



El *cuerpo* en la filosofía de Schopenhauer: el punto de convergencia para el Mundo como *Representación* y como *Voluntad*.

The *body* in Schopenhauer's philosophy: the point of convergence for the World as *Representation* and as *Will*.

DOI: 10.32870/sincronia.axxiv.n78.3b20

Oscar Villalvazo Sánchez

Escuela de Humanidades y Educación. Tecnológico de Monterrey, campus Guadalajara. (MÉXICO)

CE: villalvazo_phy@hotmail.com; oscar.villalvazo@tec.mx/ ID ORCID: 0000-0002-3365-1227

Esta obra está bajo una *Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional*

Recibido: 19/11/2019

Revisado: 18/03/2020

Aprobado: 27/04/2020

RESUMEN

En el presente artículo describiremos la importancia que tiene para la filosofía contemporánea la novedosa introducción del *cuerpo* en la filosofía de Schopenhauer. Durante la modernidad y los primeros años del idealismo alemán, el cuerpo había sido relegado a un puesto meramente secundario e intrascendente para la tradición filosófica, dado que desde la reflexión cartesiana había sido el espíritu o mente aquello fundamental en el sujeto. Por ello, presentamos ahora una filosofía que redescubre esta noción y la vuelve necesariamente importante en el sistema trascendental del autor, a tal grado que dicha concepción ocupa un lugar fundamental para la comprensión de la propuesta filosófica de Arthur Schopenhauer.

Palabras clave: Schopenhauer. Cuerpo. Representación. Voluntad.

ABSTRACT

On the present article, we'll describe the importance for contemporary philosophy the novel introduction of the *body* in the philosophy of Schopenhauer. During modernity and the early years of German idealism, the body had been relegated to a merely incidental and



inconsequential spot at the philosophical tradition, since the Cartesian reflection was the spirit or mind the central issue, concerning the subject. Therefore, we now present a philosophy that rediscovers this notion and presents it as necessarily important in the transcendental system of the author, to the extent that this concept is central to understanding the philosophical proposal of Arthur Schopenhauer.

Keywords: Schopenhauer. Body. Representation. Will.

Introducción

En este breve texto describiremos la radical importancia que posee la noción del *cuerpo* en la filosofía trascendental de Schopenhauer respecto de su planteamiento de la *Voluntad*. Si bien es cierto que existe una gran cantidad de textos en los que se presenta la noción del *cuerpo* en las obras de Schopenhauer concluyendo en una perspectiva sobre la sexualidad y el significado de la genitalidad, como es el caso del texto de Pilar López de Santamaría (2000, p. 115): *Voluntad y Sexualidad en Schopenhauer*; en el que se plantea como objetivo: “*presentar su pensamiento como una filosofía de la sexualidad*”. Sin embargo, es importante señalar que éste no será nuestro interés inmediato o ulterior.

Es cierto que dicha interpretación posee bastante aceptación y, por ende, se ha convertido en un lugar común entre los lectores del autor, a juicio personal podría decir que, a partir de la consideración del cuerpo, existen más elementos en las obras de Schopenhauer que merecen un redescubrimiento o al menos una mención más apropiada que la señalada en dichos artículos.

Sin embargo, si nos atenemos a la conclusión a la que adecuadamente llega Rábade, en su artículo: *El cuerpo en Schopenhauer* (1987, p. 146): “*podía considerarse al cuerpo como el «término medios entre la voluntad y el intelecto, afirmará también que la materia es «el vínculo del mundo como Voluntad con el mundo como representación»*”, entonces, se relega la propuesta sobre los genitales y que estos sean la manifestación más precisa y definitiva de la *voluntad* en el individuo y que la procreación es el fin último de éste como parte de un sometimiento inevitable del individuo ante la especie, estaríamos atendiendo aspectos más importantes y obviando otros tantos que no



gozan de una importancia capital, como lo serían el principio de individuación, la libertad humana y la coincidencia entre el éxtasis metafísico y la contemplación de la belleza.

Por ello, a nosotros nos interesa resaltar la noción del cuerpo en la filosofía de Schopenhauer, primordialmente, desde la perspectiva dual de la gnoseología y la ontología, por dos razones: Primera: cuando se presenta el pensamiento de Arthur Schopenhauer contenido en sus “Escritos filosóficos menores¹”, como temas específicos y desvinculados de su sistema, el resultado es casi siempre negativo y, por supuesto, sesgado dado que se prefiere una lectura “ligera”, en la cual resaltan opiniones misóginas y, ciertamente, poco prudentes, algunas en letra propia del autor, otras tantas adecuadas a un discurso fuera de contexto. Segunda: además, esta misma lectura muestra al autor como un especialista de tópicos selectos, lo cual hace imposible comprender que la noción de cuerpo y sus diversas interpretaciones permiten la comprensión del fundamento del conocimiento mediado por un cuerpo real y orgánico, tanto como el reconocimiento de la *Voluntad*, mediante el cuerpo, como sustrato último de la realidad.

Nuestra intención, entonces, será mostrar que la filosofía de Schopenhauer nos presenta una nueva versión del *cuerpo*; una en la cual se encuentra tanto el misterio definitivo como la respuesta más importante de la filosofía. El *cuerpo* no es sólo una consecuencia de la reflexión para establecer ciertas condiciones humanas, el *cuerpo* es la base del desarrollo de una tradición que ha obviado la importancia de la experiencia frente a la razón. A pesar de que hay distintas concepciones acerca de lo que es el *cuerpo* en la filosofía, sólo la de Schopenhauer ha logrado presentar una versión radical y contundente de éste como la base y el punto de convergencia para su pensamiento.

Aunque breve y sutilmente, desde la antigüedad se ha pensado al cuerpo desde distintas perspectivas; estas son algunas de las posiciones al respecto:

¹ Esta es una consecuencia negativa y hasta desagradable que ha perdurado hasta nuestros días debido a que las editoriales que mutilan e imprimen los escritos del autor en tirajes con títulos sugerentes; haciéndolos interesantes, pero careciendo de cualquier justificación para ello. Por ejemplo, la “obra” titulada: El Amor, las mujeres y la muerte. De dicha impresión, el primer texto fue extraído del segundo volumen de El Mundo como Voluntad y Representación; teniendo como título original: Metafísica del amor sexual; el cual, si se contempla en relación con la propuesta del autor, posee un sentido completamente diferente.



