

Enfermedad, Medicina y Magia en el sistema filosófico de Schopenhauer

Disease, Medicine and Magic in Schopenhauer's philosophical system

David López*

Resumen: El presente ensayo analiza la posibilidad misma de la enfermedad -entendida como desequilibrio de un organismo vivo- en el sistema filosófico de Schopenhauer. La Magia, en concreto las "curas por simpatía", implican una irrupción en el mundo físico (y fisiológico) de la omnipotencia, del sujeto esencial, que lo creó. Pero si se considera que ese mundo es un mecanismo regulado en virtud de leyes de la Naturaleza, ni siquiera la idea de la cura mágica (la que implica una suspensión puntual de dichas leyes) solucionaría el misterio de la existencia misma de la enfermedad. Una posible solución a estas dificultades hermenéuticas sería contemplar la enfermedad desde tres perspectivas, las cuales coincidirían con los tres niveles ontológicos en los que parece estructurado el sistema filosófico de Schopenhauer: el ser humano, el mundo y el sujeto esencial del que surgen todos los mundos posibles (y que coincide con la fuente última de la Magia).

Palabras clave: Schopenhauer; Enfermedad; Medicina; Magia; Curas por simpatía.

Abstract: This paper analyzes the very possibility of disease - understood as an imbalance of a living organism - in Schopenhauer's philosophical system. Magic, specifically "sympathy cures", imply an irruption into the physical (and physiological) world of the omnipotence, of the essential subject, which created it. But if this world is considered to be a mechanism regulated by virtue of the laws of Nature, not even the idea of a magical cure (which implies a specific suspension of these laws) would solve the mystery of the very existence of the disease. A possible solution to these hermeneutical difficulties would be to contemplate the disease from three perspectives, which would coincide with the three ontological levels in which Schopenhauer's philosophical system seems to be structured: the human being, the world and the essential subject from which all possible worlds arise (and which coincides with the ultimate source of Magic).

Key-words: Schopenhauer; Disease; Medicine; Magic; Sympathy cures.

Introducción

Entre los años 1831 y 1832 una pandemia de cólera asoló Berlín y muchas otras ciudades del mundo. Hegel fue una entre sus miles de víctimas. Schopenhauer, que también vivía en aquella ciudad en aquel momento, sobrevivió, en su opinión porque tuvo un sueño premonitorio que le empujó a huir a Frankfort, donde permaneció hasta su muerte – por neumonía – en 1860.

Así narra el filósofo aquel sueño que, según su propia interpretación, le salvó de la letal pandemia:

Para servir a la verdad en todas sus formas y hasta la muerte, dejo por escrito que en la noche de fin de año entre 1830 y 1831 he tenido el siguiente sueño que presagiaba mi muerte en el presente año. – Entre los seis y los diez años tuve un amigo íntimo y permanente compañero de juegos, justo de la misma edad, que se llamaba Gottfried Jänisch, y que murió cuando yo, con diez años, estaba en Francia. En los últimos 30 años he pensado en él muy escasamente. – Pero en la noche antes señalada llegué a un país para mí desconocido. Un grupo de hombres permanecía de pie en el campo y entre ellos había uno

*Doctor en Filosofía en la Facultad de Filosofía de la Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Alemania, E-mail: contacto@davidlopez.info ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2369-8718>

maduro, delgado y alto, que me fue reconocible, no sé cómo, justamente como aquel Gottfried Jänisch, el cual dio la bienvenida.¹ (HN IV,1 46)

En anotaciones posteriores añadidas a este texto Schopenhauer afirma lo siguiente:

Este sueño contribuyó mucho a que yo abandonara Berlín tras la llegada del cólera. Pudo haber sido una verdad hipotética, y, por lo tanto, un aviso: esto es, que si me hubiera quedado, habría muerto por el cólera.

Justo después de mi llegada a Frankfurt tuve una aparición de fantasmas absolutamente clara: eran (así yo lo creo) mis padres; y presagiaba [dicha aparición] que yo ahora sobreviviría a mi madre, que todavía estaba viva; mi padre, que ya estaba muerto, llevaba una luz en la mano. (HN IV,1 47)

Estas anotaciones no están sin embargo incluidas en las que, en el mismo año 1831, Schopenhauer incluyó en su “Libro del cólera” [*Cholera-Buch*], título este que él explica con la frase: “porque fue escrito en la huida del cólera”. En este libro, que forma parte de su legado manuscrito y que consta de 81 notas, solo la última menciona la enfermedad que le da nombre, y contiene un simple dato empírico respecto a un tratamiento que, según el filósofo, ha salvado por completo a treinta enfermos de cólera. A saber: dos cucharadas de sal de cocina en seis onzas de agua cocida a fuego lento, tomadas de una vez, y, después, cada hora, una cucharada de la misma mixtura, pero fría (HN IV, 110).

