

# Las razones del cuerpo: bases para una fundamentación de la moral

JOSÉ MANUEL PANEA MÁRQUEZ

Universidad de Sevilla  
jmpanea@us.es

## Resumen

En este trabajo, nos preguntamos por la posibilidad de una moral universal y su fundamento. En nuestra opinión, la importancia de nuestra corporalidad es decisiva. Para ilustrarlo, estudiamos el pensamiento moral schopenhaueriano, si bien nos distanciamos críticamente de él.

## Abstract

In this paper, we ask about the possibility of an universal morality and its foundation. In our opinion, the importance of man's body is decisive. To illustrate it, though critically, we study Schopenhauer's moral philosophy .

En realidad, el título de este trabajo, más que hacer justicia a lo que ahora puedo contarles, apunta en la dirección que en el futuro quisiera ahondar, pues la circunstancia no es la más propicia, sino que nos exige ser breves y concisos.

El problema de la fundamentación de la moral resulta, sin duda alguna, inquietante. Mas plantearse el problema de la *fundamentación* de la moral parece que implica el reconocimiento de que hay razones que justifican la moral, y que, por tanto, estas razones pueden ser compartidas, o, cuando menos, que incluyen una pretensión de *validez y sentido*, con lo cual quedarían expuestas al debate *público*. Hablar de fundamentación implica, pues, reconocer que cabe ir más allá de meras ocurrencias puntuales, de meras actitudes que pudieran resultar del capricho, de la azarosa inclinación, o de la propia idiosincrasia. Por tanto, si pretendemos una *fundamentación* de la moral estamos hablando de que aspiramos a una moral que puede ser reconocida *públicamente*. Pero si este reconocimiento ha de ser público, no puede tener límites en su horizonte,

y, por tanto, diremos que una fundamentación de la moral tiene que aspirar a un reconocimiento universal. El problema, entonces, que se suscita, es el de encontrar ese lugar común desde el cual poder construir una moral que sirviera para lo que buscamos: una guía razonable para vivir mejor. La dificultad con la que nos topamos es siempre la misma: la diversidad de caracteres, de culturas, de opiniones, y, en fin, la pluralidad de formas de vida posible. Y con ello, la imposibilidad, aparente al menos, de encontrar un *canon*, un criterio, o un lugar desde el cual poder erigir la crítica, en caso de considerarla oportuna. Pero, desprovistos de este punto de apoyo, quedamos desarmados: sólo queda el silencio, la resignación o la fuerza. Nuestra pregunta será la de si es posible, sin embargo, articular una moral universal sin que por ello pongamos en peligro la pluralidad, o, al menos, cuál sería el límite para esa pluralidad, más allá del cual no sería legítimo –no tendría el respaldo de todos- avanzar. Y la tesis que quisiéramos proponer es que tal fundamentación pudiéramos no darla por perdida. Para ello, y más allá de conceptos como los de ‘Dios’, ‘Naturaleza’ y ‘Razón’, que resultan problemáticos, queremos contemplar la hipótesis de una fundamentación en algo de lo cual todos tenemos certeza: *nuestro cuerpo*, nuestra común y compartida corporeidad.

Por ello, vamos a apuntar tan sólo la importancia de una reivindicación del cuerpo, entendiendo por él esa parte de nuestra naturaleza humana, indesligable de nuestra conciencia, que está sometida a contingencias, que es frágil, que reclama atenciones, y que finalmente no puede eludir la muerte como condena. Fragilidad, contingencia y mortalidad son tres elementos que deberían estar presentes en toda ética que se precie de *humana* a la hora de justificar una serie de demandas o exigencias *universalmente compartidas*; exigencias de las que no podemos derivar ningún *debe*, hablando en un sentido estrictamente *lógico*, pero que son *pertinentes*, por ser *universales*, y cuyo descuido u olvido pondría en apuros a todo aquél que pretendiera justificarlo, y no ya para con él, pues es muy libre de infligirse el daño que quiera, sino para con los otros. Pero como esto es un asunto que daría para mucho, trataré de ilustrar la importancia de la corporalidad en los asuntos éticos con una filosofía, a mi juicio, harto interesante, a saber, la de Arthur Schopenhauer.

