésta es la perversión.

Hasta aquí hemos encontrado las posibles causas de la perversión sexual. Podemos sentirnos satisfechos de vislumbrar en mayor o menor medida la etiología de la perversión; sin embargo, no llegamos a la explicación final del por qué la naturaleza permite la perversión más allá del fin reproductivo. Si el orden natural tiene como principal objetivo la perpetuación de la especie, ¿cómo puede permitir el derroche del impulso sexual hacia otros fines? Porque siempre está segura de vencer. La naturaleza siempre triunfa por encima de cualquier circunstancia. En capítulos anteriores veíamos las diferentes formas de reproducción, basadas en la cantidad o calidad, en el juego de probabilidades, en las más variopintas estrategias para asegurarse que la especie se perpetuará por encima de cualquier desviación. La desviación sexual de un porcentaje muy pequeño de la población no pone en riesgo la supervivencia de la especie. La naturaleza comete errores en la gestación, en abortos espontáneos, en enfermedades congénitas que crean individuos físicamente defectuosos, y sin embargo la población sigue creciendo alarmantemente con un predominio de individuos sanos y sexualmente «normales».

2.7.3 PERVERSIÓN NATURAL

La naturaleza carece de moral y pautas de conducta «correctas». El impulso sexual es ciego y desea satisfacerse por todos los medios. La fuerza con la que se manifiesta sorprende y sobrepasa al propio individuo. La naturaleza no conoce la perversión, es indiferente a ella.

Tras investigar acerca de la conducta sexual de animales y plantas, exponemos aquí lo que consideramos el más claro y asombroso ejemplo de la *falta de escrúpulos* de la naturaleza para lograr la perpetuación de la especie. Si finalmente la naturaleza obtiene su propósito, no importan los medios que haya utilizado para lograrlo.

Si el ser humano pertenece a la naturaleza y es una configuración determinada de una y única materia extensa, bien podríamos ser un gusano, un arbusto, o un chinche.

Veamos las particularidades del *Cimex lectularius*, más conocido como el chinche.

– Primera particularidad: el priapismo. La chinche de las camas no para un instante de copular. Algunos individuos tienen más de doscientas relaciones al día.

– Segunda particularidad: la homosexualidad y la bestialidad. A las chinches de las camas les cuesta distinguir a sus congéneres, tienen más dificultad para reconocer a los machos de las hembras. El 50 % de sus relaciones son homosexuales, el 20 % se producen con animales extraños, por último, el 30 % se efectúan con hembras.

– Tercera particularidad: el pene perforador. Los chinches de las camas están equipados con un largo sexo de cuerno puntiagudo. Por medio de esa herramienta semejante a una jeringa, los machos perforan los caparzones e inyectan su semilla en

cualquier parte, en la cabeza, el vientre, las patas, la espalda e incluso el corazón de su dama. La operación no afecta apenas a la salud de las hembras, pero, en tales condiciones, ¿cómo quedarse encinta?

– Cuarta particularidad: la virgen encinta. Desde el exterior, su vagina parece intacta y, sin embargo, ha recibido un golpe de pene en la espalda. ¿Cómo sobrevivirían entonces en la sangre los espermatozoides masculinos? De hecho, la mayoría serán destruidos por el sistema inmunitario, como vulgares microbios extraños. Para multiplicar las posibilidades de que un centenar de esos gametos masculinos lleguen a su destino, la cantidad de esperma que sueltan es fenomenal. A título de comparación, si los chinches machos estuvieran dotados de una estatura humana, soltarían treinta litros de esperma en cada eyaculación. De esa multitud, sólo un número pequeñísimo sobrevivirá. Escondidos en los rincones de las arterias, emboscados en las venas, esperarán su hora. La hembra pasa el invierno invadida por esos inquilinos clandestinos. En primavera, guiados por el instinto, todos los espermatozoides de la cabeza, de las patas y del vientre se reúnen alrededor de los ovarios, los traspasan y se meten en ellos. La continuación del ciclo prosigue sin más problemas.

– Quinta particularidad: las hembras de sexos múltiples. A fuerza de ser perforadas en cualquier parte por machos poco delicados, las chinches hembras se encuentran cubiertas de cicatrices que forman rajas oscuras rodeadas de una zona clara. De este modo se puede saber con toda precisión cuántos acoplamientos ha conocido la hembra. La Naturaleza ha alentado esas bribonadas engendrando extrañas adaptaciones. Generación tras generación, las mutaciones han desembocado en lo increíble. Las chinches crías han empezado a nacer provistas de manchas pardas, aureoladas de blanco, en la espalda. A cada mancha corresponde un receptáculo, «sexo sucursal» directamente unido al sexo principal. Esta particularidad existe actualmente en todos los escalones de

su desarrollo: ninguna cicatriz, varias cicatrices receptáculo en el nacimiento, verdaderas vaginas secundarias en la espalda.

– Sexta particularidad: la autopuesta de cuernos. ¿Qué ocurre cuando un macho es perforado por otro macho? El esperma sobrevive y corre como tiene por costumbre hacia la región de los ovarios. Al no encontrarlos, estalla en los canales deferentes de su huésped y se mezcla a sus espermatozoides autóctonos. Resultado: cuando el macho pasivo perfora a una dama, le inyecta sus propios espermatozoides pero también los del macho con el que ha mantenido relaciones homosexuales.

– Séptima particularidad: el hermafroditismo. La Naturaleza no termina de hacer experiencias extrañas sobre su cobaya sexual favorito. Los chinches machos también han mudado. En África vive la chinche *Afroximex constrictus*, cuyos machos nacen con pequeñas vaginas secundarias en la espalda. Sin embargo, estos machos no son fecundos. Parece que están ahí a título decorativo o para alentar las relaciones homosexuales.

– Octava particularidad: el sexo-cañón que dispara a distancia. Algunas especies de chinches tropicales, los antocóridos escolopelianos, están dotados de ellos. El canal espermático forma un grueso tubo espeso, enrollado en espiral, en el que está comprimido el líquido seminal. El esperma es propulsado luego a gran velocidad por unos músculos especiales que lo expulsan fuera del cuerpo. De este modo, cuando un macho divisa a alguna hembra a varios centímetros de él, apunta con su pene a los blanco-vagina situados en la espalda de la damisela. El chorro surca el aire. La potencia de esos tiros es tal que el esperma consigue traspasar el caparazón, más fino en esos puntos.⁶⁴⁰

⁶⁴⁰ Información obtenida de B.Werber, *El día de las hormigas*, Plaza & Janes, Barcelona 1993, pp. 66-68.

Hemos tratado de acercarnos a la realidad de la pederastia y perversiones sexuales. En los actuales manuales de psicopatología vienen designadas como parafilias, limitándose a una descripción de cada una de ellas pero sin clarificar cuáles son las causas. No existen contradicciones en la Naturaleza como tampoco en la Voluntad. No importa el camino tomado pues la victoria está asegurada.

Arthur Schopenhauer, consciente de la repercusión que podían tener sus palabras y anticipándose a las críticas seguras por haber ahondado en un tema del que nadie quería hablar, reprobó la pederastia porque, «aunque la voluntad se afirme en ella, está totalmente descartada la consecuencia de tal afirmación, es decir, la renovación de la vida, que es lo que mantiene abierto el camino de la salvación»⁶⁴¹. Sus últimas líneas van dedicadas a sus detractores:

Por último, al exponer estos paradójicos pensamientos he querido hacer una concesión a los profesores de filosofía, en la actualidad desconcertados porque mi filosofía, tan cuidadosamente encubierta por ellos, esté siendo cada vez más conocida; pues les he dado la ocasión de que me calumnien diciendo que he apoyado y recomendado la pederastia.⁶⁴²

⁶⁴¹ *Complementos*, p. 621.

⁶⁴² *Ibidem*.

3. SCHOPENHAUER EN EL BANQUETE (y un invitado inesperado)

Ubicación: 417 a.c. Atenas

Escena

Aparece Arthur Schopenhauer a lo lejos caminando con aire decidido junto a su inseparable perro Atma. Se dirige a casa de Sócrates, dónde ha sido invitado a degustar los manjares típicos de la antigua Grecia y, ya de paso, platicar con el considerado padre de la filosofía antigua. Schopenhauer recibió la invitación de manos de un pertinaz joven que, empeñado en demostrar lo que el filósofo alemán escribió en el capítulo 44 de sus *Complementos*, puso de acuerdo a ambos filósofos para un encuentro que pasaría a la historia de la filosofía.

Diótima, por boca de Sócrates, acaba de realizar la última intervención y todos los contertulianos, sorprendidos por la excelente exposición, no pueden más que mirarse los unos a otros con los ojos bien abiertos. Llamen a la puerta, entra Arthur Schopenhauer, y toma asiento. Tras unas breves presentaciones y frases amables entre los contertulianos, entran de lleno en la cuestión.

Sócrates.- Tome asiento donde quiera, mi estimado filósofo alemán! Los ánimos se encuentran ciertamente caldeados con el problema que, ya desde hace un buen rato tratamos de resolver... así que no importa el asiento que tome, sino lo lejos que lleguen sus palabras.

Schopenhauer.- Me sentaré, si no le importa, cerca de la puerta. Le advierto que a pesar de mi más profundo respeto a sus *ideas*, mi ya conocido temperamento en ocasiones me juega malas pasadas, obligándome (en el fragor de la batalla) a coger aire fresco antes de continuar con mis exposiciones.

Sócrates.- Me parece bien, y pienso que a los demás también, que se ausente cuando lo desee...Sin embargo nos gustaría que se quedara largo tiempo, pues me encuentro totalmente expectante por lo que pueda decir a esta cabeza ignorante sustentada por mis hombros. Sírvase el vino que desee y coma cuanto quiera, siempre que no le impida hablar por tener la boca demasiado llena o la cabeza demasiado embotada.

Schopenhauer.- Me serviré un poco de vino nada más. No necesito embriagarme para poder decir *las verdades* que se suelen ocultar intencionadamente. Respecto a los alimentos, prefiero dejar espacio en el estómago para digerir su sabiduría antes que caer en la somnolencia que la digestión de estos manjares seguro me provocarían.

Sócrates.- Está bien, no demoremos más el momento y pongámonos manos a la obra. A todos ustedes [dirigiéndose al resto de los comensales] les invito a que puedan platicar o discutir con el filósofo de Danzig; no todos los días se tiene la ocasión de participar de una ficción!

Schopenhauer.- Pues si no me equivoco, de eso se trata y por eso estamos reunidos: para poder concluir sobre la ficción o no del amor, o dicho de otra manera, de la verdad o de la mentira del *amor* que ustedes parecen proponer.

Agatón.- Para ello solicito, estimado Sócrates, que podamos poner en antecedentes al filósofo invitado exponiendo cada uno de nosotros los argumentos pertinentes para que que pueda hacer las apreciaciones que estime convenientes.

Fedro.- Entonces siguiendo el orden de la conversación que hemos mantenido antes de su llegada me temo que debería empezar yo.

Sócrates.- Que sea así estimado Fedro.

Fedro.- Según mi parecer, el amor, y en eso cualquier enamorado me dará la razón, hace al individuo mejor, honrado y virtuoso, pues teme que el objeto de su amor le pueda encontrar en actitudes deshonestas o miserables; es decir, el amor hace a los individuos mejores personas.

Schopenhauer.- Las actitudes o conductas manifestadas por el enamorado no son sino puras estrategias para conseguir acceder al objeto de amor deseado. Todo enamorado, como usted dice, Fedro, podrá cambiar su comportamiento durante el enamoramiento y de manera consciente o inconsciente ofrecerá la mejor imagen de sí mismo. Por otra parte, no hay nada más carente de pudor que el impulso amoroso, el cual hace al ser humano mentiroso, infiel, siendo capaz de trastocar cualquier vida tranquila.

Fedro.- E incluso si fueran estrategias conscientes o inconscientes, ¿no sería loable que el individuo modifique los aspectos más deleznable de su conducta?

Schopenhauer.- El problema, ingenuo Fedro, es que el enamorado vuelve a su carácter empírico (así llama al aspecto genuino y constitucional del carácter del ser humano) una vez ha conseguido su objeto de amor. Y, anticipándome a su siguiente pregunta, si el enamorado no accediese a su objeto de amor, no sólo no se perpetuaría la buena

conducta, sino que en estos casos, el individuo sería capaz de cometer los actos más deshonrosos y deshonestos, llegando en el peor de los casos a la mayor de las atrocidades...

Fedro.- ¿Y qué ocurre en el momento del enamoramiento? ¿No estás de acuerdo con que los individuos se tornan más sensibles y mejores?

Schopenhauer.- Le responderé con otra pregunta ¿De cuántos actos ridículos realizados bajo el influjo del amor nos avergonzamos pasado el enamoramiento? No hace falta más que mirar a nuestro alrededor, o a uno mismo, para ver las conductas más infantiles en personas adultas e incluso de gran autoridad. Los individuos dejan de actuar como lo hacen normalmente cuando son poseídos por lo que yo denomino *Voluntad*.

Fedro.- ¡Hablas, querido filósofo, como si no fuésemos dueños de nosotros mismos! ¿¡Escucháis esto los demás!?

[Gran alboroto entre los comensales. De nuevo es Sócrates el encargado de silenciar los murmullos]

Schopenhauer.- No se equivoca en su apreciación; nada más cercano a la realidad: el ser humano no gobierna sus actos; al menos, no siempre.

