

LA AUTO-CONCIENCIA COMO ENFERMEDAD DE LA VIDA ORGÁNICA EN SCHOPENHAUER Y BICHAT

THE SELF-AWARENESS AS ORGANIC LIFE'S DISEASE IN SCHOPENHAUER AND BICHAT

JOSÉ CARLOS IBARRA-CUCHILLO
UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA

RESUMEN: Se analiza en este trabajo la cuestión de la vida desde una posición filosófica muy concreta: que la vida animal y la auto-conciencia no son sino los procesos enfermos que acontecen en una vida más primigenia, la vida orgánica. Esta afirmación se apoya en diversos puntos tanto de la fisiología de Bichat como de la filosofía de Schopenhauer, entre las cuales hay sin duda semejanzas muy esclarecedoras.

PALABRAS CLAVE: auto-conciencia, vida orgánica, vida animal, enfermedad, dolor.

ABSTRACT: This paper analyzes life from a concrete philosophic perspective: animal life and a self-awareness are no others than the illness processes that occur in a more primitive life, the organic life. This assertion is based on several points of the Bichat's physiology as well as Schopenhauer's philosophy, among which there are undoubtedly very clear similarities.

KEYWORDS: self-awareness, organic life, animal life, disease, pain.

Nosotros nunca, ni un solo día, tenemos delante el espacio puro en el que las flores se abren eternamente. Siempre es mundo y nunca es ningún lugar sin no: lo puro, no vigilado, lo que se respira y se sabe sin fin y no se desea.
RAINER MARIA RILKE. «Octava elegía».

Que Schopenhauer había leído no poco sobre fisiología y que además esta había dejado una honda impronta en su filosofía era cosa sabida. De hecho, él mismo se encargó de explicitarlo en todos y cada uno de sus libros. Pero los estudios de terceros acerca del tema no llegarían hasta que Paul Janet, a finales del siglo XIX y con ocasión de un artículo en la *Revue des Deux Mondes*, los preludiara con la siguiente cita, perteneciente al segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación*:

Hay dos maneras esencialmente diferentes de considerar la inteligencia: una subjetiva, partiendo del interior y tomando la conciencia como algo ya dado; este método, del que Locke es el creador, lo ha llevado Kant hasta su perfección. Pero hay otro método radicalmente distinto al anterior; es el método objetivo, que parte del exterior y sus objetos [...] Este método es el zoológico, anatómico, fisiológico...¹

Tal introducción a la materia no deja lugar a dudas. Para Schopenhauer hay dos modos fundamentales de encarar el mundo: por un lado, el subjetivo, que prioriza la vía interior; por otro, el objetivo, que prioriza la vía exterior. Ahora bien, consideramos menos importantes las propiedades específicas que estos posean, que el hecho de que estén situados ambos a un mismo nivel. Ahí es nada, que Schopenhauer reputa la misma dignidad al método objetivo, propio de las ciencias naturales, y que no se pregunta por el sentido del principio de razón suficiente, que al método subjetivo, que sí lo hace y es presumiblemente más afín a su naturaleza de filósofo. La objeción no se hace esperar: si hay dos métodos opuestos y suficientes, cada uno, tomado por sí solo, ya sería suficiente para hacerse cargo de una

¹ «Il y a deux manières essentiellement différentes de considérer l'intelligence: l'une subjective, partant du dedans et prenant la conscience comme quelque chose de donné;... Cette méthode, dont Locke et le créateur, a été portée par Kant à la plus haute perfection. Mais il est une autre méthode d'observation tout opposée à celle-ci; c'est la méthode objective, qui part du dehors et qui prend pour objet, non pas l'expérience interne, mais les êtres donnés dans l'expérience externe, et qui recherche quel rapport l'intelligence, dans ces êtres, peut avoir avec leurs autres propriétés... C'est la méthode empirique qui accepte comme donnés le monde extérieur et les animaux qui y sont contenus. Cette méthode est zoologique, anatomique, physiologique... Nous en devons les premiers fondemens aux zootomistes et aux physiologistes, notamment aux Français. Ici, surtout, il faut nommer Cabanis, dont l'excellent ouvrage sur les *Rapports du physique et du moral* a ouvert la voie (bahnbrechend), dans cette direction. Après lui, il faut nommer Bichat dont le point de vue est encore plus étendu. Il ne faut pas même oublier Gall, quoique son objet principal ait été manqué». Janet, P., «Schopenhauer et la physiologie française: Cabanis & Bichat», *Revue des Deux Mondes*, 1880, p. 1.

explicación satisfactoria de lo real. Luego uno invalidaría al otro. Esto, sin embargo, no supone una contradicción irreconciliable dentro de la filosofía de la voluntad, puesto que la verdad del asunto no recae, en rigor, ni en un lado ni en el otro, así como tampoco exige un acto de fe o una apuesta ciega por una de estas dos perspectivas vitales. Por así decirlo, la potestad de la razón no la tendría ninguna de ellas, sino, precisamente, el final de aquel camino que las guía, desde lo que son sin más, hacia su propia descomposición.

Schopenhauer ya lo indica, «comme quelque chose de donné», como algo que no admite discusión y constituye un axioma: la verdad es, sencillamente, que la realidad se nos aparece de dos maneras muy distintas, que la realidad puede ser vivenciada desde la objetividad y también desde la subjetividad, y que no se excluyen mutuamente pues, antes bien, existe entre ellas una ligazón fundamental.

Este nudo cósmico es lo que Schopenhauer da en llamar voluntad (*Wille*). Mas ¿voluntad de qué: de lo que cae bajo el mundo en objetivándose o, al contrario, de lo que cae bajo el mundo en subjetivizándose? Volvamos a ello: no hay que decantarse por una posibilidad absoluta. La voluntad no se muestra en un caso particular, no como una suerte de causa eficiente encargándose de animar un cuerpo, cuanto como ese algo arcano que comprende, a un tiempo, causa y fin, ojo y visión, cuerpo y espíritu. ¿Aparentemente contrapuestos? Es evidente, pero solo para el intelecto, que es el culpable de encontrar incompatibilidad allí donde no la hay, escindido como está, entre el reino de la voluntad y el del intelecto (*Erkenntnisskraft*).

Tendríamos entonces que, a fin de aprehender el mundo y sus resortes, tanto nos serviría el estudio de la naturaleza considerada como una colección de elementos discretos relacionados entre sí como, sirviéndonos de la terminología bergsoniana, el estudio, de corte más filosófico, de la «vida interior» de estos objetos. Este *paper* se propone dar al menos un par de pinceladas acerca de la aproximación de Arthur Schopenhauer al primer tipo de investigación en su obra *Über die Wille in der Natur*; en concreto, a aquello que pudo inspirarle filosóficamente de su lectura de *Recherches sur la vie et la mort* del médico y fisiólogo Xavier Bichat (1771-1802).

1. LA «VIDA» EN BICHAT Y EN SCHOPENHAUER

Hay algo que rápidamente llama la atención ya en las primeras líneas de *Recherches sur la vie et la mort*: «Buscamos en general la definición de la vida en consideraciones abstractas; por mi parte creo que la podríamos expresar en este juicio general: la vida es el conjunto de las funciones que resisten a la muerte»². El fisiólogo está aquí remarcando un hecho: que la vida no es lo contrario de la muerte, sino un derivado de la muerte misma. Sin aquello por medio

² Bichat, X., *Investigaciones fisiológicas sobre la vida y la muerte* (trad. Pedro Laín Entralgo). Centauro: Madrid, 1946, p. 89.

de lo cual se agota, la vida no podría tener lugar. Y todavía nos dice más: «La peculiaridad de existencia de los cuerpos vivos consiste en que todo lo que les rodea tiende a destruirlos»³. Pero con esto no nos ha dado aún una definición positiva acerca de lo que entiende por «vida». Pareciera que no albergase la más mínima sospecha acerca de lo que constituye en esencia la vida y, por lo mismo, se entregase confiado a un sensualismo materialista del tipo de un Condillac. No es así. Pese a la honesta intención de Bichat de establecer los fundamentos sólidos de la Anatomía Patológica y pensar, por tanto, toda vida como mero reactivo a una injerencia exterior, no puede sustraerse empero a la idea de que el cuerpo, si bien no a causa de un principio trascendente (doctrina vitalista de Montpellier), sí estaría animado a causa de otro tipo de propiedades, distintas a las inherentes del tejido, que él llama «propiedades vitales» y que, sin proceder necesariamente de afuera, tendrían el valor de manifestarse en cierta clase de materia, haciéndola pasar, de forma paulatina, de entidad netamente exánime, materia tosca, a entidad animada, tejido (*tissu*). De este modo, la vida no consistiría sino en un comportamiento especial de los cuerpos: la resistencia *interna* de estos frente a sí mismos y frente a operaciones conjuntas con otros cuerpos coadyuvantes. El número a que reduce Bichat la totalidad de estos movimientos es pequeño: contractilidad (*contractilité*), extensibilidad (*extensibilité*) y tonicidad (*tonicité*).

No perdamos de vista que Bichat pertenece a la escuela sensualista y ello le condiciona a la hora de abordar su investigación. No entra en sus intenciones, por ende, ponerse a la especulación acerca de un principio vital trascendente y, merced a él, deducir las presuntas propiedades que imprimaría en lo viviente. Lo que tiene en mientes es precisamente lo contrario: hallar lo específico del tejido en base al tratamiento empírico y deducir de ello la idea simple del mismo para, luego, y tras reiteradas tentativas, establecer el mecanismo a través del que la diversidad de tejidos funcionan de tal o cual manera. Es el método científico de Condillac: primero aislar las ideas simples, segundo formar ideas complejas a partir de las simples, tercero descubrir al espíritu en flagrante delito en su acto de componerlas y, cuarto, tratar de aplicar este conocimiento a la realidad de las ideas complejas que se ofrecen *per se* en la naturaleza.

Es en razón de lo anterior que hay que entender la renuencia con que Bichat despacha el ir tras la abstracción del principio vital: «Ese principio es el de la vida: desconocido en su naturaleza, únicamente podemos apreciarlo por sus fenómenos y, entre estos, por el más general, que consiste en la alternancia habitual, de acción por parte de los cuerpos exteriores, y de reacción por parte del cuerpo vivo [...]»⁴. Con todo, hay que proseguir con la división que establece entre la vida animal y la vida orgánica para ver si no existe, en algún sentido, una concepción vitalista bajo la cerrazón mecanicista que parece cernirse sobre su idea lata de la vida.

Si bien identifica dos tipos estructurales de vida, a saber, animal y orgánica, Bichat no deja por ello de pensarlos subsumidos a una idea primitiva a la que pertenecen: todo aquello que

³ *Ibid.*, p. 90.

⁴ *Idem.*

está imbuido de propiedades vitales. La distinción la efectúa, por así decirlo, con el propósito de fijar un método regulativo que proporcione unas buenas herramientas a la investigación empírica. «Así es la vida, considerada en su totalidad»⁵, resume. Pero su buen espíritu científico le compulsa a ir más allá, y se ve obligado a separar lo inseparable. La vida orgánica, que se extenderá también allí donde exista vida animal, se caracteriza por existir solo en cuanto interioridad; la vida animal, en cambio, solo en cuanto exterioridad. La diferencia, así tomada, parece insalvable. Pero no es sino una apariencia.

El error reside en la perspectiva con que se lea la palabra «vida» (*vie*), de si se lee pensando que Bichat reconoce dos vidas en paralelo, cualitativamente opuestas y partiendo ambas de un principio distinto; o si se lee la palabra «vida» como ejerciendo a las veces de sinónimo de «función» (*fonction*). En nuestra opinión, lo correcto es lo segundo, puesto que ni la vida orgánica ni la vida animal son, propiamente hablando, vidas absolutas, sino que se distinguen muy claramente por el hecho anatómico, siendo pues lo encargado de elevarlas al estatuto de vida algo oscuro e ininteligible. Y esto no está muy lejos de lo que piensa Schopenhauer respecto a todo ser, ya sea un acéfalo o un hombre: «[E]sos seres no se presentan como tirados por delante, sino como impulsados por detrás»⁶. Este *nexus*, coextensible a todo ser, no es otra cosa que aquello por lo que decimos de ellos que son vivientes; o, como expresa Aristóteles, que el ser del viviente es su vivir. Para Schopenhauer, está claro, el vivir es la voluntad (¿acaso hay vida sin el movimiento de la *apetencia*?), mientras que para Bichat es un principio al que no puede accederse más que a través de su sujeto, lo ya vivo. Es cierto, no obstante, que Schopenhauer extiende el influjo de la voluntad a todo lo que es, porque lo existente es la voluntad *representada* en el cerebro (el cual también es, obvio, voluntad, concretamente, de conocer). Bichat, por su parte, no admitiría tal conclusión. Para él hay una diferencia de cualidad entre lo dado y muerto, que no entra en movimiento salvo en el caso de la interacción venida de fuera, quedando indemne su interior, y lo dado y vivo, que, aparte de admitir el choque mecánico, *reacciona* interiormente y modifica sus propiedades en razón de su misma naturaleza. Luego a diferencia de Schopenhauer, Bichat en ningún caso le reconocería vida a, por ejemplo, una piedra. Esto, por supuesto, podemos imputarlo a las teorías vitalistas tan en boga que estudiase Bichat en sus años de estudiante, las cuales hacían de la vida (como hará Bergson un siglo más tarde) una entidad autónoma, aunque inseparable, del cuerpo físico. Sea como fuere, aquí solo nos interesa ver de qué aspectos pudo Schopenhauer embeberse para conformar su propia idea de la vida.

