

**SOBRE LA ÉTICA DEL CUERPO EN *LOS DOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES*
*DE LA ÉTICA DE ARTHUR SCHOPENHAUER***

Laura Valentina Chivatá Quintero

Monografía de grado presentada para optar por el título de:

Licenciada en Filosofía y Lengua Castellana

Asesor:

Nelson Fernando Roberto Alba

Universidad Santo Tomás

Facultad de Filosofía y Letras

Licenciatura en Filosofía y Lengua Castellana

Bogotá D.C, Colombia

2021

TABLA DE CONTENIDO

Introducción	4
1. La ética y el cuerpo: delimitaciones conceptuales	15
1.1 Sobre la ética	15
1.1.1 El planteamiento ético de Schopenhauer a través de la voluntad	16
1.1.2 El fundamento ético de Schopenhauer a partir de la crítica al modelo ético kantiano	19
1.1.3 Aproximación a “la noción de cuerpo” en Kant	28
1.1.4 ¿Qué es la ética?.....	31
1.2 ¿Qué es el cuerpo?	33
1.2.1 El cuerpo para Schopenhauer	34
1.2.2 Otros lugares del cuerpo desde Schopenhauer	37
2. El cuerpo como el elemento constitutivo en <i>Los dos problemas fundamentales de la ética</i> : la libertad humana y el fundamento de la moral.....	47
2.1 El cuerpo y la libertad	48
2.1.1 ¿Qué es la libertad?	48
2.1.2 La relación entre la libertad humana y movimientos del cuerpo	51
2.1.3 La relación entre la libertad humana, conciencia-autoconciencia y cuerpo	58
2.1.4 La relación entre la libertad humana, el cuerpo y los afectos	63
2.2 El cuerpo y la compasión	65
2.2 ¿Qué es la compasión?	68
2.2.1 La relación entre el cuerpo, el placer y el dolor	72
2.2.2 La relación entre el cuerpo y la compasión	76
3. Una ética del cuerpo en Arthur Schopenhauer a partir de <i>Los dos problemas fundamentales de la ética</i>	82
3.1 ¿En qué consiste la ética del cuerpo rastreada en Schopenhauer?	83
3.1. El cuerpo y el ascetismo	83
3.1.2 Reivindicación del cuerpo en la ética	86
Conclusiones.....	96

AGRADECIMIENTOS

El sol

El sol está dado desde sí para los demás,
nada más determina su existencia.
Sael brilla, aprendió que gratuito no es;
Hecha de sol:
Helio de familia, eso sí de elección: sangre de color humana.
Humanidad hecha raíz: mamá, papá, hermana.
Sabiduría vieja, como mi abuela.
Lugares de hidrógeno bello, más que puro.
Cada movimiento diafragmático:
quema y brilla, brilla, brilla, quema,
se achicharra, se funde, brilla.
Neón que encandila
traducido en amigos y amigas:
pensamientos, títulos, canciones, filosofía mundana,
[“vida que no viene de la belleza de mundo”] y
soplos de un baile tímido y desaforado.
Momentos: nudos en red y des-en-redados:
quema y brilla, brilla, brilla, quema,
se achicharra, se funde, brilla.
Más elementos tienen al sol [el sol tenencia no tiene]:
leer, escribir, aprender...
discutir, jugar, llorar, aprender...
enojar, defender, aprender...
Hierro, lo que más pesa:
maestras y maestros.
Seres en calidad, calidez, sencillez apacible y monstruosa:
pensando, siendo, sintiendo.
Hacer y re-hacer en un mundo falto de esquizos.

Servir para humanos, no para personas.
Cada tejido dado y recibido:
quema, brilla, brilla, quema,
se achicharra, se funde, brilla.
Muertos que hablan,
páginas existentes por ojos agudos,
cansados o vidriosos,
ya decía Sartre que toda comunicación
empieza por una mirada.
Un sol consolado entre letras:
puestas en un centenar de hojas, melodiosas,
visuales o ensimismadas
en conticínios:
quema y brilla, brilla, brilla, quema,
se achicharra, se funde, brilla.
Hidrógeno, neón, helio... qué importa,
La gratitud empieza por la honestidad.
Vida honesta hecha de sol,
sol hecho de vida honesta.

A todxs quienes enseñaron al sol que se
quema y brilla, brilla, brilla, quema,
se achicharra, se funde y brilla desde sí
para los demás.

SOBRE LA ÉTICA DEL CUERPO EN *LOS DOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES* DE LA ÉTICA DE ARTHUR SCHOPENHAUER

Introducción

El concepto de cuerpo es imprescindible como elemento constitutivo de la ética. Esto se puede vislumbrar en el sistema de pensamiento del filósofo alemán Arthur Schopenhauer. Pues, si bien en la Modernidad Schopenhauer pone en entredicho el concepto de cuerpo como elemento olvidado para pensar la realidad, el filósofo no afirma que este sea el epicentro de su ética. Además, para el filósofo de Danzig el cuerpo funciona como un elemento negativo; sin embargo, sin el cuerpo no puede pensarse la ética de Schopenhauer. En ese sentido, en la presente investigación se propone el rastreo de una posible ética del cuerpo a través de un análisis de la obra *Los dos problemas fundamentales de la ética* de Schopenhauer. Los dos problemas son: la libertad humana y el fundamento de la moral.

