

LOS ANTECEDENTES IDEALISTAS DE LA IDEA DE CUERPO EN SCHOPENHAUER: LA RELACIÓN ENTRE CORPORALIDAD E INTERSUBJETIVIDAD

THE IDEALIST PRECEDENTS OF THE IDEA OF THE BODY IN SCHOPENHAUER:
THE RELATION BETWEEN EMBODIMENT AND INTERSUBJECTIVITY

VIRGINIA LÓPEZ-DOMÍNGUEZ¹
DOCTORA EN FILOSOFÍA

RESUMEN: La primacía del cuerpo en la filosofía de Schopenhauer ha permitido a algunos intérpretes afirmar que con él nace una nueva orientación del pensamiento opuesta a la tradición moderna dualista que separaba radicalmente la materia de la conciencia. Este artículo muestra los antecedentes de la teoría schopenhaueriana de la corporalidad en el idealismo alemán: en Schelling y, sobre todo, en Fichte, quien realmente inicia esta nueva dirección, para concluir que la visión del cuerpo depende de la importancia dada al reconocimiento entre seres humanos y que las diferencias entre los tres autores implícitamente obedecen a distintos modos de plantear la sociedad y la política, estrechamente ligados al momento histórico en que vivieron.

PALABRAS CLAVE: cuerpo, intersubjetividad, Fichte, Schelling, Schopenhauer.

ABSTRACT: The primacy of the body in Schopenhauer's Philosophy let some interpreters say that a new orientation of thought was born with him, opposite to the modern dualist tradition that radically distinguished matter from consciousness. This paper shows the precedents of Schopenhauer's theory of embodiment in German idealism: in Schelling and especially in Fichte, who really began this new direction of thought. It concludes that the conceptions of

¹ Este artículo fue redactado durante la estancia de la autora como *Visiting Scholar* en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Harvard.

the body depend on the importance given to the acknowledgment among human beings and that the differences among the three authors implicitly obey to distinct ways of thinking society and politics, closely related to the times in which they lived..

KEYWORDS: body, intersubjectivity, Fichte, Schelling, Schopenhauer.

Entre los historiadores de la filosofía, es bastante habitual presentar a Schopenhauer como el pensador que rompe la tradición moderna centrada en la conciencia al «redimir», frente a la *res cogitans* cartesiana, el cuerpo humano, hasta entonces devaluado a mera extensión y reducido a simple máquina. Desde estos argumentos, se afirma que Schopenhauer inaugura una nueva etapa para el pensamiento en la modernidad y que con él nace la filosofía de la corporalidad, cuyos frutos habrán de verse a lo largo de los dos siglos venideros². En realidad, tales afirmaciones tienen su origen en un gran desconocimiento de las obras y del ambiente filosófico en los que se formó el pensamiento de Schopenhauer, ligado, por una parte, a las controversias postkantianas en torno a la sistematización que Reinhold hizo de la *Crítica de la razón pura*, basándose en el concepto de facultad de representación, debates en los cuales participó directamente su maestro G. E. Schulze con el libro *Enesidemo*, y, por otra parte, ligado al desarrollo posterior del idealismo alemán, sobre todo, a Fichte y a Schelling, quienes, por cierto, también participaron en esas mismas discusiones³.

² Cfr. López de Santa María, P., «Introducción», en Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación* I, Trotta: Madrid, 2004, p. 7; Rábade, S., «El cuerpo en Schopenhauer», en *Anales del Seminario de Metafísica*, 23 (1989), pp. 135-148; Muñoz-Alonso, G., «Reflexiones sobre Schopenhauer y su teoría del cuerpo», en *Revista General de Información y Documentación*, II, 2 (1992), p. 98, nota 7.

³ Fichte se ocupó de la obra de Schulze tratando de desentrañar hasta qué punto sus críticas afectaban solo a Reinhold y no a la obra de Kant, lo cual le sirvió como punto de partida para su propio sistema filosófico (vid. Fichte, J., *Reseña de Enesidemo*, Hiperión: Madrid, 1982, Estudio preliminar y notas de V. López-Domínguez y J. Rivera). Schelling se ocupa del tema en sus primeros trabajos, vid. Schelling Werke (ed. Manfred Schröter, en adelante SchW), C. H. Beck/Oldenbourg: München, 1927-1954, I, p. 49. En cuanto a la relación intelectual de Schopenhauer con estos filósofos, la conocemos muy bien, gracias a sus propias afirmaciones. Sabemos que fue a estudiar a Berlín para conocer la filosofía de Fichte, pero que pronto se desilusionó (cfr. «Lebenslauf», en *Gesammelte Briefe* [ed. A. Hübscher, en adelante GB], Bonn: Bouvier, 1974-1987, p. 53 y carta a J. E. Erdmann de 9 de abril de 1851, en GB, p. 261). A través de sus cuadernos, sabemos también que entre 1811-1812 se familiarizó con la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (GWL), la *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der WL* (GNR) y *Das System der Sittenlehre* (SL) (cfr. *Der handschriftliche Nachlass* [hg. A. Hübscher], W. Kramer: Frankfurt, 1966-1975 (en lo sucesivo HN) II, pp. 340-342; 352-356; 347-352 respectivamente). Por supuesto, también leyó otras obras que son de menor importancia para el tema que nos ocupa. De todo ello nos dan cuenta los comentarios en los márgenes de los libros de Fichte (HN V 45-58). En cuanto a Schelling, sabemos que se ocupó de su filosofía ya antes de ir a estudiar a Berlín y que leyó *Über die Weltseele e Ideen zu einer Philosophie der Natur* (cfr. Hübscher, A., *Denker gegen die Storm*, Bonn: Bouvier, 1974, pp. 57 y 112). La lectura de las *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, en cuya Carta VIII se encuentra la interpretación de Schelling (en gran medida, tam-