Una cosa es segura, y es que para Bichat la vida no es menos vida porque implique solo, por ejemplo, el fenómeno de la tonicidad de las vellosidades intestinales. El intestino está, en efecto, tan vivo como lo está la gaviota que se resguarda de la lluvia bajo el alero de un edificio.

⁵ *Ibid.*, p. 91.

⁶ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II* (trad. Roberto R. Aramayo). Alianza: Madrid, 2010, p. 466.

Las consecuencias de esto no carecen de importancia, porque expresan algo que nos suena muy familiar: que en la vida el primado no lo tiene la conciencia de sí, cuanto el proceso (o la vida, si se prefiere) inconsciente.

Sobre el particular, escribe Schopenhauer: «Lo que ocupa y mantiene en movimiento a todo ser vivo es la tendencia a existir»⁷. No a tocar el piano, no a zambullirse en un lago de agua prística, no a relacionarse con los demás y gozar de la amistad, no a dignificarse por medio del trabajo y no, desde luego, a alcanzar la verdad; ninguna de estas actividades conformaría los rasgos esenciales de la vida. Porque la vida ya no pertenecería exclusivamente al hombre y, en menor grado, a los animales superiores. La vida no resiste a la abstracción y se pierde con ella; antes bien, se encuentra viva y excitada en el simple hecho de resistir con prestancia a su abolición. «Cada vez que respiramos ahuyentamos una muerte que nos acecha constantemente [...]»⁸. Los pulmones respiran, y si no lo hacen, mueren; viven para respirar, su vida es respirar. El intestino delgado extrae nutrientes de lo que entra en él por el estómago, y si no lo hace, se atrofia y muere; su vida es nutrirse. El hombre, aunque no muy alejado de estas actividades ordinarias, pareciera que vive para otros fines más elevados. Pero ¿es su *otium in negotio et otium in otio* realmente tan distinto? Llevándolo al ridículo: ¿qué indiferencia no se apoderaría, suponiendo que tuviese la facultad, de un intestino que estuviese obligado a abandonar su actividad más propia para, verbigracia, columpiarse en un parque bajo el sol más espléndido de cuantos haya habido? ¿Y a un hombre que no tuviese más opción que la de alimentarse mediante la absorción de su piel? La felicidad de uno supone la desgracia del otro. ¿Por qué entonces la vida en términos absolutos iba a estar más presente en un caso que en el otro? De cada cual según su capacidad; a cada cual según sus necesidades.

Curiosamente, en Bichat ya encontramos que el mundo de la conciencia de sí ha sido desplazado del centro de la vida. En la vida moraría otra cosa, tan presente en el vegetal como en el animal, y que habría reconocido, asimismo, en las fuerzas elementales y cuerpos brutos de la naturaleza en caso de haber carecido del prejuicio vitalista procedente de la doctrina de Montpellier. Algo que subyace a todas sus manifestaciones y trasciende la representación (*Vorstellung*): un comportamiento, una tendencia, un arresto inflexible. Lo eternamente anterior al pensamiento y que adopta en él la apariencia de lo multiforme. Eso que a Schopenhauer le hará concluir, recogiendo el testigo de lo mismo:

En los más bajos escalones del reino vegetal, así como en la vida de los organismos animales de vida vegetativa, cual medio de determinarse la voluntad dondequiera existente y cual intermedia entre el mundo exterior y las alteraciones de tal ser, ocupa la excitación (*Reiz*) el lugar del conocimiento, y con la excitación la influencia física en general de lo inorgánico, excitación que si

⁷ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación I* (trad. Roberto R. Aramayo). Alianza: Madrid, 2010, p. 554.

⁸ *Ibid.*, p. 551.

se la examina, como aquí, desde arriba, aparece cual sustitutivo de la inteligencia, y, por lo tanto, como mero análogo de esta.⁹

Inteligencia, excitación o tonicidad, tanto da cuál escojamos que por ello no otearemos el origen. Pues a la postre no son sino expresiones derivadas de un elemento todavía más originario que ellas: la voluntad. Aun así, de las susomentadas es la inteligencia la que peor sale parada. Queda relegada a un plano subalterno, pues su presencia no viene a añadir nada fundamental a la constitución de la vida. Sin ella, la vida sigue su curso de forma impasible. Es como un amante esporádico con el que se disfruta de un momento voluptuoso pero del que no se depende. El mundo de la representación, es decir, los datos sensibles que son reunidos en la apercepción y remiten a un *único* individuo, no agota por tanto todo lo real, porque, en rigor, el *ens realissimum* está fuera de toda determinación y pertenece al acto de querer expedito, sin objeto, acto imposible para un ser como el hombre, el cual ya siempre en sí y para sí es un objeto hecho motivo (su identidad descubierta en el espacio, el tiempo y la causalidad).

En lo real cabe otro modo de constituirse, de hacerse ser, que no depende de la representación para, de algún modo, saberse existente y actuar en consecuencia, a saber, el vivir orgánico. Los individuos que participan de esta vida, en lo que atañe al vivir, no son menoscabados por ningún tipo de desventaja. Al contrario, la carencia de órganos exteriores que los caracteriza supone, en lo que trae al caso, una gran virtud. Pues la noche perpetua que sobre ellos se cierne les acerca a la idiosincrasia de la Voluntad pura.

En cualquier caso, no debe separarse tajantemente esta vida principal de la animal, pues, aunque esta extraiga la aprehensión de su existir de una abstracción de la representación, no está desprovista de lo inherente a la naturaleza orgánica. No se libra de sus injerencias. Un hombre no participa enteramente de la vida animal; él, como unidad, sí procede según las propiedades de la vida animal, pero aislado en sus partes y disuelta su unidad fenoménica, constituye un espléndido y diverso cañamazo de vidas orgánicas que portan su propio derecho a existir como vida individual. «Para revelar la significación que le corresponde a la idea del hombre no le cabe presentarse sola y sin ilación, sino que ha de verse acompañada por la escala gradual que desciende a través de todas las configuraciones de los animales y del reino vegetal hasta lo inorgánico [...] la idea del hombre presupone todo eso»¹⁰. Hasta cierto punto, es legítimo hablar de la vida inherente de mi corazón tanto como la de mi yo aperceptivo y reconocer que, aunque ambos vivimos de un modo sobremanera distinto, estamos animados por un principio común que termina relacionándonos. «En esto descansa la *vita propia* de cada sistema, respecto a la cual decía ya Van Helmont que cada órgano tiene su yo propio»¹¹.

⁹ Schopenhauer, A., *Sobre la voluntad en la naturaleza* (trad. Miguel de Unamuno), Alianza: Madrid, 2012, p. 114.

¹⁰ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, *op. cit.*, p. 330.

¹¹ Schopenhauer, A., *Sobre la voluntad en la naturaleza*, *op. cit.*, p. 62.

En rigor, el corazón posee *yo* orgánico. Del mismo escribe Bichat: «[S]u modalidad de existencia: lo que era en una época deja de serlo en otra; su organización es siempre la misma, pero sus elementos varían a cada instante»¹². Está organizado de una manera específica, predeterminado incluso. Su modo de comportarse constituye lo que él es: entre otros, los movimientos de sístole y diástole. Así permanece, así persiste en su *conatus*. Si dejase de contraer sus aurículas perdería el fundamento de su unidad, moriría como ente. Vive en un estrecho círculo pasado el cual irrumpen el trastorno y, tras él, la muerte. En la cuerda floja, la sencilla vida del corazón puede extinguirse porque la *materialidad* que lo hace corazón *aquí* y *ahora* está amenazada constantemente por otros influjos que reclaman su *espacio* y su *tiempo*. Sin embargo, no se pregunta ni por la razón que lo hace bombear ni por la constitución de la sangre, ni por la capacidad de sus fuerzas ni por las amenazas exteriores; simplemente, *actúa*, que es casi lo mismo que decir que *no quiere dejar de actuar*. Y si encuentra un escollo, si termina muriendo, lo hace sin haber padecido. Es ajeno a todo y a sí mismo. Es un *yo* sin yoidad. Es por tanto vida originaria, vida sana, puesto que *es* de manera inmediata, conforme al dictado de sí mismo, sin margen de error¹³. Su «razón» es su «sinrazón». No tiene cuerpo, pero tampoco tiene, hablando con rigor, sustancialidad, porque para sí solo es voluntad y jamás puede apercibirse de sus determinaciones, que son la adición del sujeto a la actividad pura de la voluntad, encerrándola pues en objetos.

Una cosa es la actividad *para sí* y otra muy distinta es *representarte* la actividad; esta es, por así decirlo, un añadido innecesario, un detenerse en el intrascendente fenómeno cerebral del principio de razón suficiente. Pues lo que vive sabe muy bien que vive a través de sus procesos, en tanto los realiza, sin que intervenga el pensamiento discursivo acerca de qué sea la vida y si se responde con justicia a las exigencias de su definición. Pues eso, en suma, es la conciencia de sí: volver sobre lo manifiesto mediante artificios conceptuales.

El sentirse ser del corazón y su actividad coinciden plenamente, son lo mismo. Su potencia de actuar es ya su resultado, y esta conjunción determina su ser al mismo tiempo. Razón por la cual estará provisto de un ímpetu que, por culpa de la confusa diversidad de representaciones, el ser del hombre no podrá igualar. Pues este, al contrario, aunque de igual manera a como hace el corazón se determina actuando, no lo hace empero en ningún resultado definitivo, y se desespera. El resultado siempre le queda a distancia, nunca se sorprende en su versión definitiva, en su regularidad constitutiva¹⁴. Como bien indica Alexis Philonenko: «La verdad es que, en este movimiento de la voluntad, cuanto más superior sea un ser más expuesto está

¹² Bichat, X., *op. cit.*, p. 94.

¹³ No lo hay porque la condición de posibilidad del error reside en la representación. Y la vida interior del órgano carece de esa capacidad. Cuando se equivoca, solo lo hace en cuanto que representado por una autoconciencia, en su forma externa, pero no en cuanto que *para sí*.

¹⁴ Carlo Michelstaedter expresa esta idea mediante un símil muy bello: «*Sé que quiero y no tengo lo que quiero*. Un peso pende de un gancho, y al pender sufre porque no puede bajar: no puede salir del gancho, porque lo que es peso pende y lo que pende depende». Michelstaedter, C., *La persuasión y la retórica*, Sexto Piso: Madrid, 2009, p. 51.

a equivocarse»¹⁵. Mientras el corazón se realiza *inmediatamente*, el hombre, muy lejos de vislumbrar un adarme de realización, se pierde irremisiblemente en la multiplicidad de motivos que le sugieren, con suerte, un camino entre miles. Es por esta razón que Schopenhauer no puede afirmar que la vida del hombre sea más plena, más abultada y, en resumen, mejor, que la de un acéfalo o un intestino. No le importa el valor absoluto de la vida, sino el recorrido (más largo, más corto) que el ser haga sin perderse en su camino a alcanzar aquello que es, asimismo, producto de su mismo obrar. «Síguese de mi doctrina que todo ser es obra de sí mismo»¹⁶, escribe al caso de un modo lapidario. Y si este recorrido se dilata, si no es inmediato, la potencia de ser aquello que ya se es *causa sui* queda truncada y el desgarramiento se abre lugar en el *infero* mismo del individuo. Porque, entonces, se ve que uno no está siendo lo que es, a pesar de que, de todo punto, ya se está instalado en lo propio. Esta es la naturaleza del intelecto, «una génesis de la confusión»¹⁷ que abre la puerta a la duda allí donde todo es seguro porque no hay pregunta¹⁸. Y en tanto el corazón es *feliz* bombeando sangre, el hombre pondera por qué no ha alcanzado, él también, el fin propio que determina su ser. Es aquí donde Schopenhauer nos da la clave del asunto: el ser del hombre, la actividad que le hace ser a su vida, no consiste sino en eso mismo: en comparar lo que *él se siente*, voluntad¹⁹, con lo que *se sabe ser*, representación²⁰, infinitamente, sin respiro ninguno. La perversión ética del hombre estriba en la paradoja insoluble de que él ya está constituido material y formalmente antes, qué duda cabe, de que acometa su investigación, siendo, por contra, lo que le hace hombre en el rigor de la palabra, la incapacidad de dejar de intentarlo una y otra vez sin otro resultado que el vislumbre frustrado de la incomprensible diversidad de vidas inconscientes que lo conforman. Querría, utilizando la palabra de Unamuno, «serse» su vida orgánica; empero, por más que lo intenta, no logra más que «sabérsela»²¹.

Esta emasculación natural del ser del hombre le hace sospechar a Schopenhauer. ¿A qué se debe tal disensión? ¿Hasta qué punto el mundo de la representación es un buen campo de pruebas a propósito de un acercamiento al núcleo de la vida? Si ni siquiera uno puede asirse con soltura a su cuerpo, cabizbajo cual Plotino, y exclamar que le pertenece con todas las de

¹⁵ Philonenko, A., *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, Anthropos: Barcelona, 1989, p. 129.

¹⁶ Schopenhauer, A., *Sobre la voluntad en la naturaleza*, op. cit., p. 101.

¹⁷ Philonenko, A., op. cit., p. 147.

¹⁸ Solo en la representación puede haber pregunta, porque el preguntar, que presupone disparidad, está fundado en la causalidad.

¹⁹ Lastrada, eso sí, por la mácula de expresarse en el *sentido interno*, es decir, a través del despliegue temporal.