Por consiguiente, la justificación para pensar en el cuerpo como elemento imprescindible de la ética es que todos los hechos, los afectos y los juicios morales recaen sobre el cuerpo. Así entonces, rastrear una ética del cuerpo desde Schopenhauer es importante porque el cuerpo como vehículo para la vida y la muerte es el punto de inflexión para pensar distintas dimensiones de la vida humana: la ética, la política y la estética. En este análisis a llevar a cabo a través del pensamiento del filósofo de Danzig acerca de lo inmediato que es el cuerpo se puede entender el sistema de piñones invisibles que conectan los ámbitos anteriormente mencionados -la ética, la política y la estética- como esferas a las que los seres humanos pertenecemos. En cuanto a la ética, si pensamos en las acciones, en los gestos que son

inmediatamente visibles a través del cuerpo, estos permiten interpretar los afectos, los pensamientos, los motivos y el carácter de las personas. Consecuencia de ello, hay un análisis del modelo ético que funciona en y para los sujetos. Análisis que puede contribuir a que haya cambios de paradigmas en pro de una mejora de comportamiento colectiva.

En cuanto a la política, los proyectos y los actos políticos se realizan para proteger la vida física; es decir, el bienestar del cuerpo. La vida humana no se puede reducir al cuerpo; sin embargo, el cuerpo como vehículo para la vida es lo que nos permite estar y conocer el mundo. El cadáver, en cambio, aniquila todas las posibilidades de estar y conocer en el mundo. En ese sentido, las normas y las leyes que se ejecutan, además de las movilizaciones políticas tienen como propósito lograr que el cuerpo esté en las mejores condiciones de vida posibles. Entonces, las políticas y los reclamos políticos pretenden que el cuerpo no padezca de hambre, que no se enferme, que se pueda higienizar, que pueda estar en condiciones de una vida digna, que no se violente. De manera que, valga un ejemplo: es válido pensar que en donde el cuerpo no es vulnerable es donde se concentra el poder. Aquí puede ser traída a colación la situación política actual en Colombia. El 28 de abril de 2021 se reanudaron las manifestaciones masivas -detenidas por la pandemia a principios de 2020, pero gestadas en noviembre del 2019- que anunciaron un paro nacional indefinido en Colombia, a causa del inconformismo masivo con el gobierno del presidente Iván Duque, cobijado por el uribismo. Las protestas en el país han sido visibilizadas a nivel mundial debido a la violencia desatada, el abuso de poder de las fuerzas públicas, la censura y la violación constante de DD.HH. Aquí, como en otros múltiples estallidos sociales, el cuerpo se expone a lo más inmediato que es la muerte. Además de lo que significa la protección del cuerpo, pues quienes más protegen su cuerpo son quienes más representan la concentración de poder. Es de interés y

de importancia señalar que el presente análisis no es lejano a la realidad, la cual experimenta también mi cuerpo. Pues, las reflexiones sobre el cuerpo en el marco de las protestas sociales en el país gestaron unas lecturas personales más amplias de la interpretación del cuerpo como eje primordial de la investigación.

En cuanto a la estética, para Schopenhauer la voluntad es la causa del sufrimiento constante. Además de que el cuerpo es la objetividad de la voluntad, también es el “lugar” donde recae el dolor que nos causa el sufrimiento. A su vez, es quien tiene la capacidad para liberarse del dolor. Es por ello que las vías de liberación propuestas en *El mundo como voluntad y representación* están pensadas para negar el cuerpo. La primera vía es la contemplación en donde la percepción de mi cuerpo ante otras representaciones hace que por un momento me deshaga de aquel cuerpo que sufre. No obstante, el cuerpo se hace necesario para llegar al estadio de la contemplación. La segunda vía es el ascetismo que, en pocas palabras, cohibe al cuerpo del placer y el dolor porque el sujeto sabe que la voluntad, la razón por la que está constantemente insatisfecho, aquella que se encuentra en él es la causa de su sufrimiento.

En ese orden de ideas, cabe precisar que no me interesa realizar un análisis del cuerpo en las esferas mencionadas, puesto que habría que hacerlo de forma extensa de cada uno de estos ámbitos y su relación con el cuerpo, lo que intento mostrar es que el rastrear una ética del cuerpo a partir de *Los dos problemas fundamentales de la ética* hace posible pensar el concepto del cuerpo en todo el sistema de pensamiento de Schopenhauer; es decir, en estas otras esferas. En este sentido, pensar, analizar y desarrollar el tema refuerza mis capacidades de lectura y escritura, no solo de los textos escritos, sino de los tejidos de la realidad que es donde se piensa la ética schopenhaueriana. Es aquí donde se plantean interrogantes como: ¿cuál es la función del cuerpo en la ética?, ¿es el cuerpo necesario para pensar en la ética?,

¿cuál es el papel del cuerpo entendido como elemento central en un modelo ético? Cabe mencionar la pregunta orientadora de este trabajo de grado: *¿por qué es posible rastrear una ética del cuerpo a partir de la libertad humana y el fundamento de la moral en Schopenhauer?*

El problema de la investigación a presentar parte de la concepción común en gran parte de la historia de la filosofía acerca del cuerpo y el desprecio del mismo gracias a la premisa común bajo la cual se afirma que la capacidad perfectible del ser humano obedece, únicamente, a su capacidad racional. En consecuencia, se desconocen las múltiples dimensiones del ser humano, entre ellas la corpórea y su importancia dentro de una concepción antro-po-filosófica del mundo. En ese sentido, se considera también problemático que grandes modelos sistemáticos tradicionales de la ética hayan desconocido el cuerpo como pilar fundamental de la misma. En cuanto a la ética, refiero específicamente a los dos problemas más grandes, según el filósofo de Danzig: la libertad humana y la compasión, expuestos en *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Pues el cuerpo es donde recae la libertad humana, a su vez, el cuerpo es el medio por el cual se conoce el verdadero móvil moral; es decir, la compasión. Antes de continuar, se concluye que ambos escritos se encuentran en el mismo libro porque los dos comparten razones acerca de la ética. Por lo tanto, en los dos se hallan argumentos similares respecto del cuerpo. Por un lado, en el problema de la libertad humana, Schopenhauer responde a la pregunta: “¿Puede demostrarse la libertad de la voluntad humana a partir de la autoconciencia?”. El filósofo de Danzig, finalmente, concluirá que la libertad es todo un misterio, y la respuesta es negativa porque la libertad de la voluntad humana no encuentra origen en la autoconciencia. La autoconciencia es la conciencia de sí mismo y solo puede determinar el querer, pero no las razones del querer. De estas razones del querer