Fedro.- ¡Le haré una bella metáfora para convencerle de su errónea visión del hombre! Es como si el ser humano se encontrase al mando de una biga con dos corceles que debe manejar adecuadamente. Uno de los corceles es bello y bueno, tiene alas y tiende a lo eterno e inmutable. El otro perdió sus alas, es pesado y dificulta la ascensión de la biga al mundo de las ideas⁶⁴³.

Schopenhauer.- Bonita metáfora, pero me temo no compartir su opinión: El ser humano es el corcel que tira del carro dirigido por la voluntad. El individuo se encuentra sujeto fuertemente por las riendas de los dictados de la impetuosa pulsión concupiscente. El individuo puede tener la ilusión de que puede desasirse del yugo que rodea su cuello; que mediante la razón podrá liberarse de los mandatos de la pulsión instintiva, pero es sólo una ilusión creada a posteriori por la capacidad cognoscitiva.

Fedro.- ¿Está equiparando al divino humano con una bestia de carga?

⁶⁴³ Primer mito: *El mito de la Biga*.

Schopenhauer.- En mi filosofía no existe distinción respecto a la materia extensa; es toda una y la misma, una amalgama que se percibe separada en sus representaciones. Tanto valor tiene un caballo como un humano o como una piedra.

Fedro.- Sigo. El corcel alado, bello y ligero, se encamina a la rectitud moral, a la búsqueda del bien y de la justicia. Es el alma inmortal. El corcel feo y pesado simboliza los apetitos derivados de la naturaleza humana. Es el cuerpo. El cuerpo y sus apetitos atrapan al individuo en el mundo sensible y hace más costoso dirigir el carro adecuadamente hacia el mundo de las almas.

Schopenhauer.- No existe un corcel imperecedero que acompañe al individuo en su ardua tarea como animal de carga; ni tan siquiera existen dos partes que se puedan diferenciar en el individuo que tira del carro. El instinto gobierna cada uno de los movimientos del sujeto, siendo la razón una anécdota en su verdadero camino.

Fedro.- El ser humano debe cultivar tres virtudes para lograr domesticar al corcel rebelde. Para ello posee una herramienta especialmente valiosa para lograr apaciguar al indómito corcel: la Razón.

Schopenhauer.- El individuo puede tratar de negar, reprimir, evitar, sublimar, inhibir el instinto, pero nunca logrará acallararlo por completo. El instinto siempre resurge de una manera u otra.

Fedro.- Mediante el alma racional el individuo debe cultivar la virtud de la *prudencia* para poder encaminar los actos a un fin moral adecuado y correcto. No debe dejar que las aspiraciones emocionales y sensibles le dominen, sino equilibrarlas mediante la virtud de la *fortaleza*. Y por último, debe regular la facultad concupiscible, moderar las tendencias de los apetitos mediante la virtud de la *templanza*.

Schopenhauer.- El sujeto enamorado sigue ciegamente los mandatos de la voluntad. El individuo se convierte en un corcel desbocado en manos de una voluntad que observa a cierta distancia la voluptuosidad de su corcel y la increíble fuerza de la que está dotado.

Fedro.- La vida queda definida por el esfuerzo del auriga por hacerse con las riendas de su propio carro. Mediante una exigencia moral constante, el sujeto logrará una correcta armonía y equilibrio de sus tendencias sensibles y su alma inmutable. Gracias a la

virtud de la *justicia*, encaminaremos nuestra biga adecuadamente a la idea del Bien, idea original de la que todo procede.

Schopenhauer.- Es inútil pretender domesticar a los instintos. La voluntad es, en su esencia, indómita y salvaje. La pulsión sexual no es prudente, ni equilibrada, ni admite la templanza en sus manifestaciones. El cuerpo tiende al desbordamiento, al ser dirigido por un auriga carente de escrúpulos y ajeno a cualquier regla moral de conducta. La justicia resulta un concepto abstracto y extraño para el orden natural.

Pausanias.- Pueden ustedes respirar...

Schopenhauer.- Disculpa Pausanias... El ser humano fantasea ser el auriga de su propio carro sin ser consciente de que él mismo se encuentra sujeto, como todos los animales, al orden natural... Este tema, crucial pienso yo, quizá podamos tenerlo en cuenta para más adelante.

Pausanias.- Querido Schopenhauer, no hace falta dejar nada para luego. Dejémonos llevar por el hilo de la conversación. Aprovecharé para mostrar mi sorpresa por sus palabras: afirma Vd. que el hombre, como cualquier otro animal, se encuentra sometido al orden natural.

Schopenhauer.- Efectivamente.

Pausanias.- Luego, ¿dónde queda el Amor? ¿No es el Amor algo que ningún ser animal posee? ¿No es el Amor algo genuinamente humano? ¿Me quiere decir que un caballo ama? ¡Ja! [mira al resto de los contertulios buscando aprobación]

Schopenhauer.- Ciertamente. Ama a su manera, o mejor dicho, ama a la manera de su especie.

Pausanias.- Lo más cercano que encuentro a su animal concepto del amor es la Diosa del Amor Afrodita Pandemo, hija de Zeus y de Dione, el amor vulgar dirigido a los cuerpos de los amantes.

Schopenhauer.- Me desconcertáis, Pausanias, pues ¿qué tienen que ver los dioses con el amor?

Pausanias.- [Pausanias sigue hablando, haciendo ver que no ha escuchado las palabras de Schopenhauer] He de deciros que no sólo existe un único dios del Amor, sino que el Amor se compone de dos diosas; una ya la he citado, la de Pandemo, la otra es la diosa Urania (Celeste), hija de Urano (el Cielo) y huérfana de madre.

Schopenhauer.- Bueno, pues si vamos a hablar de dioses, estaría bien que me explicara las diferencias. Sé que una es vulgar y....

Pausanias.- ...y la otra, la diosa Urania, es todo lo contrario; es un amor encaminado a lo bello, hacia lo sublime, hacia el alma del ser humano. Este último amor es el honroso, loable y duradero...

Schopenhauer.- ¿duradero?

Pausanias.- Duradera es el alma y corta la vida de los cuerpos. La diosa de Pandemo es la diosa del amor de los hombres viles, de aquel amor en el que priman los arrebatos carnales y las pasiones incontrolables. Tan pronto como cesa la lozanía del cuerpo, el amor se va en un suspiro.

Schopenhauer.- Estoy de acuerdo en ello, la insatisfacción de la consecución del fin, se podría denominar... ¿Y cree usted que se puede o se debería hacer algo con estas pasiones?

Pausanias.- ¡Se debe y se puede hacer! No se *debe* ceder a las satisfacciones efímeras y finitas que el cuerpo ofrece; y eso se *puede* lograr mediante la virtud de la templanza. Sólo así se logrará cultivar la sabiduría del amor verdadero.

Schopenhauer.- A mi entender no existen diferentes clases de amores. El amor siempre tiene el mismo origen: el instinto. El instinto sexual es el que promueve la ilusión del enamoramiento para obtener su recompensa mediante la reproducción. Existen grados en el amor que van desde aquellos sujetos que no tienen en consideración ningún aspecto relativo (temperamento, intelecto, armonía) y los que sí lo tienen, pero el origen sigue siendo el mismo.

[Todos los contertulios excepto Sócrates, que se mantiene en silencio, exclaman con gran alboroto: «El amor un instinto, cómo es posible!, el amor a los cuerpos, increíble! etc, etc»]

Schopenhauer.- [El filósofo alemán no espera a que termine el alboroto, alza su voz por encima de todos exclamando lo siguiente] ¡Lamento que muestren tan poco aprecio hacia el cuerpo. Ustedes lo tratan como algo desprovisto de valor al que habría que negarle sus apetencias...y sin embargo encomian a un alma que únicamente reside en su imaginación!

[Las palabras de Schopenhauer sulfuran todavía más a los contertulios, aumentando los murmullos. Agatón repara en el silencio del Sócrates]

Agatón.- ¿Maestro, no tiene nada que decir? ¿Le parece bien lo que dice el filósofo alemán? [Todos se callan al instante]

Sócrates.- Debo decir que si hace un instante proclamaban ustedes *la templanza* como una virtud loable ante la ímpetuosa del cuerpo, muestran saber mucho de teoría pero poco de práctica...así que dejemos y aprendamos de lo que nos tenga que decir nuestro amigo Schopenhauer.

Pausanias.- Maestro, pero es que está diciendo que el alma se encuentra en la imaginación! Nuestro amigo está contradiciendo los principios de la filosofía compartida por todos los aquí presentes.

Schopenhauer.- Gracias, maestro Sócrates, y disculpen si mis palabras les ofenden en algún punto, lo cual viene siendo habitual en los que leen por primera vez mi filosofía. En fin, yo diría que únicamente se trata de una diferencia cuantitativa.

Erixímiaco/Pausanias.- ¿Cuantitativa?

Schopenhauer.- Permítanme indicar que mi filosofía es más del *Uno* y la suya es más del *Dos*. Ustedes me hablan de dos caballos, uno bueno y otro malo; de dos amores, uno vulgar y otro celeste; y ahora me hablan de un cuerpo y un alma...

Sócrates.- Quizá podamos llegar a un entendimiento. Mi estimado filósofo, ¿no cree usted que el hombre está compuesto por cuerpo y alma ? ¿No estima que el cuerpo sólo es un medio para lograr que el alma alcance un mundo supraceleste heterogéneo al que el cuerpo habita?

Schopenhauer.- No. Sostengo que el alma es únicamente una invención del intelecto o imaginación que posibilita que el sujeto tenga la ilusión de permanecer eternamente con

vida. El alma individual resultaría ser una construcción, si se quiere social, para aliviar el sentimiento de finitud⁶⁴⁴.

Sócrates.- De nuevo parece poner bajo el mismo rasero al ser humano y al animal.

Schopenhauer.- Bueno, aceptar que el ser humano tiene idéntico destino que cualquier otro animal es demasiado duro para aquellos que se posicionan en un escalón por encima de la demás materia. El individuo no posee un alma individual, sino que es materia pura no diferente a cualquier otra configuración.

Sócrates.- Si no existiera el alma, como usted dice, ¿que utilidad tendría sacrificar la vida terrenal por el bien de un futuro celeste prometedor?

Schopenhauer.- Hacer más liviana la absurda vida llena de sufrimientos y pesares. No se pueden imaginar los frutos que, a lo largo de la historia de la humanidad, han nacido de esta idea. Alguna que otra religión la tomó prestada...

Sócrates.- Querido filósofo, y ¿que nos dice del *Uno*?

Schopenhauer: Si pudiésemos ver más allá de nuestra percepción (la cual no deja de engañarnos una y otra vez), y observar el universo bajo una mirada infinita, veríamos la materia como una masa única e indiferenciada. La individualidad de cada ser humano es una configuración determinada de materia infinita en base a la percepción, o siendo más exactos, a las formas a priori del conocimiento (tiempo, espacio, causalidad). No tiene sentido dotar de entidad diferenciada a los seres humanos, y menos aún darles alguna importancia, pero me temo que nos estamos yendo del tema.

Sócrates.- Quizá podamos llegar a un entendimiento más adelante, tengamos *fe*.

Erixímiaco.- Si me permiten, es mi turno. Como profesional de la medicina observo a diario las tendencias de nuestro cuerpo, cuerpos saludables y cuerpos enfermos; la armonía en las funciones vitales determinan la homeostasis y bienestar de la persona, así como la disarmonía provoca enfermedades en quien la sufre. El amor, queridos amigos, es aquello que armoniza lo diferente, que equilibra lo desequilibrado; el amor es la balanza que siempre reparte el peso de manera equitativa.

⁶⁴⁴ Segundo mito: *Dualidad Cuerpo-Alma*.

Aristófanes.- [En tono irónico] ¿Hace un rato me dio un incómodo ataque de hipo delante de todos ustedes, quiere decir que se debe a una falta de amor?

Erixímiaco.- Sí, se debe a una disarmonía en su cuerpo. A buen seguro una pesada digestión y algo más de vino del que debiera tomar fueron la causa. Cuando salió a tomar el aire fresco el cuerpo encontró de nuevo el equilibrio, el amor, ¡y cesó el hipo!

Schopenhauer.- ¿Pero, el amor reside únicamente en el cuerpo?

Erixímiaco.- ¡En absoluto! El amor reside en todo! En todo aquello bello y armónico que existe, por supuesto; nunca en algo feo o malo. Le pongo un ejemplo: sólo hay que escuchar una melodía para saber si el amor ha actuado en ella o no.

Schopenhauer.- Acaba de hacer referencia a aquello que yo considero como la manifestación más pura de la voluntad: la música. Escuchamos apenas la melodía y la inmediatez del puro sentimiento, de la voluntad misma, penetra directamente en nosotros mismos elevando nuestro espíritu (sólo es una forma de hablar) a un estado similar al del enamoramiento. En lenguaje de ustedes la música no sería las sombras de las ideas, sino las ideas mismas.

[El hipo vuelve con más ímpetu a Aristófanes, ¡hiiiiip!]

Aristófanes.- ¡Me abandonó el amor!

Erixímiaco.- Vuelves a reírte de mis palabras Aristófanes. Sigue tú, pues, y trata de completar en mayor medida mi encomio, si es que el hipo te lo permite...[en voz baja dice «no tendremos esa suerte»].

Aristófanes.- Para explicaros qué es el Amor, os explicaré primero la naturaleza humana y nuestra primitiva naturaleza, pues no era la misma que la actual...

Erixímiaco.- Estamos expectantes.

Aristófanes.- Pues bien, en la antigüedad no sólo existían hombres y mujeres, sino que existían seres que participaban de ambos sexos; eran los denominados seres andróginos.