Mi objetivo en este artículo es mostrar que el rechazo al dualismo cuerpo-conciencia es un tema central en estos dos últimos autores, especialmente en el primero, quien considera que la base de toda relación jurídica y, por tanto, de la posibilidad de construir un modelo de Estado, reside en una relación intersubjetiva originaria de carácter amoroso, en cuya existencia confía plenamente, debido a que se da materialmente, en el espacio, en cuanto relación corporal. No en vano, la primera formulación de la identidad entre el cuerpo y la voluntad aparece en la *Fundamentación del derecho natural*, en un momento donde todavía hay esperanza en que el futuro desarrollo de la Revolución francesa pueda crear y consolidar una situación social de justicia y solidaridad. Schelling, en cambio, pertenece a una generación más joven que Fichte y, por tanto, desconfía de la efectividad del derecho como vía hacia la moralidad, tanto como de la propia acción ética, a la que otorga un carácter meramente subjetivo, por eso busca en la actividad estética, la que se plasma externamente en una obra artística, el vínculo para la constitución de una comunidad que sustente cualquier cambio político, aunque solo sea a nivel cultural, profundizando así en el sentido liberador que el arte tiene para Schiller o los primeros románticos y que, en un contexto sistemático diferente, también se mantiene en Schopenhauer. Esto hace que la corporalidad humana se considere como gozne que permite pasar desde el ámbito natural al espiritual, y viceversa, en una doble dirección que hace del sujeto encarnado el momento culminante de la evolución natural⁴, cuando el espíritu se reconoce a sí mismo en lo material, a la vez que presenta a la naturaleza como poesía inconsciente del espíritu. El fundamento de esta concepción se halla en un absoluto que trasciende la moral, estando –por así decirlo– más allá del bien y del mal, por encima de toda valoración positiva o negativa, posibilitando ambas⁵. Esta interpretación del desarrollo del pensamiento alemán

bién la de Hölderlin) sobre la intuición intelectual, que claramente presupone un absoluto de la indiferencia cuyo contacto suprime la individualidad, y que es aprobado con entusiasmo por Schopenhauer, se produce en Berlín (cfr. Hübscher, *op. cit.*, pp. 25 y ss.; HN II 317, 326). De todo esto, se hace eco su biógrafo Rüdiger Safranski (*Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Alianza: Madrid, 1991). Sobre la recepción de Fichte por Schopenhauer, véase Kamata, Y., *Der junge Schopenhauer. Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1988; Schöndorf, H., *Der Leib im Denken Fichtes und Schopenhauers*, Johannes Berchmanns Verlag: München, 1982 (en este libro no se recogen las grandes aportaciones que sobre el tema del cuerpo aparecen en la *Wissenschaftslehre nova methodo* [WLNm] de Fichte, tanto en la versión del manuscrito de Halle como en el de Krause) y Martínez Herrera, F., «La crítica de Schopenhauer a la filosofía teórica de Fichte», en *Astrolabio. Revista Internacional de filosofía*, 5 (2007), pp. 86-131 (muy buen artículo, donde aparece un análisis extenso y detallado de la interpretación hecha por Schopenhauer, descompensada por un conocimiento bastante menos profundo por el lado de la filosofía fichteano). Asimismo, vid. Vincenzo d'Alfonso, M.: «Trascendental, cuerpo y voluntad en Fichte y Schopenhauer», en *Schopenhauer en la historia de las ideas* (ed. F. Oncina Covas), Plaza y Valdés: Madrid, 2011, pp. 141-163.

⁴ La idea de evolución natural en Schelling no se refiere a un proceso real que pueda ser objeto de la ciencia empírica sino a un orden genético ideal, especulativo, que funda cada grado de la naturaleza en un dinamismo anterior recurrente.

⁵ Sobre este tema, vid. López-Domínguez, V., «Del Yo a la naturaleza por el camino del arte», en *El inicio del idealismo alemán*, Servicio de Publicaciones UCM-UNED, Madrid: 1996, pp. 281-289 y «Sujeto y modernidad en

permite comprender mejor la posición del propio Schopenhauer, quien rechaza a Fichte y prefiere a Schelling, en una época en la cual se ha desvanecido toda expectativa de cambio político, tras la invasión de Alemania por parte de las tropas napoleónicas y la restauración del antiguo régimen representada por el Congreso de Viena, una situación que no puede sino dar lugar a la «lucidez» de un pesimismo radical, que reduce la obra de la razón a mera ilusión y desdeña el cuerpo como símbolo de un mundo nouménico que pueda hacer posible una intersubjetividad armoniosa, limitándolo a ser una mera manifestación del deseo, animal y egoísta.

Las primeras referencias de Fichte al tema de la corporalidad y su relación con el reconocimiento de otros seres humanos aparecen antes de la *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia* en las lecciones sobre el destino del sabio de 1794, bajo la forma de interrogantes, que remiten claramente a Jacobi y que quedan pendientes de resolución hasta dos años más tarde, en la *Fundamentación del derecho natural*⁶. El cuerpo aparece aquí en el contexto de una filosofía que ya ha renunciado a presentar al Yo como un principio absoluto hipostasiado al margen de los seres concretos e individuales, y que sabe perfectamente que –según le criticará más tarde Schopenhauer– no hay sujeto sin objeto⁷. En este caso, se trata de establecer el concepto de persona en su sentido jurídico y la respuesta es que esta se constituye a partir de una libertad que encuentra un obstáculo en su desarrollo o –dicho en términos de la Doctrina de la ciencia– a partir de una tendencia hacia la afirmación absoluta que choca en su expansión y se retrae sobre sí. Este es el inicio de un proceso imaginativo que, por sucesivas extensiones y limitaciones de la actividad originaria, conseguirá descubrir los contornos de sí misma en su contraste con el mundo que le es ajeno, hasta asumir que el único campo de ejercicio de la libertad en el que el Yo puede decidir de forma exclusiva, sin otras interferencias, no es otro que el propio cuerpo. Aquí se encuentra la base de todo el derecho natural y lo que hace de la inviolabilidad del cuerpo el primer principio jurídico. La persona es su cuerpo y el primer paso para acceder a la conciencia de sí es la asunción del mismo como único lugar de posible apropiación, como única esfera de pertenencia de las acciones libres de cada uno. Las demás

la filosofía del arte de Schelling» en *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea* (www.revistaideas.com.ar), 1 (julio 2015), pp. 80-108; así como «Die Entwicklung der intellektuellen Anschauung bei Fichte bis zur Darstellung der Wissenschaftslehre (1801-1802)», en *Fichte-Studien* XX (2003), pp. 103-115.