depende la libertad de la voluntad. Las razones del querer, según Schopenhauer, son dos: 1) la posesión del carácter y 2) los motivos que determinan nuestras acciones. Ahora bien, tras esta breve contextualización acerca del problema de la libertad humana de la voluntad cabe introducir algunos enunciados que dan cuenta de la relación entre libertad y cuerpo como pilar de la ética. En ese sentido, me interesa solo mencionar las siguientes temáticas a exponer en donde se muestra que el cuerpo es imprescindible para pensar la libertad humana: 1) La relación entre libertad humana y movimientos del cuerpo; 2) La relación entre libertad humana, conciencia- autoconciencia y cuerpo; y 3) La relación entre libertad humana, cuerpo y afectos.

Por otro lado, en el problema ético del fundamento de la moral Schopenhauer responde a la pregunta: “¿Hay que buscar la fuente y fundamento de la filosofía moral en una idea de la moralidad ubicada inmediatamente en la conciencia (o en la conciencia moral) y en el análisis de los restantes conceptos morales fundamentales que surgen de ella, o en otro fundamento cognoscitivo?” Al igual que en el primer escrito concursante, Schopenhauer realiza una esquemática respuesta, en la que concluye que no. El fundamento de la ética debe tener un asidero fenoménico y demostrable, así como metafísico. Por lo tanto, no proviene de la conciencia (al contrario de Kant) y debe ser capaz de superar los motivos egoístas. Hay tres móviles de la moral que son: egoísmo, maldad y compasión. Para Schopenhauer, el verdadero y único fundamento y móvil moral es la compasión. La compasión es un fenómeno cotidiano y sentimiento moral en el que los sujetos se hacen partícipes del dolor ajeno para intentar obstaculizar este sufrimiento y alcanzar el bienestar. Esta es la base de la justicia y la caridad. Ahora bien, tras esta contextualización acerca del fundamento de la moral me interesa resaltar la relación entre el fundamento de la moral y el cuerpo como elemento imprescindible para

pensar el problema del fundamento moral. En ese sentido, estos son los siguientes temas a examinar: 1) La relación entre el cuerpo, el placer y el dolor; y 2) La relación entre el cuerpo y la compasión.

Los antecedentes para pensar en el problema anunciado fueron, en primer lugar, el olvido del cuerpo para pensar modelos éticos, sobre todo los anteriores a los de Schopenhauer. En segundo lugar, los pensamientos suscitados que tienen como fundamento el cuerpo; por ejemplo, la normatividad jurídica que funciona en base a la preservación de la vida física, del cuerpo. Las leyes que se fundamentan en conceptos como necesidad, justicia, obedecen a la no vulnerabilidad del cuerpo. Pues el cuerpo tiene necesidades que pide se satisfagan para la conservación de la vida. Así como las leyes que se basan en el concepto de justicia tienen que ver con la punición: el castigo es hacia el cuerpo. En épocas anteriores con el suplicio y el escarnio público, y de manera actual con la limitación del cuerpo causada por la pérdida de la libertad –problema que minuciosamente estudió Michel Foucault-. También la noción de justicia coexiste con la ejecución de leyes que se basen en el bienestar de los cuerpos por las necesidades mismas que estos requieren: saciar el hambre, la sed, el abrigo y la vivienda, entre otros. Es por ello que Sennet, en *Carne y Piedra*, relata la relación de la compasión que produce el dolor en los cuerpos, a partir de la figura de la crucifixión de Cristo, nos dice que: “[Jesús] enseñó que en nuestros cuerpos tenemos la medida ética para juzgar las reglas, derechos y privilegios de la sociedad: cuanto más dolor causan, más saben nuestros cuerpos que [los otros] son injustos”. (Sennet, 1997, p. 174). Adicional a ello, los rituales y el derecho de velar *los cuerpos* de nuestros muertos es una muestra de ello. Tal como Antígona en su profundo deseo de hacerlo por su hermano.

En ese sentido, el objetivo general de la investigación es proponer una ética del cuerpo a través del análisis de *Los dos problemas fundamentales de la ética* de Arthur Schopenhauer. Al mismo tiempo busco dar cuenta de los siguientes objetivos específicos derivados del objetivo central, cada uno de los cuales corresponde a los capítulos a desarrollar en esta monografía:

1. Delimitar los conceptos de ética y cuerpo en *Los dos problemas fundamentales de la ética*.
2. Analizar el concepto de cuerpo en los dos problemas fundamentales de la ética expuestos por Schopenhauer: la libertad humana y el fundamento de la moral.
3. Rastrear una ética del cuerpo en *Los dos problemas fundamentales de la ética*.