Aquellos seres andróginos eran fuertes y de gran vigor, pero también insolentes y arrogantes, llegando incluso a atentar contra los dioses⁶⁴⁵.

Schopenhauer.- Poseían, pues, la estupidez del hombre y de la mujer...

Aristófanes.- Los mismos dioses encontraron una solución para frenar la vanidad de los seres andróginos, cortarlos en dos partes. Cada una de las partes, habiendo conocido la completud en su constitución primitiva, busca con gran ahínco la mitad perdida. El anhelo por la reconstitución del único ser que fue es lo que mueve al individuo a enamorarse y conseguir así la felicidad perdida.

Schopenhauer.- Existen y existirán enamorados que acogerán esta idea con gran devoción, pues alimentan vanamente expectativas que nunca se cumplirán.

Aristófanes.- No hay más que escuchar a un enamorado cómo novela su propia historia de amor, para verificar que ha encontrado a su otra mitad. Podrá relatar todas aquellas coincidencias que parecían predisuestas para que se llevase a cabo el encuentro *mágico* entre los enamorados, mostrando infinitas razones para creer que el destino jugaba a su favor y que *esa persona* tenía que ser precisamente *esa persona*.

Schopenhauer.- El novelado del enamoramiento pasado resulta repetitivo con el paso del tiempo. En el momento de la ruptura, lo que aparecían como gratificantes coincidencias son descritas como errores accidentales que jamás hubieran debido ocurrir. De un suceso intrascendente podemos inventar infinitas coincidencias, pero sólo a posteriori. El instinto actúa por atracción sexual y posteriormente la razón se encarga de hacer poesía con algo tan esencialmente natural.

Aristófanes.- Y qué me dice de la sexualidad? El ser andrógino gozará de una sexualidad plena; será un ser monógamo. Al poseer el cuerpo del otro, podrá gozar de él permanentemente y satisfacer sus pulsiones sexuales con regularidad. El ser completo encontrará la satisfacción absoluta con la parte que lo completa.

Schopenhauer.- El ser andrógino, por la ilusión de poseer ambos sexos, deja de interesarse por sí mismo. Acabada la novedad de los primeros encuentros sexuales, la sexualidad cesará en su intensidad y frecuencia. El sexo del amado/a resulta tan familiar/fraternal que carece del incentivo de la novedad.

⁶⁴⁵ Tercer mito: *Mito del ser andrógino*.

Aristófanes.- Señor filósofo alemán, ¿usted nunca ha estado enamorado? ¡Existe una única persona proclive a ser la media mitad que perdimos! Usted, como todos, perdió su media mitad, perdió el paraíso y ahora lo debe alcanzar.

Schopenhauer.- No existe una única persona susceptible de enamorarnos. Existen infinitas posibilidades de enamoramientos; existen infinitas personas proclives a enamorarnos. Pretender que una sólo persona sea el destinatario de nuestro amor es como tratar de poner diques al mar...[mirando tranquilamente al resto de comensales] ¿Ustedes ya han encontrado a su media mitad?

[Silencio]

Schopenhauer.- La ilusión por encontrar a la media mitad deja paso al escepticismo tras comprobar que aquella persona *ideal* en la que el individuo deposita sus esperanzas de felicidad no le reporta nada sustancialmente diferente. El tiempo es el particular aliado para demostrar que no hay persona que pueda satisfacer por completo y en todos los sentidos al individuo.

Aristófanes.- Insisto, el amor es el deseo y la persecución de ese todo que perdimos. ¿No ha sufrido nunca la sensación permanente de la falta?

Schopenhauer.- ¡Sigue usted empeñado en ensalzar la falta!

[Toma la palabra Agatón interrumpiendo a Schopenhauer]

Agatón.- Pues ¿no cree que el individuo está falto? El hombre desea todo aquello de lo que carece. El ser es incompleto desde su nacimiento. El individuo trata de encontrar todo aquello que le permita dejar de sentir la carencia consustancial que todo ser humano siente.⁶⁴⁶

Schopenhauer.- [Coge y eleva con la mano una de las copas vacías que está sobre la mesa] ¿diría que el hombre es como esta copa vacía? El individuo está lleno. El individuo no es un ser inerte, amputado y carente de vitalidad. El individuo no se enamora porque esté carente y falto de lo que la amada le puede ofrecer. El individuo se enamora porque está lleno de voluptuosidad que debe descargar, proyectar, en el

⁶⁴⁶ Cuarto mito: *La falta como origen del deseo.*

exterior. El individuo posee una extraña pulsión que gobierna cada uno de sus movimientos. Repleto de fuerza y de ansias de vivir, la pulsión se hace con el cuerpo y sus tendencias para abrirse camino. El hombre no es un receptáculo.

Agatón.- ¿Y cómo explica el origen del deseo? Porque estará de acuerdo en que sólo es posible desear lo que no se tiene.

Schopenhauer.- No existe origen del deseo. El deseo es absurdo. La razón es incapaz de explicar el sentido y origen de la tendencia impetuosa manifestada en el cuerpo. La *voluntad* es ciega y el individuo absurdo; se comporta según designios ajenos a él mismo con la ilusión de que lo hace en base a su propia consciencia.

Agatón.- El individuo enamorado se enamora de lo que no tiene a su disposición y no está presente, de lo que no posee, de lo que él no es y aquello de lo que carece, de eso no cabe duda.

Schopenhauer.- El individuo no busca su otra mitad, no busca a nadie que le complete, no busca llenarse de motivos externos. El individuo sólo busca, sólo desea, sin que el exterior tenga gran importancia para perseguir su meta, que sigue siendo buscar. No es el agua lo que brilla y desaparece en el horizonte, sino la sed, que es absurda⁶⁴⁷.

[Aristófanes, que estaba escuchando, toma de nuevo la palabra]

Aristófanes.- Sigo pensando, amigo Schopenhauer, que nunca se ha enamorado. ¿No ha experimentado la dicha del amor?, ¿la ausencia de carencia?, ¿el sentimiento de completud absoluta?, ¿la felicidad circular?

Schopenhauer.- Los enamorados que consiguen su amor pronto sentirán la desdicha por sentirse engañados por la ilusión del instinto. El deseo imparable les empujará a la búsqueda de nuevos amores. El amor tiene una finalidad muy concreta: la perpetuación de la especie.

Aristófanes.- Si me permiten, saldré a tomar el aire, pues temo que me entre otro ataque de hipo.... [hablando por lo bajo y mientras traspasa el umbral de la puerta dice «Está claro que sí ha conocido el amor, jeje.. »]

⁶⁴⁷ Idea extraída de Clément Rosset, *Escritos sobre Schopenhauer*, Pre-Textos, Valencia 2005, p.105.

Agatón.- Está bien Aristófanes, continuaré yo. Exponía que toda creación es la manifestación directa de la sabiduría del amor; al poeta *inspira* su escritura, al pintor su pintura, al médico sus habilidades, y a los enamorados la creación de un ser nuevo. El amor siempre se manifiesta en la total creación de la naturaleza, el amor es bello.

Pausanias.- Eso pensábamos todos hasta que el maestro intervino.

Fedro.- Estaría bien que nuestro amigo Schopenhauer escuchase el intercambio de palabras que tuvisteis con el maestro antes de su llegada.

Erixímiaco.- Me parece buena idea. Sería una lástima que el filósofo germano se lo perdiera.

Agatón.- Necesitaré entonces la ayuda de todos, pues no recuerdo exactamente el hilo de la discusión.

[Sócrates permanece callado y sonriente ante la escena]

Pausanias.- Empezó el maestro a decir que si el Amor siempre es amor de algo, entonces el amor necesita un objeto donde depositarse.

Agatón.- Ahora recuerdo, y que si el amor desea aquello de lo que está falto y busca la belleza, entonces....

Erixímiaco.- ¡El amor no puede poseer la misma belleza!

Agatón.- Por lo tanto el amor no puede poseer las cosas buenas, todas aquellas virtudes de lo bueno.

Sócrates.- Tenéis asombrado a este viejo. Ahora resulta que me escucháis.

Schopenhauer.- ¡Sigán por favor!

Agatón.- A continuación el maestro nos dejó a todos los aquí presentes con la boca cerrada y los ojos bien abiertos.

[Entra por la puerta Aristófanes interrumpiendo a Agatón]

Aristófanes.- ...y nos hizo partícipes de lo que en una ocasión la sapientísima mujer de Mantinea, Diótima, le explicó sobre el amor.

Schopenhauer: Soy todo oídos.

Sócrates: Trataré de repetirlo lo más fielmente posible. Me dijo algo así: para abordar correctamente las cuestiones eróticas habría que empezar por las cosas bellas de este mundo (el mundo de las cosas se entiende) teniendo como fin la belleza en cuestión. A partir de ahí, ir ascendiendo constantemente, como si subiéramos en escalas, yendo de un solo cuerpo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a las bellas ciencias, hasta terminar, partiendo de éstas, en esa ciencia de antes, que no es ciencia de otra cosa sino de la belleza absoluta...llegando a conocer, por último, lo que es la belleza en sí.

Schopenhauer.- El planteamiento de su sapientísima mujer describe el amor como un recetario de cocina, dando paso a paso los ingredientes para que el individuo llegue a concebir el plato perfectamente o bellamente elaborado. Resulta extraño dar consejos sobre cómo cada uno debe concebir el amor.

Sócrates.- Es extraño, querido Schopenhauer, dar consejos de cualquier tipo.

Schopenhauer.- Bueno, ya sé que camino quiere coger. Es cierto que yo escribí algo así como *El arte de ser feliz* o *El arte de insultar*, siendo estas obras recomendaciones más que doctrinas a seguir.

Sócrates.- Cada cual hace de las palabras lo que desea. En ocasiones los seres necesitan guías o recomendaciones, en ocasiones doctrinas, otras simplemente consejos, pero es el individuo el que decide. Diótima propone una manera de hacer con el amor, el individuo decide qué entender al respecto.

Schopenhauer.- Parece proponer dirigir el amor a la belleza en sí, a la belleza supraterrrenal.

Fedro.- ¿Pues no cree que existe algo en el exterior? ¿No cree que se debería desear ascender al mundo celestial?!

Schopenhauer.- Absolutamente no. Diferenciar un exterior y un interior no tiene sentido en el universo infinito.

Fedro.- Se lo explicaré con una conocida alegoría. El hombre se encuentra preso en una caverna. En la caverna percibe los objetos en sus sombras, pero no en su existencia real. El individuo ve proyectadas las sombras de los objetos en una de las paredes. No ha percibido jamás los objetos tal y como son, sólo conoce sus sombras.⁶⁴⁸

Schopenhauer.- El hombre se encuentra encadenado a su propia vida, a la pulsión ciega y desahogada que lo empuja a vivir a pesar del sufrimiento o tedio de la vida cotidiana. El individuo percibe el mundo en su representación. El individuo puede percibir la voluntad en las tendencias de su propio cuerpo.

Fedro.- La caverna es el *mundo de las cosas* y el exterior es el *mundo de las ideas*. El *mundo de las cosas* es percibido por los sentidos limitándose al mundo de las apariencias. En el mundo de las ideas se encuentra la parte inmortal de cada una de las cosas, la verdadera esencia de lo que el individuo ve únicamente como formas o sombras. Para acceder al mundo de las ideas, se debe utilizar la razón. La idea suprema simbolizada por el sol es la idea del Bien.

Schopenhauer.- El gran teatro del mundo se interpreta alrededor del individuo sin saber que él forma parte de la representación. No existe un mundo heterogéneo al que debamos acceder. Vemos las cosas bajo una venda que ciega nuestros sentidos. Los sentidos nos engañan y no nos permiten acceder a lo que hay detrás del mundo fenoménico. El mundo nouménico no es un mundo de ideas en el que la meta sea acceder a la idea del Bien; el mundo nouménico es inaccesible a la razón.

Fedro.- El amor se encuentra en la puerta de entrada de la caverna, entre el mundo de las cosas y el mundo de las ideas. A través del amor el individuo puede participar por un momento de las ideas inmutables que se encuentran fuera de la caverna. Como ha dicho Diótima en boca de Sócrates, el amor va dirigido, hacia las normas correctas de conducta, llegando en último término a la idea del Bien.

Schopenhauer.- El individuo enamorado sentirá la Voluntad percibiendo en sí mismo toda la fuerza del instinto reproductivo. Una vez la ilusión del enamoramiento desaparece, el individuo retorna al estado inicial, al tedioso mundo de representaciones. El amor permite al individuo emanciparse de su propia individualidad y ponerse por completo en manos de la pulsión que subyace a todo.

⁶⁴⁸ Quinto mito: *El mito de la Caverna*.

Fedro.- Si un ser de la caverna deseara observar el mundo de las ideas, deberá hacerlo de forma progresiva para no quedarse ciego por la exposición repentina de la luz del sol en sus desacostumbrados ojos. Tras conocer la verdad de las ideas, el individuo será tomado por loco si intenta convencer a los esclavos de que la realidad que están viviendo es tan sólo sombras de los objetos reales.

Schopenhauer.- Si el ser humano accediese a la verdad, percibiría el absurdo y el sin sentido de la vida. El ciego impulso de la voluntad no tiene sentido, y la verdadera paradoja es que el ser humano actúa y vive como si lo tuviera.

Fedro.- El individuo que ha salido de la caverna y es consciente de ello es el filósofo. El individuo que no es consciente y ha participado brevemente de la idea del Bien es el enamorado.