⁶ Fichte, J. G., *Werke* (ed. I. H. Fichte en lo sucesivo, SW), Walter de Gruyter, 1971, VI, 302. Jacobi, F. H., *Werke*, Gerhard Fleischer: Leipzig, 1812-1825 (2ª edic. 1968 de Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft), p. 211. Fichte, GNR, Parágrafos V y VI de la Primera Parte. Para una información más detallada sobre el tema en este filósofo, véanse mis artículos «El cuerpo como símbolo: la teoría fichteana de la corporalidad en el sistema de Jena», en *Fichte 200 años después*, Editorial Complutense: Madrid, 1996, pp. 125-141 y «Die Idee des Leibes im Jenaer System», en *Fichte Studien* XVI, (1999), pp. 273-293, así como mi libro *Fichte: acción y libertad*, Ediciones Pedagógicas: Madrid, 1995, pp. 141-154.

⁷ La afirmación explícita de que el punto de partida de todo sistema filosófico es la relación recíproca de sujeto y objeto se encuentra en la *Primera Introducción* de 1797 (GA I, 4, 186), que, según sabemos, Schopenhauer parece no haber leído.

apropiaciones, por ejemplo, de las cosas, de la tierra o incluso de otras personas, son jurídicamente reprobables o, en cualquier caso, arbitrarias, puesto que carecen de fundamento alguno para el derecho natural, el que corresponde por el solo hecho de pertenecer al género humano.

Con independencia de la importancia que el cuerpo posee para instaurar las bases del derecho, dado que establece la limitación de los individuos entre sí determinando lo que está permitido en una sociedad, está claro que en general el cuerpo cumple –para Fichte– un papel decisivo en la explicación del tránsito del pensar a la materia⁸. Por su conexión con la libertad, se trata de un elemento imprescindible para explicar cómo se concreta la acción del Yo en el mundo y, por tanto, también para comprender la aplicabilidad de los principios éticos. Desde un primer momento, el cuerpo constituye, igual que para Schopenhauer, la expresión o manifestación de la voluntad. Así lo afirma tanto en el *Sistema de la doctrina de la moral* como en la *Doctrina de la ciencia nova methodo*:

Según esto, el ser racional se pone a sí mismo en el espacio como ser que tiende prácticamente.

[...]

El concepto trascendental del cuerpo es: él es mi querer originario, considerado en la forma de la intuición externa.⁹

Otra cosa es que la idea de voluntad que manejan ambos autores sea completamente opuesta en su relación con la razón. Para Fichte, esta se encuentra vinculada directamente a los sentimientos, ya que constituyen el lado interno, subjetivo, de la acción, gracias al cual el Yo puede hacerse consciente de todos sus pasos, tanto de los teóricos como de los prácticos. El contacto primario con el No-yo, con lo que aparentemente está fuera de la conciencia, es emocional. Se trata de la resonancia afectiva que produce en el sujeto la expansión y limitación de su actividad. Las sensaciones mismas se consideran reciprocaciones de este tipo¹⁰, a través de las cuales el Yo intenta encontrar su propia congruencia, disturbada por algo que se le resiste, que no puede transformar y acoplar a su propio ser. De alguna manera, el sentimiento sirve al sujeto como motor que impele a buscar la transacción necesaria para hacer de la limitación una actividad propia, sea creando la representación teórica, que todavía contiene aspectos pasivos, o creando proyectos de actuación, que producen en el sujeto una satisfacción

⁸ Schöndorf, H., *op. cit.*, p. 56.

⁹ WLnM (Manuscrito Krause), pp. 122 y 160 respectivamente. El análisis del querer aparece en los tres primeros párrafos de la SL, donde afirma que el sujeto solo se encuentra como tal en cuanto volente (p. 20) y que esto implica una autodeterminación que afecta al cuerpo, es decir que este es una condición de la autoconciencia. El cuerpo humano se presenta como un sistema de impulsos y sentimientos (p. 11) cuyas características son la organicidad y la articulación, que serán tematizadas hasta el párrafo 18.

¹⁰ Cfr. GWL, Parte III, Teoremas 5-8. *Vid.* asimismo la *Segunda Introducción a la Doctrina de la ciencia*, donde Fichte afirma que lo que Kant llamó «sensación» (*Empfindung*) es para él sentimiento (*Gefühl*), SW I, p. 490.

más plena, porque lo devuelven provisoriamente a ese estado originario de completa afirmación, de plena libertad, presente en él como tendencia a lo absoluto. En todo caso, el impulso (*Trieb*)¹¹ que nos constituye se encuentra regido por el principio de coherencia, el mismo al que podría reducirse el imperativo categórico kantiano, cuando se lo formula como exigencia de universalización de la máxima de las acciones individuales¹². En este sentido, tanto la razón como la voluntad coinciden en sus aspiraciones originarias, lo cual permite superar la escisión del hombre en distintas facultades así como el carácter meramente instrumental otorgado a la razón, inherente al pensamiento ilustrado anterior a Kant. Esto le permite a Fichte presentar el cuerpo como la suma de la determinabilidad individual y a la vez, en la medida en que sea pensado desde una perspectiva suprasensible, como ley moral¹³.