Schopenhauer nos da reiteradas muestras de la importancia del cuerpo en su sistema. El cuerpo es para Schopenhauer la objetivación de la Voluntad (Schopenhauer 1993 b,75), de aquello en que consiste la realidad en sí de las cosas.

Por otra parte, para nuestro autor, decir afirmación de la voluntad es decir afirmación del cuerpo (Schopenhauer 1993 b, 75). Luego, parece claro que decir negación de la voluntad de vivir es decir lo mismo que negación del cuerpo. Pues bien, sorprende este planteamiento en un autor que ha puesto el fundamento de la ética en la *compasión*. En efecto, si uno lee a Schopenhauer podrá corroborar cómo su preocupación fundamental es demostrar que Kant había incurrido en un prescriptivismo moral injustificado (Panea 2003). Más aún, tal prescriptivismo era la herencia secularizada de la vieja moral teológica procedente del decálogo de Moisés (Schopenhauer 1993 a, 150.) La preocupación central de Schopenhauer consistirá en mostrar lo *inútil* de todo mandato: *velle non discitur* (Schopenhauer 1993 a, 274), el querer no se aprende, amén de que *operari sequitur esse* (Schopenhauer 1993 a, 89), es decir, el obrar se sigue del ser, según el viejo dicho escolástico, por lo que no podemos, en definitiva, sustraernos a aquello que somos. El problema, pues, que se plantea, es el de si es o no posible una educación moral. Y la respuesta parece clara: *velle non discitur*, el querer no se aprende, según la vieja máxima de Séneca, que tanto gusta citar a Schopenhauer. Ante tal *status quaestionis*, lo que nos queda, según nuestro autor, no es lanzarnos, sin más, en brazos del destino. Piensa Schopenhauer que incluso podemos desviar nuestra conducta, cambiar nuestros actos (descubriendo nuevos motivos para la voluntad), mas no el *querer* (Schopenhauer 1993 a, 279-280). Y, sin embargo, también cabe *iluminar* nuestra mente y *aquietar*, así, a la voluntad, contenerla en su ímpetu siempre insatisfecho, infinito. Este aquietamiento de la voluntad procede de una comprensión adecuada de lo real (Schopenhauer 1993 b, 198-200). En efecto, cuando descubrimos que *todo es uno*, que eso que sufre *también eres tú* (*tat-tvam-asi*), y constato que el *principium individuationis* es puramente subjetivo (Schopenhauer 1993 a, 294-295; 1992 § 65), que el yo y el otro son una misma realidad, ese *conocimiento transformado* (Schopenhauer 1993 b, 189) de la realidad en la que todo se me muestra ya como una y la misma cosa, acaba operando como un aquietador de la voluntad (Schopenhauer 1993 a, 294).

Schopenhauer ha demostrado que el *egoísmo* es fruto de un *error metafísico*: el considerar que hay un abismo entre el yo y el otro (Schopenhauer 1993 a, 295-296). Por ello, cuando se tiene una adecuada comprensión metafísica de lo real se produce el fenómeno, *misterioso*, de la *compasión* (Schopenhauer 1993 a, 255). La *compasión* se nos brinda como el verdadero fundamento de la moral (Schopenhauer 1993 a,

228-229), aquello que hace posible vencer al egoísmo y a una de sus variantes, la crueldad. En toda alma hay, bien es verdad, una tendencia natural hacia la compasión y otra hacia el egoísmo. La cuestión estriba tan solo en que se active uno u otro mecanismo, y el de la compasión depende, en gran medida, de una adecuada comprensión metafísica de lo real, en la que la cosa en sí es esa Voluntad infinita que todo lo constituye, siendo la diferencia, la distancia entre el yo y el no yo mera apariencia.