Más allá de la plausible eficacia de este simplísimo tratamiento, llama la atención que Schopenhauer, quien antes de estudiar Filosofía en Berlín había estudiado Medicina en Gotinga, no incluyera en las otras 80 notas de su “Libro del cólera” ninguna otra reflexión sobre esta enfermedad en concreto, o sobre la pandemia que estaba devastando Berlín y muchas otras ciudades de Alemania y del mundo. Sorprende la frialdad, la serenidad intelectual, la falta de dramatismo con la que vivió aquella terrible pandemia. De hecho, en la primera de esas notas, el antiguo estudiante de Medicina se limita a ofrecer una explicación fisiológica de la caída del cabello por la edad, en absoluto conectada con el cólera (HN IV, 1 72). Sí encontramos, aparte de reflexiones metafísicas relacionadas con su propio sistema filosófico (ya casi por completo expuesto en la primera edición de su obra *El mundo como voluntad y representación*), varias referencias a los sueños, y a sus capacidades de premonición, así como al fenómeno de la aparición de fantasmas. No podía quizás ser de otra forma, toda vez que ambos fenómenos, a su modo de entender, le habían salvado la vida. También encontramos entre esas notas una (la 35) en la que se muestra la importancia que la Magia, en este caso denominada directamente “brujería” [*Zauberei*], tiene en el pensamiento de Schopenhauer, pues en dicha nota se afirma que la misma es “el inmediato reinado de la voluntad” sobre el mundo de la representación (HN IV,1 96).

El presente artículo pretende contemplar los fenómenos de la enfermedad y de la Medicina (y de los médicos) desde el sistema filosófico de Schopenhauer, y ponerlos en conexión con su particular concepción de la Magia.

El mundo perceptible, según este filósofo, es representación, concepto que equivaldría, según él mismo explica reiteradamente, al fenómeno kantiano. Lo perceptible sería por tanto simple apariencia, detrás de la cual habría algo, eso sí completamente real, que Kant denominó “cosa en sí” y Schopenhauer “voluntad”. En esa representación, y solo en ella, es donde ocurrirían, donde serían posibles, el principio de individuación (necesario para sostener la diferencia entre médico y enfermo), la causalidad, y las leyes de la Naturaleza, entre las cuales estarían las que regularían, de forma aparentemente dictatorial, todos los organismos vivos, obviamente incluidos los humanos.

¹ Todas las traducciones incluidas en este artículo son propias.

El problema hermenéutico que se plantea puede ser enunciado así: si el mundo como representación está sometido a leyes naturales perfectamente estructuradas y absolutamente ineludibles, y si debemos incluir también el comportamiento del enfermo y del médico dentro del ámbito de poder de esas leyes, de esa perfecta estructura-mundo, la enfermedad, si es entendida como desequilibrio, aunque sea puntual y recuperable, aparece como algo imposible, ilógico.

Cierto es que Schopenhauer aceptó expresa y reiteradamente la posibilidad de dejar en suspenso las leyes de la Naturaleza (N, 104). Esa sería para él la esencia de la Magia. Y consideró, además, de forma muy concreta, la plena eficacia de la magia curativa (N, 106). No obstante, ese fenómeno excepcional, si bien mostraría empíricamente la posibilidad de desactivación puntual del sistema-mundo (del mundo puramente físico, y por tanto también fisiológico), no resolvería la dificultad hermenéutica antes aludida, ya que, al considerarse la posibilidad misma de la existencia de la enfermedad, se seguiría presuponiendo la posibilidad de desequilibrio, de fallo, de a-sistematicidad, dentro del universo: dentro de la representación. Pero lo cierto es que en los textos de Schopenhauer tan impensable debería ser un fallo, un desequilibrio, una irregularidad, en el interior de una estrella como en el interior de un cuerpo humano.

Un muy breve esquema del sistema filosófico de Schopenhauer y del lugar de la Magia en el mismo

El sistema filosófico de Schopenhauer es, en buena medida, el desarrollo lógico, casi algorítmico, de una sola intuición, de un descubrimiento, de una ruptura de límites: su concepto de voluntad, que coincidiría con la cosa en sí de Kant y que estaría empíricamente disponible (casi por completo) en la experiencia más directa, más real, más íntima, de todo ser humano: su querer. Así, según Schopenhauer, él habría encontrado el gran secreto del mundo, y lo habría mostrado, lo habría por fin nombrado, con una palabra que expresaría, aunque de forma imperfecta, una experiencia real. Dicha palabra sería “voluntad” (W II, 220).

Ese concepto crucial en el sistema filosófico de Schopenhauer, tal como él lo configuró, ofrece grandes posibilidades para la reflexión filosófica, aunque también ha generado muchas dificultades hermenéuticas desde su aparición, por primera vez, en 1819. Dichas dificultades quedan en buena medida mitigadas si se considera que Schopenhauer utilizó su palabra fundamental para nombrar tres niveles ontológicos dentro de su sistema filosófico, que coincidirían además con tres niveles de subjetividad (toda vez que en dicho sistema solo lo subjetivo sería lo propiamente real).²

En su primer nivel semántico, la palabra voluntad de Schopenhauer se referiría a la *sensación* humana más básica: su querer o no querer, su voluntad de vivir, de seguir viviendo. También coincidiría con el cuerpo individual de cada ser humano concreto: su querer en ese nivel sería ese precisamente ese cuerpo, el cual se presentaría como la parte visible de una voluntad subyacente.