Para Platón, según se aprecia en el Diálogo *Fedro* (1988, p. 353), el cuerpo posee un carácter enteramente negativo, éste es *la tumba del alma*: “*límpidos también nosotros, sin el estigma que es toda esta tumba que nos rodea y que llamamos cuerpo, prisioneros en él como una ostra*”; el cual se opone a su presumible perfección. Asimismo, el alma es la única concedora de las ideas, mientras que el cuerpo se ocupa única y exclusivamente de las tareas mundanas y el esfuerzo físico. El cuerpo perece, pero el alma logra la transmigración.

Con Aristóteles tenemos una reevaluación y revaloración del cuerpo, pues aun cuando se piensa como un *instrumento*, se acepta también que el hombre no puede ser reconocido como tal a menos que sea considerado integralmente, suponiendo el cuerpo como elemento necesario del mismo, sin llegar a ser una propiedad más valiosa que el alma, pues como bien señala Joaquín García Alandete (2013, p. 38): *Para Aristóteles, el alma es esencialmente una realidad comprensible como separable del cuerpo*.

En la edad media hay nuevamente una revaloración del cuerpo, pues se convierte en el medio entre el alma y el mundo real exterior; es decir, se omite la consideración negativa que había surgido en el pensamiento platónico. Sin embargo, otro problema emerge en la época, lo cual dificultará su comprensión. Con el cristianismo se produce el problema de la dualidad sustancial, estableciendo una radical diferencia entre elementos heterogéneos, al aceptar que dios ha creado al hombre con cuerpo y alma. Dicho problema será desarrollado por Descartes y los racionalistas de manera profunda en la modernidad. Sin embargo, esto además de no agotar el problema, suscitará mayores confusiones; aun cuando de la misma manera, esto permitirá una comprensión más amplia, detallada y racional del problema del cuerpo, su constitución y su fundamento definitivo.

Así, Schopenhauer retomará, principalmente, las consecuencias del dualismo cartesiano y el cuestionamiento sobre lo que genera el movimiento en un cuerpo que compone un elemento de realidades distintas, para desarrollar una teoría que logre posicionar al cuerpo como base de su pensamiento, siendo éste el elemento fundamental de filosofía de la *Voluntad*.

Veremos a continuación la forma en que Schopenhauer procede, sugiriendo de entrada una posición del cuerpo que genera y se confirma como el enigma universal, el tema para la



investigación que va desde la pregunta por la posibilidad del conocimiento hasta la respuesta sobre la existencia del mundo. Posteriormente, esta misma indagación sobre el cuerpo nos permitirá suponer su importancia en lo que respecta al problema del conocimiento, convirtiéndose en un medio que resultará imposible obviar u omitir; para finalmente encontrar en éste la respuesta a la inquietud e incertidumbre sobre la realidad del mundo externo, sobre la voluntad que se encuentra más allá de los límites de la representación.

A pesar de que reconocemos la importancia y las significativas aportaciones de las investigaciones que culminan en los señalamientos de un *cuerpo* que encuentra su foco y manifestación primaria en la genitalidad y la práctica sexual, preferimos conservar una lectura de la filosofía de Schopenhauer a la luz de los problemas ontológicos y gnoseológicos en los que el *cuerpo* viene a ser tanto respuesta como fundamento. Esto, tanto por las razones expresadas anteriormente; además, porque preferimos evitar una interpretación de dicho tema que rebase aquello que Schopenhauer, estrictamente, postuló; manteniéndonos preferiblemente en una zona en la que podamos respaldar los resultados de nuestra reflexión en referentes precisos y que exhiban un dominio completo y correcto del pensamiento del propio autor.

1. El *cuerpo* y la filosofía de Schopenhauer:

El problema del cuerpo con el que se encuentra Schopenhauer no es para nada sencillo. Como se señaló brevemente algunas líneas atrás, la tradición filosófica nos ha brindado concepciones bastante divergentes sobre el tema. Sin embargo, no se puede tomar una posición al respecto de manera superficial. Más aún, el problema específico con el que se encuentra Schopenhauer involucra de manera directa e inmediata el problema gnoseológico; es decir, no puede referirse al cuerpo desde una perspectiva distinta de la filosófica, mucho menos evadir dos planteamientos sumamente representativos de la época. Esto es, Schopenhauer enfrentará, además del problema de la dualidad substancial de Descartes y las consecuencias de su posible interacción; a la teoría kantiana de la *Unidad sintética de apercepción* o *Yo trascendental*, que constituían las aproximaciones más claras a la posible comprensión del sujeto cognoscente, pero que no lograban



explicar al sujeto en otro plano más fundamental: el plano real, al limitarse al planteamiento idealista y no alcanzar a concebir el enlace adecuado entre dichas entidades abstractas y la materialidad del cuerpo del individuo que, en efecto, conoce.

Ahora bien, nosotros procederemos mostrando la importancia y el lugar que ocupa el cuerpo en la filosofía de Schopenhauer; posteriormente, se mencionarán también las formas en que dicha teoría se impone, respecto de su coherencia y la amplitud de su comprensión, sobre las demás.

Entonces, nos encontramos con un Schopenhauer que se sabe heredero de un problema fundamental, el del cuerpo. Para Descartes, resultaba imperioso el poder determinar cuál era la diferencia entre los cuerpos inmóviles y los que tenían vida, de la misma manera en que intentó distinguir entre seres humanos y autómatas. Pensaba que estos cuerpos animales, carentes de todo estado mental, ejecutaban movimientos y acciones únicamente como la consecuencia del instinto de supervivencia. Este problema será fruto y excusa de su planteamiento sobre la comunicación de las sustancias: la extensa y la pensante².

Ante dicha situación, Schopenhauer reconoce que debe encontrarse tal correspondencia o, en su caso, determinar cómo semejante fuerza anímica actúa, de manera que permita explicar las acciones y movimientos de los seres humanos, sin dejarlo a misteriosas causas. Esta relación será para Schopenhauer tanto el nudo de su filosofía como el milagro κατ' ἐξοχήν³; con lo que debe reconocerse la identidad absoluta entre el sujeto *cognoscente* y el sujeto de la *volición*, comprendidos en la expresión "Yo".