²⁰ El cuerpo, principalmente, que a causa de la iteración representacional de sus partes formará a veces parte integrante de lo que él se siente ser. De este hábito incluyente surgirá como resultado final el *egoísmo*, la creencia de que la esencia de uno pertenece al *principium individuationis*, al cuerpo entendido como el tiempo y espacio que le va a lo mío propio, dejando de lado como resultado a la voluntad pura, que no se es capaz de situar ni temporal ni espacialmente.

²¹ Aquí nos referimos también a los órganos visibles.

la ley, si en cada tentativa de hacerlo queda un malestar inconfesado, ¿cómo entonces encarar la investigación, no ya de lo esencial en mí, que es lo más inmediato, sino en el mundo, que está además un poco más *lejos*? Schopenhauer no tiene reparos en decirlo: el intelecto es un obstáculo para la consecución de la verdad. Pues ella no reside sino en lo inefable, de suerte que no puede ser enunciada.

Haciendo lo que puede, el intelecto le otorga un *a quién* a la vida orgánica. Y de esta suma resulta el hombre, contento de haber tenido la suerte de venir al mundo. Pero en medio de su entusiasmo no repara en que esta adición a la vez le escinde y separa del ser originario. Porque por hombre se entiende, precisamente, el hecho ambivalente de *saberse* un fenómeno, con su vida orgánica pertinente, al tiempo de *sentirse* un noúmeno, una voluntad viva que se concibe de todo punto extraña a aquello que se sabe que se es. Un «hombre orgánico puro» no sería posible, sería una *contradiccio in adjecto*²². Pues el hombre se define como lo que no está funcionando en lo orgánico y exige una revisión *mediata* desde el punto de vista fenoménico y una auto-contrariedad desde el punto de vista nouménico.

El hombre es aquello de la vida orgánica que, por un motivo u otro, ha quedado al margen del comportamiento preestablecido, y aquella vida, en la diatriba de qué hacer con lo *enfermo*, opta por darle salida a un lugar en donde pueda decidirse *el paso a seguir*. Este espacio es la libertad que flota en torno a la auto-conciencia: el islote de sifilíticos adonde se trasladan todos los procesos equívocos de la vida orgánica que por deficiencia han nacido indefinidos. Así es como la voluntad arremete contra ella misma, elevando la matriz orgánica a la categoría de conciencia de sí.

La matriz para sí no desaparece, pues continúa en el querer que, luego, el fenómeno cerebral sitúa *ahí y entonces* (en sí); ahora bien, la matriz elevada a la conciencia de sí implica lo siguiente: que va a conocerse desde un punto referencial situado fuera de sí misma, con no más objeto que el de corregir su desarreglo. De esta manera *ocurre* el «hombre», ya siempre abroquelado en lo que piensa como *su* cuerpo. Pero su tarea, lejos de ostentar el brillo de un destino heroico, se revela desde que nace en su simplicidad más anodina: garantizar la pervivencia de su vida orgánica a toda costa. Y de ahí el proverbial *struggle for life*, la pugna infatigable del instinto. El hombre es un títere de su naturaleza orgánica, pues no puede elevarse por sobre lo que ha tenido a bien darle esta. Y ¿qué le ha dado? Una cantidad muy mesurada de soluciones para sus desvíos orgánicos.

La auto-conciencia permite esto último con la cabeza gacha. Pero no dejará de intentar por todos los medios alejar de sí este pensamiento, ya que le cuesta reconocerse en el estigma de ser eternamente deudora de las excrecencias orgánicas que la producen. Hará uso de su capacidad de simbolizar para soslayar sus debilidades. Echará velos, mantas y todo lo que haga falta para disimular su incapacidad de hacer coincidir lo que es con lo que hace, para fingir la consecución allí donde el movimiento es perpetuo e insatisfactorio. Pero no podrá,

²² Ni ningún ser dotado de conciencia de sí.

por más que lo pretenda, sustraerse de vez en cuando al sentimiento penoso correspondiente a su actividad asintótica. Y en ocasiones reconocerá con plena lucidez que la realización es imposible y que, en fin, ella reside en medio del oasis de independencia que le planta la vida orgánica, segura como esta está de que servirá a sus fines de conservación y prosperidad.

La apercepción kantiana queda estatuida, por tanto, como el lugar de la eterna pregunta, del eterno asombrarse ante una actividad irrealizada que jamás depone en su afán de incompletitud. Lo cual se traduce en una inagotable fuente de sufrimiento para el ser provisto de intelecto *par excellence*, el hombre, pues para más inri ve que este veneno surte de su misma interioridad.

Malhadado desliz de la naturaleza, la conciencia de sí constituye la instauración del sufrimiento metafísico en el vivir. Con ella, la diferencia penetra la igualdad consigo misma (la vida plácida de la ameba) y el acto de vivir se vuelve un calvario sin paliativos. Los medios se entreveran con los fines y, para la consecución de una sola meta, puede no llegar a bastar ni toda una vida. En palabras de Schopenhauer: «[L]a aglomeración y el barullo se han hecho tan grandes que los fenómenos acaban por estorbarse mutuamente»²³. El hombre, estupefacto y vencido, se ve obligado a deponer armas ante su propio desvelamiento: destapa una a una las maniobras internas de sus sistemas circulatorio, digestivo, nervioso, endocrino, inmunológico, linfático, muscular, nervioso, óseo, reproductor, respiratorio y aun de su psique, no obstante sin hallar aquello que, pese a todo, se siente ser, a saber: una voluntad *representada*²⁴. Su cuerpo le queda siempre como una maliciosa componenda de que no puede apropiarse, porque su ser más íntimo no son sus manos, ni la piel de estas, ni los huesos tampoco, sino el querer que las trasciende y no halla lugar entre estas imágenes. Por vez primera en el reino animal ya no se entiende el vivir sin este atroz desdoblamiento. Pero, aunque lo parezca, no todo es tan malo porque gracias a este pequeño desbarajuste se inaugura algo enorme: «la filosofía empieza, como laertura de *Don Juan*, con un acorde en tono menor»²⁵.

2. VIDA EXTERIOR E INTERIOR

En el segundo volumen de su obra capital, capítulo «Del primado de la voluntad en la autoconciencia», título elocuente donde los haya, escribe Schopenhauer: «Pues el cerebro es simplemente el ministerio del exterior, tal como el sistema ganglionar es el ministerio del interior. El cerebro, con su función del conocer, no es otra cosa que un *vigía* apostado por la voluntad para

²³ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación I*, *op. cit.*, p. 325.

²⁴ No en su forma depurada. Al respecto leemos: «Así pues, el conocimiento de la voluntad en la autoconciencia no es una *intuición* de la misma, sino una interiorización inmediata de sus sucesivas incitaciones». Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, *op. cit.*, p. 326.

²⁵ *Ibid.*, p. 226.

sus fines externos sobre la atalaya de la cabeza [...]»²⁶. ¿Cómo es posible que repute el mismo puesto al cerebro que al sistema ganglionar? Está claro que el animal depende de ambos en igual medida, pero ¿es esto lo único que los apareja a ojos de Schopenhauer? Bichat afirma algo parecido:

De tal conformación resulta que las funciones del animal constituyen dos clases muy distintas. Unas se componen de una sucesión habitual de asimilaciones y de excreciones; gracias a ellas, el animal transforma sin cesar en substancia propia las moléculas de los cuerpos inmediatos y se deshace luego de esas moléculas cuando se le han vuelto heterogéneas. Con esta clase de funciones, solo vive en sí; con la otra, posee una existencia exterior; es habitante del mundo y no, como el vegetal, del sitio donde nació. Siente y percibe lo que le rodea, refleja sus sensaciones, se mueve voluntariamente según su influencia y, las más de las veces, puede comunicar por la palabra sus deseos y temores, sus placeres y sus pesares.²⁷

Pero antes de proseguir conviene detenernos un momento. Bichat expone, en primer lugar, que el comportamiento que define a la vida orgánica es el de la continuidad de acción (*action continuelle*). Cuantos órganos conforman un sistema, trabajan conjuntamente y sin excepción, siendo la remisión de solo uno la causa de que todo el sistema se venga abajo. La vida de cada uno depende, pues, de la vida de los demás. «Las causas que suspenden la respiración y la circulación suspenden y hasta aniquilan la vida, por poco que duren»²⁸. Y lo mismo puede decirse de aquellos otros procesos que parezcan detenerse en algunos momentos: «Todas las secreciones tienen lugar sin interrupción: y si se observan en ellas algunos períodos de remitencia [...] tienen que ver solo con la intensidad»²⁹. La vehemencia con que opera la vida interna no tiene comparación con la externa. El entramado de órganos, dispuesto de un modo irregular entre las mucosas y los músculos, soslaya la discrepancia en el animal sano como por ensalmo. La vida animal, por el contrario, que posee el carácter de la regularidad y la simetría, que cumple además con el principio de economía, fracasa rápidamente ante los obstáculos que se presentan en su camino: al mínimo conflicto se deteriora terminantemente, y cuando no, cesa su actividad por exceso de fatiga. En ella sí que interviene la ley de intermitencia (*intermittence*): «La intermitencia de la vida animal es a veces parcial, a veces general: parcial, cuando un órgano aislado ha funcionado largo tiempo, permaneciendo los demás inactivos. Dicho órgano, entonces, se relaja: mientras los demás velan, duerme. Por eso sin duda cada función animal no depende inmediatamente de las demás [...]»³⁰. Como esta clase de vida tiene menor incidencia en la resistencia del animal a no morir, se relaja y en el turno de guardia llega hasta a dormirse. Los órganos animales se permiten el lujo, primero,

²⁶ *Ibid.*, p. 318.

²⁷ Bichat, X., *op. cit.*, p. 92.

²⁸ *Ibid.*, p. 118.

²⁹ *Idem*.

³⁰ *Ibid.*, p. 120.

de actuar casi con autonomía unos respecto a otros y, segundo, de dejar de funcionar sin alterar gravemente la economía global del sistema. El corazón del ciego, ajeno a sus ojos, continúa latiendo indistintamente.

Es debido a lo anterior que, en términos generales, Bichat concluya que «por su naturaleza, la vida orgánica dura mucho más que la vida animal»³¹. Pero no es solo que el tiempo de actividad ininterrumpida de la vida orgánica sobrepuje a la de la vida animal, sumida en intermitencia y alternancia constantes, sino que, añadiendo un jalón más al asunto, esta, en oposición a aquella, dependerá además del obstáculo que supone el hábito (*habitude*) para su configuración final.

Pero aún más, de los dos centros primordiales de la vida, a saber, cerebral y epigástrico, aquello por mor de lo cual las relaciones humanas son posibles, esto es, las pasiones, dependen única y exclusivamente del segundo. La vida exterior, pues, está supeditada a la interior.

Es cosa extraña, sin duda, que las pasiones que participan esencialmente en nuestras relaciones con los seres que nos rodean, que a cada instante modifican más que una fría serie de fenómenos intelectuales, que animan, agrandan y exaltan sin cesar todos los fenómenos de esta vida; es, repito, extraño que el término y el origen de las pasiones no se encuentre nunca en esos diversos órganos [de la vida animal]; que al contrario, las partes que sirven para las funciones internas estén constantemente bajo su influencia, y que hasta las determinen según el estado en que se encuentren.³²

El movimiento de las pasiones comienza y acaba, siempre, en los órganos, por más que en determinados momentos provoque una injerencia en la vida animal. «La ira acelera los movimientos de la circulación»³³, por ejemplo. Hasta tal punto ejercen las pasiones su influencia sobre la vida orgánica que pueden llegar, incluso, a aniquilarla: «cuando la afección es demasiado viva, pueden hasta suspender el funcionamiento de estos órganos: de ello provienen los síncope, cuyo centro primitivo se encuentra siempre, como pronto lo probaré, en el corazón y no en el cerebro, que deja de obrar solo porque no recibe el excitante necesario a su acción»³⁴. Es desde dentro, y no desde fuera, como acaece el proceso de extinción natural de la vida del individuo. Ya sea a causa de una impresión externa, como en el ejemplo que pone Bichat de que los aneurismas de la aorta aumentaron en la Revolución francesa, ya sea a causa de una impresión interna, como por ejemplo la orden que recibe un tejido de reproducirse a mansalva produciendo cáncer, en ambos casos la muerte no sobreviene sino de la remisión del esfuerzo de este baluarte interno.

³¹ *Ibid.*, p. 123.

³² *Ibid.*, p. 135.

³³ *Idem.*

³⁴ *Ibid.*, p. 136.

La vida animal está a merced de la vida orgánica, reduciéndose prácticamente a su entregado servicio. El núcleo del individuo, por tanto, no lo hallamos sino en esta vida interior, que lo determina en tanto en cuanto individuo personal de un modo absoluto: «Esta influencia de las pasiones en los actos de la vida animal constituye aquello que se ha llamado carácter, y que, lo mismo que el temperamento, pertenece evidentemente a la vida orgánica: por eso reúne los diversos atributos de esta vida; todo lo que de él emana es, por decirlo así, involuntario»³⁵. El carácter es para Bichat, al igual que para Schopenhauer, generado desde lo inconsciente del individuo. Este, pese a sus intentos, no puede descubrir su «carácter inteligible» más que actuando. O dicho de otra forma: dejando que los motivos entren en contacto con lo más elemental y originario que hay en él: la vida orgánica, según Bichat³⁶; la voluntad, según Schopenhauer. Ambas consideraciones no están alejadas la una de la otra, dado que lo que las separa es esencialmente la postura adoptada frente a sus investigaciones. Bichat, fisiólogo empedernido, no se separa de los fenómenos, sin remontarse a las causas primeras; Schopenhauer, filósofo convencido, sin separarse tampoco de los fenómenos, sí se remonta a la causa primera³⁷. Pero la intuición fundamental es compartida: que la naturaleza del individuo se manifiesta desde lo interno y *ciego* hacia lo externo y *vidente*. La sede de la vida no la encontraremos, pues, en la atalaya de la cabeza, que es el lugar en donde el individuo se forma una idea de sí mismo a partir de ejercicios adventicios de abstracción, sino, muy al contrario, en ese otro lugar *inaccesible* para la intuición ordinaria y que solo se manifiesta de manera velada a lo largo y ancho del tiempo: su vida inconsciente.