En el segundo nivel semántico se nombraría el mundo entero, que sería, en cuanto objetividad, en cuanto realidad perceptible por un sujeto, equivalente al total de su querer. El mundo sería algo querido; esto es: la objetivación concreta de un querer concreto (entre otros posibles). En ese nivel habría una subjetividad superior a la puramente humana, la cual dispondría del así llamado “Gran ojo del mundo”, que estaría formado por la suma de todos ojos de todos los animales, incluidos todos los seres humanos (HN 1, 347).

² Véase: LÓPEZ, David. *El lugar de la magia en el sistema filosófico de Schopenhauer*. Tesis doctoral presentada en la Escuela de Doctorado Internacional de la Universidad de Santiago de Compostela, 2020.

Y en el tercer nivel semántico Schopenhauer utilizaría su palabra fundamental para designar aquello que ya no es mundo, que ya no es ninguna objetividad, por ser precisamente la inextinguible fuente creadora y des-creadora de cualquier mundo, de cualquier objetividad, de cualquier forma de representación ante un sujeto (P I, 133). La voluntad, contemplada desde ese tercer nivel semántico, sería libre: en realidad la única posibilidad de libertad dentro del sistema filosófico de Schopenhauer. El ser humano individual dentro del mundo, por el contrario, no sería libre (E, 96-97). Debemos decir por lo tanto, que el médico, como ser individual, carecería de libertad dentro del sistema filosófico de Schopenhauer, pero, a la vez, sería obra (y estaría permanentemente en manos) de aquello que sí dispone de esa libertad.

Otro atributo de la voluntad en su tercer nivel semántico, crucial para el tema planteado en el presente artículo, es la omnipotencia. De hecho, en virtud del fenómeno de la Magia, la voluntad entraría en el mundo para dejar puntualmente en suspenso sus leyes naturales (N, 112.). Y entraría esa omnipotencia también en el mundo, según Schopenhauer, para provocar curaciones no permitidas (imposibles) en virtud de dichas leyes.

Para visualizar las dimensiones y las reglas interiores del sistema filosófico de Schopenhauer es crucial tener presentes las frases con las que culmina la segunda parte de su obra capital (*El mundo como voluntad y representación*):

[...] el acto de voluntad del que surge el mundo es el nuestro propio. Es libre: pues el principio de razón, el cual da significado a toda necesidad, es simplemente la forma de su manifestación. Justamente por eso es ésta, una vez ahí, en su desarrollo completamente necesaria: solo en consecuencia de esto podemos, a partir de dicha manifestación, conocer la complejidad de ese acto de voluntad y, así, *eventualiter* [eventualmente] querer de otra manera. (W II, 743)

En el párrafo antes citado aparecería nuestra subjetividad esencial como fuente de todos los mundos, equivalente con nuestro yo más profundo, y como fuente también de toda Magia (y, por lo tanto, de toda posible magia curativa).

Un esquema del sistema filosófico de Schopenhauer, por breve que sea, no puede excluir el aspecto religioso del mismo. El libro cuarto de su obra capital (el más extenso por número de páginas) es el que se ocupa de ello, y es de hecho introducido como el que debe recibir la más seria atención de entre los cuatro que componen dicha obra (W I, 319). De hecho, el tercer libro de la misma finaliza con esta frase: “Hacia lo serio por lo tanto queremos nosotros también girar ahora” (W I, 316). “Lo serio”, digamos “lo sagrado”, es, en cualquier caso, algo determinante, hermenéuticamente ineludible, de todo el filosofar de Schopenhauer, una clave decisiva para entender su concepto de voluntad en el tercer nivel ontológico:

Yo digo que mi voluntad es absoluta, está por encima de todo mundo de los cuerpos y de toda Naturaleza, es originalmente sagrada, y su sacralidad no tiene límites: sino que más bien es el poder del mundo sobre mí el que tiene límites [...]. (HN II, 364)

Y parece incluso que subyacería una infinita buena voluntad -digamos simplemente “amor”- en el diseño del mundo en el que viven los seres humanos (incluidos por supuesto los médicos y los enfermos):

[...] en el simple sueño la relación es unilateral, y es que solo un yo verdaderamente quiere y siente, mientras que los demás no lo hacen, pues son fantasmas; por el contrario, en el gran sueño de la vida tiene lugar una relación multilateral, toda vez que no solo uno aparece en el sueño del otro, sino que este también aparece en el de aquel, de forma que, por medio de una verdadera *harmonia praestabilita*, cada uno sueña solo aquello que para él es adecuado según su propia guía metafísica, y todos los sueños-vida están entretejidos con una perfección tal, que cada uno experimenta solo lo que le es beneficioso y hace lo que es necesario para los demás [...]. (P I, 232-233)