Pero, para lograr la explicación de dicha identidad y desvelar tal misterio, Schopenhauer definirá con claridad su propuesta gnoseológica, que bien podemos considerar como los *Prolegómenos a la teoría del cuerpo en la filosofía de Schopenhauer*, la cual consiste en lo siguiente:

² Sobre este tema, dejo a consideración el análisis realizado en torno a dicha problemática en la modernidad: Villalvazo Sánchez, Oscar (2013). "La comunicación de las sustancias. Problema fundamental del racionalismo moderno". En: Protrepis, Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara: <http://www.protrepis.cucsh.udg.mx/Forms/wfrArtMagazine.aspx?SecID=AGORA&MagID=5>

³ Por excelencia



establecer las cuatro formas del *principio de razón*, reconocer las condiciones *a priori* del conocimiento, demostrar la inseparabilidad del *sujeto* y el *objeto* para la *representación*, suponer un fundamento real tanto para la representación como para el sujeto, encontrar en el cuerpo este fundamento y extender dicho fundamento al ámbito de la *Voluntad*. Lo cual será expuesto puntualmente a continuación.

1.1 Prolegómenos a la teoría del cuerpo en la filosofía de Schopenhauer:

Como mencionamos anteriormente, el problema del cuerpo en la filosofía de Schopenhauer es suficientemente complejo, por lo que el camino que debe recorrer, además de extenso, demanda bastante atención.

En un primer momento, la filosofía de Schopenhauer se centra en el problema del conocimiento, principalmente en lo que respecta al problema de la *causalidad*. Aunque no intentamos anticipar conclusiones, sino exponerlas, veremos que este problema particular será un elemento fundamental para la comprensión completa de la filosofía del autor, incluyendo *el problema del cuerpo*.

Por ello es por lo que en la tesis doctoral del autor nos encontramos con una disertación exhaustiva sobre el problema de las formas y la necesidad de la ley de causalidad. Al igual que el problema sobre el cuerpo, Schopenhauer acepta las divergencias existentes sobre la aplicación de dicha ley y sus consecuencias.

Para el autor, el tratamiento que se había presentado sobre dicha ley resultaba insuficiente y hasta incorrecto. Para demostrar esto, en la primera parte de su tratado se detiene a revisar la exposición que hacen de ello Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant y hasta los antiguos griegos, señalando cada una de sus limitaciones. Sin embargo, también alcanza a reconocer la significativa aportación de Wolff para la comprensión de las formas de la causalidad, quien a pesar de considerar únicamente tres de las cuatro formas que postulará Schopenhauer, no comete errores tan obvios como sí lo hacen otros pensadores, incluido el mismo Immanuel Kant.



Ante la circunstancia actual, está de más hacer una presentación exhaustiva o crítica de la propuesta de Schopenhauer; en primer lugar porque nos proponemos únicamente trazar un sendero definido y claro en el pensamiento de Schopenhauer, uno que nos permita comprender la conexión de todos sus temas y rescatar de ello la coherencia en su sistema; en segundo lugar, porque la lectura de su Tesis Doctoral: *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* resulta, además de obligada, bastante sencilla y comprensible, por lo que la presentación de un desarrollo puntual de la obra podría considerarse excesivo.

Por ello, nos detenemos únicamente a exponer las cuatro formas del **principio de razón** y sus características:

1. Principio de razón suficiente del devenir (*principiumrationissufficientisfiendi*), los objetos a los que se aplica esta forma del principio son las representaciones intuitivas, los objetos de la experiencia, que no son conceptos exclusivamente abstractos, pues también se aplica a las representaciones completas, aquellas que contienen tanto lo material como lo formal de los *fenómenos*; y las representaciones empíricas, las cuales tienen su origen en la sensación, mediante la facultad sensible del sujeto.

2. Principio de razón suficiente del conocer (*principiumrationissufficientiscognoscendi*), el objeto de este principio es la representación abstracta o la representación de una representación; es decir, el *concepto*. Esta forma del principio tiene su aplicación en la concepción intelectual del mundo, en el juicio en cual el sujeto encuentra y reconoce una relación de causa-efecto necesaria a nivel abstracto o lógico.

3. Principio de razón suficiente del ser (*principiumrationissufficientisessendi*), los objetos a los que se aplica esta tercera forma del principio son: el tiempo y el espacio, lo que constituye las *intuiciones puras* en el sistema trascendental de Kant. Este principio es aplicable únicamente en las matemáticas, en donde suponemos un orden necesario para la comprensión de la simultaneidad y la sucesión.



4. Principio de razón suficiente del obrar moral (*principiumrationissufficientisagendi*), este último principio tiene como objeto: el sujeto de la volición, en donde se establece una relación causal entre la motivación interna del sujeto y la ejecución de sus actos; siendo la causalidad *vista por dentro*.

Con esta distinción y los ejemplos que Schopenhauer desarrolla en el transcurso de su obra podemos obtener dos conclusiones inmediatas: 1. El *principio de razón* o ley de casualidad es omnipresente; esto es, tiene aplicación en el conocimiento tanto a nivel abstracto como en lo que se refiere a la experiencia; es necesario en el uso de las matemáticas y se convierte en un referente preciso de lo que será su tratamiento sobre la naturaleza del cuerpo humano al establecer como una extensión del principio la necesidad de comprender la función de dicha ley de manera interna; esto es, explicando dicho principio como la razón del sujeto de la volición: la ley de causalidad vista desde dentro, la voluntad impulsando el querer y la acción. 2. Se presenta el fundamento para establecer las condiciones *a priori* del conocimiento como necesarias, dado que el conocimiento de los objetos se limita a las representaciones, tanto *puras* (espacio y tiempo), *abstractas* (conceptos) como *completas* (empíricas).

En un segundo momento, Schopenhauer conservará y definirá claramente su teoría gnoseológica, la cual tendrá como fundamento la teoría trascendental de Kant y, como finalidad, la exposición de una dualidad gnoseológica expresada en las nociones de *Representación* y *Voluntad*; nociones análogas, pero con un desarrollo más preciso y exhaustivo que las que presenta Kant como *Fenómeno* y *Nóumeno*.

Como primer elemento de dicha dualidad, Schopenhauer considera un límite en el conocimiento, pues éste llega únicamente a nivel de la representación de los objetos. Pero para que dicha representación sea posible y se pueda garantizar tanto la necesidad como la veracidad de estas, es necesario reconocer que a la base de toda representación se tienen las condiciones *a priori*, que son las intuiciones puras de espacio y tiempo y la ley de la causalidad, la cual sustituye de manera integral las doce *Categorías* o Conceptos puros del entendimiento que presenta Kant como estructuras del entendimiento para el conocimiento abstracto.



Schopenhauer conserva las nociones de *tiempo y espacio* como *formas de la sensibilidad* para poder comprender e incorporar la experiencia como fuente del conocimiento, pero sostiene que la aplicación de la ley causal es la única función por parte del entendimiento, el cual une y concatena de manera sistemática las representaciones en el tiempo y permite comprender las relaciones espaciales entre los objetos contenidos en estas representaciones. Esta última modificación o supresión de las categorías del entendimiento nos permite una comprensión más sencilla e inmediata del proceso gnoseológico en el que el sujeto es sólo una de las mitades del mundo, complementándose con el objeto, externo, del conocimiento.