No ocurre lo mismo en Schopenhauer, para quien la voluntad es irracional. Ello se debe en gran parte al hecho de que ha desvinculado totalmente la razón de la vida emocional. Los sentimientos básicos de placer y displacer, que incitan incluso a la construcción de la representación¹⁴, no están ligados tanto a la voluntad, al querer, que de suyo es espontánea y universal, sino al deseo o a la apetencia, encadenado a las necesidades individuales, al egoísmo, y, por tanto, provocado por la carencia, por la falta de algo que requiere ser compensado, y que —como bien observa Hegel en la *Fenomenología*¹⁵— constituye una afirmación vacía de sí que tiende a destruir lo otro, a consumirlo o a dominarlo sin pasar por una instancia mediadora de universalización (sea racional o puramente afectiva, como podría ser la empatía o —en el caso de Schopenhauer— la compasión¹⁶).

Como resultado de esto, el cuerpo, en tanto expresión directa de la voluntad, crea los órganos desde sus propias demandas funcionales, pero se presenta de manera muy diferente en ambos autores, por no decir completamente opuesta. Así, para Schopenhauer, «las partes del cuerpo han de corresponder plenamente a los deseos fundamentales por los que se manifiesta la voluntad, han de ser la expresión visible de la misma: los dientes, la garganta y el conducto intestinal son el hambre objetivada; los genitales, el instinto sexual objetivado; las manos que asen, los

¹¹ Impulso (*Trieb*) es la misma tendencia infinita (*Streben*) que ha encontrado una limitación, o sea que se trata del constitutivo ontológico del individuo. GWL, SW I, p. 287.

¹² *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, UBG, SW VI, 289.

¹³ WLnM (Manuscrito Krause), p. 139.

¹⁴ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación* (en adelante, W, citado por *Sämtliche Werke* de A. Hübscher, Brockhaus: Leipzig, 1937-1944, tomo I) II, Parág. 20, p. 166; W II, parág. 23, p. 175, W II, parág. 18, p. 158.

¹⁵ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu* (FCE: Madrid, 1985). B. Autoconciencia, IV, 3: «El yo y la apetencia».

¹⁶ *Cfr.* W IV. La identificación con el dolor de los demás, la compasión, revela la identidad esencial de todos los seres, mancomunados en el sufrimiento, y pone en evidencia que la necesidad de afirmación en contra de los otros es, en definitiva, una lucha con uno mismo a través del prójimo; por eso, el final de la contienda deja vacío al vencedor en medio de la devastación.

pies veloces, corresponden al afán ya más mediato de la voluntad que representa»¹⁷. Para Fichte, en cambio, el cuerpo tiene una completa ductilidad (*Bildsamkeit*) y, al ser la esfera de libertad de cada uno, no solo expresa determinaciones necesarias, cuya elección incumbe a la especie (como el bipedismo o el uso de órganos destinados a la alimentación para el ejercicio de la comunicación), sino también determinaciones libres, cuya adopción compete al individuo, como ocurre en la ventriloquía o en la utilización de los pies o la boca para pintar en los mancos. Mientras que, en Schopenhauer, el cuerpo es manifestación de la animalidad y ante él solo cabe el ascetismo, en Fichte expresa más bien el «instinto» vegetal, que aspira a su pleno desarrollo solo con el fin de entregar la semilla para la reproducción de la especie. Esta consideración positiva no solo abre infinitud de posibilidades para la transformación del propio cuerpo sino que lo convierte en lugar de mutuo reconocimiento entre los seres racionales, por lo cual la imagen del hombre se vuelve sagrada, convertida en credencial que avala la pertenencia a la especie¹⁸.

La idea de plena porosidad entre la instancia psíquica y la material aparece también en Schelling, quien considera que la salud solo es el sentimiento de transparencia del espíritu a través del cuerpo, mientras que la enfermedad refleja los obstáculos para identificarse con algunas de sus partes, y la muerte -podríamos decir continuando el argumento- es la no aceptación voluntaria, pero inconsciente, a reconocerse en él¹⁹. Esto se hace desde un pensamiento cuyas bases están en Fichte, pero que se distingue perfectamente de él, porque otorga a la naturaleza una actividad independiente del Yo, paralela y especular a la espiritual, a cuyo descubrimiento se llega por analogía, por proyección teleológica²⁰. Se trata del mismo procedimiento utilizado por Schopenhauer para pasar del hombre a la consideración de la naturaleza, y que genera, según Schelling, un empirismo superior, que amplía el horizonte de la subjetividad finita al incardinar al ser humano en su conexión con el mundo natural, esencialmente cambiante y dinámica, porque la materia se ha desvanecido como sustrato convertida en un juego de fuerzas opuestas que aspiran a una síntesis más o menos estable en cada grado de la evolución y en cada uno de sus especímenes²¹.

¹⁷ W II, p. 130.

¹⁸ «El hombre tiene instinto de planta, pero no instinto animal en la significación apuntada. [...] Así como el árbol mantiene su especie al echar en tierra su fruto, el hombre se mantiene a sí mismo como especie por el cuidado y la educación». GNR, SW III, pp. 81 y ss. «A menudo se ha considerado que el espíritu libre existe para cuidar al animal. Pero esto no es así. El animal existe para transportar el espíritu al mundo sensible». GNR, SW III, p. 82. Sobre el carácter infinito de la articulación, *vid.* GNR, SW III, p. 84 y sobre la sacralización de la figura humana, GNR, SW III, p. 85.

¹⁹ *Sistema del idealismo trascendental*, 2ª época de la autoconciencia, SchW III, pp. 495 y ss. *Vid.* asimismo «Estudio Preliminar» de V. López Domínguez y J. Rivera de Rosales, *Anthropos*: Barcelona, 1988, p. 61.