El amor metafísico que parece dar sentido al hecho de que sea diseñado un entramado tan prodigioso de sueños/vidas con el objetivo de que cada ser humano sueñe/viva lo que le es adecuado, sería el mismo que afloraría, que sería necesario, en las “curas por simpatía”, las cuales podrían ser denominadas, simplemente, “curas por amor”. De ellas nos ocupamos en el epígrafe IV. En cualquier caso, cabría afirmar que en ellas actuaría lo más profundo, lo más poderoso - y lo más bello - del sistema filosófico de Schopenhauer: lo sagrado.

La enfermedad, los médicos y el poder curativo de la Naturaleza

En la redacción de su *currículum vitae* Schopenhauer da cuenta de los cursos a los que, entre los años 1809 y 1811, asistió como estudiante de Medicina en la universidad de Gotinga antes de decidir matricularse en la universidad de Berlín y dedicarse ya por completo a la Filosofía. Entre otros, encontramos los siguientes: Historia de la Naturaleza, Mineralogía, Fisiología y Anatomía comparada (con Blumenbach) y Anatomía del cuerpo humano (con Hempel). Esos dos años no los considera Schopenhauer en absoluto perdidos, pues afirma con claridad que los conocimientos que adquirió en dichos cursos son necesariamente útiles para el filósofo (GB, 653).

Rüdiger Safranski se pregunta si la decisión de Schopenhauer de estudiar Medicina fue o no motivada por el deseo de su madre, la cual habría le recomendado “estudios con los que ganarse el pan” [*Brotstudium*]. Afirma asimismo Safranski, con razón, que por sus primeras anotaciones tenemos constancia de las inclinaciones hacia la Filosofía de Schopenhauer; y añade que ya el propio Kant había visto la Medicina como colindante con la Filosofía: que la habría elevado a una dignidad filosófica.³

A lo largo de sus textos encontramos, en cualquier caso, numerosas huellas de los conocimientos que poseía Schopenhauer sobre las ciencias de la Naturaleza de su época; y, en concreto, sobre Fisiología, la ciencia que se ocuparía de esa concreta porción de la Naturaleza que se mostraría en el cuerpo humano.⁴ De hecho, el primer capítulo de la obra *Sobre la voluntad en la Naturaleza* lleva por título “Fisiología y patología”. Se trata del primer texto que publica Schopenhauer después de la primera edición de su texto capital (*El mundo como voluntad y representación*). En dicho capítulo, como en el resto, Schopenhauer quiere tan solo mostrar cómo los últimos avances de las ciencias de la Naturaleza de su época han evidenciado su doctrina filosófica fundamental [*Grundlehre*]; esto es: que su concepto de voluntad coincide con la cosa en sí de Kant y que es lo que en realidad mueve todos los fenómenos de la Naturaleza: el núcleo, la explicación final, la “x” de la misma. Y entre esos fenómenos de la Naturaleza movidos por la omnipresente y omnipotente voluntad estaría, como no podía ser de otra forma, el organismo humano:

A partir de mi frase de que la voluntad sea la “cosa en sí” de Kant, o último sustrato de cada fenómeno, no había yo derivado que también en todas las inconscientes funciones internas del organismo la voluntad sería el agente [...]. (N, 34)

Llegados a este punto, y si es la voluntad el agente de esas “funciones internas”, cabe preguntarse qué es exactamente la enfermedad para Schopenhauer. De estas palabras del filósofo podemos deducir que se trataría, simplemente, de un desorden en el organismo:

³ SAFRANSKI, *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie*, 158-159.

⁴ Sobre la gran relevancia de la Fisiología en el pensamiento de Schopenhauer véase: SEGALA, Marco. “The Role of Physiology in Schopenhauer’s Metaphysics of Nature”. In: *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 2012*, pp. 327-334.

La voluntad por el contrario, como cosa en sí, no es nunca perezosa, es absolutamente incansable, su actividad es su esencia, nunca deja de querer, y cuando, durante el sueño, está liberada del intelecto y, por lo tanto no puede, a partir de motivos, actuar hacia afuera, actúa como fuerza vital [*Lebenskraft*], se ocupa mejor, sin ser molestada, de la economía interior del organismo y devuelve también de nuevo al orden, como *vis naturae medicatrix*, las irregularidades que han reptado dentro [de dicho organismo]. (W II, 240)

¿Cómo es posible entonces que ocurran semejantes irregularidades si el poder de la voluntad es ilimitado? ¿Cómo puede haber un fallo, un desequilibrio, en la objetivación de la voluntad? Por otra parte, hay que preguntarse también qué es eso de “Naturaleza” para Schopenhauer, pues este filósofo, como acabamos de leer, le otorga a la misma decisivos poderes curativos. En el capítulo 6 de la segunda parte de su obra *Parerga y paralipomena* expresa Schopenhauer, casi telegráficamente, su concepción de la Naturaleza:

La Naturaleza es la voluntad, en tanto que [dicha voluntad] se contempla fuera de sí misma; por lo que su punto de mira debe ser un intelecto individual. Este es en cualquier caso su propio producto. (P II, 109)

Y sería la Naturaleza (la voluntad) – en *la mayoría* de los casos – la que curaría a los enfermos, no los médicos, que cobrarían buena parte de sus honorarios por algo que ellos en realidad no hacen. Habría además un error en la forma como los pacientes verían a los médicos:

Reconozco que hay excepciones, por tanto casos, en los que solo pueden ayudar los médicos: de hecho es la sífilis el triunfo de la Medicina. Pero la mayor parte de las recuperaciones son, con mucho, obra de la Naturaleza, por la cual el médico presenta sus honorarios. [...] Los pacientes del médico miran su propio cuerpo como si fuera un reloj, u otra máquina, la cual, cuando algo en ella se desordena, solo se puede volver a poner en funcionamiento cuando un mecánico la repara. Pero no es así: el cuerpo es una máquina que se repara a sí misma: la mayoría de los auto-instalados grandes y pequeños desórdenes, después de un periodo más o menos largo de tiempo, se eliminarán ellos solos mediante la *vis naturae medicatrix*. (PP II, 184)

Pero lo cierto es que en el sistema filosófico de Schopenhauer el médico, entendido como organismo vivo dotado de un cerebro vivo y, por tanto, de un intelecto (el que necesita para ejercer su profesión), es también Naturaleza, es objetivación de la voluntad. Su acto de curar a otro ser humano (digamos a otra “porción” de la Naturaleza) sería por tanto, siempre, un acto de la propia Naturaleza; en definitiva, como veíamos antes, de la voluntad.

Una explícita concepción del médico como fruto de la Naturaleza la encontramos en un autor especialmente admirado por Schopenhauer: Paracelso; el cual llega a afirmar lo siguiente:

El médico procede de la Naturaleza, ella le hace; solo aquel que obtiene su experiencia de la Naturaleza es un médico, y no aquel que con la cabeza y las ideas elaboradas escribe, habla y obra en contra de la Naturaleza y de sus peculiaridades.

El médico no es más que servidor de la Naturaleza, y no su dueño. Por eso corresponde a la Medicina seguir la voluntad de la Naturaleza.

Quien quiera ser un buen médico deberá anclar su fe en la “luz de la razón de la Naturaleza”, sanar a partir de ella y no empezar nada sin ella”⁵

Pero en la Medicina, en el misterio de la curación, no implica Paracelso solo al médico y a la Naturaleza, sino también a Dios:

⁵ PARACELSO, *Textos esenciales*, 105.

Porque no eres tú quien actúa a través de la medicina, sino Dios, igual que es Él quien hace crecer el grano, y no el campesino.⁶

Con ocasión de la anterior cita de Paracelso es oportuno recordar que los textos de Schopenhauer permiten hacer una equivalencia entre su concepto de voluntad, contemplado en su tercer nivel ontológico (como sujeto esencial, omnipotente, libre, creador del mundo) y el concepto de Dios, siempre que este no sea llevado a una objetividad externa al abismo más profundo del ser humano, y de toda realidad.⁷ Contra el teísmo en concreto, es decir, contra la posibilidad de un dios *exterior*, también se manifiesta Schopenhauer en una interesante anotación de su *Libro del cólera*: “El teísmo en sentido propio es por completo análogo a la afirmación de que después de su correcta construcción geométrica el centro de la esfera pudiera salir del centro de la misma” (HN IV,1 75). Y en ese mismo libro es donde encontramos una decisiva anotación en la que Schopenhauer otorga a su concepto de voluntad un atributo fundamental de Dios (del Dios de los escolásticos): la aseidad: ser por sí mismo, sin fundamento exterior a sí mismo (HN IV,1 102).

La enfermedad es, en cualquier caso, para Schopenhauer, argumento contra la existencia del mundo: es sufrimiento, tortura. En el “Libro del cólera” encontramos esta idea así expresada: “Mi frase de que toda felicidad es de naturaleza negativa, tiene también una confirmación en que los más altos bienes de la Humanidad - la salud y la libertad - son simples negaciones” (HN IV, 1 105). Pero, aunque la enfermedad es fuente de sufrimiento, es asimismo querida, como todo: como el todo-mundo que describe Schopenhauer con tintes tan tenebrosos en sus textos, en realidad para dejar claro “lo serio”, la urgencia de la salvación, la urgencia de no seguir queriendo un mundo así. ¿Querer de otra manera, que es lo que está sugiriendo la última frase de la obra capital de Schopenhauer, sería querer un mundo sin enfermedades? ¿Cómo es entonces que han sido queridas para este mundo?