Como parte de este proceso de recomposición de la teoría trascendental de Kant, Schopenhauer logra percatarse de las incongruencias y malentendidos que suscita la distinción innecesaria de los elementos del conocimiento, como los son: *fenómeno, representación y objeto*. Para Schopenhauer, el conocimiento se constituye de dos elementos únicos: el *sujeto* que conoce y el *objeto* que es conocido. El primero de éstos vendrá a identificarse con el sujeto de la volición, lo cual expondremos más adelante. Pero es importante recalcar esta última consideración, a fin de comprender la importancia tanto de las condiciones de posibilidad como de la realidad del sujeto en lo que se refiere al conocimiento. Lo anterior podemos leerlo en su obra capital: *El Mundo como Voluntad y Representación* (2003):

El mundo como representación, único aspecto que consideramos aquí, tiene dos mitades esenciales, necesarias e inseparables. Una es el objeto, cuya forma es el espacio y el tiempo, y a través de dicha forma la pluralidad. Pero la otra mitad, el sujeto, no se halla en el espacio y el tiempo, pues esa mitad está entera e indivisa en cada ser que tiene representaciones. [...] Estas mitades son inseparables incluso para el pensamiento, pues cada una de las dos sólo tiene significado y existencia por y para la otra, coexistiendo y desapareciendo con ella. Se delimitan inmediatamente y allí donde comienza el objeto, cesa el sujeto. La comunión de tales límites se muestra en que las formas esenciales y por ello generales de todo objeto, que son espacio, tiempo y causalidad, también pueden ser encontradas y cabalmente reconocidas a partir del sujeto. Dichas formas se hallan a priori en nuestra consciencia (p. 87).



Así, *sujeto* y *objeto* son los elementos necesarios de la *representación*. Si uno de estos faltase, el otro no existe. Sin el sujeto que conoce, no existe objeto para conocer. Sin objeto que sea conocido, no existe sujeto que pueda conocer. Sin uno, desaparece el otro. Ambos son necesarios e indispensables.

Aquello que lo conoce todo y no es conocido por nadie es el sujeto. Él es el sostén del mundo, la condición sempiternamente presupuesta de cuanto se manifiesta, de todo objeto. Pues cuando existe está ahí sólo para el sujeto. Cada cual se descubre a sí mismo como este sujeto en tanto que conoce, no en tanto que es objeto de conocimiento (Schopenhauer, 2003, p. 87).

Sin embargo, la teoría del conocimiento que presenta Schopenhauer contiene otro elemento bastante significativo, que consiste en suponer un fundamento real para la *Representación*, tras lo que dicho fundamento puede extenderse tanto al objeto como al sujeto, lo cual veremos a continuación.

Todo el mundo de los objetos es y sigue siendo representación, y justamente por eso está eternamente condicionado por el sujeto, es decir, posee una idealidad trascendental. Mas no por ello es mentira ni ilusión; el mundo se da como lo que es, como representación y ciertamente como una serie de representaciones cuyo lazo común es el principio de razón (Schopenhauer, 2003, p. 97).

Esto es, el mundo es *representación*, pero esta representación debe suponer, como ha demostrado Kant (2006: 65) en la *Estética trascendental*, contenida en la primera parte de la *Doctrina Trascendental de los Elementos*, y en la *Analítica Trascendental* (2006: 102), que es el capítulo con el que inicia la segunda parte de dicha doctrina, que un fundamento real, no puede surgir enteramente del sujeto. La representación no es una ilusión; el *fenómeno* es la apariencia del



mundo en cuanto que existe un objeto que afecte al sujeto y éste pueda determinar dicha afección y llevar a cabo una síntesis trascendental de dichas afecciones⁴.

Pero, si existe un mundo real, material, del cual tenemos representaciones, de la misma manera el sujeto debe encontrarse en ese mundo como objeto entre objetos, compartiendo cierta realidad material con éstos, por lo que unos y otros son idénticos, sólo diferenciados por el lugar que ocupan como conocidos y cognoscentes.

Esta última afirmación contiene algunas consecuencias importantes de lo que hemos intentado establecer hasta el momento y que se comprenderán con mayor facilidad una vez que concluyamos la exposición. Dichas consecuencias son las siguientes: el sujeto en la filosofía de Schopenhauer supera las posiciones abstractas del *Cogito* Cartesiano y del sujeto trascendental de Kant, los cuales se correspondían con condiciones abstractas del conocimiento, pero que nunca pudieron ser considerados como objetos reales; además, si decimos que el sujeto del conocimiento es una entidad real situada en el mundo material de los objetos, entonces resulta imposible negar que el cuerpo cumpla un papel fundamental en el conocimiento. Kant se refería a las capacidades abstractas del sujeto, la capacidad de recibir sensaciones y la capacidad de juzgar, pero dichas capacidades deben estar localizadas en algo más que una demostración de la necesidad de las condiciones *a priori*; por lo que Schopenhauer atinó a señalar que la capacidad sensitiva del sujeto se encuentra en los órganos materiales del cuerpo del sujeto: la piel, los nervios, los ojos que nos permiten ver, los oídos que nos permiten escuchar; además, la capacidad de juzgar y la razón tienen un fundamento orgánico, que es la materia gris o cerebro, convirtiendo todas nuestras representaciones de los objetos del mundo en el resultado de un proceso cerebral indescifrable, aunque no a la manera en que el *Esquematismo* de los Conceptos puros *subsume* las afecciones sensibles, sino indescifrable porque no contamos con la capacidad técnica para comprender y mostrar el funcionamiento del cerebro.

⁴ Para Kant, dicha síntesis es obra del Entendimiento a partir de las Categorías; para Schopenhauer esta síntesis la realiza igualmente el entendimiento, pero a partir de la aplicación del principio de razón o ley de la *causalidad*.



Ahora que hemos señalado de qué manera el fundamento real del objeto se extiende al sujeto y éste conoce a partir de él, de su cuerpo y sus órganos, debemos considerar que al igual que señala Kant, más allá de las representaciones, allende las condiciones *a priori* del conocimiento, subyace una realidad ulterior que Schopenhauer denomina: *Voluntad*. Esta *Voluntad*, como análogo del *Nómeno* kantiano, es aquello que se encuentra tras la representación y que no puede ser conocido por el sujeto, dado que la forma tan particular que tiene de conocer lo hace imposible. El sujeto no tiene acceso a ella, al menos no como lo tiene ante la representación.