²⁰ «El filósofo de la naturaleza trata a la naturaleza como el filósofo trascendental al Yo. Por tanto, la naturaleza misma es para él algo incondicionado. Pero esto no es posible si no eliminamos el ser objetivo de la naturaleza, tan poco originario como en la filosofía trascendental». *Primer esbozo de una filosofía de la naturaleza*, SchW II, p. 12, nota.

²¹ «La continua y constante marcha hacia la organización delata con suficiente claridad un vivo impulso que luchando, por así decir, con la materia bruta, ora vence ora sucumbe ora la abre en una forma libre, otra, en una

Pese a las similitudes observadas se trata, sin embargo, de concepciones diferentes de la corporalidad, que obedecen a distintas versiones de la idea de libertad y de su engarce en el mundo real, cuyo resultado serán también actitudes diversas ante la política. En Fichte, el cuerpo es el lugar de manifestación de la libertad en un mundo material que siempre representa oposición a la acción afirmadora. En el ámbito de la moral, ese mundo, el de No-yo, cristaliza en las inclinaciones y los deseos egoístas, por tanto, la superación del mismo se encuentra en una cultura con matices universalistas, que proteja las libertades individuales. En Schelling, los trayectos de naturaleza y espíritu son idénticos, si bien opuestos por su dirección, es decir que se reflejan pero de forma invertida. La libertad más amplia no se obtiene negando lo que se opone sino aceptando la identidad constitutiva de lo que parece diferente y que pretende imponerse desde fuera de la conciencia con una necesidad ciega. Se alcanza cuando, después de distinguirse perfectamente de lo otro, incluso tras luchar contra ello, se reconoce que la libertad es el reverso luminoso del destino y que, por tanto, también hay que quererlo (*amor fati* —que diría Nietzsche más tarde—). Esta nueva consideración coloca por encima de cualquier perspectiva moral, fundando una visión estética y trágica de la vida, que apunta hacia la bienaventuranza y hace del cuerpo una obra de arte donde convergen lo racional e irracional²². Finalmente, en Schopenhauer, la voluntad de vivir y perpetuarse remite a la máxima necesidad, la del instinto y el deseo. Se trata de una energía que opera desde la oscuridad del inconsciente sometiendo y manipulando a los individuos que creen ser libres y se enfrentan entre sí pensando que secundan intereses divergentes cuando, en realidad, detrás de sus máscaras solo hay uno y el mismo propósito: el de la voluntad universal y eterna. Por eso, la liberación se obtiene negando la voluntad, propugnando el ascetismo²³. Así, desfondado de todo

más limitada. Es el *espíritu universal* de la naturaleza el que poco a poco conforma a su manera la materia bruta. Desde el líquen, donde es casi imperceptible la huella de la organización hasta la noble *figura* que parece haberse quitado las cadenas de la materia, domina uno y el mismo impulso, que se esfuerza por laborar según uno y el mismo ideal de finalidad, expresar hasta lo infinito uno y el mismo modelo originario: *la forma de nuestro espíritu*. *Tratados para el esclarecimiento de la Doctrina de la ciencia*. SchW I, p. 311. Al no tener una connotación exclusivamente moral, la energía que alimenta el universo se parece más a la voluntad irracional de Schopenhauer, pero sigue distinguiéndose de ella porque es espiritual y aspira a alcanzar también la racionalidad, aunque sea por caminos inconscientes. Como resultado, la visión de la naturaleza de Schelling implica la afirmación gozosa de la vida desde un sentido pagano y estético de la existencia, opuesto a la actitud pesimista de Schopenhauer. Si bien la totalidad de los fenómenos naturales es para Schelling el caos (igual que para Schiller), al final, esto se resuelve mediante la intuición de lo sublime (cfr. *Filosofía del arte*, parág. 65 y, en concreto, SchW p. 466; tr. V. López Domínguez, Tecnos: Madrid, 1999, p. 147). Nótese que en este artículo nos ocupamos del pensamiento de Schelling anterior a *Filosofía y Religión* (1804), que dará paso a una visión más cercana a la de Schopenhauer, plasmada en sus famosas *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana*.

²² Cfr. *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, Carta XI y *La filosofía del arte* (SchW III E, Parte especial, Sección 4), donde se hace surgir esta nueva concepción de la libertad gracias al análisis de la tragedia griega.

²³ Schopenhauer propone toda clase de mortificaciones para negar la voluntad, un programa de quebrantamiento del cuerpo que incluye como primera medida la castidad (W IV, parág. 60 y ss.). En cambio, tanto Fichte como Schelling rechazan la represión de la sensibilidad y aspiran a su elevación mediante la cultura. Dice Fichte

sentido, el mundo se vuelve un absurdo. Ante él, solo caben dos actitudes honestas: la retirada o la consolación, tal vez la venganza, por el arte y la filosofía, que desteejen la ilusión que vela y disfraza la mísera esclavitud de los mortales.