Cada órgano de esta vida solapada, piensa Bichat, no deja por eso de recibir impresiones: «En la vida orgánica, la sensibilidad es la facultad de recibir una impresión»³⁸. El estómago reacciona al contacto con los alimentos. La epiglotis impide en la ingurgitación que llegue comida o líquido a los pulmones. La piel se enrojece ante una exposición prolongada al sol. Y no de otra manera por tanto se comporta el órgano de la representación, el cerebro, respecto a aquello que lo jalea a actuar: «A pesar de que, a primera vista, ambas sensibilidades, animal y orgánica, presentan una notable diferencia, su naturaleza parece ser esencialmente la misma; una no es probablemente más que el máximo de la otra»³⁹.

En el estómago la sensibilidad encuentra su término ahí mismo, inmediatamente. La esfera de su actividad es circumspecta, solo le ataña a él. En el cerebro ocurre de manera similar

³⁵ *Ibid.*, p. 152.

³⁶ Bichat está tan convencido de su teoría que llega al punto de afirmar que las plantas, si no estuviesen privadas de los medios necesarios para recibir impresiones externas, serían puro sentimiento evidenciado.

³⁷ La voluntad, considerada metafísicamente, no entra en contradicción con su expresión en el mundo de la representación. Así pues, cuando Schopenhauer habla por ejemplo del corazón, podemos entender que también habla de voluntad originaria, por cuanto que aquella es una de sus manifestaciones originarias. Lo mismo ocurre con los genitales.

³⁸ Bichat, X., *op. cit.*, p. 159.

³⁹ *Ibid.*, p. 160.

aunque con una leve diferencia: la intuición sensible, a través de los sentidos, excita la actividad limitada de la representación, pero ella, no obstante acabarse ahí *para el cerebro*, atraviesa sus límites y llega a afectar a todos los demás órganos. La noticia del fallecimiento de una persona querida tiene un alcance que sobrepasa al cerebro mismo: sus consecuencias no son *stricto sensu* psicológicas; antes bien, se extienden a la vida interna, pudiendo incluso deteriorarla, modificarla y aun suprimirla. Esta distinción, que la sensibilidad de la vida interna se reduzca a su propio círculo de actividad, mientras que la sensibilidad de la vida externa comprenda, también, la vida interna, concuerda con la tesis schopenhaueriana de la jerarquización de la voluntad, la cual consiste, dicho de una manera sucinta, en lo siguiente. La vida de la planta se agota en sí misma. Ahora bien, un animal, además de aquello que le hace animal, asume lo propio de la vida de la planta. El hombre en síntesis, situado en el pináculo de la evolución, a su vez comprende la vida de la planta y del animal.

De todos modos, estas tres clases de vida en realidad no son sino una sola: «Lo mismo que hace al hombre la inteligencia como medio de los motivos, hace a las plantas la receptividad para la excitación y a los cuerpos inorgánicos la receptividad para causas de toda clase, quedando en claro que solo en grado se diferencia todo»⁴⁰. Únicamente en el grado de complejidad se distingue la representación de la excitación. La excitación, por su parte, vendría a ser la versión primitiva de una receptividad carente de variedad objetual. Inmediata e infalible, siempre acierta en aquello que se *propone*, y solo se propone aquello que hace perfectamente. Este tipo de existir no admite el tiempo ni el espacio en su actividad. Al hombre esto le sorprende, porque le parece estar animado por una intervención teleológica. Le atribuye además un *conocimiento* a lo que hace. Pero lo que escapa a su comprensión es que el órgano excitado no se desdobra en sujeto y objeto de cara a actuar, pues se *identifica* con su objeto al punto de *convertirse* en él. Le ocurre como al objeto en que no media materia (espacio, tiempo y causalidad) que explica Collingwood en *Idea de la naturaleza*: «Por eso, como observa Aristóteles, en el caso de los objetos en que no hay materia el sujeto cognosciente y lo conocido son idénticos»⁴¹.

En conclusión, se ha descubierto que los funcionarios del ministerio del exterior trabajan, sin haberlo declarado, también en el ministerio del interior.

3. EL VASALLAJE DE LA VIDA EXTERIOR RESPECTO A LA INTERIOR

Acerca de la muerte violenta, Bichat escribe que, a diferencia de la vida orgánica, la vida animal se agota con premura. Ante una fuerte commoción la conciencia de sí es al punto abolida; no así la sensibilidad orgánica, que permanece todavía en actividad. Pues es el último bastión de la vida del individuo. Esta, podríamos decir, no muere del todo hasta que sus mucosas dejan

⁴⁰ Schopenhauer, A., *Sobre la voluntad en la naturaleza*, op. cit., p. 116.

⁴¹ Collingwood, R. G., *Idea de la naturaleza*, Fondo de Cultura Económica: México, 2006, p. 121.

de convulsionarse ante los reactivos, hasta que la última gota de sangre no se detiene a lo largo del intrincado sistema circulatorio. Y aun así, cuando los sistemas principales del hombre han dejado en su actividad, todavía no puede darse por extinguida toda vida: la propia carne principia en la putrefacción. El cuerpo ingresa en el estadio débil de su existencia, pero *permanece*. Y es que la vida no es más que la resistencia a la muerte. Hasta tanto los gases no troquen la carne en alimento para las larvas y estas, alentadas por el festín pantagruélico salgan de su pupa y hagan de los órganos materia inerte, no podrá afirmarse con rotundidad que el individuo haya muerto.

Sin duda, para Bichat esto es así: la vida no acaba con el cese de la actividad de la conciencia de sí. «La sensibilidad animal desaparece entonces en el acto. No queda huella de esa facultad en el instante que sigue a una fuerte conmoción, a una gran hemorragia, a la asfixia; pero la sensibilidad orgánica le sobrevive más o menos largamente»⁴². El proceso funerario ha comenzado, pero le queda mucho aún para ganar la partida. Tiene un largo camino por recorrer, desde la lejana circunferencia al centro. Aquella es ciertamente instantánea; esta por contra se apaga despacio.

La vida, hasta cuando reconoce la imposibilidad de su restablecimiento, se afana en actuar, en ser. Pongamos un ejemplo. Ante el espectáculo del chorro borbotante de sangre que emana de un cuerpo decapitado, un testigo que lo presencie, además de horrorizarse si es que no carece de aprensión, reflexionará que al caso no tiene, *racionalmente* hablando, utilidad que el corazón siga bombeando durante unos segundos su preciada linfa vital cuando, de todas todas, el individuo está decididamente muerto. Esos dos o tres segundos de bombeo son, a su juicio, estériles. Pero lo son respecto al individuo considerado en su unicidad, en su ser hombre. A este no le sirve que una vez muerto la sangre siga corriendo por sus venas. Ahora bien, la sede de la vida no está en el hombre, cuanto en su vida orgánica. Es allí donde todo vive en su máxima intensidad. Todo órgano se realiza inmediatamente, todo es feliz porque no se ha perdido por el camino. A esta clase de vida, por tanto, sí le importa seguir bombeando sangre tres segundos más. Son, a la postre, tres segundos más *de vida* para unos seres que, al no actuar de acuerdo con la férula del espacio, el tiempo y la casualidad, implican una *eternidad*.

Descabezado, el enjuiciado continúa viviendo, pero ahora ya, *en su vida orgánica*: «Los linfáticos todavía absorben; el músculo siente igualmente el aguijón que lo excita; las uñas y los pelos pueden alimentarse todavía y ser sensibles, por consiguiente a los fluidos que encuentran en la piel, etc. Solo al cabo de cierto tiempo, a menudo bastante largo, se borran todas las huellas de esta sensibilidad, mientras el aniquilamiento de la otra fue súbito, instantáneo»⁴³. Vive puesto que la *naturaleza* de su vivir orgánico es la misma que la de su vivir

⁴² Bichat, X., *op. cit.*, p. 159.

⁴³ *Ibid.*, p. 160.

animal: «animal y orgánica [...] , su naturaleza parece ser esencialmente la misma»⁴⁴. Vive por tanto, pero ya no bajo la intensificación de esta por medio del estímulo que recibe de los sentidos. Su vida ha descendido a la sima originaria de donde procedió a la sazón su conciencia de sí. Ciertamente, ya nada *sabe*, y menos acerca de aquello que creyó ser: hombre. Pero *es* aunque no tenga noticia de ello: como ese impulso ciego que testimoniara en sus propios órganos y los cuales, en vida, creyó dotados de intención. En eso se ha convertido tras la muerte física, en inmediatez, conciliación, realización. Cosa no muy diferente, por cierto, de la teoría schopenhaueriana de que la voluntad se manifiesta en su originariedad en los órganos vitales: «En el sueño profundo cesa totalmente todo conocer y representar. Solo el núcleo de nuestro ser, lo metafísico del mismo, al que las funciones orgánicas presuponen necesariamente como su primer motor, jamás puede permitirse una pausa, si no debe cesar la vida, y tampoco es menesteroso de ningún reposo, en cuanto algo metafísico, o sea, incorpóreo»⁴⁵. Si nos dejamos convencer por esto, entonces reconoceremos que el decapitado no ha perdido tanto como se creía. Al fin y al cabo, solo la parte secundaria de su verdadero ser, a saber, la que concierne al conocer y representar, el intelecto.

Ejemplos como que rodando la cabeza lejos del cuerpo unos órganos de este continúen funcionando, inclinan a pensar tanto a Bichat como a Schopenhauer que ostentan el privilegio de reunir la máxima presencia de las propiedades vitales/voluntad. Escribe Schopenhauer: «Lo único infatigable es el corazón, porque sus latidos y la circulación sanguínea no están condicionados inmediatamente por los nervios, sino que son la expresión originaria de la voluntad»⁴⁶. Y Bichat: «[E]l corazón cesa en sus funciones después que las demás partes; es el *ultimum moriens*»⁴⁷. El corazón ejerce en los dos casos de un modo simbólico: reúne las propiedades más puras de la vida orgánica. Es el cogollo del ser, su morada, su patria. El timonel y el último en abandonar el navío en el naufragio. Tanto significa para Schopenhauer que, dándose a la especulación, cree haber hallado la explicación fisiológica de la genialidad en que «[S]e ve favorecida por una pequeña estatura y particularmente por un cuello corto, dado que al recorrer menos camino la sangre llegará con más energía al cerebro: por eso los grandes espíritus no suelen tener grandes cuerpos»⁴⁸. Del corazón, irradiación del caro licor, al cerebro, esponja que recibe pasivamente. Tesis similar a la ofrecida por Bichat:

Como ha hecho observar un médico, los animales de cuello alargado, en los cuales, por esta razón, el corazón se encuentra más alejado del cerebro y puede agitar menos vivamente a este órgano, tienen la inteligencia más limitada y son más menguadas las funciones cerebrales; al contrario un

⁴⁴ *Idem*.

⁴⁵ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, *op. cit.*, p. 317.

⁴⁶ *Idem*.

⁴⁷ Bichat, X., *op. cit.*, p. 261.

⁴⁸ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, *op. cit.*, p. 516.

cuello muy corto y la proximidad del corazón y del cerebro coinciden comúnmente con la energía de este. Los hombres cuya cabeza está muy lejos de los hombros, comparados a aquellos que la tienen cerca ofrecen a veces el mismo fenómeno.⁴⁹

Nuestros autores coinciden plenamente en sus posiciones respecto al primado del tipo orgánico sobre el animal. Schopenhauer, muy expresivo, nos ilustra su convicción con sentencias como esta:

[E]l propio conocer en general pertenece a la objetivación de la voluntad en sus niveles más elevados, y la sensibilidad, los nervios, el cerebro solo son, al igual que otras partes del ser orgánico, expresión de la voluntad en ese grado de objetivación, y de ahí que la representación generada por ellos también esté precisamente determinada a su servicio, como un medio para alcanzar sus ahora complicadas metas y para mantener a un ser que tiene variopintas necesidades.⁵⁰

Es más, no le desagrada la comparación que hace Tiedemann del sistema nervioso central con un parásito, porque, como detalla a continuación, «el cerebro se ocupa de guiar las relaciones con el mundo externo: esta es su única tarea y con ella paga su deuda al organismo que lo alimenta, cuya existencia está condicionada por las relaciones externas».⁵¹ Pero a cambio de este alimento, el cerebro abona sus propias energías. De la misma manera le resulta a Bichat:

En medio de sus semejantes, el hombre se sirve mucho de la vida animal, cuyos resortes se encuentran habitualmente menos fatigados que los de la vida orgánica. En esta vida, la influencia social lo gasta todo: las luces artificiales, la visa; los sonidos demasiado repetidos (sobre todo la palabra, que falta a los animales, cuyas comunicaciones mutuas por medio del oído son mucho menos numerosas), el oído; los olores depravados, el olfato; los sabores que no se encuentran en la naturaleza, el gusto; los vestidos, el tocar y el tacto; la reflexión, etc., el cerebro; mil afecciones que solo origina la sociedad o que, por lo menos, multiplica el conjunto nervioso. [...] abusamos de la vida animal; la naturaleza la había circunscrito dentro de límites que nosotros hemos ampliado demasiado.⁵²

Esta vida animal, inicialmente programada para encargarse de aquello que se salía de los márgenes de actuación de la vida orgánica, se desgasta a causa de aplicaciones no previstas. Pero, tanto si se consideran adecuadas o inadecuadas estas ampliaciones de lo dado, lo incontrovertible es que violentan las fuerzas iniciales con que viene al mundo. O en otras palabras: que la vida externa no está hecha para lo que se la destina, aunque esto, empero, no

⁴⁹ Bichat, X., *op. cit.*, p. 236.