Antes de avanzar al siguiente tema que tiene como argumento la posibilidad de la doble dimensión del cuerpo en la filosofía de Schopenhauer y que es lo que consideramos como la radical novedad de su planteamiento y nuestro motivo más urgente; debemos señalar que la noción de *Voluntad*, aunque problemática, no es para nada una concepción antinómica ni mucho menos una presunción infundada del autor. Ante el infortunio de la extensión y el tema inmediato de nuestra disertación, les referimos al menos tres escritos⁵ en los que se puede encontrar un desarrollo preciso de la propuesta de Schopenhauer y la dilucidación de algunos pseudoproblemas atribuidos al autor.

2. El cuerpo y su doble dimensión:

El cuerpo en la filosofía de Schopenhauer posee una doble dimensión. Este puede considerarse desde el aspecto gnoseológico como la *Representación* de un objeto que se encuentra entre otros objetos, determinado espacial y temporalmente; y como manifestación directa de la *Voluntad*, que es el sustrato último de la realidad. Esto último gracias a la autoconciencia que el sujeto cognoscente desarrolla sobre sí mismo, teniendo como garantía de lo anterior el reconocimiento de un *Yo* que, además de conocer, también obra y quiere.

Pero esta doble dimensión no se constituye únicamente desde la pasividad en la que éste es conocido y determinado entre objetos o reconocido, a modo de consecuencia, como el resultado de

⁵ a: *Schopenhauer, Kant, and the Methods of Philosophy* (2006), de Paul Guyer. b: *Self and World in Schopenhauer's Philosophy* (1999), de Christopher Janaway y, c: *The Philosophy of Schopenhauer* (2002), de Bryan Magee.



una suposición en la que se busca un elemento que garantice la realidad del sujeto, sino que además se posiciona como parte fundamental del proceso cognoscitivo y como sustento de un sujeto capaz de manifestarse en el mundo real como una parte indispensable del mismo.

2.1 El cuerpo y la *Representación*:

La propuesta de Schopenhauer parte de la consideración kantiana sobre el conocimiento representacional de los objetos, la cual sólo es posible si se consideran como sus dos mitades esenciales al *sujeto* y el *objeto*, componiéndola de manera exacta.

Toda representación necesita tanto de un sujeto que conozca como de un objeto que sea conocido. Sin el primero, el mundo no existe; sin el segundo, el sujeto se convierte en un objeto sin posibilidad de conocer.

Todo conocimiento supone ineludiblemente sujeto y objeto; de ahí que la conciencia de nosotros mismos no sea absolutamente simple, sino que se divide, al igual que la conciencia de las demás cosas (esto es, la facultad intuitiva), en un conocido y un cognoscente. Aquí se nos aparece ahora lo conocido completa y exclusivamente como voluntad (Schopenhauer, 1981, p. 202).

Pero además de esto, el cuerpo propio y particular del sujeto cognoscente se presenta como un objeto material y existente. Cuando el sujeto, en un acto de conocer que supera la mera pasividad del espectador se da cuenta de que esa mano que extiende para poder sentir o experimentar la presencia de otros objetos es, igualmente, una extremidad de un objeto más complejo, el cual goza de un motivo para dicho movimiento; al igual que comienza a percibir que las figuras de los objetos espaciales, tanto sus límites como sus distancias, son percibidas gracias a los órganos visuales.

Así, en este ejercicio de autoconciencia, no nos queda sino reconocer que el cuerpo del sujeto es un objeto de su propio conocimiento, el cual posee, de la misma manera que todos los demás objetos de la *representación*, límites y formas particularmente definidas; con lo que goza de la misma posibilidad de ser conocido como representación de una existencia en el mundo. Esto es,



además de los objetos externos que se sitúan en la dimensión espacial, nos encontramos de manera inevitable con el cuerpo, la realidad tangible y funcional sobre la que existe de manera misteriosa el entendimiento y todas sus posibilidades cognoscitivas; dicha realidad se encuentra, inevitablemente, sujeta a las formas espaciales, temporales y causales con las que se determina de manera precisa el resto de los objetos externos al sujeto.

Sin embargo, su cuerpo es ya un objeto al que, desde esta perspectiva, llamamos representación. Pues el cuerpo es objeto entre objetos y está sometido a las leyes de los objetos, aunque sea un objeto inmediato. Como cualquier otro objeto de la intuición el cuerpo se halla en las formas de todo conocer, tiempo y espacio, mediante las cuales se da la pluralidad (Schopenhauer, 2003, p. 87).

Aun cuando nuestra suposición sobre la posibilidad de representarnos el cuerpo del sujeto como un objeto más entre objetos parezca sencilla y no ameritase ninguna digresión de carácter filosófico; estamos seguros de que el planteamiento siguiente nos brindará un poco más de claridad sobre las bondades del tratamiento que presenta Schopenhauer sobre el problema del cuerpo, al permitirnos considerarlo como un *enlace* entre la dimensión representacional del sujeto cognoscitivo y la dimensión de la *Voluntad* como sustrato material de la realidad, pues el cuerpo, además de un objeto de la representación, es la entidad material sobre la que se asienta dicha representación, a partir de los órganos sensoriales que permiten percibir los datos de la experiencia, y al cerebro, órgano en el cual se sitúa la facultad racional del sujeto.

Por eso el cuerpo es conocido como auténtico objeto, esto es, como representación intuitiva en el espacio, al igual que todos los demás objetos, sólo mediatamente, merced a la aplicación de la ley de causalidad al influjo de una de sus partes sobre las otras, es decir, cuando el ojo ve al cuerpo o la mano lo palpa. Por consiguiente, la forma del propio cuerpo no nos es conocida a través del mero sentimiento común, sino tan solo por el conocimiento, sólo en la representación, esto es, que sólo en el cerebro se presenta el propio cuerpo como algo extenso, estructura y orgánico (Schopenhauer, 2003, pp. 102-103).



2.2 El cuerpo como enlace entre el sujeto cognoscente y la voluntad.

Como señalamos en el apartado anterior, el cuerpo del sujeto se encuentra determinado por las leyes y condiciones cognoscitivas del mismo, permitiéndole un conocimiento representacional *como un objeto entre objetos* y destacando la conciencia que adquirimos de él a partir del hecho de que en éste se asienta la posibilidad cognoscitiva del mundo, gracias a la capacidad sensible de los órganos y las funciones propias del cerebro, los cuales son los responsables de traducir la experiencia en *representación*.