El problema, pues, que nos gustaría plantear es el de si esa *compasión* schopenhaueriana no es en última instancia incompatible con la *negación del cuerpo*, con la negación de la *voluntad* de la que Schopenhauer nos habla. Queremos sugerir la posibilidad de que la compasión schopenhaueriana sea incompatible, a nuestro modo de ver, con el *ascetismo*, aunque para el propio Schopenhauer, pudiera verse como lógico este tránsito de la compasión, de la victoria sobre el egoísmo, al ascetismo (Schopenhauer 1993 b, 162, 193; Cabada, 1994). Para decirlo de una vez, la filosofía moral schopenhaueriana, que se enfrenta al egoísmo natural con gran tenacidad, y propone como único lugar donde vencer el autointerés a la compasión (Schopenhauer 1993 a, 295), acaba diluyendo la moral en un conjunto de *reglas para la felicidad* (Schopenhauer 2000, §16), reglas en las que podemos reclinar cómodamente nuestra cabeza, para dormirar lo más plácidamente posible en esta casi pesadilla en que consiste el sueño de la vida (Schopenhauer 1996, §21, §258).

A nuestro juicio, uno de los méritos de la filosofía de Schopenhauer era el haber reivindicado el puesto del cuerpo en la ética, o, dicho de otro modo, el haber denunciado los límites de la razón kantiana dentro del universo moral: la razón pura práctica es inerte, no puede movernos a nada (Schopenhauer 1993 a, 157-158); la razón no sabe qué camino tomar en caso de una encrucijada (Schopenhauer 1993 a, 196). A fin de cuentas, parece que la razón necesitaba de realidad y consistencia, tenía que acabar siendo una razón encarnada. De aquí la insistencia de Schopenhauer a la hora de reivindicar que somos cuerpo y alma, voluntad y conciencia (Schopenhauer 1996, §30), y no sólo o principalmente razón, como la tradición, desde Sócrates, parecía estar empeñada en mostrar. Por otra parte, coincidía Schopenhauer con esta tradición en denunciar al egoísmo como el móvil antimoral por excelencia (Schopenhauer 1993 a, 222). De él derivaban, en definitiva, todas las maldades que pudiéramos imaginar, hasta la crueldad, que no es sino la búsqueda del placer propio a costa del sufrimiento ajeno (Schopenhauer

1993 a, 234). Pero la filosofía schopenhaueriana, una vez que ha reivindicado el lugar del sentimiento, pues la compasión es, para él, esa misteriosa experiencia en la que me hago partícipe del sufrimiento ajeno (Schopenhauer 1993 a 254); una vez que ha reivindicado el papel de la sensibilidad para con la suerte de los otros como elemento central del horizonte moral, acaba abandonándolo. La compasión no es el punto de llegada de la ética schopenhaueriana, sino un *lugar de paso*. La verdadera meta final de su ética es el *ascetismo* y con él, la *nada* (Schopenhauer 1993b, 158, 197; Rodríguez Aramayo, 2001, Nanajivako 1988, 65 ), en la que ya ningún sufrimiento es posible.