Al eliminar el dualismo, el cuerpo se vuelve enteramente psíquico²⁴ o, mejor dicho, una unidad psicofísica indivisible que puede ser abordada desde dos perspectivas distintas, como si se tratara de las caras de una misma moneda: desde dentro, mediante una intuición interna que –según dice Fichte– revela el «alma» o la conciencia en su devenir temporal, y desde fuera, en una intuición externa, que lo capta como un objeto más, extendido en el espacio²⁵. Sin embargo, tanto Fichte como Schopenhauer consideran que el cuerpo humano, al ser un entrecruzamiento entre dos ámbitos (el subjetivo y el objetivo, el nouménico y el fenoménico), nada tiene que ver con los demás objetos y, por eso, ambos utilizan distintas expresiones para referirse a ellos: *Körper* (para lo corpóreo) y *Leib* (para lo corporal)²⁶. Este último se caracteriza por ser orgánico, propiedad que Kant había atribuido ya a la razón²⁷, en la medida en que ella se despliega *per intus susceptionem* y no *per appositionem*, es decir que, a la manera de un embrión, no crece por adición de partes sino que sus miembros surgen por diferenciación desde la totalidad. En el organismo, el todo está presente reflejándose en cada una de ellas, porque solo pueden existir en tanto cumplan la función que les corresponde en relación al conjunto, cuyo fin se orienta hacia el mantenimiento y el desarrollo de la vida. En el caso de Fichte, además, el cuerpo humano se caracteriza por una capacidad de articulación potencialmente infinita²⁸, lo cual le permite explicar su ductilidad, pero, en principio, esta articulación es doble. Esto

al respecto: «A veces se ha considerado este asunto como si el espíritu libre existiera para cuidar al animal. No es así. El animal existe para traer el espíritu al mundo sensible y vincularlo con él». GNR, SW III, parág. 6, corolarios.

²⁴ La expresión pertenece a Sartre, quien defiende el carácter enteramente psíquico del cuerpo en *El ser y la nada*, 3ª Parte, cap. 2. 1: «El cuerpo como ser-para-sí»; vuelve sobre las consecuencias de esta tesis en las relaciones concretas con el prójimo en la 3ª Parte, cap. 3.

²⁵ WInM (Manuscrito Krause), pp. 211 y ss.; «El acto de la voluntad y la acción del cuerpo no son dos estados distintos reconocidos objetivamente, que liga el nexo de la causalidad y estén en relación de causa y efecto, sino que son uno y el mismo, si bien dados de dos maneras completamente distintas: una de forma totalmente inmediata y otra en la intuición para el entendimiento». W II, p. 158.

²⁶ Fichte, GNR, parágrafo V; Schopenhauer, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (en adelante, SZG), cap. IV, parág. 22 (tr. L. E. Palacios, Gredos: Madrid, 98, pp. 132 y ss.) y cap. VII, parág. 41-43.

²⁷ Véase Kant, *KrV*, «Doctrina trascendental del método», cap. 3: «Arquitectónica de la razón pura», donde Kant habla de una fisiología de la razón pura, *cf.* A 833/ B 861. Además, en la segunda edición de la *KrV* (B 166 y ss.), Kant se refiere a las teorías genéticas vigentes entonces y se decanta por la teoría epigenética para explicar la relación entre el Yo trascendental, las categorías y los objetos.

²⁸ La capacidad infinita de articulación distingue al ser racional de los animales, está ligada al movimiento libre y se explica a partir del hecho de que el primero nace indeterminado y tiene que hacerse a sí mismo, mientras los segundos nacen perfectamente concluidos y con la certera guía del instinto, por lo que se adaptan de inmediato a su entorno y no requieren de un aprendizaje especial para realizar sus funciones más elementales. SW III, pp. 80 y ss.

significa que para él existen dos órganos fundamentales relacionados cada uno de ellos con dos clases de materias distintas. El órgano inferior funciona en referencia a la «materia bruta», con la cual se comporta causalmente, recibiendo estímulos y respondiendo a ellos, pero nunca de forma espontánea porque en esencia es pasivo, es decir que su actividad siempre está mediada por el otro órgano, el superior. En el caso de la percepción, por ejemplo, no son los sentidos los que elaboran una respuesta a la afección, como es la imagen sensorial, sino que esta surge porque el órgano superior imita de forma activa esa afección. Dicho de otro modo, podría haber una estimulación de los sentidos, pero, si la imaginación no se ocupara de esbozar o proyectar en su interior lo que uno cree sentir, no sería registrada en cuanto tal. El sentimiento –según aclara Fichte en la *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia*–, solo ofrece una creencia en la realidad y, por este motivo, varios intérpretes advirtieron sobre la existencia de una brecha entre la deducción del objeto, que arroja al solipsismo, y la de la alteridad, fundada en el altruismo²⁹. Lo importante es que esta idea lo acerca a Schopenhauer y a su afirmación de que el mundo fenoménico es ilusorio o aparente, a pesar de que, al final, Fichte admita que la creencia teórica se basa en la fe moral. Por último, el órgano superior se encuentra en relación con una materia sutil (–aire, luz– se pregunta Fichte), que es sustrato de las imágenes y caracteriza el trato con otros seres racionales, a la distancia, sin necesidad de entrar en contacto directo con la materia bruta y actuar causalmente sobre ella³⁰.

Estas dos características del cuerpo humano, la organicidad y la doble articulación, se mantienen en Schopenhauer sin la referencia, bastante oscura, a la existencia de dos tipos de materias. Como es obvio, el órgano superior se corresponde con el cerebro, al cual le adscribe la facultad de representación, cuyo dinamismo depende enteramente de las funciones de aquel. Eso le permite afirmar que este mundo intuitivo y real es, evidentemente, un fenómeno cerebral³¹, lo cual sería cierto, incluso para la ciencia de hoy día, si admitiésemos que el cerebro forma parte de un sistema neurológico más vasto y complejo en el cual los datos no solo se transmiten sino que también se procesan en distintos niveles aparte del córtex, sea la médula o los nervios, sea la zona límbica cerebral (donde se han situado la inteligencia emocional y el punto de relación entre el sistema simpático y el parasimpático), sean incluso las redes neuronales existentes en el corazón y hasta en el estómago, que permiten regular instintos (como el hambre o la sexualidad), así como aprender, recordar y, en definitiva, tomar decisiones o

²⁹ GWL, SW I, pp. 301, 313 y ss. y 328. Cfr: L. Pareyson, *Fichte. Il sistema de la libertà*, Mursia: Milano, 1976, pp. 397 y ss.; E. v. Hartmann: *Geschichte der Metaphysik* II, *Ausgewählte Werke*, H. Haacke: Leipzig, 1899, pp. 75 y ss.; M. Guérault: *L'évolution et la structure de la Doctrine de la science*. Les Belles Lettres, Paris, 1930, I, pp. 339 y ss.; López Domínguez: *Fichte: acción y libertad*, pp. 126-131. Sobre la idea de que es la fe moral la que funda la creencia en el mundo, convirtiéndolo en material sensible del deber, *vid.*, p. e., GWL, SW I, pp. 294 y ss., WLnM, GA IV 2, p. 215 o *Sobre el fundamento en nuestra creencia en un gobierno divino del mundo*, SW V, p.184 s. y cfr: pp. 211 y ss.