Además de lo anterior, podemos asegurar que el cuerpo, gracias a la doble dimensión que posee o a la perspectiva desde la cual se le considere, funge como un *enlace* entre la capacidad estrictamente cognoscitiva y la experiencia inmediata de la *Voluntad*, del mundo real. Lo anterior se explica a continuación:

El cuerpo es el elemento que, como mediador entre la *representación* y el mundo como *voluntad*, le permite al sujeto la autoconciencia de sí mismo como una identidad, manifestando su naturaleza tanto real como física. A pesar de que el único conocimiento al que puede acceder el sujeto es al de un *cuerpo como objeto*, nunca como sujeto, la autoconciencia de sí mismo le permite reconocer el cuerpo como una manifestación de la *Voluntad*.

La *autoconciencia* del sujeto cognoscente tiene como único objeto la *Voluntad*. Esto por la cualidad que posee de reconocerse, más que como *cognoscente*, como *volente*, como sujeto del obrar, del querer; siendo así una manifestación expresa de la *Voluntad*. Gracias a esta perspectiva del cuerpo como un enlace, a partir de la autoconciencia del sujeto, es que Schopenhauer logra romper con la consideración de un sujeto estrictamente abstracto o *puro*, como lo son las consideraciones de Descartes y Kant, poniendo el énfasis no en la racionalidad de un sujeto intelectual, de un pensamiento como esencia del sujeto cognoscente; sino posicionándola en la corporeidad de dicho sujeto, invirtiendo los puestos, aunque conservando los papeles que cada uno de estos juega en el proceso cognoscitivo, revelando con ello la importancia de un ser orgánico para la descripción de toda experiencia posible. Con todo esto, además, la identidad que surge a partir



de la noción del *principiumindividuationis*, logra su constitución definitiva gracias al cuerpo, mediante la subjetividad que éste le garantiza.

Ante la claridad y contundencia del autor, preferimos citarlo a continuación, a fin de sintetizar lo expresado en renglones anteriores, a la vez que tal reflexión nos permitirá dirigirnos al tema con el que nos proponemos completar nuestra presentación sobre la perspectiva que encontramos acerca del *cuerpo* en la filosofía de Schopenhauer y así, finalmente, pasar a las conclusiones que nos otorguen la posibilidad de reconocer la novedad y los beneficios de su propuesta, tanto respecto de la Filosofía Moderna como en lo correspondiente al Idealismo Alemán, el cuál será un aporte significativo para todo desarrollo ulterior de la filosofía y la cultura occidental:

Al sujeto del conocimiento que aparece como individuo le es dada la palabra del enigma y esa palabra es la de *voluntad*. Ésta y sólo ésta le da la clave de su propio fenómeno, le revela el significado, le demuestra el mecanismo interno de su esencia, de su conducta, de sus movimientos. Al sujeto del conocimiento, que por su identidad con el cuerpo se presenta como individuo, le es dado este cuerpo de dos modos totalmente diferentes: en primer lugar, como representación en la intuición del intelecto, en cuanto objetos entre objetos, y sometido a las leyes de éstos; pero también al mismo tiempo de muy otra manera, a saber, como aquello inmediatamente conocido que describe la palabra *voluntad*. Cualquier acto genuino de su voluntad es simultánea e inevitablemente un movimiento de su cuerpo; él no puede querer realmente ese acto sin percibir al mismo tiempo que aparece como un movimiento del cuerpo. El acto volitivo y la acción corporal no son dos estados diferentes conocidos objetivamente que enlace el vínculo de la causalidad, ni se hallan en la relación de causa y efecto, sino que son una y la misma cosa, sólo que dada de dos maneras completamente distintas: una de modo enteramente inmediato y otra en la intuición para el entendimiento. La acción del cuerpo no es sino el acto de la voluntad objetivado, esto es, colocado en la intuición (Schopenhauer, 2003, p. 188).



A continuación, presentaremos la perspectiva del cuerpo desde la dimensión de la voluntad, dimensión en la cual éste se convierte en la garantía tanto de acceso como del reconocimiento de una realidad distinta del “engaño” de la representación; la realidad bajo el *velo de Maya*, siendo el cuerpo el que nos guía por ese camino tan poco considerado por la filosofía en todas sus épocas.

2.3 El cuerpo y la *Voluntad*:

El cuerpo como *Voluntad* hace posible la representación de los objetos gracias al reconocimiento de la función de los órganos sensoriales, además de ser el fundamento del sujeto. Sobre la función orgánica que realiza el cuerpo en el proceso cognoscitivo y el papel que desempeña en la representación hemos discurrido en apartados anteriores. Ahora, concluiremos con la perspectiva del cuerpo visto enteramente como *Voluntad*.

Consciente del hecho de que el camino de la representación no puede llevarnos más allá de ella misma; esto es, mediante la presentación no podemos develar el mundo como *Voluntad*, Schopenhauer encuentra en el cuerpo la posibilidad de un camino distinto, uno que ninguno de sus antecesores pudo considerar, pues su planteamiento sobre el cuerpo resultaba precario. Esa posibilidad del cuerpo como una garantía de acceso al reconocimiento de la voluntad tiene como supuesto la autoconciencia del sujeto cognoscente sobre el cuerpo.

Si el investigador no fuera otra cosa que puro sujeto cognoscente (alada cabeza de ángel sin cuerpo), el significado de indagar el mundo que se halla frente a mí, exclusivamente como representación, o el tránsito desde ella, en cuanto simple representación del sujeto cognoscente, a lo que el mundo pueda ser parte de esto, no serían hallados jamás. Pero el propio investigador tiene sus raíces en ese mundo, encontrándose en él como *individuo*, esto es, su conocer, el cual es el portador que condiciona al mundo entero como representación, está sin embargo mediatizado por un cuerpo cuyas afecciones, como se ha demostrado, suponen para el entendimiento el punto de partida de la intuición de ese mundo. Este cuerpo es para el puro sujeto cognoscente en cuanto tal una representación como cualquier otra (Schopenhauer, 2003, p. 187).



El simple hecho de reconocer la propia corporeidad ya le permite al sujeto cognoscente manifestar una identidad única, la cual tiene como fundamento la materialidad de dicho cuerpo, materialidad que, de la misma manera, posee aquel mundo del que tenemos representaciones. La diferencia radical entre las representaciones de los demás objetos y la conciencia del propio cuerpo para el sujeto cognoscente es la *inmediatez* con la que éste se presenta. Todo objeto externo está limitado y regido por las condiciones espaciotemporales del sujeto, además de la ley causal, omnipresente; sin embargo, para el reconocimiento del cuerpo, el sujeto no se asoma “hacia afuera”, sino que mira “hacia adentro”, para encontrar de manera inmediata la certeza de su individualidad.