La filosofía de Schopenhauer se nos muestra, en este punto, decepcionante: creíamos que iba a reivindicar nuestra *común corporeidad*; creíamos que iba a hacer una defensa de las *razones del cuerpo*, para ser justa y universalmente reclamada la atención debida que el cuerpo requiere; creímos, en fin, que iba a invertir el platonismo de nuestra cultura occidental, al reclamar su lugar al cuerpo, ya que es el cuerpo del otro donde se hace expreso el sufrimiento, y es mi cuerpo donde experimento su dolor como si fuera mío. Ante la frialdad kantiana por él denunciada, como en el caso de si era lícito mentir por filantropía (Schopenhauer 1993 a, 250), y ante la protesta schopenhaueriana de que Kant lo que tendría que haber combatido es el sadismo (Schopenhauer 1993 a, 250), creímos poder encontrar una moral cálida, sensible, receptiva a las demandas del cuerpo allí donde el sufrimiento se hace presente. Pero no. Schopenhauer ha considerado que la voluntad es el mal, y que el cuerpo no es sino objetivación de la voluntad (Schopenhauer 1996, § 211).<sup>1</sup> Por consiguiente, el cuerpo es también fuente de todo mal (Schopenhauer 1993b, 133). Pero la compasión schopenhaueriana, al reconocer que el yo y el otro son una misma realidad metafísica, que *'eso también eres tú'*, como a él gusta decir, es, a nuestro entender, sólo un *momento* en el que el sujeto reconoce la falsedad del *principium individuationis*, es decir, un momento en el que el sujeto reconoce que espacio y tiempo son ideales, que la fragmentación de la realidad es sólo un asunto subjetivo (Schopenhauer 1992, IV, §61). Pero, quisiéramos subrayar nosotros, tal compasión es, a nuestro entender, sólo un momento de *tránsito*,<sup>2</sup> la *ocasión* perfecta para negar al cuerpo sus demandas más egoístas, para reconocer que el otro también es como yo y que su sufrimiento no me puede ser ajeno. Lo que queremos decir es que la compasión schopenhaueriana no obedece a la defensa de las «razones del cuerpo» para reclamar un mayor cuidado y una atención universalmen-

te debida. Si así fuera, encontraríamos en Schopenhauer una filosofía que derivaría de este descubrimiento las consecuencias en las que esta compasión se mostrara plenamente como el lugar central de su ética, pero no es así. No hay más que echar un vistazo, por ejemplo, a su filosofía política para darse cuenta de cuán indiferente era para Schopenhauer la suerte de los otros,<sup>3</sup> por no hablar de lo reprobable de su conducta al prestar sus anteojos para mejor disparar contra la 'chusma canalla'.<sup>4</sup> No, la compasión schopenhaueriana no es la virtud central de su ética. Más aún, lo que de valioso hay en ella no es lo que hay de compasivo en tal compasión, para entendernos, sino lo que tiene de *renuncia* a la propia individualidad: no lo que tiene de *hacer* por la suerte del otro (Arteta, 1996), sino lo que tiene de negación de la voluntad propia (Schopenhauer 1993 a, 232-233). Esto, en realidad, era lo único que a Schopenhauer le interesaba. No se olvide que la voluntad es el mal, es la fuente de sufrimientos para el hombre, y que todo, el hombre y cuanto le rodea, es Voluntad, deseo infinito. Toda la ética schopenhaueriana está orientada a que paralicemos la voluntad, y, según nos parece a nosotros, un momento de tal proceso es la compasión, pero sólo un momento. Ya lo hemos dicho, lo que de la compasión le interesa no es lo que tiene de *inquietante inquietud por la suerte del otro*, sino lo que tiene de *antítesis del egoísmo*. Pero, insistamos en ello, con una culpabilización de la voluntad, con una *culpabilización del cuerpo*, y por tanto, no ya solo de mi cuerpo, sino también del cuerpo del otro, su filosofía tal vez se nos muestre en esto demasiado rudimentaria, y totalizadora, pese a la finura de sus análisis en otros pormenores, y a la agudeza de su estilo: la voluntad, y el cuerpo como su objetivación, son, sencillamente, el mal, la fuente de todo sufrimiento. Y sólo una negación de la voluntad de vivir, o lo que es lo mismo, una negación del cuerpo, puede calmar el fuego que consume nuestras vidas en el infierno de nuestra voluntad.<sup>5</sup>