Schopenhauer.- El individuo, para acceder a la Verdad, *no debe salir de la caverna* (pues fuera no existe nada diferente), sino que debe quedarse sentado, negar su *voluntad*, negar su individualidad y desaparecer en la con-fusión con el todo. El místico es quien adquiere la sabiduría suspendiendo su intelecto sin moverse un ápice del lugar donde está.

[Llaman a la puerta interrumpiendo el acalorado debate. Los comensales se miran los unos a los otros preguntándose con la mirada si se ha invitado a alguien más. Nadie asiente. Aristófanes ha llegado hace un momento. Definitivamente, no se espera a nadie]

Pausanias.- Parece que nadie espera a ningún invitado más. ¿Querido Schopenhauer, espera usted alguna visita?

Schopenhauer.- No espero a nadie, vine únicamente con mi perro Atma...[Mira a Atma en el suelo a su lado, que se acaba de despertar al escuchar el ruido de unos golpes en la puerta]

Aristófanes.- Ahora que lo dicen, al salir vi sentado a un hombre joven que parecía escuchar a través de la puerta. Se sonrojó al sorprenderle en tal actitud.

Erixímiaco.- ¡Por todos los dioses! Abramos la puerta y veamos quién es.

[Entra un hombre joven con gafas de pasta negra]

Invitado Inesperado.- Siento mucho molestar, pero no he podido resistir la tentación de sentarme con ustedes y escuchar con más claridad todo lo que están diciendo. La gruesa puerta no me deja escuchar bien.

Aristófanes: Yo le conozco, estaba ahí fuera sentado. Haría bien en presentarse.

[Todos miran al inesperado invitado con la boca abierta. Nadie sabe lo que decir; sólo el perro Atma huele con curiosidad los zapatos del joven]

Invitado Inesperado: Con mucho gusto. Yo soy el que organizó esta ficción, el que trató un día de imaginarse a Arthur Schopenhauer sentado en el Banquete de Platón, el que se imaginó un diálogo que pudiera haber sido y que por seguro no se hubiese parecido nada a la realidad.

Schopenhauer.- ¿Y a qué se debe su presencia? ¿Por qué no nos deja en paz y nos deja continuar con nuestra ficción?

Invitado Inesperado.- Porque deseo obtener respuestas, deseo saber si el amor es verdad o mentira.

Schopenhauer.- Es usted muy osado, y quizá demasiado joven, para interrumpir un diálogo entre dos sabios. Antes de buscar respuestas debería usted escuchar más.

Sócrates.- Schopenhauer, me temo que algo podemos hacer por el joven, pero antes deberíamos saber que es lo que quiere saber.

Invitado Inesperado.- Ya lo he dicho, deseo saber si el amor es verdad o mentira.

Sócrates.- Querido amigo, estaría bien que nos dijese de qué verdad y de qué mentira estamos hablando.

Invitado Inesperado.- Pues estamos hablando de si lo que yo he sentido al enamorarme es verdad o es una ficción; y permítanme que hable desde mí, pero no lo podría hacer de otra manera.

Sócrates.- ¿Y qué mayor evidencia quiere, querido amigo? ¿Sólo usted tiene la certeza de que lo ha sentido de verdad, pues de no ser así no podría decir que lo ha sentido.

Fedro.- Muy acertado, maestro.

Invitado Inesperado.- Entonces, es cierto que he sentido el enamoramiento.

Schopenhauer.- Has sentido el agijón de la pulsión sexual manejar tu cuerpo y mente.

Invitado Inesperado.- Está bien. Sea por la pulsión, el instinto, o la *voluntad*, eso no invalida que lo que he sentido es realmente amor.

Schopenhauer.- Exacto, esa es la verdad del amor. El momento del enamoramiento es tan real como el orden natural.

Invitado Inesperado.- ¿Y cual es la mentira?

Schopenhauer.- La mentira es pretender alargar el momento del enamoramiento; la ficción es inventarse que existe algo más allá del mismo instante del enamoramiento, de las miradas de dos amantes que se desean...

Sócrates.- Lamentablemente, no podemos cambiar nuestros principios filosóficos ni en una ficción.

Schopenhauer.- Entiendo que el amor platónico sea aceptado por la mayoría de la gente, y pocos sean los que admitan mi verdad, pues la ficción siempre es un género más amable que la realidad.

Sócrates.- Y quizás sea un género necesario, viejo amigo, un género necesario...

[Sócrates se levanta de la mesa lentamente y dolorido por tantas horas sentado en la misma silla y posición. Se acerca a la puerta, se da la vuelta...]

Sócrates.- Les doy las gracias por la visita, puede venir cuando quiera, amigo Schopenhauer. No le hacen justicia los que hablan mal de usted. Y usted pásenos a visitarnos, ya nunca será inesperado joven invitado.

[Los demás se van desperezando y levantando de la mesa, Schopenhauer y el Invitado Inesperado también. Antes de salir, el Invitado Inesperado acaricia el perro mientras todos los comensales pasan por el umbral de la puerta. Sorprendentemente el filósofo

alemán se dirige al joven...]

Schopenhauer.- ¿Bueno, y qué conclusión ha sacado usted de todo esto?

Invitado Inesperado.- Creo que todos participamos de la misma película en que creemos que el amor existe y dura para siempre y que los personajes principales nunca mueren...

Schopenhauer.- ¿Y?

Invitado Inesperado.- Siempre me gustó más la ciencia ficción que la realidad.

[Schopenhauer esboza una sonrisa. Aguanta la puerta con la mano izquierda mientras deja pasar al Invitado Inesperado y a su inseparable perro. A continuación pasa él mismo cerrando la puerta a su paso] [Escena final: Silencio, oscuridad y una mesa repleta de platos y copas medio vacías, o medio llenas]

**4. EL AMOR COMO SOLUCIÓN
(PROVISIONAL)
A LA EXISTENCIA SUBJETIVA:
UNA BREVE DISERTACIÓN**

a) Una verdad oculta/da

Que el amor termina con la satisfacción sexual es la gran verdad ocultada y negada por una sociedad que se empeña en cerrar los ojos ante la evidencia de que el concepto de la pareja actual, y por extensión, el de la familia monógama, se encuentra obsoleta y estancada en el tiempo. La gran verdad desvelada por Schopenhauer, que el amor es un puro disfraz del instinto reproductivo, no encaja en la idea de una relación prolongada en el tiempo más allá de la concepción de un nuevo ser para la especie. El deseo sexual surgido impetuosamente de una manera *real y verdadera* acaba pasados los primeros compases de la relación de pareja. Una vez los individuos son abandonados por la *voluntad*, no se encuentran ya con una relación real y verdadera, sino con una relación ficticia basada en una realidad que poco tiene que ver con el orden natural; la pareja deja de existir por orden natural para constituirse en base a una organización o estructura puramente social.

La pareja monógama no se sostiene sobre una mentira, como se pudiera pensar, si no sobre la ocultación de una verdad que de exponerse acabaría irremediablemente con la pareja. La verdad de la que estamos hablando es la certeza de que jamás se volverá a gozar de una sexualidad *verdadera* (fruto de la verdadera pulsión) con la misma persona con la que un día se compartió el *verdadero* enamoramiento.

Coartar los instintos tiene graves consecuencias en el individuo. Coartar el instinto sexual produce tristeza y agresividad, entre un elenco innumerable de sintomatología. El sufrimiento causante por la insatisfacción sexual permanente aboca a los individuos a una vida desustanciada y carente de vitalidad. Sin embargo, sigue siendo la fórmula habitual de nuestra sociedad a pesar del trascurso del tiempo. La

persistencia de un sistema organizativo en una estructura social debe tener, tal y como hemos visto en la religión y filosofía, una utilidad determinada. Veamos de qué se trata.

b) Existencia objetiva

La sexualidad y el amor alivian el aislamiento al que se ve sometido el ser humano desde su nacimiento. En una existencia sin sentido el neonato se ve expulsado a su propia finitud con la única certeza de que la muerte le sumirá en una nada perpetua idéntica a la nada de la que procede. Como cualquier otro animal, desprovisto de cualquier identidad, de cualquier percepción de subjetividad, el niño se mueve y vive por instintos. Todavía no sabe que está solo, que entre su cuerpo y el resto de su no-cuerpo existe un abismo que jamás logrará franquear. Todavía no percibe el aislamiento consustancial al percibirse como un ente individual, diferente a todo lo demás. La separación de su madre resulta inevitable y aterradora para un niño que pronto deberá aprender que aquel que mira al espejo no es otro que él mismo. La identidad se fragua en el transcurso de los años por el juego de roles que se asume en relación con los demás humanos que le rodean. La parte constitucional del carácter, consustancial y congénita al feto que está por nacer, se desarrollará al tomar contacto con el exterior, con el conjunto de seres humanos más próximos. Las caricias a las que se ve sometido le devuelven al bebé la lectura de su propio cuerpo. El tacto delimita los límites de la piel, las fronteras inquebrantables de lo que es y lo que no es. El niño aprende que el pie, la mano, el dedo que chupa es diferente a cualquier otro objeto. La diferencia estriba en la posesión. Este es mi cuerpo, el cuerpo que me pertenece, que poseo, que delimito y gobierno, sentirá el todavía ingenuo niño. El cuerpo funcionará en su totalidad como un instrumento de investigación, de experiencias sentidas a través de la piel, de los órganos,

de la totalidad de la biología que lo contiene. El niño vive su existencia objetiva tal y como lo haría cualquier animal sin consciencia de sí mismo. Existe una identidad absoluta entre instintos, impulsos o pulsiones y el individuo. ¿Por qué es ingenuo un niño? Porque todavía no es consciente de las pulsiones que lo habitan; porque todavía no es capaz de imaginar la fuerza con la que se manifestarán con el transcurso del tiempo; porque es incapaz de pensar o de imaginar que él mismo es un instrumento, una representación de una Voluntad ciega e imparable. El niño no es ingenuo a modo de los que describen la infancia como una etapa transparente, pura y virginal exenta de impulsos sexuales. El niño es ingenuo a pesar de su tendencia perversa (satisfacer sus pulsiones sin importar el órgano utilizado) precisamente porque no es consciente de esta tendencia.

En su existencia objetiva el niño no diferencia entre el mundo exterior y el interior, todo funciona como una unidad *a mi* servicio, siente un niño. Como un animal, come, duerme, defeca y juega. No existe diferencia entre dentro y fuera. La diferencia entre dentro y fuera queda definida por *mis* deseos y necesidades (dentro) y la manera de satisfacerlos (fuera). Únicamente con la negación del afuera puede el individuo comenzar a establecer una separación. El niño desea algo, lo tiene inmediatamente, se acabó la diferencia. El niño quiere algo, existe demora entre el deseo y la satisfacción (o bien no es posible satisfacerlo en ese instante), el niño sentirá como propia la frustración. La frustración es el fundamento del crecimiento. El niño evoluciona y madura gracias a la frustración dosificada. La frustración establece un límite entre el individuo y su exterior; destierra al niño del centro del mundo, de su mundo, y el niño interioriza esto mismo, que no es el centro del mundo, sino que únicamente es el centro de *su* mundo. Como la frustración, el juego favorece la percepción de uno mismo. Freud y Lacan ya lo explicaron en su famoso *Fort-da*. Aparecer y desaparecer, he aquí el juego predilecto de

los niños pequeños. Gobernar el propio cuerpo, manipular la visión del otro, engañar y hacer ver para después aparecer. Fantasear o imaginar a pesar de la realidad, permanecer en la satisfacción alucinada, dominar la escena exterior a base de manipulaciones de la razón.

Poco a poco el niño objetivo, objeto de la voluntad, va incorporándose al mundo de la subjetividad, del pensamiento y de la consciencia. El lenguaje como medio de comunicación favorecerá el pensamiento abstracto. Con los *posesivos*, con los *personales*, el niño aprende lo que es *mío* y lo que es *tuyo*, empieza un camino en el razonamiento sin camino de vuelta ¿Quién soy *yo?*, se pregunta el púber. El cuerpo ha dejado de funcionar libremente como una esponja de sensaciones y placer. La organización de las pulsiones sexuales se organizan bajo el dominio de la genitalidad. El otro, que siempre había estado ahí, aparece súbitamente como un género desconocido y sorprendente. Las diferencias de género se acentúan, los rasgos secundarios de la anatomía aparecen. El adolescente se sorprende de sus propias acciones, de las manifestaciones de la pulsión sexual, y de su inevitable servidumbre a ella. Los enamoramientos pasajeros y platónicos se suceden. La proximidad del cuerpo del otro se presenta como una realidad posible y prohibida. El cuerpo funciona como carta de presentación, el sexo aparece como un misterio a desentrañar.

El adolescente se torna consciente de sí mismo. Sabe de su existencia, de la existencia de su cuerpo, siente la pulsión sexual como un resorte que le impulsa a comunicarse con el otro. El adolescente muestra su autonomía frente a la autoridad parental, quiere sentirse individuo, responsable de sí mismo lejos del espejo paterno que le devuelve la imagen del niño que hace poco era. El adolescente quiere sentirse único, especial, pero también necesita ser reconocido por el grupo. La sensación de soledad e aislamiento le atenaza, el grupo le garantiza cobertura a su angustia. En el grupo

utilizará los mismos códigos de conducta, vestimenta y aficiones. Se sentirá parte de *algo*, pero de un *algo* que él ha elegido y que forma parte de su individualidad.