Con esta mirada hacia el interior, el sujeto puede estar seguro de que ha encontrado en su cuerpo la voluntad misma, una manifestación precisa de ella. Dicha manifestación resulta además de un conocimiento concreto, inmediato.

Esta identidad de la voluntad y del cuerpo que ahora se presenta provisionalmente sólo puede acreditarse, como sucede aquí ciertamente por vez primera y debe suceder cada vez más en lo sucesivo, partiendo de la consciencia inmediata, o sea, del conocimiento en concreto, y ascendiendo al saber de la razón o transfiriéndolo al conocimiento en abstracto; en cambio, con arreglo a su naturaleza no puede demostrarse nunca, es decir, no puede deducirse como conocimiento indirecto a partir de otro inmediato, justamente porque él mismo es el más inmediato y, si no lo captamos y fijamos como tal, aguardaremos en vano volver a obtenerlo indirectamente como conocimiento derivado (Schopenhauer, 2003, pp. 190-191).

Así como el cuerpo era representación para el sujeto; de la misma manera se puede aseverar que el cuerpo es voluntad, nada más que eso. Esto es, cuerpo y voluntad son una misma cosa; aquella voluntad inalcanzable para la representación la encuentra el sujeto en su cuerpo:

Su expresión puede tener giros muy diversos y decirse: “mi cuerpo y mi voluntad son una sola cosa”, o “mi cuerpo es la *objetivación* de mi voluntad”; o bien, “al margen de que mi cuerpo sea mi representación, no deja de ser tan sólo mi voluntad”, etc. (Schopenhauer, 2003, p. 191).



Así, es el reconocimiento del propio cuerpo el que nos conduce de manera directa e inmediata hacia el sustrato del cual tenemos representaciones, las cuales se encuentran determinadas por el propio sujeto y sus capacidades cognoscitivas. Con ello, tenemos ya las dos formas o perspectivas desde las cuales podemos considerar al cuerpo en la filosofía de Schopenhauer, lo que hemos considerado como una doble dimensión que, más que mostrar alguna incongruencia en el planteamiento, viene a componer las carencias de los postulados anteriores respecto del cuerpo, pues en un mismo sistema nos permite comprender cómo es que el cuerpo hace posible tanto la representación a nivel gnoseológico como el reconocimiento de la materialidad del mundo y del mismo sujeto respecto del problema ontológico de la realidad.

Una vez convertido en evidencia ese doble conocimiento, dado de dos maneras plenamente heterogéneas, que tenemos de la esencia y el hacer de nuestro propio cuerpo, lo utilizaremos a continuación como una clave para la esencia de cualquier fenómeno inscrito en la naturaleza y enjuiciaremos a cualquier objeto que no sea nuestro propio cuerpo no de esa doble manera, sino tan sólo como representaciones dadas a nuestra consciencia justamente por analogía con ese cuerpo y por ello asumimos que, tal como dichos objetos son por un lado representación al igual que ese cuerpo, homologándose así con él, también son por otro lado, si se deja al margen su existencia como representación del sujeto, aquello que sigue permaneciendo conforme a su esencia íntima y ha de ser lo mismo que llamamos en nosotros *voluntad* (Schopenhauer, 2003, p. 193).

En conclusión, el cuerpo que el sujeto cognoscente reconoce como un ente material es el responsable, a nivel orgánico, de la representación, una vez que es en los órganos y sentidos donde tienen lugar las afecciones de los objetos de la experiencia, de la misma manera en que la racionalidad de este tiene su fuente en el cerebro. Análogamente, la autoconciencia de un sujeto encarnado o corporeizado le permite garantizar un acceso al mundo real, uno que le negaba la capacidad cognoscitiva mediante la representación, permitiéndole identificar al propio cuerpo como voluntad.



3. Interpretaciones de la filosofía de Schopenhauer.

El cuerpo: modos y atributos de la Voluntad.

Como mencionamos al inicio del artículo, existen distintas interpretaciones sobre la teoría del cuerpo en la filosofía de Schopenhauer, una de ellas es la referente al amor sexual y la finalidad reproductiva del individuo en la búsqueda de la subsistencia de la especie. Dicha interpretación sostiene que la manifestación más evidente e inmediata de la voluntad que domina al sujeto se muestra en los genitales, urgiéndolo biológicamente a la reproducción. A pesar de que hemos decidido descartar dicha interpretación para buscar una distinta, reconocemos la importancia de tal propuesta, de la misma manera en que otras interpretaciones resultan importantes para la comprensión global de la filosofía de Schopenhauer.

Más aún, la reinterpretación de la teoría de Schopenhauer desde perspectivas distintas permite iniciar un diálogo más preciso y, de la misma manera, recuperar los conceptos y propuestas de un autor tan importante para la tradición filosófica.

Una interpretación distinta de la elegida y presentada, pero bastante congruente, es la de considerar el cuerpo del sujeto como voluntad desde una perspectiva análoga a la que presenta Spinoza para demostrar que sólo existe una realidad única: la naturaleza; y que de ésta encontramos sólo sus variaciones: *modos y atributos* de esa realidad, donde el pensamiento y la extensión son partes de ella.

Si asumimos dicha interpretación para comprender la propuesta de Schopenhauer, podemos considerar que lo único que existe es la *Voluntad* en sentido ontológico y general; esto es, una única *Voluntad* o *Naturaleza* omnipresente y que cada uno de los objetos de la representación, de los sujetos cognoscentes, de las especies que habitan nuestro mundo y las representaciones que nos permiten conocerlas son, estrictamente, *modos y atributos* de la *Voluntad*. Estos modos y atributos, aunque idénticos en naturaleza y origen, poseen características distintivas y únicas a partir del proceso del *principio de individuación*, en el cual cada una de estas manifestaciones desarrolla sus características, tanto físicas como intelectuales.



En resumen, la analogía en la que se presenta a la *Voluntad* como *Substancia* y al sujeto y al objeto como *modos* y *atributos* de esta única *Voluntad*, nos permite comprender la relación innegable que existe entre la naturaleza corpórea de los individuos y el mundo; con lo que también se garantiza la comprensión de la heterogeneidad que puede existir entre una representación abstracta o virtual que tiene su origen en un órgano, como lo es el cerebro humano.