⁵⁰ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación I*, *op. cit.*, p. 359.

⁵¹ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, *op. cit.*, p. 325.

⁵² Bichat, X., *op. cit.*, p. 222.

signifique que no pueda ser utilizada y aun sea la más idónea, gracias a la positivización de sus límites, para ello⁵³. ¿Qué podemos decir, en consecuencia, sobre el estatus que Bichat reputa a la vida animal? Que es, lo mismo que piensa el filósofo de la voluntad, la sierva de la vida orgánica.

Y lo es hasta sus últimas consecuencias. Pues ¿qué representa la vida animal al lado de la orgánica? Un momento circunstancial. La conciencia de sí, expresión más alta de la vida animal, propia del hombre que reflexiona sobre su condición, aparece rebajada hasta lo testimonial en los textos de Bichat y de Schopenhauer. Porque, pese a las apariencias, que por otra parte no surgen en vano, pues son parte de las directrices orgánicas, de que lo primordial es la conciencia de sí y lo que comprende, a saber, el hombre, la idea de sí mismo, su cuerpo material y el mundo que lo rodea, con sus hechos y animales todos, lo cierto es que no tiene mayor importancia que la que tiene el proceso, simple y anodino, por el cual el álcali se acerca al ácido. Somos *nosotros* quienes subsumimos, por nuestra parte, este hecho químico a algo fingidamente más importante: la múltiple afectación de un receptor por innúmeros motivos, esto es, la vida humana; cuando, al contrario, la realidad es que tanto uno como otro tienen, en rigor, la misma relevancia.

El álcali jamás se apercibirá de que *tarda* en llegar al ácido. Como no está mediado por el tiempo, se realiza en el solo hecho de *dar rienda suelta* a su apetencia. El hombre, muy lejos de realizarse tan pronto, tarda como poco la mayor parte de su vida; aunque, a decir de la opinión generalizada de los ancianos, tan insatisfechos con el transcurso de sus vidas y tan decepcionados con lo que les han deparado, se concluye que ni una vida entera basta para la realización. Luego, no es más que producto del resentimiento natural del hombre el que se juzgue necesario el *tiempo* a propósito de la consecución del fin por el que se vive, pues el álcali lo desmiente tajantemente. Se concede, de todos modos, que ochenta años de frustración merezcan al menos el consuelo de un par o tres de auto-indulgencia.

Así, los primeros zapatos, el primer beso, los mejores momentos junto a los amigos, los recuerdos más bellos de los conciertos más sublimes, el amor a los padres, etc., todas y cada una de las personas, hechos y acontecimientos que conforman *el mundo* no se diferencian en lo importante, según lo hasta ahora dicho, del hecho, más inmediato, menos tumultuoso, de que una limadura de hierro *se sienta atraída* por el imán. Una, la receptividad del hombre, está plagada de representaciones y motivos; otra, la receptividad de la limadura, no es víctima de representación ninguna; para ella, un motivo se convierte al punto en una actividad, en un ser.

Queda aparejada, entonces, la facultad de representar, antiguo orgullo del hombre y propio del órgano superior, con cualesquiera otras facultades propias de órganos pretendidamente más bajos. En cuanto órgano principal, el cerebro no ha aguantado el empellón de Bichat y Schopenhauer y ha sido desplazado: nada de órgano congraciado, sino, más bien, órgano

⁵³ Un desgaste oracular será vindicado por el neorromanticismo *décadent* de Joris-Karl Huysmans en su personaje Des Esseintes y seguido, en general, por todo el nihilismo *chic* finisecular del siglo XIX.

desgraciado. Lo que parecía ser diferente a cuanto actúa de un modo inconsciente, abroquelándose en su capacidad de elaborar abstracciones e ideas metafísicas que forzaran sentidos nuevos para su origen, es revelado por estos autores como una receptividad más entre muchas. «Así pues, lo que en el cerebro era *motivo*, actúa como mero *estímulo*, cuando llega al músculo mediante la canalización de los nervios»⁵⁴. Lo que fundamentalmente distingue el motivo del estímulo es, a la postre, *la sensación de duración*, inherente a las sucesiones de representaciones y *la sensación de espacialidad*, asimismo inherente a la contigüidad de las mismas. Pero estas no implican un conocimiento adecuado de algo que existe afuera y posee *duración* y *extensión* absolutas. Apoyándonos en Spinoza: «[L]as ideas de las afecciones con las que el cuerpo es afectado, implican la naturaleza del mismo cuerpo humano (2/16), esto es (2/13), concuerdan con la naturaleza del alma, por lo cual el conocimiento de estas ideas implicará necesariamente el conocimiento del alma. Es así que el conocimiento de estas ideas está en la misma alma humana»⁵⁵.

Por ello, la actividad propia del órgano de la representación queda exonerada del prestigio del credo y del destino divinos. Si un algo trascendente se revela al ser, no tiene por lo mismo que hacerlo *en la representación*, ya que, como se ha dicho, no constituye la vida primitiva. ¿Por qué, entonces, iba a escoger Dios un medio que no es sino el vasallo de algo más importante, a saber, lo inconsciente? Lo lógico es pensar que lo haría allí. Pero si Dios se revela al inconsciente, esto al hombre le ha de traer al paro necesariamente, porque aunque *de facto* ejerza sus efectos sobre él, ¿cómo iba a reconocerlo? El hombre no es *su* inconsciente. Al no poder deslindar lo profano de lo sagrado a través del proceso consciente, su noción de hombre no se vería en lo más mínimo modificada; todo, divino o común, le parecería indistintamente propio de él. Dios, consecuentemente, elegiría *otro lugar* que no la conciencia de sí.

Esto hace de la conciencia de sí algo más que una fatalidad: un precipicio al infierno, una tragedia incommensurable, la mayor muestra de desprecio que hace la vida al hombre. La naturaleza, sin más ni más, le está diciendo al hombre que su ser no es otra cosa que una llamada de auxilio. ¿De quién? De su propia vida orgánica. El hombre se hace a su merced, se configura de acuerdo con sus requisitos.

El cerebro, infatigable en sus esfuerzos, posibilita *el mundo* en su haber, lo contiene, lo crea; sin él, el mundo no existiría tal y como lo percibimos. No sería, en resumidas cuentas, porque nuestra noción de lo existente le debe todo a los sentidos. Y sin embargo, lo orgánico, mohín, se eleva por encima de su única posibilidad de *existir como representación*. Esta suerte de vida, envanecida y ciega a la buena voluntad del cerebro, lo ignora con un gesto de desprecio y le dice que no es más que un guía desorientado: «Así como con sendos órganos y armas, ya defensivas, ya ofensivas, así también ha provisto la voluntad a cada forma animal con un

⁵⁴ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, op. cit., p. 328.

⁵⁵ Spinoza, B., *Ética* (trad. Atilano Domínguez), Trotta: Madrid, 2009, p. 99.

intelecto, como medio para la conservación del individuo y de la especie, y de aquí el que los antiguos llamaran al intelecto *hegemónicos*, es decir, guía»⁵⁶.

4. EL REPRESENTARSE ES UNA INTENSIFICACIÓN DEL EXCITARSE

En cuanto que auto-consciente, el hombre se sabe distinto de un mundo que supone afuera. Sin esta base, ni el mundo ni el hombre podrían tener lugar. Digamos, pues, que tanto la subjetividad como la objetividad del mundo se encuentran en una especie de medianía relacional. Cuando se incide más en la subjetividad, tratando de alejar el proceso de la aprehensión del mundo, el sujeto sale gravemente perjudicado. Con la pérdida de la referencia exterior, deja de poder situarse a sí mismo en cuanto tal. Cuando, por otra parte, el sujeto se aleja de su interior y abraza el objeto en su forma pura, avolitiva, su cualidad específica entonces se evapora: lo único que le resta es, sí, una subjetividad, pero sin el agarre identitario que le proporciona la motivación de la voluntad. Esto es así porque, para Schopenhauer, no existe de antemano un sujeto que conozca *a parte post* un objeto; antes bien, ambos pertenecen a una unidad de manifestación que, a su vez, permite redoblar su lado ora objetivo ora subjetivo, sin que, en cualquier caso, se realice una separación efectiva. El sujeto, por más que lo intente, jamás será más sujeto que objeto. Ni al contrario: no podrá ser tampoco más objeto, ni aun en el caso del puro conocer en el que la conciencia se ha elevado a las cumbres de la *conciencia mejor*. Lo único que le está permitido al hombre es suprimir gradualmente su fenómeno, mas siempre desde el todo y nunca por partes: si abole su lado subjetivo, no hace más que empezar por abajo, pese a que el lado de arriba permanece impasible y no aumenta. Si abole el lado objetivo, empieza por tanto por arriba, pero el de abajo, indiferente, no aumenta de ninguna manera. Es solo a causa de la novedad de haber comenzado a desintegrarse que el individuo, reparando en la modificación, tome lo cuantitativo por cualitativo. Se siente *diferente*, como si una cosa hubiese sido menoscabada en él y otra sobrepujada. Es una ilusión: todo permanece cualitativamente igual, solo que socavado por algún lado. La voluntad es en todas partes la misma. Solo en la representación es posible dar cuenta de su jerarquización y división. Porque, recordemos una vez más, «[S]olo en grado se diferencia todo»⁵⁷.

La unidad de hombre, en consecuencia, no está fundada en el primado de la subjetividad. Pues ella no origina al hombre. Como tampoco lo hace lo objetivo. Son, en el mejor de los casos, *sentimientos* derivados de la reacción sensible al estímulo. Motivos no demasiado claros, a los que se ha echado un tupido velo. Tan grueso, no obstante, que el hombre se cree separado del mundo de un modo radical. Pero el *principio de individuación*, que tiene mucho de responsable en este equívoco, juega aquí un papel fundamental en la componenda instaurada

⁵⁶ Schopenhauer, A., *Sobre la voluntad en la naturaleza*, op. cit., p. 89.

⁵⁷ Ibid., p. 116.

por la vida orgánica en su tentativa de hacer creer a la vida animal que constituye, en sí y para sí, una autonomía concreta.

Acorde a lo anterior, el hombre cree actuar por mor de su libertad. Se siente convencido de que él, aun perteneciendo al mismo reino que lo dado exteriormente, participa asimismo de una trascendencia que le habilita a actuar fuera del principio de razón suficiente. Su voluntad, en consecuencia, no le rendiría cuentas a la motivación a que obliga con extrema necesidad el objeto, sino a un querer salido de sí mismo y ajeno a todo determinismo. «Pero los objetos percibidos en este mundo exterior constituyen la materia y la ocasión de todos aquellos movimientos y actos de la voluntad»⁵⁸. Lo cual significa: que dada la dependencia que se establece entre ambos, no es posible discriminar el objeto del acto voluntario que de él se deriva, y viceversa, el acto voluntario del objeto a que hipotéticamente va dirigido.

La inveterada doctrina de la libertad hace abstracción del objeto y se queda solo con el acto de voluntad; y así, aislado, no es ciertamente descabellado concebirlo desgajado del mundo y auto-suficiente. Pero el craso error en que no repara es que, en cualquier caso, el afirmador de la libertad *ha de esperar* a que un objeto *ocasione* la decisión de su voluntad de pronunciarse para, después, perorar solemnemente que, en realidad, *otra* decisión hubiese sido posible y deducir de ello que el acto en sí ha sido libre. Hace de la *posibilidad* el garante de su doctrina. A esto opone Schopenhauer que nadie duda acerca de su capacidad de haber elegido otra cosa, era verdaderamente posible, muy capaz; ahora bien, que por el contrario es de todo punto una certeza que a la sazón no podía *querer querer otra cosa*. Y eso, en última instancia, es la cadena con que la libertad está aherrojada forzosamente. No puede *salirse* de su elección presente, puesto que no puede resolver dos cosas que se anulen mutuamente para una misma situación en un mismo tiempo y espacio. Su *acto en el mundo* es, siempre, su verdadero querer. Sus *intenciones*, en cambio, no dejan de ser eso: intenciones, pero no muestras del querer originario. La unilateralidad de la voluntad, por así decirlo, es su mayor lastre y la prueba de la fatalidad de la auto-conciencia.