El adolescente se sentirá *solo* por primera vez en su vida. Podrá pensar en ello o podrá manifestarlo de muchas formas, en cualquier caso la sensación de soledad es visitada por primera vez en la adolescencia.

La conciencia de sí mismo, el sentimiento de la soledad e aislamiento, de ser un ente individual, personal y finito, todo ello forma parte del tránsito al nuevo estado: la existencia subjetiva.

c) Problemas de comunicación

La sensación de no ser *nada* para *nadie* enloquece al individuo. El ser es, como todo *el mundo*, voluntad y representación. Su cuerpo como objetivación de la voluntad es la representación en el mundo fenoménico. El cuerpo como continente de un contenido inexplicable es percibido por el sujeto como un almacén extraño cuando no es reconocido (vuelto a conocer) por los demás. Lejos de las islas deshabitadas, y a pesar de la tumultuosa vida social, cada individuo vive a-isla-do en sí mismo; trata de romper los límites que le confinan a su soledad mediante el lenguaje y su propio cuerpo.

La piel delimita el cuerpo tal y como el lenguaje delimita las aspiraciones de comunicación con el exterior. El individuo siente el tacto, siente que le tocan, que se toca, siente que habla, que le hablan, que se comunica, que dice, que dicen y sin embargo no sabe quién es el receptor de las caricias, de las palabras. Atrapados en una cárcel solipsista, deseamos saber dónde se encuentra el centro de la propia individualidad. Buscamos en el cuerpo, rasgamos la piel, observamos las entrañas, las vísceras, pero cuanto más nos queremos acercar más nos alejamos de la solución. La

sangre, los humores, las moléculas, los átomos, la conjunción de partículas que nos conforman, no nos enseñan la verdad de quiénes somos realmente. La consciencia de la existencia subjetiva nos hace más proclives al cuestionamiento de nuestra propia identidad, de la verdadera posibilidad de comunicación con todo aquello que no es *yo*.

El lenguaje resulta insuficiente para transmitir todo lo que pensamos, todo lo que sentimos. Los enunciados, los significantes, cada una de las palabras, tratan de expresar simbólicamente ideas que se encuentran en el interior del individuo. Lejos de adentrarnos en nociones y términos *derridianos*, diremos que el lenguaje resulta un instrumento que posibilita e imposibilita la comunicación. Posibilita una comunicación superficial de enunciados que el otro es capaz de entender. Imposibilita la comunicación de las *ideas* (platónicas) que subyacen a todo texto escrito u oral. Las palabras son las representaciones de una verdad que se esconde en ellas mismas. Una verdad individual, subjetiva y construida a lo largo de la historia personal del sujeto. Una simple palabra significa en cuanto que el sujeto la dota de significado. La connotación que subyace a cada uno de los significantes interpretados por cada uno de los individuos nos muestra que no existe una relación unívoca entre significante y significado. El conjunto de símbolos de una frase se posibilita gracias a la exclusión de un infinito número de posibilidades de otro símbolos. En cuanto pronunciamos una palabra hemos renunciado a emplear otras palabras. El lenguaje imposibilita la comunicación absoluta, la posibilidad de decirlo todo. Imaginemos un embalse de grandes proporciones repleto de agua. El agua es todo lo que al sujeto le gustaría transmitir, todo lo que le gustaría decir. El agua que sale del embalse río abajo es la comunicación que se logra. Para lograr salir del embalse el agua debe sortear las compuertas abiertas. Las compuertas simbolizan la transformación del monto de significación en cada uno de los significantes o palabras que acaban por pronunciarse. Ahora imaginemos que se trata de una compuerta

minúscula, un agujero diminuto que apenas deja pasar un hilo de agua. El agua que logra continuar río abajo puede hacerlo porque otra cantidad de agua no ha podido hacerlo. La cantidad de agua embalsada y contenida es de una proporción infinitamente mayor que el agua liberada. *Lo que nos queda por decir* siempre es mucho más de lo que logramos decir. *No puedo expresar con palabras* es la frase habitual cuando uno siente que su *embalse* es de tal proporción que el agua desalojada resulta ridícula en comparación con la almacenada. Es en el Amor y en la Muerte donde el lenguaje se muestra más torpe y limitado. El *te quiero* tantas veces pronunciado en los primeros momentos del enamoramiento intenta englobar el marasmo de sentimientos que se agolpan en el individuo. Con el tiempo idénticas palabras serán diferentes en su significado, en su intensidad. Cuando la muerte de un ser querido está cercana resultan insuficientes las palabras para transmitir lo mucho *que le echaremos de menos*. Cada individuo posee una *idea* propia de lo que es la muerte, y sin embargo nos resultará complicado explicarle a un niño pequeño lo que es. La poesía trata de liberarse de las ataduras del lenguaje intencional rompiendo las barreras de las normas sintácticas y semánticas a las que se ve sometido. Innumerables poesías referentes al amor y a la muerte se han escrito, pero sólo aquel ser sensible que comparta esos sentimientos podrá entenderlas (bajo su propia subjetividad).

Si prescindimos del lenguaje nos queda el cuerpo como medio de comunicación. El cuerpo permite al individuo comunicarse a diferentes grados. El antropólogo Edward Hall⁶⁴⁹ define la comunicación en base a la distancia con el otro. La «Pública» (más de 3 metros) está reservada para comunicaciones en público (conferencias); la «Social» (1 a 3 metros) reservada para interacciones formales como reuniones de negocios o entrevistas; la «Familiar» (50 cm a 1 m) reservada para conversaciones personales con

⁶⁴⁹ Hall, Edward: *La dimensión oculta: enfoque antropológico del uso del espacio*, Instituto Nacional de la Administración Pública, Madrid, 1973 (Siglo XXI, México DF, 1990).

amigos y familiares; y la «Intima» (0 a 50 cm) reservada sólo para relaciones íntimas (sexuales).

La comunicación física más cercana que puede establecer un individuo es la *comunicación sexual*. La superficie de piel es el mayor órgano del organismo encargado de transmitir y recibir el conjunto de sensaciones que se ponen en juego en el acto sexual. La barrera íntima se rompe en un primer contacto fortuito entre dos personas. Dos personas que se sienten atraídas se tocarán ligeramente de manera intencionada sin que lo parezca. Simularán que se trata de un contacto accidental y sin importancia, pero ambos saben y son conscientes del paso que acaban de dar. Tras el primer contacto se abre el camino hacia la intimidad sexual. Edward Hall establece la relación íntima en unidades de medida, de 0 a 50 cm. ¿Qué significa estar a 0 centímetros de distancia de alguien? El cero como valor absoluto es una imposibilidad absoluta. La no distancia es una entelequia que resulta útil en el lenguaje coloquial pero insuficiente en el campo en el que nos movemos. En el campo de la física cuántica la distancia siempre resulta infinita en su vertiente microcósmica de la materia. La distancia 0 equivale a la identidad de los objetos. Un objeto está a cero distancia de sí mismo y a infinita distancia del resto. Nadie podrá estar a ninguna distancia del otro a no ser que sea él mismo. Imaginemos piel con piel, podemos sentir el tacto, la textura, las formas del cuerpo que tocamos, pero nunca podremos sentir lo que siente el otro, pues esa no es la piel propia. Salvador Dalí, en su genial delirio, afirmó que el acto de amor más profundo residía en el canibalismo: comerse al ser amado para incorporarlo, poseerlo en lo más profundo. Ni aún en el caso de que nos comiésemos al ser amado lograríamos estar más cerca de él. Algo se escapa en la comunicación cuerpo a cuerpo, *la relación sexual no existe* – dice Jacques Lacan. En el encuentro sexual se pretende alcanzar el grado de comunicación máximo con la sincronización de los orgasmos. El

individuo se aliena en el goce del otro, intenta traspasar los límites de la piel, pero tras el orgasmo la realidad le muestra la ficción de la que participaba. El orgasmo siempre se vive solitariamente a pesar de la persona que lo acompaña.

El lenguaje y el cuerpo mantienen la ilusión de que es posible la verdadera comunicación con el exterior; funcionan como mecanismos que alivian la soledad consustancial a la conciencia subjetiva. Siempre queda algo por decir y siempre se nos escapa algo en el contacto sexual de dos cuerpos.

d) Soluciones (siempre provisionales) a la existencia subjetiva

Sin darse cuenta el individuo se hace preso de la herencia familiar y social que le viene impuesta. *Lo que se espera de él* condiciona sus movimientos y acciones. Su vida queda preestablecida antes de ser consciente de su existencia subjetiva. El mecanismo para hacer frente a la soledad es heredado de forma inconsciente. El individuo puede creer haber elegido el camino que anda, pero sólo es fruto del aprendizaje y condicionamiento. Sin embargo, no debemos delegar toda la responsabilidad de las acciones del individuo en la herencia social y familiar; eso sería el resultado de privar al individuo de la libertad de decisión. El sujeto sí es responsable de sus acciones o no-acciones con independencia de las experiencias vividas.

Cada individuo elabora su soledad, su aislamiento, como puede más que como quiere. La conciencia de la existencia subjetiva como seres finitos tiene como consecuencia un amplio espectro de posibilidades para aliviar la angustia que ello genera. Cada individuo hará frente a su soledad según sus experiencias, su capacidad de pensar más allá de los fenómenos, su conformidad a lo que le viene establecido desde fuera, la intensidad de vida que lleva dentro.

Como asegura Erich Fromm, la libertad da miedo. El proceso de individuación pasa por ser y sentirse totalmente libre de cualquier mandato del exterior. La soledad atenaza a aquel ser libre de toda norma e influencia del exterior. ¿Qué debo hacer? – se preguntará. Trataremos aquí dos posibles respuestas de las infinitas posibilidades que caben.

Solución 1: El individuo como representación

Existe un ser que funciona perfectamente en el engranaje o maquinaria abstracta de la sociedad. Es un ser a modo de eslabón que funciona en cooperación a otros individuos sociales similares que permiten que la cadena se mueva sin descanso. El individuo *eslabón* es prescindible y transferible. Si el individuo se muere alguien reemplazará su lugar sin mayor problema. El lubricante para que todo funcione a la perfección son las ilusiones vendidas, impuestas y aceptadas por el individuo; por y para ello el individuo sacrifica su vida al automatismo del funcionamiento social. El individuo *platónico* practica la templanza, rehúye de los excesos y cumple con las leyes establecidas por la *república*. El sujeto ha debido conocer o pensar o desear otro tipo de vida, pero rápidamente la rechaza por miedo, por miedo a la supuesta inestabilidad de la soledad. La vida no se concibe como un acontecimiento permanente de posibilidades infinitas, sino como una única posibilidad. La vida transcurre como un tren que se mueve sobre raíles. Avanza sin margen de movimiento. Hacia delante o hacia atrás (en el tiempo). Rememora días pasados y planifica proyectos futuros mientras el presente transcurre como una línea horizontal completamente recta. El individuo prefiere perder cualquier posibilidad antes que aventurarse a lo que no puede

controlar. El individuo como representación no piensa (o prefiere no pensar); actúa y se mueve por el miedo primario de la existencia subjetiva: la soledad.

El individuo reprime su naturaleza sensible para obtener el bien preciado de la inmortalidad. El individuo al que hacemos referencia puede recurrir a la religión. El cuerpo carece de valor en comparación con un alma inmortal, individual y personalizada, hecha a medida según las creencias del beato. *Dios está en todas partes, Dios está dentro de mí*, nunca más volveré a sentirme solo, piensa el ser religioso. Únicamente deberé hacer lo que él me dicte para que nunca me abandone. Y si en alguna ocasión me siento abandonado justificaré *su* actuación por alguna falta que *yo* cometí. Las religiones han funcionado y funcionan por el miedo a la soledad. El ser del que hablamos cree en un alma inmortal, se concibe de una especie diferente materia que el resto de animales y cree poder dominar sus *bajas* pasiones con la fuerza de la virtud y la razón.

El individuo niega cualquier atisbo de espontaneidad en su conducta y sentimientos. En la rutina diaria el sujeto siente que puede controlar su vida, el paso del tiempo, su finitud. La sociedad le muestra a modo de señuelo *la zanahoria* en forma de bienes que mejorarán su calidad de vida. La educación le mostrará los pasos a seguir: deberá obviar sus apetitos voluptuosos para acomodarse a la recompensa de la virtud.

El amor será una meta más a alcanzar. Mediante el matrimonio el individuo jura atender adecuadamente a su partener hasta el fin de sus días. El sujeto cree en el amor platónico, cree haber encontrado su media mitad, su parte perdida, su media naranja. Cree en el amor eterno, completo. Espera ser completado por el otro en la esperanza de verse aliviado de su soledad. El individuo debe pagar un precio por ello: el aburrimiento o la mentira.

Un ser andrógino hermafrodita que posee en sí mismo ambos sexos se convierte en un sujeto sin aspiraciones, insulso y aburrido, sin la vitalidad sexual del sujeto deseante de otros cuerpos. La monogamia, el matrimonio, pretende crear este ser andrógino, confundiendo a ambos partners, creando la ilusión de que ambos miembros de la pareja poseen los genitales del otro, que los poseen y que los tienen disponibles a su antojo. Esta familiaridad acaba con el deseo. El matrimonio andrógino termina por crear un ser asexuado carente de impulsos. En el mejor de los casos, algún miembro de la pareja, o ambos, desearán dejarse vivir, volver a sentir lo que perdieron con el compromiso y juramento que hicieron algún día. Aparece la mentira, la hipocresía, la infidelidad, la culpabilidad. Seres que viven en una permanente doble moral como compensación a lo que la monogamia les quitó.