Conclusión:

A manera de conclusión, podemos señalar que la propuesta de Schopenhauer respecto del problema del cuerpo no sólo es congruente sino también constante, pues éste se convierte en una especie de punto de convergencia para la dualidad total de su pensamiento, gracias al cual puede describir de manera completa una perspectiva trascendental que postula, por una parte, que nuestro conocimiento del mundo es estrictamente representacional; por otra, que no estamos limitados a dicho conocimiento de las representaciones, sino que la conciencia del cuerpo del sujeto garantiza la posibilidad de acceder de una manera inmediata y directa a la *Voluntad*.

Además de lo anterior, es importante reconocer al menos tres consecuencias de la filosofía de Schopenhauer.

a) La primera de estas consecuencias es la obvia superación del pensamiento cartesiano, el cual distinguía dos substancias distintas y heterogéneas en el sujeto: la *extensa* y la *pensante*. A pesar de que dedicó un gran esfuerzo a comprender la diversidad de sus características, nunca pudo explicar cómo era que ambas estaban relacionadas o podían comunicarse. Como consecuencia de sus imprecisiones nos encontramos con el hecho de que intentó conciliar dichas naturalezas mediante un órgano vagamente estudiado, lo cual generó un claro rechazo a su postura; además, nunca consideró la posibilidad de establecer como punto de partida la extensión del sujeto, sino que prefirió ciegamente el pensamiento o *Cogitatio*, como bien lo demuestra su célebre tesis: *Cogito, ergo Sum*.



b) La segunda de estas consecuencias respecto de la filosofía de Schopenhauer se refiere a la superación del pensamiento trascendental de Kant. En primer lugar, la gran diferencia entre ambos pensamientos radica en el hecho de que Immanuel Kant considera como sujeto al *Yo trascendental*, condición de toda representación. Este Yo trascendental es aquello que acompaña y sin lo que no puede darse ninguna representación. Tal como acepta Schopenhauer, la representación tiene dos mitades inseparables: sujeto y objeto. Sin embargo, la reflexión kantiana permanece siempre en el ámbito estrictamente abstracto de las condiciones del conocimiento, suponiendo un sujeto que es sólo una función cognoscitiva, un sujeto que tiene la capacidad de recibir sensaciones y que mediante sus facultades logra hacer una síntesis de los fenómenos, haciendo posible la representación de éstos; sin considerar la posibilidad de un sujeto corporal. Esto es, Kant no pudo reconocer la identidad del sujeto volente con el sujeto cognoscente, dicha identidad se contiene en la palabra que designa a todo sujeto e individuo, la palabra *Yo*; al menos no logró identificarlos de la manera en que sí lo hizo Schopenhauer.

c) Finalmente, como beneficio de la teoría de Schopenhauer nos encontramos con que su propuesta sobre el problema del cuerpo abre el camino para la *fenomenología* de Husserl. La teoría de Schopenhauer sobre el cuerpo nos dice que la autoconciencia del sujeto le permite reconocer su propio cuerpo como el camino seguro e inmediato hacia la *Voluntad*. Esta idea será retomada por Edmund Husserl durante la presentación de sus *Meditaciones Cartesianas*, en donde presenta una novedosa forma de hacer filosofía, lo que él llamará *Fenomenología*. En su teoría, Husserl sostiene que debe darse un nuevo comienzo para la filosofía, lo cual se logra mediante la *epojé* del sujeto, el cual se convierte en un *ego trascendental*; es decir, un sujeto sin conocimientos previos ni juicios preconcebidos, en una *conciencia pura*. Así, esta conciencia será la única que podrá acceder o tener un conocimiento de *la cosa misma*, de la esencia de las cosas. Sobre esto, dos aclaraciones: 1) el *ego trascendental* no es el *Yo trascendental* kantiano, pues éste es función y condición de la representación, lo que significa que determina al objeto a su manera y le impide acceder a la *esencia* de las cosas; sin embargo, el *ego trascendental* de Husserl sí se corresponde con el sujeto



cognoscente de la filosofía de Schopenhauer, pues es la *autoconciencia* la que le permite un tipo de conocimiento distinto, no limitado ni determinado. 2) Kant negó radicalmente cualquier conocimiento más allá del *fenómeno*, con lo que descartó de inmediato el conocimiento de la esencia o de las cosas mismas, finalidad expresa de la Fenomenología de Husserl. Por su parte, Schopenhauer acepta que el sujeto puede acceder de manera directa e inmediata a las cosas, a partir de la *intuición intelectual* que le permite reconocer el influjo que ejerce el mundo sobre las facultades del sujeto. Siendo entonces estos dos elementos los que le permitirán a Husserl desarrollar su teoría fenomenológica.

Por último, vale la pena señalar que en este proceso de generación del conocimiento, algunas nuevas disciplinas de investigación acuden a los planteamientos clásicos sobre su objeto de estudio, por lo que entendemos que la noción del cuerpo en la filosofía de Schopenhauer puede convertirse en una propuesta valiosa para comprender las nuevas formas de entender la corporeidad y, de ello, la importancia de los estudios sobre género, identidad y expresión; con lo que se desbordan los límites exclusivos de la filosofía y se nutre la investigación en disciplinas como la Antropología y hasta los estudios de género.

Referencias:

- García, J. (2013). El alma en los diálogos *Eudemo* y el *Protréptico* y relación con el tratado *Acerca del alma*. *Folios*, (38), 35-43. Retrieved April 24, 2020, from http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0123-48702013000200003&lng=en&tlng=es.
- Guyer, P. (2006). *Schopenhauer, Kant, and the Methods of Philosophy, on: The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge University Press.
- Janaway, C. (1999). *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Kant, I. (2006). *Crítica de la razón pura*. Trad: Pedro Ribas. Argentina, Alfaguara.



- López, M. P. (2000). *Voluntad y Sexualidad en Schopenhauer*. *Thémata: Revista de Filosofía*, 24, 115-136.
- Magee, B. (2002). *The Philosophy of Schopenhauer*. Oxford, Claredon Press.
- Platón (1988). *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Barcelona, Gredos.
- Rábade, S. "El cuerpo en Schopenhauer". En: *Anales del Seminario de Metafísica* No 23-1989/135-148.
- Schopenhauer, A. (1981). *De la Cuádruple Raíz del Principio de Razón Suficiente*. España, Gredos
- Schopenhauer, A. (2003). *El Mundo como Voluntad y Representación*. Madrid, Fondo de Cultura Económica. Círculo de Lectores.