En lo que refiere al estado del arte, este fue realizado a través de una indagación en plataformas virtuales y bibliotecas, en donde principalmente se escudriñó en documentos que versan sobre el cuerpo en Schopenhauer. Por un lado, es investigado el concepto de cuerpo en las obras de Schopenhauer. Estas obras son: *El mundo como voluntad y representación* y *Parerga y Paralipómena*. En *Parerga y Paralipómena* se encuentra un rastreo de la categoría hecho por Schopenhauer en autores como Locke y Hume. Mientras que, en el estudio de su obra principal hay indicios de la concepción de cuerpo. En la siguiente cita, Schopenhauer da a entender la perspectiva fenomenológica desde la cual el sujeto se aproxima a conocer la realidad, sin embargo, lo que me interesa rastrear es que menciona al cuerpo como un objeto entre objetos, como las demás representaciones:

“Entretanto, ahora, en este primer libro, lo consideramos todo únicamente como representación, como objeto para el sujeto: y al igual que todos los demás objetos reales, también el propio cuerpo, del que parte en cada cual la intuición del mundo, lo

contemplamos exclusivamente desde el lado de la cognoscibilidad, desde el cual no es más que una representación”. (Schopenhauer, 2009, p.53)

Si bien todo el sistema filosófico presentado en *El mundo como voluntad y representación* deja entrever que hay unos antecedentes del concepto de cuerpo en Schopenhauer, debe ser acotado que, al abordar el concepto de cuerpo no se considera la ética desde el cuerpo, sino que existe la necesidad de hacerlo visible en coherencia con su defensa de “la cosa en sí” o voluntad que es el fundamento de todo su sistema filosófico.

El tema del cuerpo en la filosofía de Schopenhauer es abordado en numerosos artículos consultados en fuentes científicas vía internet; por mencionar algunos de los más consultados: “El cuerpo en Schopenhauer” de Sergio Rábade Romero (1989), en donde aborda el concepto de cuerpo, basado en Schopenhauer, como la bisagra entre la voluntad, la representación -siendo el cuerpo en sí mismo una- y el mundo. El cuerpo es fenómeno en tanto que se representa en el espacio y el tiempo, al igual que los otros objetos. Al mismo tiempo, a través del cuerpo se manifiesta la voluntad, puesto que el cuerpo es la objetivación de esta. En ese sentido, el cuerpo es el mediador entre el mundo -que es aquella realidad en la que se presentan los fenómenos-, la voluntad como fundamento metafísico que se objetiva a través del cuerpo y la representación que corresponde a los fenómenos dados. Sin el cuerpo como objetivación de la voluntad que fundamenta lo existente, según Schopenhauer, no pueden ser cognoscibles las representaciones dadas en el mundo.

Otro artículo es: “Autoconocimiento y cuerpo en Schopenhauer” de Julián Marrades (1990). En este artículo, el autor afirma, basado en Schopenhauer, que la voluntad como sustrato metafísico del mundo se manifiesta -no como totalidad, ni como unidad- en el cuerpo. El cuerpo entonces es la condición fenoménica del conocimiento de la cosa en sí, es decir, la

voluntad. En ese sentido, para que haya conocimiento de la esencia de sí mismos, es decir, de la voluntad, es necesario que haya conocimiento de nuestra conducta por medio de nuestro cuerpo. Puesto que, “el cuerpo es el único fenómeno de la voluntad en que ésta se nos manifiesta inmediatamente” (p.201).

Un último artículo relevante y con una lectura distinta del concepto de cuerpo en el filósofo de Danzig es “La fisiología en Schopenhauer” de Marco Segala (2001). Aquí el autor se ocupa de la importancia de los estudios de ciencias naturales de Schopenhauer y cómo influyeron estos en su pensamiento metafísico; por ejemplo, la percepción de los colores o la relevancia del cerebro como órgano representativo del entendimiento.

También, fueron abordados textos literarios como *Schopenhauer, Nietzsche y Freud* de Thomas Mann (2000), cuyo ensayo sobre Schopenhauer es un lúcido análisis del pensamiento del autor, sobre todo del pensamiento estético, en donde las sensaciones y las intuiciones (que pasan por el cuerpo) cumplen un papel fundamental. Schopenhauer plantea dos vías de liberación del sufrimiento a través de su pensamiento estético. El ser humano vive en constante sufrimiento dado que la voluntad lo lleva a desear incesantemente. Cuando el ser humano satisface aquel deseo de manera inmediata llega otro. Este proceso cíclico causa tedio; y, por lo tanto, conlleva al sufrimiento. Es por ello, que Schopenhauer plantea en su pensamiento estético dos maneras de liberarse del sufrimiento. Thomas Mann, en este ensayo, explora la primera vía de liberación de dolor. Esta vía es la del arte como forma de redención y detención del sufrimiento: “Pero la buena acción acontecía en virtud del sentimiento, en virtud de un conocimiento intuitivo de la verdad; lo mismo que el estado estético, ese conocimiento descansaba en una intuición que atravesaba con su mirada los fenómenos”. (Mann, 2000, p. 42).

Otro texto es la novela *Un año con Schopenhauer* de Irvin Yalom (2010) que, por medio de la narrativa, representa de manera acertada la filosofía de Schopenhauer a través de la historia de un terapeuta que al tener una enfermedad terminal, reflexiona profundamente acerca de la voluntad y el sufrimiento visibilizado en su cuerpo. Este texto aborda desde la experiencia del personaje las consecuencias del sentir y la voluntad, acercando a lo concreto el pensamiento del filósofo de Danzig.

Finalmente, un texto importante para entender el concepto de cuerpo es *Carne y Piedra: el cuerpo y la ciudad de la civilización occidental* de Richard Sennett (1997), libro en el que se realiza una reconstrucción histórica de la civilización en Occidente a partir de la relación entre el cuerpo y el espacio, desde la concepción griega hasta la civilización occidental de los 70's.