El individuo necesita sentirse reconocido a través de su cuerpo, necesita ser acariciado. El *tocar* dista tanto del *acariciar* como la *genitalidad* del *erotismo*. Las caricias de los primeros momentos del enamoramiento progresivamente van dando paso a un *tocar* cada vez más instrumentalizado y funcional. La exploración inicial de aquellos que tienen todo el cuerpo por descubrir se convierte con el tiempo en una visita ocasional a las partes del cuerpo proclives a excitar sexualmente. La monogamia a largo plazo, la cohabitación de los amantes, hace demasiado conocido el cuerpo del otro. El conocimiento no es utilizado para promover una sexualidad experimental, sino que se torna en algo familiar, fraternal, carente del cariz de novedad o invasión de un cuerpo aún por conocer. Se trata de una sexualidad contenida, cristalizada, cuidadosamente dirigida hacia unos fines reproductivos en un contexto muy determinado (el familiar), en pos de una organización manifiestamente social que controla y persuade al individuo de que únicamente existe esta forma de hacer con los impulsos de su cuerpo.

El individuo pronto se dedicará al cuidado de sus retoños. Rodeado de familia no se sentirá solo. Ajeno a la certeza de la muerte vive en sus hijos el sentido de la trascendencia. El sujeto vive como si la vida fuese a durar para siempre. El día de la semana que simbolizaría al individuo como representación es el Domingo. *El día del señor*, el día del tedio, del aburrimiento, de transición ante una nueva semana que se avecina. Los días transcurren uno detrás de otro sin mayores problemas, sin más cambios. El amor es para el individuo una solución en su forma más superficial, en el mundo fenoménico y de representaciones; en el mundo de las apariencias y conductas morales y justas. El vulgo encontrará en el amor, en la cohabitación de una pareja costumbrista, una solución a su soledad.

El individuo se torna en una caricatura de la vida misma, en una marioneta o personaje interpretando un papel ajeno, en un cuerpo carente de impulsos libidinales, en un ser inhibido en su corporeidad, en un tiempo sin vida, en una vida sin tiempo donde todo está previsto, todo está controlado; el amor deja paso a la compañía que actúa como objeto contrafóbico al miedo al vacío, al miedo de estar solo, al miedo de volver al aislamiento original.

Solución 2: El individuo como voluntad

Existen unos seres que piensan, que se dejan llevar, que saben de la escasa diferencia entre el resto de animales y ellos mismos. Este ser sabe de su soledad, de su miedo, de su muerte. El hombre que piensa no cree en Dios ni sigue a ninguna religión. No cree en el alma y no cree estar destinado a hacer del mundo un sitio mejor. El hombre que piensa, como el ser social, se siente tremendamente solo y es consciente de ello. A más sabiduría más sensación de aislamiento, más melancolía. No importa de

quién esté rodeado, ni el mundo de apariencias a su alrededor, ni su adecuación a las normas sociales, no cree nada más allá de los límites de su cuerpo.

Escéptico frente a la realidad, únicamente toma como certeza los impulsos instintivos, lo que viene desde dentro. No le basta lo que al ser social le apacigua. Los motivos externos que al individuo como representación le procuran estabilidad, seguridad y compañía, tienen un efecto contrario en el hombre que piensa. En el hombre como voluntad estos mismos motivos acrecientan su sentimiento de soledad y aislamiento; le procuran una sensación de extrañeza. El individuo rechaza en secreto su aversión a la disposición social. Desea enamorarse permanentemente. El amor funciona como un antídoto a su soledad, a su melancolía. Como el protagonista del *Diario de un seductor* de Sören Kierkegaard el individuo seduce con la esperanza de encontrarse a sí mismo, de sentirse reconocido en los ojos de la amada. Cuando la amada/o desea establecerse sólidamente en su amor el individuo huye, pues no le ha dado realmente el antídoto que anhelaba, y vuelve a sentirse solo. El seductor se deja arrastrar por sus pasiones, perpetúa el estado de enamoramiento con nuevas conquistas, busca la completud aún sabiendo que nada ni nadie le podrá completar. Afirma su cuerpo por encima de cualquier alma platónica, se aleja del cuerpo ajeno cuando ve peligrar la posibilidad de seguir conquistando. He aquí la paradoja del hombre pensante: necesita de los motivos externos para salir de su solipsismo, pero los rehúye por el miedo a sucumbir a su dominio.

El ser que aquí tratamos necesita salir del encorsetamiento social. Consciente de su muerte y soledad, busca incansablemente motivos para apaciguar la desesperanza que le invade. Trata de olvidarse de sí mismo. Así como el hombre social no es consciente de su existencia subjetiva, el hombre que piensa es extremadamente sensible a su existencia. Se aburre con facilidad y no soporta el sopor de los días sin acontecimientos.

El día que simboliza a este hombre es el viernes o sábado por la noche. Después de la larga jornada laboral el individuo se siente liberado de obligaciones. No tiene mujer ni familia, no tiene nada que le obligue a hacer lo que no desea. La noche se le presenta como metáfora de la vida. La noche le propone un mundo de posibilidades para su cuerpo, su corazón y su vida. La embriaguez y el sexo implícito a cada palabra le invade y le hace sentir vivo. Siente que se puede comunicar con el exterior, se siente reconocido ante la mirada del otro, deja de sentirse solo por unas horas hasta que retorna a su casa. Tras su conquista, después del sexo pasajero, el individuo retorna a su sentimiento de vacío habitual acrecentado por una genitalidad desprovista de sentimiento. El individuo secretamente busca encontrar compañía. Teme confesárselo a sí mismo, aceptar que como el vulgo, como el resto del rebaño, desea amar a alguien, estar siempre con alguien. Si se enamora, si por fin encuentra lo que buscaba en secreto, si acepta seguir con las normas del juego social, pronto se dará cuenta de su error y de la incompatibilidad de su carácter con el sistema de vida monógamo. La monogamia y la pareja tradicional no le reportan mayores soluciones a su soledad. El sujeto siente el vacío con más intensidad cuando está rodeado de lo dispuesto para acabar con él.

El ser como voluntad se encuentra atrapado en la disyuntiva de seguir a sus instintos o funcionar según las pautas de la sociedad. Ninguna opción le satisfará por completo, pues como hombre con una melancolía exacerbada, siempre anhelará aquello que no tiene y siempre tendrá la sensación de que se encuentra en el lugar equivocado. El vacío, el abismo de su propia subjetividad, se abre a cada momento indicándole la fragilidad de su ser, la facilidad de su caída.

El enamoramiento es un puente quebradizo que desaparece justo poco después de transitarlo: impide la caída a la vez que muestra el vacío del que nos hemos salvado. Así como el individuo como representación no mira hacia atrás después de haberlo

pasado, el individuo como voluntad lo mira continuamente. Siente nostalgia por aquel puente colgante. Le fascina el equilibrio que tuvo que hacer, el tránsito por la inseguridad permanente que es el amor, los movimientos que como un funambulista debió hacer para mantenerse intensamente vivo. Pronto, a partir de la experiencia, se vuelve escéptico sobre el amor puro, completo y platónico. En un intento por encontrar una solución a su soledad el individuo observa a su alrededor, espía al vulgo que se mueve a su entorno, intenta descifrar en sus caras, sus gestos, si realmente son felices. El individuo desea imitar la felicidad de los demás, y se pregunta si renunciando a sus instintos y portando una vida socialmente correcta llegaría a conseguirlo.

El individuo que piensa y se adecua a las normas de conducta correctas no será más feliz que con su vida solitaria y libertina. Vive en si mismo la contradicción de la cultura, es portador de la contradicción entre instinto y razón, porta el peso del malestar cultural sobre sus hombros.

e) Imposibilidad de solución final

Tanto el individuo como representación como el individuo como voluntad, como cualquier otro individuo entre los extremos que hemos inventado, todos y cada uno de ellos tratan de encontrar una justificación y un motivo por el que seguir respirando. La respiración automática, la vida que se mantiene por sí sola, los instintos de conservación, no necesitan justificación ni motivos para seguir actuando y funcionando el máximo tiempo posible. El problema al que se enfrenta el individuo es qué hacer con la vida que se mantiene de forma automática. La conciencia subjetiva nos enfrenta al dilema de la propia existencia. El individuo busca soluciones que alivien el peso de la vida, la haga más liviana y pase lo más rápido posible. Los días transcurren

ligeros cuando la vida se mantiene ocupada, la mente distraída y los apetitos se encuentran entre la promesa de satisfacción y la satisfacción. No existen soluciones permanentes ni finales que puedan aliviar al sujeto del vacío que se encuentra siempre detrás de cualquier actividad. La lucha incesante por alejarse del abismo de la vacuidad hace que el sujeto mantenga una actividad frenética en la rutina diaria.

El enamoramiento es una solución a la soledad, pero sólo es una solución provisional. El amor tierno no alivia más que una compañía doméstica a la que el sujeto se acostumbra con el paso del tiempo. No hay solución posible.

El amor no es el antídoto para solucionar el problema de la existencia subjetiva. Sin embargo resulta útil y valioso para sentir que se está acompañado en la desdicha e ignorancia. El amor quizá sea una mentira que merezca la pena vivir.

5. CONCLUSIONES

No es poco decir que durante la realización de la investigación aquí presentada he estado persuadido de que resultaría de decisiva importancia para la historia de la humanidad. Más allá de que se trate de un sentimiento más que de una realidad, el motor de la investigación reside en la motivación de poder mostrar algo nuevo y totalmente original a lo que tanto se ha escrito en referencia al tema aquí tratado. Debemos ser justos con nuestro trabajo y justificar detalladamente el porqué la investigación aquí presentada ha cumplido sus objetivos.

Actualmente no se encuentra en la literatura internacional un estudio tan exhaustivo de la Metafísica del amor sexual [Metaphysik der Geschlechtsliebe] como el aquí presentado. Hemos diseccionado el capítulo palabra a palabra, idea a idea para llegar a una comprensión íntegra de los 43 párrafos que componen el capítulo. Para ello hemos reparado tanto en el aspecto formal como en el de contenido.

En el aspecto formal hemos dotado al capítulo 44 de los *Complementos* de una estructura interna propia; lo que parece en primera instancia un texto escrito mediante *la asociación libre de ideas* en base a un tema general, el amor sexual, es ordenado y compartimentado en diferentes subtemas: Estudio de autores anteriores, hipótesis apriórica planteada, atracción sexual, amor sexual, metafísica del amor sexual y pederastia. Encontrar la lógica que subyace al discurso de Schopenhauer ha facilitado el estudio mediante el análisis focalizado en estos diferentes subtemas.

Las aportaciones en los diferentes subtemas son las siguientes:

1. Estudios anteriores a la obra de Schopenhauer [608-610]. Se analizan y se encuentran numerosas influencias de los filósofos anteriores que han tratado el tema del amor (y que el mismo filósofo se encarga de descartar en las primeras líneas de su metafísica del amor sexual) en la obra de Schopenhauer. El estudio de la obra de Platón, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant, Spinoza, y Ernst Platner se ha realizado acotando el estudio a la temática que aquí nos preocupa. Haremos especial incapié en la aportación de la traducción genuína de la obra «*Neue Anthropologie für Aertze und Weltweise*» (1790 Leipzig) de Ernst Platner, manuscrito del que no se encuentra traducción en castellano.

2. Hipótesis. [610-616]. Se verifica que no existen investigaciones previas a la obra de Schopenhauer que muestren una propuesta biologicista del amor. Se le otorga al filósofo alemán el protagonismo merecido por tan osada y novedosa propuesta.

3. El Impulso sexual [Der Geschlechtstrieb] [616-620]. En primer lugar encontramos en la obra de Schopenhauer problemas con respecto a la no diferenciación de términos como instinto [Instinkt] y pulsión [Trieb]. Asesorados convenientemente por la doctora y traductora de la obra en castellano utilizada para la presente investigación encontramos una solución de compromiso a los problemas conceptuales. Superado este escollo analizamos con detenimiento aquellos capítulos que, al margen del capítulo 44, hacen referencia al concepto de instinto. Finalmente reforzamos las palabras del filósofo mediante la presentación de investigaciones actuales en lo referente a los mecanismos subyacentes al instinto.

4. Atracción sexual humana [620-630]. Después de las explicaciones de Schopenhauer respecto a lo que atrae física e intelectualmente a un hombre y a una mujer aportamos investigaciones actuales con justificaciones empíricas al respecto. En este aspecto aportamos datos antropológicos (y arqueológicos) relevantes que refuerzan las ideas de Schopenhauer. Lo que parecen puras intuiciones del filósofo alemán se dotan de consistencia con los nuevos datos aportados; de investigaciones o de teorías psicológicas.

5. Amor sexual [630-643]. Mediante la teoría de Sigmund Freud analizamos el amor bajo el prisma del *Principio del placer* y el *Principio de realidad*. Describimos la evolución inevitable del amor desde el punto de vista schopenhaueriano en base a estos dos principios fundamentales compatibles con la *voluntad* y la *representación* respectivamente. Al margen del análisis freudiano respecto a la teoría de Schopenhauer, la originalidad de la presentación reside en la posibilidad del lector de ubicarse necesariamente en alguno de los 4 momentos del amor identificándose con los sentimientos que cada momento acarrea.