Ciego para ello, al hombre se le pasa por alto que lo que añade a la representación, a saber, el concepto, no invierte la desconsolada situación a que ha sido arrojado sin más ni más. Se resiste a admitirlo haciendo acopio de sus más elevados sistemas metafísicos, otorgándole a la realidad un sentido que no resulta sino de una mezcolanza de atributos de todo aquello que ha ido percibiendo a lo largo de su vida; un monstruo engendrado a partir de miembros heterogéneos que, por lo mismo, no pueden trabajar conjuntamente más que en la más enfebrecida fantasía. Contra esto y similares jerigonzas se subleva Schopenhauer. La verdad que ha descubierto y lanzado al público con una sencillez poco común reza algo muy diferente:

Más aún: bajo el concepto de *materia* pensamos lo que queda de los cuerpos cuando los desnudamos de su forma y de todas sus cualidades específicas, la cual, precisamente por eso, tiene que ser una

⁵⁸ *Ibid.*, p. 61.

y la misma, igual en todos los cuerpos. Ahora bien, esas formas y cualidades suprimidas por nosotros no son otra cosa que un *tipo de influencia* especialmente determinado de los cuerpos, que constituye precisamente su diversidad. Por eso, si prescindimos de ellas, lo que queda no es sino la *influencia en general*, el puro influir como tal, la misma causalidad objetivamente pensada, esto es, el reflejo de nuestro propio entendimiento, la imagen proyectada hacia fuera de su función única, y la materia no es más que mera causalidad: su esencia es el influir en general.⁵⁹

El mundo, entonces, con sus acontecimientos, hechos, personas y animales todos se reduce, en último término, a constituir un *tipo de influencia* sobre el órgano de la representación que, merced a su construcción inherente, la reproduce y convierte en los tales acontecimientos, hechos, personas y animales. Por sí mismos, estos no tienen *entidad significativa*. Un corazón, por ejemplo, solo es un corazón para mí; para sí mismo, el corazón es solo un *influir en general*, inasible, ex-céntrico⁶⁰. En este neto influir la voluntad, organizada en la facultad cognoscitiva, se ve interpelada de una manera determinada y así el mundo aparece (*erscheint*). No es que el mundo entre por la puerta de la voluntad. Tampoco es que todo dependa de la facultad cognoscitiva. Es más bien una mónada colosal: lo que ocurre es la auto-afectación de la voluntad. Y este excitarse a sí misma es el Sol y su luz, el violín y su sonido, la naranja y su sabor. El mundo es el modo en que se excita la *voluntad de conocer* a causa del influir puro. Exactamente igual, pues, a lo que sucede en el escalón más bajo de la afectación, donde la voluntad es movida mediante la excitación. Y si algún vate le diera cerebro a la limadura de hierro, esta también tendría su Sol y su luz, su violín y su sonido, su naranja y su sabor. Porque ellos no son más que *motivos dilatados*, formas del querer en el tiempo y el espacio; universales para todo ente provisto de razón.

Pero el intelecto no puede dejar de rendirse ante la fascinación a que invita el espectáculo de la naturaleza y piensa persuadido que es su niño mimado. Aunque aún le guarde secretos muy profundos, se complace creyendo que el camino hacia ellos ha sido levantado a su medida y paso. Todo lo ve cortado por su patrón. Y confía en que, al final, la verdad del misterio universal se le abrirá como se abre la timidez de un hombre ante la honesta insistencia de su mejor amigo. Más o menos, este es el temperamento común a toda inteligencia. Pero no es, ni mucho menos, la opinión que manejan nuestros autores. Bichat se mueve en otra dirección. Le da en la nariz que el secreto, suponiendo que lo haya, o bien no es tan secreto o bien, directamente, no lo hay. Fijémonos en esta cita: «Constantemente la inflamación, agudizando en una parte la sensibilidad orgánica, la transforma en sensibilidad animal. De esta manera los cartílagos, las membranas serosas, etc., que, en el estado ordinario, solo disfrutan del oscuro sentimiento necesario a su nutrición, se penetran de una sensibilidad animal, más viva a menudo que la de los órganos a los que es natural»⁶¹. Detengámonos. Podemos extraer de

⁵⁹ Schopenhauer, A., *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Aguilar: Buenos Aires, 1973, p. 142.

⁶⁰ Aunque visto desde la enfermedad auto-consciente se vuelva con-céntrico.

⁶¹ Bichat, X., *op. cit.*, p. 161.

aquí un dato importante: que en circunstancias específicas del movimiento reactivo, la vida orgánica puede *emergir* a la vida animal.

Por medio de este supuesto salto cualitativo, lo inconsciente, la actividad que late de forma solapada en el individuo deviene, de pronto, en consciente. Recordemos, empero, que para Bichat la naturaleza de ambas clases de vida no distan en nada y son, por tanto, la misma fuerza presentada, eso sí, según la intensidad de su manifestación. Luego no es tanto un salto cualitativo como cuantitativo. No hay, en suma, transformación, sino intensificación. Los cartílagos, inadvertida su existencia para el niño, se patentizan sin escatimar en dolor y agonía en el anciano. O el apéndice, del que nada se sabe hasta que un día infiusto decide infectarse y perforarse, convirtiéndose así, para extrañeza de su portador, en un comportamiento más de su conciencia de sí. Este cambio de modalidad es sumamente significativo.

Si un leve comportamiento errático del hueso, pongamos por ejemplo, se convierte en parcela de lo consciente, abstrayendo el caso concreto, lo que nos queda es lo siguiente: que el proceso por el cual se funda la auto-conciencia consiste en el incremento de la enfermedad. Si lo errático es pequeño en relación a los órganos, se da la auto-conciencia limitada de una hormiga. Mas, si lo errático es grande, se da la compleja y enmarañada auto-conciencia del hombre. De nuevo recurriendo a Spinoza: «digo esto en general: cuanto más apto es un cuerpo para hacer o padecer más cosas a la vez, más apta que las demás es su alma para percibir a la vez más cosas»⁶². Lo que se eleva hasta la auto-conciencia lo hace en razón de una disfunción de la vida orgánica. Luego ¿en qué puesto queda el hombre, que es todo auto-conciencia (y con orgullo), que, sin ella, deviene en un puro dormitar inerme? Según Schopenhauer, en el de accidente.

No es que la conciencia de sí esté asediada por la enfermedad ni que su constitución sea de talante débil, sino que ella es, sencillamente, la enfermedad y la debilidad elevadas a su reconocimiento en la representación. La auto-conciencia no se desvía, es el Desvío. Es el desvío orgánico canalizado. Aparentemente, se fundamenta en su autonomía. Pero la constitutiva falta de horizonte le engaña al respecto. Lo que no sabe es que su libertad, es decir, la ausencia de predeterminación es, de hecho, la prueba irrefutable del determinismo a que se halla sometida. Sin nada que hacer por decreto, se piensa como ostentando el *liberum arbitrium indifferentiae*. Sin embargo, esto no es más que una guardia rígida decretada por la regencia de la vida orgánica. Pues ella, que sí es libre *de facto*⁶³, cual déspota que hace y deshace a su voluntad, la ha obligado

⁶² Spinoza, B., *Ética, op. cit.*, p. 88.

⁶³ El órgano vivencia la resistencia no como limitación de sus capacidades, sino como lo que él mismo es. Se constituye en su cierre y no puede ser fructífero sino en su repliegue. Por otro lado, el escollo es una ilusión de impedimento surgido del acto de representárselo, en el que el sujeto se figura que lo límitrofe de un objeto *padece* la merma de su expansividad. Pero una vida que *para sí* no admite ni el tiempo ni el espacio no puede, tampoco, admitir la cesura de su libertad. Es libre porque su vida no puede ser menoscabada por la intranquilidad de la inalcanzable idea de libertad. La frustración no puede alcanzar su ser más íntimo como si lo hace en el hombre, ya que se encuentra en un punto infinitamente equidistante tanto del extremo de la absoluta necesidad como

a existir en cuanto que *vida otra*, y puesto como su condición de posibilidad el sufrimiento, con no más objeto que el de asegurar la continuidad de su existencia.

Y ya a estas alturas del partido estamos habilitados para afirmar dos cosas: que el cerebro tiene un rango menor dentro del complejo del cuerpo y que su función, de la que se deriva la vida animal, está subsumida a los propósitos de la vida orgánica. Luego se puede concluir que la función de aquella es una aplicación más entre las muchas de que se sirve esta según sus necesidades de continuidad.

5. LA AUTO-CONCIENCIA COMO LUGAR EN DONDE SE CITA LO IRRESUELTO

Dando sus razones al porqué de que en el punto álgido de la comedia teatral, cuando los protagonistas acercan por fin sus labios y se besan, se deba bajar el telón y así ocultar el sopor que sobreviene a todo momento de alegría, Schopenhauer concluye: «desde este lado, o sea, de un modo inesperado, el espectador reflexivo se convencerá de que la existencia y el trajín de tales seres no pueden ser un fin en sí mismo y que, bien al contrario, solo pueden haber llegado a la existencia por un camino *equivocado*, razón por la cual sería mejor que no existiera cuanto aquí se representa»⁶⁴.

Al igual que en el teatro, en la vida también se representan escenas no exentas del primor, la sublimidad y el embriagador éxtasis del amor. Por lo general, no hacemos otra cosa que tratar de atraerlas a nuestras vidas, forzándolas, mayormente. Bajo la mascada de lo ordinario, el hombre no hace sino aguardar la ocasión precisa para disipar las brumas de la monotonía. Y aunque el hecho no es en absoluto reprochable, lo cierto es que, sabiendo por experiencia que jamás llegarán a ser como se esperan, resulta un tanto estúpido seguir haciéndolo. Podríamos entonces dejar de luchar y perder la esperanza, pero ello no es a ojos de la sociedad propio del hombre que dice «sí» a la vida. Para la opinión pública, o se afirma groseramente la vida y se permanece en el tormento de lo inalcanzable, o no lo dice o dice «no» a la existencia, que al caso son lo mismo, y deja por tanto de ser hombre. Pero al punto de negar su voluntad de vivir es juzgado como una cruz para sí mismo y para los demás, como un Hejesias al que no hay quien no busque silenciar y apartar de su mirada. Una salida a esta terrible tesitura es la que ofrece Schopenhauer y de un modo menos explícito pero no por ello menos contundente, Bichat.

El hombre, tarde o temprano, se angustia. Es irremediable. Si no es a causa de un imprevisto económico porque nada en opulencia, es entonces por el tedio irreparable del

del de la absoluta libertad. Al órgano le está vedada la experiencia de la libertad porque, de hecho, él encarna la libertad *para sí*. No puede experimentarla desde fuera, que es la única manera de sentir que uno no es libre. Al caso dirá Kant, situándose en el lado opuesto, que el mundo fenoménico, desdoblado, mediato posibilita la libertad, dado que en un *mundo inmediato*, nouménico no se pueden crear las condiciones necesarias bajo las que puedaemerger la decisión. Y sin decisión, no habría libertad.

⁶⁴ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, op. cit., p. 576. El subrayado es mío.

exceso de posibilidades. Si no es a causa de la enfermedad porque posee una salud de hierro, es entonces por la salud de sus allegados. Ya venga desde dentro, del propio cuerpo, ya venga desde afuera, del mundo y sus circunstancias, el mal y el sufrimiento saben encontrar su camino sin perderse. Siempre estarán *abí*. Son lo propio de la representación. Y más se angustia todavía el hombre pensando que estos rasgos distintivos de su vida se extienden al universo entero, porque a través de tal razonamiento llega a la conclusión de que se propagan a toda vida, a todo vivir. Que todo está indefectiblemente emponzoñado, que allí donde algo existe, existirá también, como el bajo continuo, el tormento. Y es en parte cierto. Ni Schopenhauer ni Bichat han balbucido localizando la fuente del mal en lo *auto-consciente*. Esto no obstante, para nuestros autores no agota la cosa en sí. El bálsamo que le ofrecen al hombre está consignado al reino oscuro e incognoscible de la esencia de la representación. Allí es necesario que no haya sufrimiento. Para Schopenhauer no puede haberlo porque solo es en la individuación donde clava su agujón. Para Bichat, tampoco, porque allí donde se ha debilitado el intelecto, la vida animal palidece y, con ella, la sensibilidad encargada del «sentimiento penoso»⁶⁵. No es un consuelo razonable, pero es el único que logra acallar la voz triturada de la razón. Una única salida, nulas perspectivas: la nada.

Pero, ciñéndonos las lentes de nuestros autores, tampoco es que el mundo de la representación tenga tanto peso. Los impagos, las catástrofes y la muerte, ¿acaso tienen importancia? Ellos repiten lo mismo una y otra vez: Schopenhauer, que la función del representar del hombre y de los animales superiores está al mismo nivel que la función del excitarse de la planta; Bichat, que rigurosamente hablando, no se encuentra el núcleo de la vida del individuo sino en su vida orgánica e inconsciente. ¿A qué, pues, tanta preocupación mundana? La unidad de hombre y del mundo que le afecta no son más que una reacción a un estímulo. Hay una reacción, yo soy, yo pienso. El reconocimiento de esto, aunque difícil de asumir, es la paz del corazón agitado. Vislumbrar el mundo a través del prisma de la nada, la piedra miliar del pronto redimido.

Las dificultades son inmensas y muy numerosas. Porque prestando atención a lo que se deduce de las doctrinas de Bichat, no resulta descabellado pensar la auto-conciencia que se esconde bajo el tornasol de colores magníficos, de montañas colosales, de mares infinitos y de cielos crepusculares, como un mero ardid de la *necesidad de la vida orgánica* de encontrar un buen lugar para desechar sus excrementos. Las impresiones de los parajes constituirían, pues, un sueño de esta vida primitiva para que el hombre, creyendo que se mueve en razón del deleite inherente a lo estético, buscase, en realidad, el amparo más idóneo a sus procesos orgánicos. Y eso duele en el orgullo del animal divino que ha esculpido *El rapto de Proserpina* y pintado *La flagelación de Cristo*.