Al haber estudiado el estado del arte, el enfoque teórico de esta monografía es una reconstrucción conceptual. Mi interés es el rastreo de una ética del cuerpo que no está propuesta, ni señalada en la fuente principal tomada para la elaboración de esta investigación, es decir, *Los dos problemas fundamentales de la ética* de Schopenhauer, pero que a través de la reconstrucción conceptual tomando como categoría el cuerpo es posible rastrear.

Finalmente, la estructura capitular a presentar que da cuenta del objetivo central y de los objetivos específicos es la siguiente:

En el primer capítulo titulado: “La ética y el cuerpo: delimitaciones conceptuales” son abordados los conceptos de ética y de cuerpo para delimitar sus concepciones y esclarecer qué se está entendiendo por ética y por cuerpo. Ambos conceptos estarán enmarcados en el

pensamiento filosófico de Schopenhauer, sobre todo, en la fuente principal de esta investigación.

En el segundo capítulo titulado: “El cuerpo como elemento constitutivo en *Los dos problemas fundamentales de la ética*: la libertad humana y el fundamento de la moral” tiene como objetivo analizar el concepto en los dos problemas expuestos por Schopenhauer para argumentar por qué el concepto de cuerpo resulta un elemento imprescindible en la ética.

En el tercer capítulo titulado: “Una ética del cuerpo en Arthur Schopenhauer a partir de *Los dos problemas fundamentales de la ética*”, se consideran las razones por las cuales el rastreo realizado nos permite hablar de una ética del cuerpo en el autor y la importancia de ello.

CAPÍTULO I: “LA ÉTICA Y EL CUERPO: DELIMITACIONES CONCEPTUALES”

Antes de realizar el rastreo anunciado del cuerpo en los problemas éticos de la libertad humana y el fundamento de la moral, es preciso definir los conceptos de ética y de cuerpo a tratar en esta investigación. La definición de estos dos conceptos permite, en coherencia con el ejercicio de reconstrucción conceptual, en primer lugar, que haya una aclaración frente a qué se está entendiendo en la presente investigación por ética y por cuerpo. En segundo lugar, encauzar la investigación al cumplimiento del objetivo central que es rastrear una posible ética del cuerpo a partir del pensamiento del autor. Por ello es necesario dedicar un capítulo al tratamiento de ambos conceptos. En ese sentido, este capítulo corresponde al primer objetivo específico que es delimitar los dos conceptos de ética y de cuerpo en *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Los apartados correspondientes a este capítulo son: 1.1 “¿Qué es ética?”; que busca abordar el concepto de ética según el autor, su diferencia con la moral y su crítica al modelo ético kantiano; y 1.2 “¿Qué es cuerpo?”, en el que se enuncia el lugar del cuerpo en Schopenhauer y otros lugares desde donde puede ser abordado el concepto y la función de este en relación con la ética.

1.1 SOBRE LA ÉTICA

En la historia del pensamiento filosófico se ha abordado la ética desde múltiples autores. Pero aquí es de interés entender qué es la ética para Schopenhauer si se va a hablar de una ética del cuerpo, sobre todo en la fuente principal de la investigación. Por lo que se da respuesta a la pregunta que corresponde al título del apartado a partir de la lectura de la fuente principal, desde los siguientes apartados: 1) *El planteamiento ético de Schopenhauer a través de la*

voluntad; 2) *El fundamento ético de Schopenhauer a partir de la crítica al modelo ético kantiano*; 3) *¿Qué es la ética?*

Cabe precisar que en *Los dos problemas fundamentales de la ética* no hay una diferenciación explícita entre ética y moral. Sin embargo, sí es notorio que Schopenhauer distingue entre ambos conceptos. Cuando el filósofo de Danzig se refiere a la ética, se refiere a una ciencia que estudia la realidad del comportamiento de los seres humanos que, -en su concepción- parte del plano de la experiencia y que se cimenta en fundamentos morales. Mientras que, la moral son principios sistematizados que se convierten en la normatividad acogida por una sociedad.

1.1.1 *El planteamiento ético de Schopenhauer a través de la voluntad*

Ahora bien, es necesario realizar un periplo por la fundamentación del pensamiento de Schopenhauer para entender que, finalmente, este repercute en la ética. Así entonces, el sistema filosófico del filósofo de Danzig está atravesado por múltiples conceptos; sin embargo, dos de ellos son principales: representación y voluntad. Ambos son explorados a profundidad en la obra principal del autor: *El mundo como voluntad y representación* basado en la teoría del conocimiento kantiana.

En un primer momento, para Schopenhauer el único pensamiento filosófico que se acerca a una explicación esencial del mundo es el que realiza Kant en la distinción de lo fenoménico y lo nouménico. No obstante, no será suficiente para hallar esta explicación, puesto que para Kant lo nouménico, o la cosa en sí es de carácter ininteligible y por lo tanto queda en la imposibilidad de ser conocido. Para Schopenhauer esto es insuficiente porque ocuparse de la representación, es decir, del fenómeno, es lo que hacen las ciencias naturales y no basta para

brindar una explicación esencial de los hechos. Los científicos podrán medir la distancia entre planetas o la etiología, como estudio de las causas de los fenómenos, puede brindar respuestas a grandes preguntas científicas, pero no por ello se sabe qué es lo que causa los movimientos de los cuerpos celestes: “La fuerza misma que se manifiesta, la esencia interior de los fenómenos que aparecen según esas leyes, será eternamente un misterio para esta [y cualquier] ciencia” (Schopenhauer, 2009, p.130). Las representaciones de nuestro mundo son lo que, según Schopenhauer, corresponden al velo de Maya del pensamiento hindú. El velo de Maya es el engaño o la apariencia que se nos representa en el mundo. Aquí la pluralidad representada, a través del *principio de individuación*, no permite vislumbrar la conexión que la voluntad (la cosa en sí) ejerce sobre todos y todo.