6. Metafísica del amor sexual [641-643]. Analizamos y encontramos la correlación entre dos conceptos a priori antagónicos: El amor y la muerte. Describimos brevemente la metafísica de Schopenhauer analizando los mecanismos que el individuo utiliza para enfrentarse a la muerte. La Religión y la filosofía no son diferentes en cuanto a su utilidad, todo dependerá del sujeto creyente o filósofo. El amor sexual es metafísico porque trasciende al individuo en la generación venidera; encontramos la paradoja que no sólo amando el sujeto puede trascender, sino que mediante la aniquilación del amor podrá lograr superar a la ficción que resulta ser la muerte.

7. Pederastia. [643-651]. Ayudamos a Schopenhauer a buscar una explicación más coherente y sólida respecto al problema de la pederastia. Para ello recurrimos a las teorías psicoanalíticas fundamentadas en la obra de Sigmund Freud. Por último mostramos al lector un claro ejemplo de la sexualidad animal ajena a cualquier consideración moral o ética según el prisma de la especie humana.

La investigación está documentada mediante un ejercicio de lectura, filtro y utilización de literatura secundaria relacionada con el filósofo alemán y el tema en cuestión. Se han introducido notas al pie de página cuando se ha considerado conveniente para el entendimiento de los temas tratados o cuando se ha sugerido la lectura de textos adicionales para ampliar información. El propósito de tal tarea ha sido dotar de más entidad, si esto es posible, a las palabras de Schopenhauer con respecto a su tesis sobre el amor sexual. En este sentido muchas de las aclaraciones o citas se han realizado pensando en un lector incrédulo y ajeno a la teoría del filósofo que necesitase *más que palabras* para poder entender o creer realmente en lo expuesto.

El segundo de los objetivos primordiales de la investigación ha sido esclarecer la verdadera naturaleza y origen del amor. Mediante las numerosas investigaciones presentadas y la coherencia interna de la filosofía de Schopenhauer creemos haber explicitado en mayor medida o *traducido* a oídos ajenos la verdad del amor. El trabajo no ha sido tanto el de buscar soluciones al problema del amor, sino de plantear el problema desde el punto de partida correcto. Podríamos pensar que el enunciado *–El amor es un instinto disfrazado que dura un tiempo muy limitado–* es casi insultantemente simple como para dedicar tanto esfuerzo en comprenderlo. Como tantas

otras verdades las palabras o significantes que lo enuncian sólo aparecen en su máxima expresión a partir de su *meta-comprensión*, resultado de un análisis e interiorización del significado real de la proposición; comprensión que va más allá de la simple conjunción de sustantivos, verbos, preposiciones y artículos. El efecto en el sujeto que ha adquirido el conocimiento *verdadero* dista infinitamente de aquel que simplemente *ha entendido* el enunciado⁶⁵⁰. El telón del lenguaje cae mostrando la pesadez y magnitud de sus palabras; los significantes se despojan de sus disfraces mostrando la trascendencia de su verdad.

El individuo que ha podido hacer suyo el enunciado propuesto por Schopenhauer se extraña de que algo tan evidente y de tanta trascendencia para el ser humano sea obviado por la mayoría de nuestra especie. El individuo sigue actuando al margen de la verdad que rige el amor, sigue pretendiendo actuar contradiciendo el orden natural, sigue poniendo sus esperanzas en un concepto de amor falso, y lo que es más llamativo, se sigue sorprendiendo una y otra vez de los fracasos y esperanzas truncadas. El individuo no parece percatarse de una verdad que se encuentra justo delante de sí mismo y a su alrededor. Esta investigación ha cumplido su objetivo de mostrar y tratar de abrir los ojos a aquel que ha querido o ha podido comprender o *meta-comprender* el verdadero origen y sentido del amor.

⁶⁵⁰ Pongamos otro ejemplo. El enunciado *–Hay niños que cada día se mueren de hambre por falta de alimento–* es un conjunto de palabras que describen al lector una realidad del mundo en el que vive. Entender este enunciado no implica una comprensión interna del problema en su verdadera dimensión. Si el conjunto de individuos llegase a su verdadera comprensión, o a su *meta-comprensión*, los actos que acarrearían dicha verdad implicarían la solución (que se encuentra al alcance) del problema.

En este afán por mostrar al mundo la verdad del amor, y contagiado por el ímpetu de las palabras de Schopenhauer, he intentado ubicar al lector justo en el centro del diálogo establecido por el filósofo alemán y las eminencias griegas. Tal osadía creativa pretende divertir al lector al mismo tiempo que se desmontan de manera precisa cada uno de los mitos propuesto por el divino Platón. No confunda el lector el *tono ocioso* del capítulo *Schopenhauer en el Banquete* con el rigor utilizado, pues se ha cuidado tanto la forma (diálogo a modo de representación teatral) como el contenido teórico de ambos filósofos. Hemos cumplido con el cuarto de nuestros propósitos: mostrar que el amor Platónico no es más que una alegoría que suaviza la verdadera naturaleza del amor

Tras la verdadera comprensión de la verdad del amor y el correcto planteamiento del punto de partida desde donde se deben buscar soluciones, el autor de la presente investigación no ha podido más que plantearse las causas por las que, a pesar de constituir un estado antinatural, el ser humano permanece en una pareja ficticia como estructura constituida en base a un orden social . Esta disertación gratuita llega a la conclusión de que el amor, aunque imperfecto y provisional, constituye un antídoto al sentimiento de soledad consustancial al ser humano. Lejos de haber encontrado justificaciones empíricas a tal afirmación esperamos en un futuro continuar con tan excitante tarea.

6. BIBLIOGRAFÍA

Obras de Arthur Schopenhauer

Obras de Arthur Schopenhauer

- *Aforismos sobre el arte de saber vivir* (traducción y prólogo de L. F. Moreno Claros), debate, Madrid 2000.
- *Aus Arthur Schopenhauer's handschriftlichem Nachlaß, Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und fragmente*, ed. Julius Frauenstädt, (Trad. de Roberto Bernet), Leipzig 1864.
- Correspondencia entre Schopenhauer y Brockhaus correspondiente al periodo de marzo a septiembre de 1818, en C. Gebhardt (ed.), *Der Briefwechsel Arthur Schopenhauers*, vol. I.
- *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Editorial Losada, Buenos Aires 2008.
- *Der handschriftliche Nachlaß. Frühe Manuskripte*, Deutscher Taschenbuch Verlag, Múnich 1985.
- *Der handschriftliche Nachlaß. Letzte Manuskripte, Gracians Handorakel*, Arthur Hübscher, Trad. de Roberto Bernet, Fráncfort del Meno 1966-1975.
- *Diarios de viaje* (trad., introducción y notas de L.F. Moreno Claros), Trotta, Madrid 2012.
- *Die Welt las Wille und Vorstellung*, Dtv, München 1998.
- *El amor, las mujeres y la muerte*, Edaf, Madrid 1993.
- *El dolor del mundo y el consuelo de la religión* (Estudio preliminar por Diego Sánchez Meca), Alderabán, Madrid 1998.
- *El Mundo como Voluntad y Representación* (trad. De Eduardo Ovejero y Maury), Porrúa, México D.F 1983 (primera edición).
- *El Mundo como Voluntad y Representación I* (traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María), Trotta, Madrid 2004.
- *El Mundo como Voluntad y Representación I*. (Edición de Roberto R. Aramayo), Círculo de lectores, Madrid 2003.
- *El Mundo como Voluntad y Representación II*. (Edición de Roberto R. Aramayo), Círculo de lectores, Madrid 2003.
- *El Mundo como Voluntad y Representación*, Akal, Madrid 2005.

- *El Mundo como Voluntad y Representación. Complementos* (traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María), Trotta, Madrid 2003.
- *Epistolario de Weimar* (Traducción, prólogo y notas de L. F. Moreno Claros), Valdemar, Madrid 1999.
- *Escritos Inéditos de Juventud* (selección, prólogo y versión castellana de R. Aramayo), Pre-Textos, Valencia 1999.
- *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Aguilar, Buenos Aires 1965.
- *Metafísica de las costumbres* (ed. de Roberto Aramayo), Trotta, Madrid 2001.
- *Parerga y Paralipomena I* (traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María), Trotta, Madrid 2006.
- *Parerga y Paralipomena II* (traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María), Trotta, Madrid 2009.
- *Senilia. Reflexiones de un Anciano*, (Edición realizada bajo el cuidado de Franco Volpi y Ernst Ziegler. trad. de Roberto Bernet), Herder. Barcelona 2010.
- *Sobre la Voluntad en la Naturaleza* (Versión castellana de Miguel de Unamuno, con prólogo y notas de S.G.Noriega), Alianza, Madrid 1970.

Obras de autores anteriores al 1900

- Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía*, Problema XXX, I, Colección Biblioteca Menor, Sirmio, Barcelona 1996.
- Aristóteles, *Ética a Nicómano*, Clásicos Políticos, Madrid 1985, II 54b II.
- Averroes, *Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis, in the latin versión of Calonymos*, ed. de B.H. Zedler, The Marquette University Press, Milwaukee 1961.
- Burdach K. F., *Die Physiologie als Erfahrungswissenschaft*, Leipzig, Verlag von Leopold Boss, 1826 – 1840.
- Calderón de la Barca, *La vida es sueño*.
- Descartes, *Discurso del método* (edición de A. Charles, P. Tannery y G. Rodis- Lewis), *Ouvres de Descartes*, Parte IV, Vrin, Paris 1957-1958.
- Epicuro, *Carta a Meneceo. Epistolé prós Menoikéa*, Diálogo, Valencia 2009.

- Feuerbach L., *La esencia de la religión*, Tomás Cuadrado (ed. y trad.), Páginas de Espuma, Madrid 2008.
- Feuerbach L., *La esencia del cristianismo*, José L. Iglesias (trad.), Manuel Cabada Castro (pról.), colección Clásicos de la Cultura, Trotta, Madrid 1995, 2009.
- Feuerbach L., *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, José Luis García Rúa (trad. y estudio), Alianza, Madrid 1993.
- James W., *The Principles of Psychology*, London 1890. Kant I., *Crítica de la razón pura*, traducción castellana P. Ribas, Alfaguara, Madrid 1978.
- Kant I., *Lo Bello y lo Sublime / Paz Perpetua*, Austral, Madrid 1964.
- Kant I., *Prolegómenos* (edición y material didáctico de L.M. Cifuentes), Alhambra, Madrid 1986.
- Lichtenberg G.C., *Miscelania de escritos*, Gottinga 1844.
- Lucrecio, *De rerum natura*, III, 1082; *La naturaleza de las cosas*, Alianza, 2003.
- Nietzsche F., *Schopenhauer como educador. Tercera consideración intempestiva (1874)*, (Traducción, prólogo y notas por Luis Fernando Moreno Claros), Valdemar, Madrid 2006.
- Papi F., *Antropología e Civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Ed. La Nuova Italia, Firenze 1968
- Peters C., *Schopenhauer als Philosoph und Schriftsteller*, Hentze, Berlin 1880.
- Pinel P., *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale* (1801), París 1809.
- Platner E., *Neue Anthropologie für Aerzte und Weltweise*, Leipzig 1790.
- Platón, *El Banquete*, (Estudio preliminar, traducción y notas de Luis Gil), Tecnos, Madrid 2004.
- Platón, *Fedón. Fedro*, (Introducción, traducción y notas de Luís Gil Fernández), Alianza, Madrid 2004.
- Platón, *República* (trad. M. Fernández y J.M. Pabon), Akal, Madrid 2009.
- Priestley J., *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated*, J. Johnson, London 1777.
- Seydel M., *Schopenhauers Metaphysik der Musik*, Leipzig 1895.
- Spinoza, *Ética* (Introducción, traducción y notas de Vidal Peña), Alianza, Madrid 2007.
- Wallace W., *Arthur Schopenhauer*, (Traducción de Joaquín Bochaca), Thor, Barcelona 1988.
- Wallace W., *Life of Arthur Schopenhauer*, Walter Scott, London 1890.

- Zange E.M., *Über das Fundament der Ethik. Eine kritische Untersuchung über Kant's und Schopenhauers Moralprinzip*, Leipzig, 1874.
- Zimmern H., *Arthur Schopenhauer: His Life and Philosophy*, Longmans Green & Co, London 1876.

Obras de autores posteriores al 1900

- Addington Symons J., *A problema in greek ethics*, University press of the Pacific, Hawaii 1928
- Aramayo R., *Para leer a Schopenhauer*, Alianza, Madrid 2001.
- Barreira I., *Schopenhauer y Freud*, Ediciones del Signo, Buenos Aires 2009.
- Bataille G., *El erotismo*, Tusquets, Barcelona 1979.
- Bazailles A., *La signification métaphysique de la musique d'après Schopenhauer*, Paris 1904.
- Beltrán M., *Un espejo extraviado. Spinoza y la filosofía hispano-judía*, Riopiedras, Barcelona 1998.
- Bergson H., *L'évolution Créatrice*, Les Presses Universitaires de France, París 1907.
- Berkeley G., *Klassiker des philosophischen Denkens*, dtv, München 1982.
- Beyer R., Aus dem Nachlass von R. Schade «Schopenhauer und die Musik», «Der Schatzgräber», X Jhg., Heft 5, 1930.
- Biscardo R., *De Sanctis e Schopenhauer, Studi di letteratura tedesca*, Morano, Napoli 1937.
- Bornstein M.H., Ferdinandsen K., Gross C., «Perception of symmetry in infancy», *Developmental Psychology* 17, 1982, pp. 82-86.
- Bozickovic V., «Schopenhauer on Kant and Objectivity», *International Studies in Philosophy* 28, 1996, pp. 35-42.
- Brand P. (bajo el seudónimo Hans Licht), *Vida sexual en la antigua Grecia*, escrita en 1930.
- Brann H., «Schopenhauer und Spinoza», *Schopenhauer Jahrbuch*, 51, 1970, pp.138-152.
- Budiansky S., *Si los animales hablaran...no les entenderíamos: la evaluación de la conciencia y la inteligencia*, Ateles, Madrid 2001.
- Cappelletti A., Lucrecio. *La filosofía como liberación*, Monte Ávila, Caracas, Venezuela 1987.
- Cassirer E., *Kant, vida y doctrina*, FCE. México 1948; 1993 (5ª reimpr.).