El mundo que, según Schopenhauer, habría que dejar de querer (de representar) para podernos salvar, debemos recordar que es fruto de un solo acto libre del cual surge un mecanismo donde ninguna individualidad, sea humana o no, es libre. La ausencia total de libertad -dentro del mundo - implica y permite que nada ocurra en él de una forma diferente a la establecida en el acto de voluntad, ese sí por completo libre, del que deriva todo (W II, 743). Esa predeterminación es la que, por otra parte, daría sentido, razón de ser, a la clarividencia de los sonámbulos. Volvamos al “Libro del cólera”. En el apunte 47 se afirma que “por mucho que el curso de las cosas se presente como puramente casual, sin embargo no lo es, sino que, dado que todo está desde el principio predeterminado, todas esas mismas casualidades [...] están empuñadas por una profunda, oculta necesidad [...]” (HN IV, 1 101).

¿Para qué entonces una magia curativa, entendida como suspensión puntual de leyes, no programada, del programado transcurso de la Naturaleza y sus procesos de auto-recuperación de equilibrios? ¿Una rectificación, sobre la marcha, del devenir del mundo? ¿Por qué? ¿Para qué?

La Magia como Medicina: el magnetismo animal y las curas por simpatía

Arthur Hübscher, cuya aportación a los estudios sobre Schopenhauer es incalculable, publicó en 1975 (en el *Anuario de la Sociedad Schopenhauer*, el cual él mismo dirigió durante 46 años) un artículo especial cuyo título es: “Filósofos y médicos”.⁸ Es especial, y realmente excepcional dentro de la tradición editorial del citado anuario, porque en él encontramos un

⁶ *Ibid.*, 10.

⁷ La identidad entre Dios y el schopenhaueriano concepto de voluntad ha sido sostenida por autores como Paul Deussen, Carl Gustav Jung y Manuel Suances Marcos.

⁸ HÜBSCHER, Arthur. „Philosophen und Ärzte”. In: *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* 1975, 17-32.

testimonio puramente personal, digamos casi íntimo, de la relación que, desde niño, Arthur Hübscher tuvo con la Medicina en general y con los médicos en particular. En ese artículo Hübscher atribuye a Schopenhauer (y se la atribuye a sí mismo también) la concepción del médico como alguien emparentado con el mago, y señala que dicho filósofo habría hablado de dones de adivinación que “permitirían al médico actuar correctamente cuando los fundamentos científicos son insuficientes”.⁹ Afirma también Hübscher en el citado ensayo que la “misión del médico, así debemos entender a Schopenhauer, empieza más allá de los límites de un completo conocimiento científico”.¹⁰ ¿Dónde ubicamos ese “más allá”? Hübscher no nos ofrece una respuesta explícita en su ensayo, pero parece estar sin duda insistiendo en su concepción del médico como un mago.

Como hemos señalado anteriormente, la Magia ocupa un lugar decisivo en el sistema filosófico de Schopenhauer. Los hechos mágicos, en concreto el magnetismo animal y las curas por simpatía, son para el filósofo la más palpable constatación de su doctrina fundamental de la omnipotencia de la voluntad; y son además la “metafísica práctica” (HN IV, 1 30). Se podría decir que, vistos desde los textos de Schopenhauer, son la única ocasión en la que es visible la entrada en el mundo de lo que ya no es mundo, de aquello que hay que concebir como la fuente creativa, sostenedora y, en su caso, aniquiladora, de cualquier mundo, de cualquier representación.¹¹

Cierto es, no obstante, que Schopenhauer parece mostrar más interés por el magnetismo animal que por las curas por simpatía; y que ese superior interés, además, está más dirigido hacia las posibilidades de desactivación de los límites del espacio y del tiempo, y de las barreras que separan las voluntades de los seres humanos individuales, que a las de la curación de los mismos. De hecho, lo que más parece impresionarle al filósofo es el espectáculo de personas (algunos magnetizadores de la época) que son capaces de controlar a voluntad los movimientos corporales de otras. Incluso de cadáveres (N, 103).

El magnetismo animal al que hacen referencia los textos de Schopenhauer es el de la heterodoxa rama de Puységur, no el de su creador, Franz Anton Mesmer. Le interesa más al filósofo el fenómeno del hipnotismo, de la absorción de la voluntad del hipnotizado (normalmente más bien *hipnotizada*) por parte del magnetizador, que ese “éter que lo penetraría todo”, supuestamente descubierto por Mesmer y que, ya por fin, en opinión de su descubridor y sus miles de seguidores, lo curaría todo. De hecho, este médico dedicó un enorme esfuerzo en insistir que su gran modelo de Medicina era puramente científico y materialista. Schopenhauer por su parte rechazó explícitamente estos “materialistas principios argumentativos” (N, 99). Él vio en el magnetismo animal lo que no es materia, ni energía, ni “éter”. Él vio la entrada en el mundo de lo que ya no es mundo: la omnipotente libertad, capaz desactivar las leyes de la Naturaleza y de provocar curas imposibles en virtud de dichas leyes.