Hurgando en la herida, insiste Schopenhauer en que «entre el acto volitivo y la acción corporal no hay ningún enlace causal: pues son inmediatamente *idénticos*»⁶⁶. La acción corporal,

⁶⁵ Bichat, X., *op. cit.*, p. 194.

⁶⁶ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, *op. cit.*, p. 327.

en consecuencia, es *otra forma de ver*, exteriormente, el acto de la voluntad. Pero la voluntad está repartida en el cuerpo en diversos puntos candentes: hay *más* en el corazón y en los genitales. Luego si la acción corporal es a su vez el acto de la voluntad, se deduce de ello que allí donde la voluntad atañe a los brazos, las piernas, los ojos, la boca, etc., en resumen, a toda parte que la conciencia de sí reconoce como de suyo y de nadie más, es de un rango inferior. Con lo cual, el movimiento presumiblemente autónomo de la auto-conciencia, salvaguarda del libre albedrío, no es otra cosa que la transposición de las exigencias de la vida orgánica a la representación. Y esto conlleva una necesidad inquebrantable.

¿Qué segmento de la actividad orgánica pertenece al yo, pues? Yo no puedo ser la voluntad primigenia que está en mi corazón, pues en tal caso no pensaría sino en bombeo; y eso no sucede. Soy otro querer de igual modo suyo. Lo que no funciona, lo enfermo, lo que no puede proceder automáticamente, lo que requiere de una proyección externa a fin de evitar cierto tipo de daño. Todo ello está recreado en la representación con una contextura particular: la conciencia de sí. Yo soy una llamada de auxilio, una alarma, en suma, una función orgánica. No porque reconozca que sin mi corazón *yo* no pueda vivir, lo cual es lógico, sino que, dando un paso más, reconozco que no podría vivir sin mi corazón *porque yo soy la disputa de mi corazón*. Si mi corazón, mi intestino, mi estómago resuelven en algún momento dejar de imponerse al conflicto, ese lugar infinito llamado auto-conciencia se apagará, sin más⁶⁷.

La conciencia de sí es, pues, un lugar. El único, de hecho. Pero lo es de suerte que viene a semejar un vertedero infecto. Pues en él no se arroja sino lo que está enfermo y débil. Cuando la impertérrita vida orgánica prevé un obstáculo, vira entonces hacia la auto-conciencia. Se trasciende sin abandonarse. En su cielo, pero no sobre su tierra. En esta elevación de sensibilidad la auto-conciencia se cree autónoma, circunspecta, fin en sí misma. Y desde las alturas observa con condescendencia el discurrir de la vida orgánica. La cree necesaria para la buena marcha de su cuerpo, pero en ningún caso se imagina que ella misma es una receptividad suya. Observa no sin curiosidad cómo en el cuerpo los órganos reaccionan entre sí y contra los elementos confluentes. Ve también cómo las plantas se comportan de una manera similar, apartando sus miembros de ciertos lugares y ambientes y acercándolos a otros. Lo cual le invita a pensar que de algún modo todo está ligado por un comportamiento común y le subyace en realidad un plexo vivo. Su auto-conciencia, sin embargo, jamás es puesta al mismo nivel que lo

⁶⁷ No a causa de tal cese, sino al instante en cuanto que correlato exterior de esa pugna orgánica. Sin embargo, esto funciona a título de ejemplo, porque tan consustancial es para la conciencia de sí la discrepancia orgánica como, por otro lado, para la discrepancia orgánica la conciencia de sí. No se puede pensar una vida orgánica sin un nivel mínimo de conciencia de sí, porque, efectivamente, esta es una función más entre tantas suyas. ¿Se puede pensar un corazón funcional sin el movimiento de sístole y diástole? En absoluto. Tan imposible como que haya un corazón funcionando sin la apertura a sus problemas que le brinda la auto-conciencia. El principio de economía en la naturaleza tiende a hacer un uso minucioso de los recursos de que dispone. No ha encontrado uno más sencillo que la conciencia de sí: a costa de un padecimiento *externo* al órgano (pero no ajeno), este gana en capacidad de supervivencia. Tal escamoteo deja sin alterar lo que en esencia es el órgano. Pues la representación ni puede incidir en la voluntad ni alterarla.

dado. Sale siempre incólume del juicio que emite sobre las partes de la naturaleza. Se ha plegado sobre sí misma, solo escucha sus ruidos, solo ve sus sombras. Pero es difícil que la situación varíe. La costumbre de sentirse el centro, incluso, del universo ha hecho mella en su ser. Su vida es la vida. De haberla, no puede ser distinta a la suya. Cualquier objeto que sea elevado a la categoría de viviente tiene, por lo mismo, que gozar de una vida como la suya; grado de inteligencia aparte. Aunque la conciencia de sí sea solitaria y se piense como separada de lo dado por un abismo, no consiente que algo pueda existir sin necesitarla. No lo tolera. Para ella es de todos conocidos que la vida sea imposible sin un centro (*centre commun*)⁶⁸.

Contra esta vida Schopenhauer y Bichat se sublevan. El vivir no tiene por qué desembocar en un centro. Este es el trampantojo que el intelecto no quiere que se sepa que ha colado de rondón como distintivo fundamental. Pero es una mentira que a poco que se investigue no puede seguir ejerciendo su atracción y se deshace. «Porque la acción de sentir y de moverse orgánicamente no supone la existencia de un centro común»⁶⁹. Hay una *vida otra*, que solo se reúne en un punto por un motivo, a saber: para elegir. Su centralización es consecuencia de su necesidad de ultimar ciertos detalles indefinidos. Con ella estipula la paz en su reino; a costa, por supuesto, del aciago órgano que ha sido sentenciado vilmente al infierno: el cerebro. Pero a la vida orgánica no le importa un ardite la suerte de la auto-conciencia: si sufre, que sufra, pues no existe sino para congregar lo enfermo que a ella le proscribe. Está hecha justo para eso. Y así, mediante la localización de lo problemático en un espacio y un tiempo concretos, la vida orgánica, que no puede salirse de sí misma sin aniquilarse, se hace construir un órgano que sirva a sus propósitos sin por ello transgredir sus exigencias. Y pese a que la auto-conciencia se imagine *afuera* de la vida orgánica, lo cierto es que constituye un estadio específico de su actividad. Está incluida y aun absorbida. El cerebro es un parásito, una prolongación, un resorte a la espera de su uso por los demás órganos. Y más aún: una nadería derivada de la voluntad originaria del individuo. Cuando representa, es que la vida orgánica le compulsa a ello sin remedio. No puede sustraerse a tan imperiosa demanda. Y así cede, agarrándose a sus pompas de jabón, que le distraen de su insignificancia.

Solo que algún día, el hombre cae en la cuenta de que en todo lo que dice, hace, canta, ríe y llora un vacío le sigue quedando vacío. La promesa eterna de una realización. Y es entonces cuando el sujeto advierte con amargura el desmedro del objeto, su vaciamiento, su pesadumbre. Que el centro, en fin, no da más como pensase en primer término, sino que quita y castra lo esencial de lo experimentado. Que lo insoportable es precisamente la referencia a él en concreto por parte de las cosas. Tras el rayo de lucidez, una nostalgia infinita atraviesa su ser. «El corazón ha abrazado al pensamiento, y ya no lo deja: el pensamiento se ha convertido en forma de pensar. Desde ahora, el deseo se dirige exclusivamente hacia una cosa:

⁶⁸ Bajo este prejuicio se halla el panpsiquismo filosófico, una salida desesperada para quien no ha pasado por Schopenhauer y se halla en un estado de ingenuidad.

⁶⁹ Bichat, X., *op. cit.*, p. 257.

hacia la vida eterna y su paz. Y en la medida en que este deseo es más ardiente, él muere cada vez más para el mundo»⁷⁰. Y ahora daría cualquier cosa por dejar de ser centro, vida animal, individuación. Sin proponérselo, ha clavado su anhelo en la vida de lo orgánico, que vive en laantidad de lo indecible⁷¹. Si escucha lo que tiene a bien decirle Schopenhauer, no le queda otra que entregarse a la *ascesis*. Solo a través de ella podrá aniquilar su deseo y descomponerse de un modo tal que su centro quede disuelto y, por fin, pueda derramarse, ahora ya sin ejes ni interiores, sobre la Voluntad.

⁷⁰ Mainländer, Philipp, *Filosofía de la redención* (trad. Manuel Pérez Cornejo, ed. Carlos Javier González Serrano), Xorki: Madrid, 2014, p. 215.

⁷¹ Para una conciencia ordinaria, irreflexiva, el órgano está muerto a efectos prácticos. La razón que sobresale y refuerza esta intuición reside en que carece de auto-conciencia. Y si le reconoce una suerte de vida no lo hace sino obligada por las exigencias prácticas del lenguaje. Como mucho le atribuirá una vida estrictamente funcional, biológica; y débil, por encima de todo. Le parece que lo orgánico pertenece a lo más bajo en el escalafón de la naturaleza, y que es el punto del que parten todas las demás vidas. Pero no *gracias* a él, sino desprendiéndose, emancipándose, abandonándolo. La auto-conciencia, por poner el caso supuestamente más elevado, es uno de los elementos que a su juicio ya poco tiene que ver con el punto de partida orgánico; se ha diferenciado tanto de este que hay que distinguirlos por la *especie*. Esta inclinación es de raigambre perfeccionista: de lo bajo a lo alto. Sin embargo, ante esta ingenuidad cabe preguntarse cómo es posible, pues, que tras el punto álgido de la parábola que traza la genialidad, le depare al genio esa suerte de vida inconsciente tan denostada. Y es que no hay genio, excepto el manido caso de Goethe, que no se haya sumido en la locura, con su procedente descentralización, después del momento de mayor y más genial creación. Sirviéndonos de la tríada empleada por Zweig: Hölderlin, disuelto en una trascendencia que le inhabilita para el habla y la habilidad social, acaecida tras una infiusta lucha con lo ordinario y lo bruto de la cotidianidad y pasados ha mucho sus mejores poemas; Kleist, obnubilado por la búsqueda de lo Absoluto, aturdido cual niño inconsciente, busca en un ejercicio infantil y desprendido una mujer junto a la que suicidarse, pasada la fundación de su *Phöbus*; Nietzsche, seducido por el fondo insoportable de Dioniso, vive con la vista clavada en una *fatamorgana* que no es de este mundo; quien le visita, se sobrecoge con la visión de un antiguo coloso del pensamiento reducido a ameba: no habla, no mira, no piensa, solo espera a que su hermana le tienda la manta en las piernas; olvidada como si no fuese suya esa dáliva llamada *Ecce Homo*. ¿Por qué se oculta, nos preguntamos, la inconsciencia detrás de la genialidad? ¿Es aquella la recompensa que aguarda tras la apasionada entrega intelectual? ¿Podríamos entonces pensar la locura y el abandono de la auto-conciencia no como una disminución de fuerza, cuanto del incremento y aun de la consecución de su máximo grado? De este modo la tesis principal de nuestro artículo coincide con lo *de facto* histórico, con el final del devenir de ese hombre-tipo, expresión de la más alta humanidad que es el genio. Y la vida orgánica se vuelve deseable, y lo inconsciente y carente de representación se atornillan en el espinazo de la voluntad. Sin apuesta, sin invención, esta certeza florece bajo el sol de una lógica concreta que trata de expresar filosóficamente las postrimerías del genio sin dejar de reconocer, por otro lado, lo temerario de tal tentativa, desde el momento en que ni el mismo genio puede seguir en su persona, ni como hombre ni como poeta, filósofo, científico, músico, etc., *tras* el vértice de su fiebre creativa. Lo que nosotros estamos limitados a sugerir, el genio lo trae a la realidad en su vida concreta. Lo que le mantiene genio, precisamente, frente a esta muerte en vida, en la que nosotros, dignos de lástima, ya nada más podemos decir, es que en sus ojos aún sigue reflejándose una *intención*: que el estado es escogido por favorable. Pues en última instancia, todo se decide con un acto de voluntad.

6. CONTRA LO EXPUESTO

La cuestión permanece abierta. En primer término, porque aquí no se ha pretendido más que orientar al lector hacia una problemática que se juzga prolífica y que, pese a ello, no ha sido todavía investigada con el suficiente empaque. En segundo término, porque de las tesis propuestas se deriva una letanía de preguntas que están por responder y aun por precisar; como, por ejemplo: ¿en qué medida condiciona la representación del órgano en la investigación de su prioridad *sobre* la función del representar? ¿Hasta qué punto puede establecerse una analogía entre la excitación y el conocer si de aquella no tenemos más noticia que la que esta nos proporciona? Luego cuando se afirma que el proceso del conocer no sería otra cosa que el mismo proceso del excitar, solo que redoblado, quizás no se advierte que a su vez la percepción del excitar estaría ya siempre dependiendo de la apertura que otorga la vida animal. Que paradójicamente el excitar dependería del conocer. ¿Está por debajo, ahora? Por este motivo, no sin ciertas reservas estaría permitido equiparar la excitación a la representación, por cuanto que la *energeia* de aquella ocurriría a la sombra de esta. Pues no tendríamos una experiencia pura de la excitación, sino que se daría siempre bajo el imperio del principio de razón suficiente. No conformarían dos mundos en paralelo y suficientemente distinguidos; antes bien, cuando quisieramos mostrar la originariedad del excitar, mostrariamos en realidad el *locus* de toda representación: esa parcela llamada «vida orgánica» que, no obstante nuestros intentos, no lograría sustraerse a la representación.