Aquella fuerza misteriosa que corresponde a lo nouménico o la cosa en sí es el fundamento filosófico y la esencia que conecta todo: la voluntad. Esta es un impulso ciego sin conocimiento, que se puede entender como el querer sin fin y que nos conduce a querer vivir, esto es, la voluntad de vivir. La voluntad se objetiva en todo lo existente en distintos niveles. Es así que, la voluntad está presente en los estímulos y las fuerzas de la naturaleza, en los otros seres vivos y en el nivel superior de la objetivación de la voluntad; es decir, en la capacidad volitiva del ser humano, en los cuerpos. La voluntad es lo que hace que a pesar de conocer la fórmula de la gravedad no se conozca su verdadera causa, que una flor logre brotar, que las pupilas se contraigan o no dependiendo de la cantidad de la luz que llegue a estas. La voluntad es la verdadera responsable de las acciones que se quieran llevar a cabo. En segundo lugar, la voluntad al ser un impulso que nos conduce permanentemente a querer nos lleva a sufrir. Cuando deseamos algo, nos esforzamos por conseguirlo, lo obtenemos, llega el

aburrimiento y de inmediato se repite el ciclo de insatisfacción que conduce a un constante sufrimiento. De aquí que al pensar en Schopenhauer se piense en pesimismo.

En *El mundo como voluntad y representación* Schopenhauer hace al cuerpo portador de la voluntad:

“Al sujeto del conocimiento, que por su identidad con el cuerpo aparece como individuo, ese cuerpo le es dado de dos formas completamente distintas: una vez como representación en la intuición del entendimiento, como objeto entre objetos y sometido a las leyes de estos; pero a la vez, de una forma totalmente diferente, a saber, como lo inmediatamente conocido para cada cual y designado por la palabra voluntad. Todo acto de su voluntad es también inmediata e indefectiblemente un movimiento de su cuerpo: no puede querer realmente el acto sin percibir al mismo tiempo su aparición como movimiento del cuerpo”. (Schopenhauer, 2002, p. 152)

Por eso la representación fenoménica de la voluntad, es decir, el cuerpo, está estrechamente ligado a la voluntad. La voluntad y el cuerpo funcionan como dos caras de una misma moneda. Ambos son condición de posibilidad para el otro. En consecuencia, si la voluntad es el fundamento metafísico de todo lo existente, el cuerpo no puede ser conocido sin aquella y la voluntad tampoco puede ser conocida sin aquel, puesto que sin el cuerpo no puede ser representada la voluntad.

En ese sentido, la voluntad que se manifiesta a través del cuerpo es la que conlleva a desear constantemente. Para satisfacer estos deseos, suscitados por la voluntad, el cuerpo realiza una serie de movimientos. Los movimientos corporales, estrechamente ligados a la voluntad, pueden ser asociados con el trabajo que requiere conseguir la satisfacción de aquel deseo. Luego, al satisfacer este deseo se presenta otro que también necesita ser satisfecho. Esto es

un ciclo que conlleva al sufrimiento constante. Por tanto, para liberarse del sufrimiento, debe haber suficiente control de los deseos y así mismo del cuerpo. Puesto que, son deseos que suscitan la voluntad y que manifiesta el cuerpo como representación fenoménica de ésta. Es por ello que Schopenhauer plantea el ascetismo como vía de liberación del sufrimiento. El ascetismo es, según el filósofo de Danzig, una forma de negación de la voluntad. Si hay negación de los deseos que el cuerpo manifiesta, entonces no hay sufrimiento: “igual que la voluntad misma, mortifica también su visibilidad u objetividad, el cuerpo: lo alimenta con frugalidad para que un exuberante florecimiento y desarrollo no dé nueva vida y excite con más fuerza la voluntad, de la que aquel no es más que una expresión y reflejo”. (Schopenhauer, 2002, p.443).

En este sentido, el desprecio por el deseo de la voluntad manifestado a través del cuerpo es la máxima vía de superación del dolor. El ascetismo es la única manera de vencer la maldad; allí está el pensamiento ético. Para Schopenhauer, una ética fundada en el reconocimiento del yo, reconociéndome parte del todo; es decir, como parte de una única voluntad que aparenta ser múltiple debido a las representaciones del tiempo y el espacio (principio de individuación), es la vía para anular la voluntad, para alejarme del daño al cuerpo ajeno; pues lo reconozco como parte de mí. Allí se gesta la radicalización de la maldad cuya razón es el egoísmo.

1.1.2 El fundamento ético de Schopenhauer a partir de la crítica al modelo ético kantiano

Previamente ha sido explicado que el fundamento metafísico del pensamiento de Schopenhauer, es decir, la voluntad, está presente en su pensamiento ético. Pues, reconocer la voluntad como unidad de la que el sujeto hace parte constituye el verdadero móvil moral: la compasión. Puesto que, cuando el sujeto es consciente de la voluntad, es consciente de que

todos hacemos parte del mismo sustrato metafísico, es decir, de la voluntad y que por tanto, el otro hace parte de mí. En ese sentido, el sujeto puede compadecerse del otro haciendo parte de su dolor y al procurar hacer el menor daño posible para los otros. Para escudriñar con más detenimiento este pensamiento ético hay que entender que Schopenhauer parte de la crítica al modelo kantiano de la ética.