³⁰ GNR, Parágrafo VI.

³¹ Schopenhauer, SZG, parág. 22 (Tr., p. 132); W IV 21, p. 67; W I, E. c. 1, Vol. II/1, p. 12; W IV, E. c. 41, Vol II/2, p. 586

asumir comportamientos con independencia de la corteza cerebral. En todo caso, lo interesante de esta cuestión es que los avances en el estudio del sistema neurológico prueban que el cuerpo es un sistema holístico íntimamente integrado que se adecua sin dificultades a la idea de *todo orgánico* utilizada en esta época. Además, refuerzan la teoría fisiológica de la inteligencia y de los afectos, presentada entonces de forma casi totalmente a priori a partir de unas pocas observaciones empíricas³².

A pesar de la plena identificación entre cuerpo y conciencia, este se manifiesta al sujeto cognoscente como los demás objetos, porque es el lado del querer vuelto hacia el mundo, es decir que se ofrece como una representación subordinada al principio de razón suficiente e incluida en el espacio y tiempo. Pero es evidente que si el cuerpo constituye el lugar de convergencia de la voluntad con la inteligencia que oculta y disfraza la esencia de lo existente, si el cuerpo habita en el intersticio, en la supuesta brecha entre los dos mundos, es en él mismo donde ha de originarse la visión que refracta la voluntad y crea la apariencia. Schopenhauer afirma que el cerebro produce la inteligencia como epifenómeno³³, pero no dedica un estudio genético al tema. Fichte, en cambio, sí, tanto de las categorías como de las dos intuiciones puras. En la *Fundamentación de la Doctrina de la ciencia* muestra cómo el tiempo surge para cada individuo en ese vaivén constante que la energía del Yo establece con el mundo. Cada oscilación supone un compás en un ritmo cuyo conjunto es el marco donde se insertan temporalmente todas y cada una de las representaciones. La génesis del espacio se explica en la *Fundamentación del derecho natural* de un modo parecido, ligada también al trabajo de la imaginación, cuando proyecta esa esfera material, de la cual se apropia, convirtiéndola en campo de ejercicio exclusivo de su libertad³⁴. Así, el cuerpo es el lugar de todos los lugares, un *axis mundi*, que otorga una perspectiva única e intransferible ante el mundo, el aquí permanente desde donde se despliegan los demás espacios.

Precisamente por eso, en ambos autores el cuerpo ocupa un lugar privilegiado que abre el acceso al otro lado, a la voluntad, en cuanto que es su expresión inmediata, lo cual se aprecia

³² Hace años que se descubrió que la amígdala cerebral procesa datos con independencia del córtex produciendo respuestas atribuidas a lo que se ha dado en llamar «inteligencia emocional». En el libro homónimo, donde Daniel Goleman da a conocer este descubrimiento al gran público, aclara que dicho concepto era usado con anterioridad en la filosofía, p. e., por Herder, quien, efectivamente, coloca el sentimiento de empatía (*Mitgefühl, Sympathie o Teilnehmung*) como base de las relaciones humanas y, por tanto, de la sociedad y la historia (*cf.* Herder, J. G., *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* I, IV, 6). A estos descubrimientos se suman otros sobre células nerviosas en el corazón y el estómago, donde cuentan con una importante red de neurotransmisores, proteínas y células de apoyo similares a la del cerebro craneal (*vid.* Armour, J. A., *Neurocardiology: Anatomical and Functional Principles*, Oxford University Press: New York, 1994, pp. 3-19 y «The little brain of heart», en *Cleveland Clinic Journal of Medicine*, Vol. 74, supplement I (February 2007), pp. 48-51; Gershon, M., *The second brain*. Harpers Collins: New York, 1998, sobre neurogastroenterología).

³³ GNR, parágrafo V.

³⁴ En *GWL 2ª Parte*, «Deducción de la representación», 3 y *GNR*, parág. V, se explica la génesis del tiempo y el espacio respectivamente.

—como observa Schopenhauer— al considerar introspectivamente cualquier movimiento corporal, incluso aquellos que se consideran involuntarios³⁵. Esto hace de la corporalidad la *via regia* para la comprensión del mundo en su doble aspecto, en tanto fenómeno y en tanto que cosa en sí, porque en realidad el cuerpo pertenece a ambos. La captación se produce, según los dos autores, mediante una experiencia vivencial inmediata, que en este contexto ha de entenderse también como un sentimiento originario, al que Fichte llama *Urgefühl*, concediéndole una valoración positiva, porque revela la potencia, la plenitud interior, y que en sus obras posteriores identificará con el amor a sí mismo, opuesto al egoísmo³⁶.