De la misma manera, aquello que consignamos a la actividad orgánica como su propiedad específica, es decir, el constituirse su ser en el único instante de ser afectado al tiempo que reacciona, no pertenecería en rigor a la excitación *para sí*, sino a la representación que proyectaría en el cerebro. A diferencia del conocimiento, no tendríamos por tanto noción de la verdadera excitación. ¿En qué hipótesis, pues, nos aferramos para despojar a la parte de la representación que se ocupa de lo orgánico, precisamente de aquello por lo único que logra aparecer, su calidad de representado?

Pero esto no es sino otro escollo que precisa de un profundo escudriñamiento. Cuando nos entregamos a nuestros devaneos y creemos haber dejado atrás la cúpula de la autoconciencia, entonces advertimos que todo aquello de que hablamos y situamos fuera de nuestro psiquismo es un reflejo en las paredes translúcidas de un cuerpo que jamás ha estado fuera. Antes, estábamos convencidos de que el bombeo del corazón, la nutrición del intestino, el heliotropismo del girasol pertenecían a la vida primitiva, vida anterior a la de la autoconciencia, y que en consecuencia esta actuaba a su merced. Mas la objeción se presenta entonces insoslayable: el bombeo, la nutrición y el heliotropismo no podrían ser vida primitiva, ya que cuando los consignáramos como tal estaríamos, sin darnos cuenta, vivenciándolos a través de la vida secundaria. ¿Cómo resolver este entuerto? De golpe y porrazo, la vida principal habría caído por debajo de la vida secundaria. ¿Cómo es posible?

Así y todo, esto no inclina del todo la balanza a su favor, pues podemos añadir un contrapeso y volver al punto equipotente: ¿no es argumentar que la excitación, como no aparece para nosotros sino en su vivencia sensual, depende pues íntegramente de la autoconciencia, un equívoco que hallaría su origen en fundar su existencia en una propiedad formal, primaria o secundaria, dejado de lado algo como, por ejemplo, y sirviéndonos de la terminología de Whitehead, su «ocasión actual»? ¿No puede ser considerado el aferrarse a la opinión de que la excitación es un mero proceso mental derivado de lo sensible, un desliz de la fe empirista? ¿En qué hipótesis nos apoyamos para desestimar la sugerencia de que la excitación hunde sus raíces allende las propiedades que ofrece a la experiencia? No resulta un desbarre admitir tal posibilidad. ¿Acaso no puede ser el «como» del órgano en sentido heideggeriano, su actividad sensual, la imagen con que la echamos de ver, la ruptura de un *fluir en general* que, por tanto, no agota su realidad en su representación? Tal vez el bombeo, la nutrición y el heliotropismo fueran la herramienta rota, su tematización, mientras que su *fluir* en general remitiera, siguiendo la misma analogía, a la herramienta que funciona en su ocultamiento, en su no ser advertida, en su ser-a-la-mano (*Zuhandenheit*). Así, el órgano sería todavía algo aun cuando admitiéramos que su existencia sensible, en el tiempo y el espacio, dependiera por entero de la representación. Y con ello habría soportado el embate del idealismo subjetivo, pudiendo pues seguir ejercitando su originariedad.

Sin embargo, en lo sucesivo podemos de igual modo preguntarnos: ¿acaba ahí la cosa? Porque ¿es o no difícilmente pensable un *fluir en general*? En el reino de la Voluntad, que se reputa idéntico consigo mismo, ¿cómo se abre paso por vez primera la diferencia que necesariamente ha de mediar entre lo influyente y lo influído? Desde luego, una vez que el primer ser sintiente aparece, el reino de lo idéntico se resquebraja, y a partir de ahí, más o menos podemos derivar sus consecuencias. Pero lo que supone una verdadera dificultad es imaginar cómo podrían crearse unas condiciones adecuadas para lo escindido en una realidad de todo punto unitaria. Aquí nos enfangamos y hay riesgo de desaparecer bajo el lodo.

Schopenhauer nos diría que en rigor la Voluntad no habría sido escindida, que no habría dos mundos opuestos y que el mundo de la representación sería solo un modo en que la Voluntad interaccionara consigo misma. También es, empero, difícil pensar la interacción sin la diferencia. Por lo que, en última instancia, nos vemos impelidos a la siguiente opinión: que el *fluir en general* sería la realidad inmanente y que pese al dictado del sentido común esta sería una unidad indisoluble. Que la representación y la Voluntad pura serían lo mismo en sentido estricto. No que la pureza de la Voluntad se hallara al final de un camino ascético que atravesara lo impuro de la representación, sino, más bien, que lo mismo serían lo impuro y lo puro, la representación y la Voluntad. Explicitándolo más: que la vivencia auto-consciente sería absolutamente idéntica a la vivencia de la Voluntad que tiene de sí misma, no de una modalidad suya, sino de ella toda. Y no podríamos dejar de reconocer entonces el principio de razón suficiente como un lugar beatífico. Lo cual contradice frontalmente la tesis en que la ética schopenhaueriana se hace más fuerte. Pero aquí lo dejamos.

Los conceptos flotan en torno a la testa como pajarillos desorientados que han reconocido alimento pero no tienen dónde reposar. Pero al menos el lugar está indicado en el mapa, o sugerido, mejor dicho, ya que no teníamos bolígrafos a mano. De todos modos, ¿cómo trazar una marca con tanto margen de error? Hemos preferido arrugar un poco el papel, cubriendo casi todo el terreno, para que alguien se presencie con las herramientas necesarias allí donde nosotros olvidamos la brújula. Como se ve, la elasticidad del problema permite incluso llegar hasta donde no estaba previsto. Schopenhauer no estaría de acuerdo con mucho de lo aquí escrito. Tampoco Bichat. Y nosotros no lo tenemos muy claro.

Y es que, así sea extraño, la teoría de que lo auto-consciente no es otra cosa que un caso límite de la causación física entraña directamente con la nueva corriente del Realismo Especulativo. En efecto, además de la confianza en la realidad del objeto externo, la recién bautizada ontología orientada a los objetos comparte alguno que otro más de sus pilares. El nombre que más se escucha en la actualidad, el del paladín Graham Harman, partiendo del análisis de las herramientas heideggeriano, afirma algo que por su resonancia podría haberse inspirado sin problema en la enfermedad orgánica como producción de lo auto-consciente:

Percibimos los objetos solamente cuando son difuncionales en cierto sentido. El foco de luz permanece ignorado hasta que se quema; el autobús que se atrasa acapara la atención, a diferencia del que llega puntual. [...] Heidegger de hecho trata a toda percepción consciente como una variante de este tema de la herramienta rota. Percibir algo abiertamente, pensar en algo, requiere que nos alejemos por un momento de una parte del mundo para verla desde arriba. Y así como el concepto de «herramienta» refiere universalmente a todos los objetos en la ejecución silenciosa de su función invisible, del mismo modo, la «herramienta rota» se refiere a cualquier cosa en su visibilidad manifiesta.⁷²

De la misma manera en que un puente se hace presente a los sentidos y por ello es al punto caricaturizado, esto es, limitado, disminuido, aminorado en su existir solo para ser pisado, para unir dos puntos de tierra, para ser el medio por el que una mercancía llega a su destino, etc., el órgano, en su hacerse presente en la auto-conciencia, es asimismo caricaturizado por su visibilización, reduciéndose a su subordinación al cuerpo. Y más aún, como algo cuyo ser depende de un sujeto que lo cree con su mirada. Pero esta categoría queda desbordada.

El puente no es agotado en su tematización. Permanece *para sí* en una serie de usos ocultos para la auto-conciencia. Pero esto no le exorciza del mundo como si por él mismo constituyese una mónada leibniziana. Pues el Realismo Especulativo explicita que un objeto objetualiza a otro objeto no siendo necesaria la intervención de los órganos exteriores. De este modo se da una comunicación entre los elementos discretos. Y el sujeto, que tradicionalmente se lo invoca como la *ocasión* de la existencia y aun su creador, es desecharido como innecesario. De modo que el órgano del corazón objetualiza al pulmón en un dirigirse intencional que soslaya

⁷² Harman, G., *Hacia un realismo especulativo*, Caja Negra: Buenos Aires, 2015, p. 91.

sus propiedades primarias y secundarias tan bien como, por otro lado, la mirada objetualiza al árbol y tiñe de colores, olores, etc.

Así, la tesis según la cual la auto-conciencia es un efecto subalterno de una actividad primigenia es reafirmada, con otras palabras, por el Realismo Especulativo. En él, el objeto existe independientemente del sujeto. Es más: no hay tal cosa que una escisión entre sujeto y un objeto, ya que ambos se funden en una misma entidad objetual. No hay nada más que objetos y relaciones. Y en ningún caso requieren de la representación para actuar. La bola de billar mueve a otra bola de billar al margen de la percepción de este suceso. Pero es que en rigor no se dirige a la bola (a la reunión de sus cualidades), cuanto al objeto intencional de la bola. De la vida, pues puede decirse otro tanto: que actúa por sí misma y sobre sí misma, sin pedirle prestado nada al cerebro.

A Graham Harman le gusta especialmente la distinción que efectúa Ortega y Gasset entre *realidad imagen* y *realidad ejecutante*. Lo cual nos viene como anillo al dedo. «La conciencia no es, primariamente, un observador, sino un ejecutante. La introspección no provee un acceso más cercano a la realidad íntima de una vida que la observación externa de otro ser humano o un animal»⁷³. La auto-conciencia está replegada sobre sí, encerrada dentro de un marco limitado. Todo lo que no puede vivir como *vida radical*, sentida íntimamente, como aquello que le impulsa a decir «yo», queda fuera de su jurisdicción. Solo comprende lo que pueda ejecutar. Y lo que no, se convierte en imagen. Por eso la vida orgánica es para la auto-conciencia una realidad imagen, no una realidad ejecutante. La puede saber muy próxima, pero no parte integrante de su vida. No consigue acceder a ella como lo hace consigo misma. Y al revés. La realidad ejecutante de la vida orgánica nada tiene que ver con la realidad imagen de la vida animal (y por eso sortea el padecimiento). La diferencia, empero, es la siguiente: que la vida animal es una entidad que comprende en su haber la vida orgánica. La *contiene*, pero sin absorberla. ¿Es, a consecuencia de lo dicho, más importante o compleja la vida animal que la orgánica? Según el Realismo Especulativo no. La vida animal es, simplemente, un objeto más, al igual que la vida orgánica. El hecho de que esta esté incluida en aquella no es relevante. Pues una valoración fundada en la verticalidad no funciona sino con una vara de medir humana, tornadiza, insegura, relativa; en resumidas cuentas, es un *ignis fatuus*. Lo que importa es el carácter de objeto, y al respecto no puede decirse más que todos son, efectivamente, objetos. Ni mejores ni peores, sino objetos.

Ahora bien, tanto Bichat como Schopenhauer sostienen que la vida animal es *peor* que la vida orgánica dado que sirve a sus propósitos, y nosotros hemos dicho, junto con Graham Harman, que en todo caso son iguales. Mas la cuestión se solventa si pensamos que la vida animal no es todavía un objeto cuando continúa concibiéndose como un sujeto y primado de lo real. En este punto sí es peor que la vida orgánica, ya que se reputa no en calidad de igual, de objeto, sino desde el yerro antrópico de creerse *cualitativamente* más a lo dado. Pero

⁷³ *Ibid.*, p. 109.

desde el momento en que el sujeto cede a deshacerse de su ilusiva subjetividad e invierte en la teoría de que él es también un objeto, y más aún, un caso límite de su vida orgánica, esto es, un objeto erigido sobre la base de otros objetos, entonces deviene, ahora sí, en objeto y, por tanto, en semejante a todo lo demás. Una vez que se ha reconocido como igual a su vida orgánica, no en lo relativo a la realidad imagen, sino a la ejecutante, es capaz de caer en la cuenta de que el mundo de la representación es un elemento adventicio en toda relación con un objeto, además de embaucador, intrigante, etc., ya que la realidad imagen que posee de otros objetos no es esencialmente sino una modalidad de una manera de relacionarse.

Más que andar cerca, los caminos que proponen Schopenhauer y Bichat, por un lado, y Graham Harman, por otro, terminan entrecruzándose. El de Harman pasa por forzar al binomio sujeto/objeto a reconocerse como objeto. Lo subjetivo debe afirmar su derrota al punto de postrarse ante lo que por tanto tiempo ha considerado su no-yo. Y el de Schopenhauer y Bichat pasa por forzar a aquello que lo individualiza a reconocerse como lo mismo de que se sirve para distinguirse.

Como conclusión diremos una última cosa. Los hay quienes piensan que nuestros autores están pasados de moda. Pero que, *vivientes y rumorosos*, Schopenhauer y Bichat encuentren aliento en esta nueva doctrina que viene asomando por el horizonte filosófico de los países angloparlantes, ¿no nos sugiere lo contrario?⁷⁴ Y esto tras casi dos siglos y una aparente incompatibilidad de principios. Luego cuando los vientos soplen en otro sentido y haya declinado la influencia del Realismo Especulativo en pro de otra escuela filosófica, ¿cómo no creer que volverán en esta a reclamar sus renovados derechos?

⁷⁴ Ya hay edificios levantados, incluso, según las bases de una *Arquitectura Especulativa*. Pero a partir de ahí lo cierto es que se les está yendo de las manos. No hay más que leer los panfletos de los artistas que se adscriben a esta corriente: puros galimatías en los que se toma lo descriptivo como prescriptivo. Y a causa de tal anfibología se escuchan ridículos conceptuales tales como «democracia de los objetos». Esto, en suma, es lo que sucede cuando se mezcla en una misma orgía (biyectiva) la ética y la ontología.