Si bien Schopenhauer bebe de Kant – considerado por él como el único verdadero filósofo de la época- y toma su teoría del conocimiento como el cimiento de su sistema filosófico, al filósofo de Danzig el modelo ético, basado en el deber, le resulta indemostrable e insuficiente. El principal problema que Schopenhauer percibe en Kant es que la forma imperativa está fundamentada en las leyes de lo que debe ocurrir y no en lo que realmente ocurre.

La ética kantiana se basa en que las acciones sean regidas por y para el deber. Según Kant, la ética debe estar fundamentada de manera *a priori*, es decir, independiente de la experiencia. Entonces, el actuar no puede estar contaminado de las inclinaciones o los deseos que se dan de manera *a posteriori*. Pues, si las máximas bajo las que el sujeto actúa están permeadas por sus inclinaciones y no por el deber en sí, no podría existir forma de entender de manera homogénea lo que significa actuar debidamente. En otras palabras, si el sujeto actúa basado en máximas que están permeadas de sus inclinaciones, no habría fundamentos éticos comunes. Por ejemplo, el sujeto X pierde su billetera mientras tomaba un paseo matutino, posteriormente el sujeto Y encuentra aquella billetera. El sujeto Y tiene dos opciones: la devuelve o se la queda. Según Kant, de manera *a priori*, la razón le dirá al sujeto Y que lo que debe hacer es devolverla, sin más. Mientras que, si se la queda, el sujeto Y estará actuando conforme sus inclinaciones: necesita el dinero, le pareció estéticamente agradable o no le interesa entregarla. En ese caso, no podría entenderse comúnmente lo que

el sujeto debe hacer, puesto que siempre habrá una justificación a sus acciones relativas a su situación particular. Es por ello, que Kant formulará el imperativo categórico como principio de toda acción fundamentada en la ley del deber. Ahora bien, el argumento de Kant para que el hombre, como especie genérica, comprenda el actuar regido por el fundamento del deber es que tenemos razón. Todo ser racional puede, sin falta, comprender el actuar según la ley del deber.

Schopenhauer realiza una crítica detallada de los elementos que encuentra problemáticos en la ética de Kant, ética que se basa en la ley del deber. Además de que es una ética que no explica lo que realmente ocurre, sino que se fundamenta en lo que debería ser, también es una ética que enmascara una moral teológica. Moral que, según el filósofo de Danzig, tiene como raíz el egoísmo. Por un lado, Schopenhauer se detiene en el concepto de ley. La ley, según Schopenhauer, proviene de la ley civil y es una “institución humana basada en el libre arbitrio humano”. En consecuencia, la ley reposa en el carácter demostrable de los hechos, hace la experiencia necesaria, pues los hechos son condición de posibilidad de los juicios morales: el sujeto no puede juzgar moralmente una circunstancia si no es por la existencia *a posteriori* de esta. Es por ello que las únicas leyes que se fundamentan *a priori* son las que pretenden falsear el principio de razón suficiente. El principio de razón suficiente se basa en que todo lo existente tiene una explicación. En ese sentido, las leyes *a priori* parecen no tener explicación más allá de acciones que deben ser así, sin más. Tal como las leyes del Decálogo de Moisés. El Decálogo funciona a través de leyes establecidas que deben ser cumplidas sin tener un verdadero asidero. Son leyes con pretensión de ser cumplidas por el deber mismo, pero no son leyes a los que los sujetos sometan su conducta. Así entonces, el Decálogo, en su fórmula catequética, dice que: “no darás falsos testimonios, ni mentirás”. Sin embargo,

Schopenhauer se pregunta: “¿qué os justifica para aceptar eso de antemano y cargarnos inmediatamente con una ética de forma legislativa-imperativa como la única posible?”, y agrega que:

“No se puede negar que la concepción de la ética en una forma *imperativa*, como doctrina de los deberes, y la consideración del valor o indignidad moral de las acciones humanas como cumplimiento o violación de *deberes*, proceden, junto con la obligación, únicamente de la moral teológica y, en consecuencia, del Decálogo” (Schopenhauer, 2002, p. 153)

Por otro lado, para Schopenhauer la ley subordina el deber. El deber y la obligación son lo mismo. Pues el obrar por el deber, indica que el sujeto está en obligación de actuar de determinada forma, sin condición alguna. Para Schopenhauer esto es problemático porque pensar en el deber o la obligación equivale, de manera sincrónica, a pensar en un compromiso. Entonces, pensar en un deber es pensar también en una deuda a pagar, un compromiso por cumplir. En el caso de los fundamentos de las leyes de la moral teológica el cumplimiento de los mandatos del Decálogo corresponde a la deuda del ser humano con una deidad de la cual depende su voluntad. El cumplimiento del deber funciona gracias a la recompensa o el castigo. Entonces, se cumplen los mandamientos en función de que aquella deidad, de la que depende la voluntad individual, recompense -por cumplirlos- o castigue -por incumplirlos-. En consecuencia, el ser humano se rige bajo estas máximas porque cree que está en el deber o en la obligación de pagar aquella deuda que tiene con Dios, ya que este lo recompensa o lo castiga.

Si bien la ética kantiana no está fundamentada en el Decálogo, Schopenhauer plantea que el principio bajo el cual se fundamenta la ética de Kant, es decir, el imperativo categórico

encubre el mismo fundamento moral teológico que estas leyes católicas sin un asidero verdadero. El imperativo categórico, en el que se basa la ley del deber, versa así: “obra solo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal”. (Kant, 2012, p. 126). Según el imperativo categórico, el ser humano debe ejercer acciones tales que quiera sean universalizables. Para Kant esto resulta viable conforme a que, guiados por la razón, los seres humanos actuarían conforme al deber ser. Al retomar el ejemplo de la pérdida de la billetera, según el imperativo categórico, Kant pensaría que todos los sujetos Y devolverían la billetera. Cabe preguntarse, ¿el sujeto Y -quien representa al hombre como especie genérica- siempre estaría dispuesto a devolver la billetera, aun en su condición de ser racional?