Sí encontramos, no obstante, algunas indicaciones concretas sobre la dimensión puramente curativa del magnetismo animal. La clave estaría en el sueño. Schopenhauer atribuye al sueño profundo un descomunal poder curativo, y el trance hipnótico que el magnetizador provocaría en el ser humano magnetizado llevaría ese sueño a su profundidad máxima (a su máxima capacidad terapéutica). Pero solo algunos de estos sonámbulos inducidos, según Schopenhauer, tendrían acceso a la clarividencia (P I, 249, 273-275).

La medicina puramente mágica sería no obstante la que ocurriría en virtud de las así llamadas “curas por simpatía”. Schopenhauer no permite la más mínima duda sobre ellas (N, 106). Y su clave de funcionamiento, su radical eficacia, residiría (igual que en el magnetismo

⁹ *Ibid.*, 17

¹⁰ *Ibid.*, 32.

¹¹ Sobre el concepto de metafísica práctica en Schopenhauer véanse: FLORSCHÜTZ, Gottlieb. “Schopenhauer und die Magie- die praktische Metaphysik? In: 93. *Schopenhauer-Jahrbuch 2012*, pp. 471-484. CORRÊA DA SILVA, Luan. *Metafísica Prática em Schopenhauer* (Tesis doctoral). Florianópolis 2017.

animal) en la voluntad del médico, eso sí, desprendida de todo aditivo intelectual, de todo pensar, digamos de toda legislación sobre lo que es posible y lo que no en el mundo como representación (N. 101,104). “La fuerza interior” del médico, que actúa inmediatamente en el individuo extraño, sería capaz de producir un efecto curativo (N, 107). El verdadero médico tendría, además, un don de adivinación, sin el cual no podría actuar correctamente (N, 13). Y es a ese don al que se refería Arthur Hübscher en su excepcional, personalísimo, artículo de 1975.

Sigue no obstante pareciendo incomprensible la posibilidad misma de la enfermedad, del desorden, dentro del mundo como representación.

Conclusión. Tres niveles ontológicos de la enfermedad en el sistema filosófico de Schopenhauer

Cabría quizás transcender las dificultades hermenéuticas mencionadas en los epígrafes anteriores si se considera que el sistema filosófico de Schopenhauer ofrece tres perspectivas del fenómeno – e incluso de la idea misma - de enfermedad, las cuales serían posibles porque dicho sistema se despliega en tres niveles ontológicos.

1ª.- Enfermedad como desequilibrio en el organismo humano, considerado como parte del mundo, como objetividad de una voluntad que aparece como individual. Desde esta primera perspectiva el médico es también otro cuerpo humano, cuyo cerebro (lugar del intelecto) ha sido formado gracias a los conocimientos científicos de cada época. Está vigente el principio de causalidad. La enfermedad tiene por lo tanto una causa eficiente y la terapia del médico se concibe como capaz de ser, a su vez, causa eficiente de la curación, esto es, de la recuperación del equilibrio perdido en ese organismo vivo que es su paciente. Lo decisivo en esta primera perspectiva es el conocimiento por parte de la ciencia médica de cómo funciona exactamente el cosmos fisiológico del cuerpo humano, y la recepción intelectual y buen uso que de dicho conocimiento haga el médico. Schopenhauer reconoce grandes éxitos a la Medicina (digamos “científica”), como vimos en el epígrafe, respecto a la enfermedad de la sífilis. No renuncia por lo tanto a dar un gran valor a esta primera perspectiva. De hecho, él la estudió durante dos años en la universidad de Gotinga y afirmó después el gran valor de estos estudios.

2ª.- Enfermedad como desorden de la Naturaleza que ella misma soluciona, sin que sea necesaria la intervención del médico. Aquí el mundo hay que verlo como una totalidad ordenada. Y como objetivación de una sola voluntad, ya no parcelable en individuos. En este nivel el médico ya no es el que actúa (en realidad ya no existe como individuo), sino la voluntad, llamada por Schopenhauer Naturaleza en su dimensión objetiva. Y lo cierto es que, como señalábamos anteriormente, este filósofo considera que, en la mayoría de los casos, las enfermedades se curan así: por el curso normal de la Naturaleza, sin la intervención del médico.