A este objetivo pueden ayudarnos dos estrategias: primero, tener una adecuada comprensión metafísica de la realidad, comprender que *todo es uno*, que el *principium individuationis* es meramente subjetivo, que el yo y el otro son una y la misma realidad (Schopenhauer 1993 b, 85-87). Es así como brota, ante el sufrimiento ajeno, el sentimiento de la compasión y venzo mi egoísmo, y, por tanto, mi voluntad (Schopenhauer 1993 a, 295-296). Pero, además, puede ayudarnos a vencer a la voluntad –que es el mal que todo lo penetra, y en esto Schopenhauer sí que está invirtiendo la metafísica tradicional, en la que Dios como realidad suprema es el *summum bonum*– puede ayudarnos, decíamos, el auto-

conocimiento, el viejo *scire te ipsum* (Schopenhauer 1992, §55), pues nos permite medir el alcance real de nuestros deseos, sopesar aquello que *queremos* y aquello que realmente *podemos*, con lo cual nos evitaremos un sin fin de sufrimientos. Toda su *Eudemonología*, o, el conjunto de reglas para vivir mejor, con las que alcanzó gran parte de su fama, apuntan a este fin: anonadar a la voluntad, demostrar que *todo* querer nos arrastra al sufrir, con lo cual, aquel autoconocimiento, seguido de un conjunto de consejos para refrenar los ímpetus de la voluntad, son el mejor remedio para enfriar las demandas de una voluntad que, amortiguada, nos conduce a un estado de tibieza, diríamos nosotros, mortecina: no querer, no anhelar, para así no sufrir, y, de este modo, anticipar esa nada a la que despertaremos cuando acabe por fin el sueño de la vida (Schopenhauer 1996, §21; §258).

Pero el ascetismo schopenhaueriano sólo puede conducirnos, como decíamos, a una constante negación del yo, pero también del otro, es decir, del cuerpo del otro, de sus demandas, de sus anhelos, que no pueden sino sembrar en mí inquietud, desasosiego. Las 'razones del cuerpo' quedan así, también y nuevamente, truncadas, silenciadas. ¿De qué ha servido toda su crítica al mero deber? ¿Dónde queda su hallazgo de la compasión como único fundamento posible para la moral, para ese otro lenguaje bien distinto de la natural inclinación egoísta? Pero el cuerpo es objetivación de la voluntad, objetivación del mal, y lo único que cabe es acallararlo, y, no lo olvidemos, también al cuerpo del otro, que, con sus demandas, me perturba, me inquieta, me desborda, me saca de la serena placidez a la que aspiro. Schopenhauer se alegraba de que por fin Kant hubiera desterrado la felicidad del capítulo de la moral.<sup>6</sup> Y ahora se entiende mejor que nunca esta celebración, y no ya por las razones por las que Kant la 'expulsara', sino, en su caso, por lo que la felicidad tiene de demanda. En efecto, de haber incluido a la felicidad en su propuesta, Schopenhauer hubiera reclamado un tratamiento distinto para el cuerpo, propio y ajeno. Pero la felicidad es, para nuestro autor, un *imposible innecesario*, toda vez que nuestra búsqueda de la felicidad se asemeja al castigo de las Danaides, condenadas a colmar un tonel agujereado (Schopenhauer 2000, §5). De manera que por su absurda imposibilidad a los ojos de Schopenhauer, fue expulsada en su sistema con todas las consecuencias de ello derivables: acallar al cuerpo, anularlo, anonadarlo, narcotizarlo, entontecerlo hasta lograr una placidez adormecida a la que sólo despertaremos plenamente cuando nos sorprenda la muerte.

La *desesperación* y el *cansancio de vivir* son, junto al *sufrimiento* de una voluntad desquiciada e insatisfecha, los peores males que pueden cercar la vida de un hombre (Schopenhauer 1993 b, 54-56). Nuestra duda está en pensar si por la vía del aquietamiento de la voluntad podremos alejar de nosotros el sufrimiento que también conllevan la desesperación y el cansancio de vivir mismo. Schopenhauer renunció a una filosofía del cuerpo, a una filosofía de la felicidad que englobara, desde la compasión por la suerte del otro, no la felicidad propia, sino también la ajena, de la que puedo hacerme partícipe. Pero al hacerlo, Schopenhauer creía estar echando un pulso al sufrimiento, al dolor de la existencia generado por la voluntad en su empeño de afirmarse insaciablemente en el mundo. Sin embargo, dudamos que por esta vía pueda vencerse realmente al sufrimiento. Creemos que más bien podría abrir las puertas a un dolor de la existencia más lento, silencioso, letal y despiadado: el de la tibieza, que va horadando nuestras vidas, y que hace que vaya desliziándose, sigilosamente, por el túnel, oscuro, del cansancio y la desesperación.