- Chatrian E., *El amigo Fritz*, Bruguera, Barcelona 1975.
- Clément R., *Escritos sobre Schopenhauer*, Pre-textos, Valencia 2005.
- Comer R., «Human female orgasm and mate fluctuating asymmetry», *Animal Behavior* 50, (1995), pp.1601-1615.
- Comer R., «Human fluctuating asymmetry and sexual behavior», *Psychological Science* 5, (1994), pp. 297-302.
- Cunningham A. y Jardian N. (eds), *Romanticism and the Sciences*, Cambridge, 1990.
- Darwin C., *El Origen del Hombre y la selección en relación al sexo*, EDAF, Madrid 2007.
- Deleuze G., *Spinoza, Kant, Nietzsche*, Labor, Barcelona 1974.
- Domingo Argüelles J., *Escritura y Melancolía*, Fórcola, Madrid 2011.
- Dominguez A., *Biografías de Spinoza*, Alianza, Madrid 1995.
- Dominguez Rodrigo M., *El origen de la atracción sexual humana*, Akal Arqueología, Madrid 2004.
- Douglas N., Slinger P., *Secretos Sexuales*, Martínez Roca, Barcelona 1982.
- Dover K.J., *Homosexualidad griega*, El Cobre Ediciones, Barcelona 2008.
- Dumoulin H., *Encuentro con el budismo*. Ed.Herder, Barcelona 1982.
- Ehrlich W., *Der Freiheitsbegriff bei Kant und Schopenhauer*, Berlín, 1920.
- Fernández Santillán J., Hobbes Y Rousseau, *Entre la autocracia y la democracia*, Fondo Cultura Económica, México 1988.
- Fernando T., Dragonetti C., *Filosofía de la India. Del Veda al Vedanta. El sistema Samkhya*, Sabiduría Perenne, Editorial Kairós, Barcelona 2008.
- Ferrari J., *Kant*. EDAF, Madrid 1981.
- Ferrater Mora J., *Diccionario de Filosofía*, Alianza, Madrid 1990.
- Feyerabend W., *Schopenhauers Verhältnis zu Spinoza*, Diss, Bonn 1910.
- Ficino M., *De Amore*. Comentario a “El Banquete” de Platón (Traducción de Rocío de la Villa Ardura), Tecnos, Madrid 1986.
- Fisher H., *Anatomía del amor. Historia natural de la monogamia, el adulterio y el divorcio*, Anagrama, Barcelona 1994.
- Fisher H., *The sex Contract: The evolution of human behavior*, William Morrow, Nueva York 1975.

- Freud S., *Obras completas*, Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud, trad. al castellano de J. L. Etcheverry, XXIV, Amorrortu, Buenos Aires 1976.
- Friedmann P.G., *Leibniz et Spinoza*, Gallimard, París 1962.
- Fromm E., *El arte de amar*, Paidós, Barcelona 1959.
- García Peña I., «Schopenhauer, lector de Platón», Cuadernos salmantinos de filosofía, 35, 2008, pp. 239-270.
- Gardner S., *Schopenhauer*, Cambridge University Press, New York 1999.
- Gebhardt C., *Spinoza*, Losada, Buenos Aires 2008.
- Givens D., *El lenguaje de la Seducción*, RBA libros, Barcelona 2008.
- Gómez Pellejero R., «Budismo e Hinduismo en Schopenhauer», Anales, Anuario del Centro de la Uned de Calatayud, N° 2, 2,1994, pp. 103-124.
- Granada M. A., *Giordano Bruno Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Herder, Barcelona 2002.
- Granada M. A., *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Herder, Barcelona 2005.
- Greene R., *El arte de la Seducción*, Espasa Calpe, Madrid 2008.
- Hall E., *La dimensión oculta: enfoque antropológico del uso del espacio*, Instituto Nacional de la Administración Pública, Madrid, 1973 (Siglo XXI, México DF, 1990)
- Hasse H., *Schopenhauers Bedeutung für die deutsche Sprache*, Main, Frankfurt 1922.
- Hochfeld D., *Das Künstlerische in der Sprache Schopenhauers*, Leipzig 1912.
- Houellebecq M., *Ampliación del Campo de batalla*, Anagrama, Barcelona 1999.
- Jaspers K., *Kant. Leben, Werke und Wirkung*, R. Piper, München 1975.
- Jones D.M (1994), (1995), «Sexual selection, physical attractiveness, and facial neoteny», *Current Anthropology* 36, pp.723-748.
- Jones D.M (1994), «The evolutionary of human physical attractiveness: Results from five populations», Ph.D.Diss., University of Michigan, Ann Arbor.
- Jouvenet L.P., *Rousseau. Pedagogía y Política*, Trillas, México 1989.
- Jullien V., *Eloge de la séduction*, Blanche, France 1999.
- Kamenka E., *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*, Londres 1970,

- Klibansky R., Panofsky E., y Saxí F., *Saturno y la Melancolía: Estudios de historia de la filosofía de la Naturaleza, la religión y el arte*, Alianza, Madrid 1991.
- Kolodiejchuk B., *Ven, sé mi luz: las cartas privadas de "la santa de Calcuta"*, Planeta, Barcelona 2008.
- Lacan J., *Seminario 11. Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis* (1964), Paidós, Barcelona 1987.
- Laplanche J. & Pontalis J.B., *Diccionario de Psicoanálisis*, Paidós, Barcelona 1996,
- Lapuerta Amigo F., *Schopenhauer a la luz de las filosofías de oriente*, Cims 97, Barcelona 1997.
- Le Brun J., *El amor puro. De Platón a Lacan*, Traducción de Silvio Mattoni, El cuenco de plata, Buenos Aires 2004.
- Lepp I., *Psicoanálisis del amor*, Carlos Lohlé, Buenos Aires (Argentina) 1991.
- López de Santa María P., «Voluntad y Sexualidad en Schopenhauer», *Thémata. Revista de Filosofía*. 24, 2000, pp.115-136.
- Lovejoy A. O., «Schopenhauer an Evolutionist», *The Monist* 21, 1911, pp. 195-222.
- Luna M., *Sex code: el manual práctico en los maestros de la seducción*, Ediciones Nowtilus, Madrid 2007.
- Maceiras M., *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión*, Cincel, Madrid 1985.
- Magee B., *The Philosophy of Arthur Schopenhauer*, Clarendon Press, Oxford 1983.
- Mann T., *Los Buddenbrook. Decadencia de una familia*, Traducción de Isabel García Adánez, Edhasa, Barcelona-Buenos Aires 2008.
- Mann T., *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Alianza, Madrid 2000.
- Marqués A., «Schopenhauer, Kant y las aporías de la voluntad incondicionada», *Anales del Seminario de historia de filosofía*, 9, 1992.
- Masson R., *Das große Buch der Verführung*, Lubbe, Deutschland 2002.
- Mittelman B., *Psychoanalytic Quarterly*, nº 17. «The concurrent analysis of married couples», 1948, pp.182-197.
- Molina A., *Doble teoría del genio: Sujeto y creación de Kant a Schopenhauer*, Universidad de Sevilla Publicaciones, Sevilla 2001.
- Monier W., *Sanskrit English Dictionary: Etimologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*, New Print, 2005.

- Moos P., *Die moderne Musikaesthetik in Deutschland*, Leipzig 1901.
- Moreno Claros L.F, *Schopenhauer. Vida del filósofo pesimista*, Algaba, Madrid 2005.
- Morin E., *El hombre y la muerte*, Kairós, Barcelona 1999.
- Mynarek H., *Eros y clero*. Ed. Luis de Caralt, Barcelona 1979.
- Nagera A.V., *Psicología de la Seducción*, Espasa Calpe, Madrid 2008.
- Nicholls y Moira, «The Kantian Inheritance and Schopenhauer's Doctrine of will», *Kant-Studien* 85, (1994), pp. 257-279.
- Onfray M., *Teoría del cuerpo enamorado*, pre-textos, Valencia 2002.
- Perneck D., *Philosophische Untersuchungen zu platon und Schopenhauer. Philosophie & Literatur*, Hamburg 2010.
- Philonenko A., *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia* (Traducción de G. Muñoz Alonso), Anthropos, Barcelona 1989.
- Puleo A.H., *Cómo leer a Schopenhauer*, Júcar, Madrid 1991.
- Quevedo A., *Melancolía y Tedio*, Eunsa, Navarra 2011.
- Rábade A., *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la modernidad*, Trotta, Madrid 1995.
- Rábade Romeo S., «El cuerpo en Schopenhauer», *Anales del Seminario de Metafísica, Universidad Complutense*, 23, 1989, , pp.135-148.
- Ramirez Hurtado C., «Platón en Schopenhauer: Las ideas y la música», *Studium, Geografía, historia, arte, filosofía*, 3, 1991, pp. 231-240.
- Reale G., *EROS, demonio mediador*, Herder, Barcelona 2004.
- Richard M., *The Meaning of Evolution*, Chicago, 1991.
- Rodríguez P., *La vida sexual del clero*, Ediciones B, Barcelona 1995.
- Rodríguez P., *Pederastia en la Iglesia católica (Delitos sexuales del clero contra menores, un drama silenciado y encubierto por los obispos)*, Ediciones B, Barcelona 2002.
- Rousseau J-J., *Del contrato social/ Sobre las ciencias y las artes/Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, (Prólogo, traducción y notas de Mauro Armiño), Alianza, Madrid 2003.
- Ruse M., *Tomándose a Darwin en serio*, (Trad. M.Vicedo), Salvat, Barcelona, 1994.
- Ruse M., *La revolución darwinista*, (tr. C. Catrodeza), Alianza, Madrid, 1983.

- Ryan C. y Jethá C., *En el principio era el SEXO*, Paidós, Barcelona 2011.
- S. Nadler, *Spinoza*, Acento, Madrid 2004.
- Safranski R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía* (trad. de José Planells Puchades), Alianza Universidad, Madrid 1991.
- San Juan de la Cruz, *Poesía completa*, Edición de Miguel de Santiago, Ediciones 29, Barcelona 1997.
- Schmidt A., *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, (Versión española de J. Carabaña), Taurus, Madrid 1975.
- Sherwin Nuland B., *Cómo morimos*, Alianza Editorial, Madrid 1998.
- Singh D., «Adaptative significance of female physical attractiveness: Role of waist-to-hip ratio», *Journal of Personality and Social Psychology* 65, 1993, pp. 293-307.
- Spierling V., *Arthur Schopenhauer*, Herder, España 2010.
- Starobinski J., *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*, Plon, Paris 1957; Gallimard 1971.
- Stern K., Mc. Clintock M.K., «Regulation of ovulation by human phenomones», *Nature* 392, (1998), pp.177-179.
- Stuart Mill J., *La utilidad de la religión*, Alianza, Madrid 2009.
- Suances Marcos M., *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*, Herder, Barcelona 1989.
- Testor P. (Compilador), *Parejas en conflicto*, Fundació Vidal i Barraquer, Barcelona 2006
- Thornhill R., y Gangestad S.W., «Human facial beauty: Avarageness, symetry, and parasite resistance», *Human Nature* 4, (1993), pp. 237-269.
- Vázquez García M. E., *Spinoza*, Ediciones Península, Barcelona 1986,
- Vecchioti I., *Qué ha dicho verdaderamente Schopenhauer*, (Traducción de Javier Abásolo), Doncel, Madrid 1972.
- Véronique J., *Eloge de la séduction*, Blanche, France 1999.
- Vicent M., *Son de Mar*, Punto de Lectura Narrativa, Madrid 2006.
- Vidal Peña, *El materialismo de Spinoza*, Revista de Occidente, Madrid 1974.
- Curtis H., *Biology*, (Traducido por Griselda Ribó y María Luisa Rivera), Omega, Barcelona 1972.

- Wartofsky M., *Feuerbach*, Cambridge 1977.
- Werber B., *El día de las hormigas*, Plaza & Janes, Barcelona 1993.
- Wicks R., *Schopenhauer*, Blackwell Publishing, Europe 2008.
- Willi J., *La pareja humana: relación y conflicto*, Morata, Madrid 1978.
- Willi J., *Psicología del amor. El crecimiento personal en la relación de pareja*, Herder, Barcelona 2004.
- Winch R.F., *Mate Selection*, Harper, Nueva York 1958.
- Young C., Brook A, «Schopenhauer y Freud», *International Journal of Psychoanalysis*, 75, pp 101-118.
- Zellini P., *Breve historia del infinito* (trad. Por J.Martín Arancibia), Ed. Siruela, Madrid 1991.
- Zimmer R., *Arthur Schopenhauer, Ein philosophischer Weltbürger Biografie*, Dtv, München 2010 .
- Zöllner G., «Anfang und Ende der Gelassenheit. Kritische Überlegungen im Hinblick auf die philosophische Moderne von Kant bis Schopenhauer», *Schopenhauer Jahrbuch* 89, 2008, pp. 87-98.