En principio, siguiendo la misma línea, Schopenhauer insiste en que se trata de una verdad indeducible e indemostrable para el razonamiento lógico, que solo puede experimentarse, y por ello constituye el punto de partida, la «auténtica verdad filosófica», es decir, un conocimiento al margen de las cuatro raíces del principio de razón suficiente, ya que, a diferencia de todos los otros juicios, no consiste en una relación de una representación abstracta a otra sino de una representación con algo de lo cual difiere enteramente y que se encuentra al margen de ella, fuera del espacio y el tiempo, esto es, la voluntad³⁷. Se trata, por tanto, de una intuición, aunque es evidente que no pertenece a la sensibilidad. Quizás en Fichte podría llegar a asociarse con la intuición intelectual, dado que a través de ella se capta la acción absoluta del Yo, ese querer primigenio sobre el que se funda la razón. Sin embargo, en Schopenhauer no ocurre lo mismo. De hecho en *El mundo como voluntad y representación* dedica muchos pasajes del Libro II y su Apéndice a ejemplificar no solo el carácter derivado y secundario del intelecto sino su sometimiento a la voluntad, a causa de su constante estado de debilidad frente a ella. En definitiva, «la inteligencia —dice— solo descansa cuando la voluntad se lo permite. Por sí, se muestra inerte y poco dispuesta al trabajo; una aplicación constante la fatiga hasta embotarla por completo y se agota como una pila eléctrica al cabo de muchas descargas. Por eso, todo trabajo intelectual largo exige pausas y descansos, sin los cuales sobrevendrían el entorpecimiento y la impotencia». Cualquier perturbación de la voluntad (sea el hambre o algún otro interés pulsional) afecta su funcionamiento para terminar falseando los resultados. En definitiva, la inteligencia es impotente frente al poder de la voluntad. Como la luna, es incapaz de alumbrar mientras el sol se encuentra en el horizonte. Y, por eso, al final termina siendo engañada: la voluntad le suministra los motivos sin permitirle penetrar en la enmarañada oscu-

³⁵ «La acción del cuerpo no es otra cosa que el acto de la voluntad objetivado, es decir, dado en la intuición. [...] esto mismo se puede decir de cada uno de los movimientos del cuerpo, no solo de los motivados, sino también de los involuntarios y ocasionados por estímulos; en suma, que el cuerpo entero no es otra cosa que la voluntad objetivada, es decir, convertida en representación». W II, parágr. 18, p. 158.

³⁶ W II, parágr. 18, p. 160 y parágr. 21, p. 169. Cfr. WLnM (Manuscrito Krause), pp. 139 y ss. Para su relación con el amor a sí mismo véase mi libro *La concepción fichteano del amor*, Sudamericana: Buenos Aires, 1982, pp. 61-116.

³⁷ W II, parágr. 18, p. 161 y pp. 157 y ss., si bien los actos de la voluntad se manifiestan en el tiempo, p. 160; *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, parágr. 29-33, pp. 158-164.

ridad de sus determinaciones³⁸. De esta manera, la intuición del querer universal en Schopenhauer anticipa, en cierto sentido, la náusea sartreana, ese gusto insulso, ese sentimiento de transparencia, de contacto directo con el propio ser, que, sin embargo, impide la coincidencia mediante un quiebro inasible, un vacío interior, un hiato que, en sí mismo, es nada³⁹.

Como resultado de esta valoración opuesta de la intuición o sentimiento originario, los dos filósofos presentan notables diferencias a la hora de concebir el mundo. La deducción del cuerpo en Fichte apunta al mutuo reconocimiento de los seres humanos. La apelación o exhortación (*Aufforderung*) pone en movimiento el proceso, siendo el gesto y la mirada los dos elementos determinantes que permiten captar al otro como fenómeno y noúmeno a la vez. La admisión de que se trata de un miembro de la misma especie es intuitiva e inmediata y se da incluso cuando el otro todavía no ha desarrollado su racionalidad, como ocurre con un niño, creando una relación recíproca carente de agresividad, amorosa, que abre espacio al otro para respetar así su libertad, una relación que probablemente toma como modelo el vínculo materno-filial⁴⁰. Finalmente, Fichte anuncia la teleología, esto es, la proyección de las categorías de la acción al mundo objetivo, como última síntesis del sistema filosófico⁴¹. Solo presenta la naturaleza como un supuesto del ejercicio de la libertad, pero nunca llega a desarrollarla en detalle, sea porque para él tiene un interés menor, sea porque admite que el tema es territorio de Schelling o de los románticos, sea porque la polémica del ateísmo levantada en su contra le obliga, con cierta urgencia, a reformular una vez más su pensamiento.

En contraste, Schopenhauer descubre en las relaciones intersubjetivas una mascarada a la que subyacen los intereses de la voluntad que, en su deseo de ser, solo pretende reproducirse en su actitud de dominio, sembrando el dolor, instrumentando y sometiendo a los individuos entre sí. Y en este punto, Sartre, vuelve a parecerse a él, con su idea de que las relaciones sociales solo son una comedia mágica, sobre todo si tenemos en cuenta que, según él, el infierno son los demás. En cuanto a la transposición de la experiencia de la voluntad en uno mismo hacia el exterior, admite que, «guiados por la analogía de nuestro propio ser, podemos descifrar los demás seres y llegar a la conclusión de que una existencia en sí, independiente del *movimiento*, es decir, de la representación en el intelecto, no se puede concebir sino como querer, es decir, como voluntad»⁴². Y de este modo, concluye con una filosofía de la naturaleza, que hace de los tres reinos expresión del querer universal, en una dirección muy parecida a la romántica (a pesar de sus críticas contra ella), una filosofía de la naturaleza donde el hombre no es más que un animal artero, y la inteligencia una fábrica de espejismos creada por la voluntad para ponerlo a su servicio.

³⁸ Cfr. Apéndice al Libro II, Cap. 19.

³⁹ Cfr. Sartre, *El ser y la nada*, 2ª Parte, Cap. I.1: «La presencia ante-sí».

⁴⁰ Cfr. GNR, párrafos III y VI.

⁴¹ WLnM, parág. 19.

⁴² Apéndice al Libro II, Cap. XXII; cfr. parágr. 27.