## Bibliografía

- ARTETA, A. (1996): *La compasión*, Barcelona, Paidós.
- CABADA, M. (1994): *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la vida humana*, Barcelona, Herder.
- JANAWAY, CH. (ed.) (1998): *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educator*, Oxford, Clarendon Press.
- (1999): *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, Oxford, Clarendon Press.
- LAPUERTA, F. (1997): *Schopenhauer a la luz de las filosofías de Oriente*, Barcelona, CIMS.
- MAGEE, B. (1991): *Schopenhauer*, Madrid, Cátedra.
- MANN, TH. (2000): *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Madrid, Alianza.
- MARÍN, J.A. (2000): «Schopenhauer y la negación de la historia», *Reflexión*, Vol. III.
- NANAJIVAKO, B. (1988): *Schopenhauer and Buddhism*, Sri Lanka, Buddhist Publication Society.
- PANEA, J.M. (2003): «¿Más allá del deber? Kant y Schopenhauer», en LLANO, F., CASTRO, A., CONTRERAS, F.J., PANEA, J.M. (coords.) (2003): *A propó-*



*sito de Kant. Estudios conmemorativos en el bicentenario de su muerte*, Sevilla, Innovación Lagares.

- PHILONENKO, A. (1989): *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*. Barcelona, Anthropos,
- RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. (2001): *Para leer a Schopenhauer*, Madrid, Alianza.
- ROSSET, C. (1967): *Schopenhauer, philosophe de l' absurde*, Paris, PUF.
- SAFRANSKI, R. (1991): *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Madrid, Alianza Universidad.
- SAVATER, F. (1986): *Schopenhauer o la abolición del egoísmo*, Barcelona, Montesinos.
- (1995): *Ética como amor propio*, Barcelona, Grijalbo.
- SCHOPENHAUER, A. (1992): *El mundo como voluntad y representación*, México, Porrúa, 3ª ed.
- (1993 a): *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Madrid, siglo XXI.
- (1993 b): *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Debate.
- (1996): *Manuscritos berlineses. Sentencias y aforismos*, Valencia, Pre-Textos.
- (1999): *Escritos inéditos de juventud, 180-1818. Sentencias y aforismos, II*, Valencia, Pre-Textos.
- (2000): *El arte de ser feliz*, Barcelona, Herder.

## Notas

1. De aquí el *horror mortis*, que existe, dice Schopenhauer, no para la conciencia, sino para la voluntad. (Schopenhauer 1996 § 211).

2. Las metas finales de Schopenhauer son la *abolición* de la voluntad y la *resignación* (Schopenhauer 1992, §71; 1999, §39; un texto fundamental nos parece 1993b, 162).

3. De hecho, el Estado sólo juega un papel de protección frente al daño que puede sufrir un individuo por parte de otro, pero nada más. (Schopenhauer 1993 b, 103-108).

4. Como ha dicho Thomas Mann, la filosofía de Schopenhauer tiene como meta no la *liberación*, sino la redención. En este sentido, no podemos silenciar aquí la actitud deplorable y mezquina que mantuvo Schopenhauer en la revolución de 1848 (Mann 2000, . 64), y que Safranski narra según confesión propia de Schopenhauer en su carta a Frauenstädt, donde dice cómo prestó sus prismáticos dobles de la ópera para que desde su ventana dispararan contra 'la chusma canalla' (Safranski 1991, . 443.).

5. De aquí la *resignación* que Schopenhauer defiende frente al sufrimiento que la dinámica de la voluntad genera. (Schopenhauer 1999, §39; 1996, §48; 1993b 158).

6. Aunque no lo hiciera del todo, con su doctrina del Bien Supremo (Schopenhauer, 1993 a, 146).