3ª.- Enfermedad como suceso en un universo cuyas leyes pueden quedar en suspenso, como tragedia (fuente de dolor y de desesperación) que puede ser borrada por la acción directa, libre, de lo que no está sometido a dichas leyes. El médico aparece en este nivel ontológico como una parte de la Naturaleza muy especial, pues está conectada con el fondo abisal de la misma (en realidad con el sujeto esencial del médico, y de todo). El médico recibe de ahí sus dones adivinatorios. Dios actúa a través de él si se acepta la identidad entre el concepto de voluntad de Schopenhauer y el de un Dios no objetivable. Desde esta perspectiva lo que curará de verdad será la voluntad de curar del médico. A través del médico podrá ocurrir, de hecho, una cura imposible según las leyes que estructuran el mundo donde él y su paciente están incardinados. Estamos en un nivel ontológico donde puede ocurrir lo

milagroso, lo aparentemente imposible, porque la omnipotencia que creó el mundo puede hacer cualquier cosa dentro de él.

Volvemos a preguntarnos: ¿Para qué una curación mágica? ¿Por qué no deja la voluntad (el sujeto esencial) que el mundo que creó siga su curso? ¿No estaba perfectamente diseñado? Recordemos una vez más la idea de los soñadores interconectados. Podría quizás pensarse, sin salirse del sistema filosófico de Schopenhauer, que la omnipotencia (la voluntad en su tercer nivel ontológico, el sujeto esencial) puede hacer modificaciones puntuales de su mundo creado en cualquier momento, como un escritor que tuviera la opción de corregir frases, situaciones, según él mismo las va leyendo, y las va sintiendo casi como reales. Y haría esas correcciones por amor quizás a sus criaturas artificiales (los seres humanos individuales). ¿Es la Magia entonces una modificación puntual del perfecto diseño de la red de seres humanos soñadores? ¿Es una asistencia permanente, viva, consciente, inteligentísima, recibida por los -sufrientes- seres humanos fenoménicos desde las profundidades mágicas, sacras, de su ser esencial?

Schopenhauer huye de Berlín después de pasar varios años en esa ciudad y de tener en ella sus primeros contactos con el magnetismo animal y, por lo tanto (según su propia concepción), con la Magia. Pero lo cierto es que respecto al cólera que provoca su huida de esa ciudad solo menciona, como hemos visto anteriormente, la terapia de beber agua cocida, y con sal. Sus reflexiones médicas quedan puramente ubicadas, por lo tanto, en el ámbito de las estrictas ciencias naturales, del más absoluto materialismo. En su “Libro del cólera” no abandona por tanto el filósofo, en ningún momento, la primera de las tres perspectivas que hemos sugerido anteriormente. Es a su intelecto puro (y al de todos los demás) al que apela Schopenhauer durante aquella pandemia de cólera. Y a la pura Química: a la pura materia del universo físico, no a la Metafísica o a la Magia.

No obstante, hay que señalar que, según el sistema filosófico de Schopenhauer, el cerebro humano (la cuna del intelecto puro, el lugar donde ocurrirían las ciencias de la Naturaleza, el único lugar donde, para cualquier kantiano, es posible que se sostenga la materia) estaría tan intervenido por la omnipotencia de la voluntad como la vara mágica de los magnetizadores. Es de hecho el intelecto, como hemos señalado en el epígrafe III, un producto de la propia Naturaleza (P II, 109) que ella misma puede utilizar para, digámoslo así, auto-equilibrarse.

Un apunte del “Libro del cólera” ya citado en los párrafos anteriores, el que afirma la imposibilidad de que el centro de una esfera pueda salir de la misma (HN IV,1 75), nos obliga, entre muchas otras decenas de citas repartidas por las obras de Schopenhauer, a ver esa ubicuidad de la voluntad (de la voluntad en el tercer nivel semántico). Estaría esa omnipotencia por tanto también plenamente activa en el cerebro individual del médico que practica la Medicina “científica”, digamos la que se apoya en los más estrictos principios de *ratio et empire*. Y cabría decir además que el amor hacia su paciente (como eco en el mundo de esa voluntad sagrada que es su verdadera fuente) podría elevar el intelecto del médico a su máxima potencia. Eso le permitiría (como por arte de Magia) encontrar los mejores métodos para detectar, para curar y para prevenir esa gran fuente de dolor humano que son las enfermedades.

Referencias

CORRÊA DA SILVA, Luan. *Metafísica Prática em Schopenhauer* (Tesis doctoral). Florianópolis 2017.

FLORSCHÜTZ, Gottlieb. “Schopenhauer und die Magie- die praktische Metaphysik? In: 93. *Schopenhauer-Jahrbuch 2012*, pp. 471-484.

- HÜBSCHER, Arthur. „Philosophen und Ärzte”. In: *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1975*.
- LÓPEZ, David. *El lugar de la magia en el sistema filosófico de Schopenhauer*. Tesis doctoral presentada en la Escuela de Doctorado Internacional de la Universidad de Santiago de Compostela, 2020.
- PARACELSO. *Textos esenciales*. Jolande Jacobi (edit.). Trad. Carlos Fortea. Siruela: Madrid 2007
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie. Eine Biographie*. München: Carl Hanser Verlag, 1987.
- SEGALA, Marco. “The Role of Physiology in Schopenhauer’s Metaphysics of Nature”. In: *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 2012*, pp. 327-334.