Es allí donde Schopenhauer plantea que el funcionamiento del imperativo categórico resulta insuficiente puesto que: 1) los hechos de la realidad que pueden ser juzgados moralmente, en la mayoría de los casos no se rigen por el deber ser, 2) el imperativo categórico está disfrazado de un principio de la moral teológica; y 3) el móvil moral del imperativo categórico es el egoísmo. En cuanto a 1) los hechos de la realidad que pueden ser juzgados moralmente, en la mayoría de los casos, no se rigen por el deber ser, se puede decir que el imperativo categórico funciona, según Schopenhauer, como un imperativo hipotético. El imperativo hipotético supone el obrar bajo una máxima y en consecuencia obtener un beneficio. En el imperativo hipotético las inclinaciones, los deseos o los intereses son válidos para obtener la satisfacción de estos. Para el filósofo de Danzig, el imperativo categórico funciona de la misma manera que un imperativo hipotético, puesto que aquella máxima que el ser humano pretende que sea universal, lo pretende o lo quiere por beneficio de sí mismo. En realidad, lo que se quiere al pensar en una máxima individual que pueda ser

universalizable es el placer de mí mismo, esto es, egoísmo. Adicional a ello, no es posible, según Schopenhauer, que el ser humano no actúe permeado de inclinaciones. En ese sentido, tener máximas individuales que puedan ser universalizables es en sí mismo tener el interés de que el propio yo se halle beneficiado por aquella máxima. Entonces, aquí el deber no es *per se*, sino que no escapa del actuar influenciado por intereses o inclinaciones.

En cuanto a 2) el imperativo categórico está disfrazado de la moral teológica, cabe decir que para Schopenhauer el castigo o la recompensa son el motivo bajo el cual el ser humano puede obrar según este imperativo, tal como las leyes del deber que se ejemplifican en el Decálogo. Si bien en la máxima: “obra solo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal”, se comprende lo que debería ocurrir, está implícita la idea de que aquella acción que individualmente se lleva a cabo, tiene consecuencias que recompensan o castigan a ese propio yo. En últimas, existe el interés de verse beneficiado. Tal como en el Decálogo, en el imperativo categórico también se piensa: “si obro mal o bien, *ergo* será castigado o recompensado mi propio yo”. Entonces, la acción individual nace de hacer universalizable aquello que el sujeto ve conveniente primero para sí mismo y luego para los demás.

En cuanto a 3) el móvil moral del imperativo categórico es el egoísmo, se puede decir que - según los anteriores planteamientos basados en Schopenhauer- la consecuencia del actuar para conseguir el placer de sí mismo es que el móvil moral de aquellas acciones es el egoísmo. El ser humano no obra porque, de manera altruista, se halle interesado en el beneficio de los demás, sino de sí mismo. Entonces, a partir de lo que las personas individualmente hallen conveniente para sí, puede que lo encuentren beneficioso para los demás; sin embargo, primero es para sí mismos. El ser humano obra para verse

recompensado o castigado a través de aquella acción. Schopenhauer dice que: "... la obligación condicionada no puede, desde luego, ser un concepto ético fundamental; porque todo lo que ocurre por referencia a un premio o castigo es un obrar necesariamente egoísta y, como tal, sin valor puramente moral" (Schopenhauer, 2002, p. 152).

Ahora, hay que precisar el concepto de razón bajo el cual funciona el imperativo categórico. Para Kant, el actuar bajo el deber *per se* significa que la razón es la única que nos conduce a actuar así, debido a que, el obrar universal que pretende la máxima individual no puede estar condicionado por experiencias particulares, sino fundado en lo que los seres racionales tenemos en común: la razón. La razón como la describe Schopenhauer entendida desde la tradición filosófica proviene de la palabra percibir; es decir, el percibir lo que se nos representa en la realidad y atraviesa las facultades racionales. Entonces, la razón es: "la facultad de las representaciones universales, abstractas y no intuitivas, llamadas *conceptos*, que son designadas y fijadas mediante palabras: esta facultad es lo único en lo que el hombre aventaja realmente al animal". (Schopenhauer, 2002, p.175)

Schopenhauer no discrepa de quienes afirman que el entendimiento o la razón, es la diferencia entre animales humanos y animales no humanos. Más bien, lo que pone en entredicho es que esta capacidad de entendimiento no esté atravesada por las intuiciones sensoriales que, según él, sí hacen parte de las representaciones conceptuales que están en la razón. Es por ello que la razón se ha asociado durante la historia del pensamiento filosófico como superior (por lo menos hasta Schopenhauer) al conocimiento intuitivo o de los sentimientos, dado que el actuar regido por el conocimiento intuitivo o el control de las pasiones tiende a la acción errónea o irreflexiva. A lo que el filósofo de Danzig responde:

“Racional y vicioso pueden muy bien unirse, e incluso solamente por su unión son posibles los crímenes grandes y de amplio alcance. Del mismo modo, lo irracional y lo noble muy bien pueden estar unidos: por ejemplo, si yo hoy doy al necesitado lo que yo mismo, mañana aún más necesitado que él, precisaré; si me dejo llevar a regalar a un menesteroso a suma que espera mi acreedor; y así en muchos casos” (Schopenhauer, 2002 p. 177).

Hay que precisar que la exaltación de la razón en la historia del pensamiento filosófico se debe, según Schopenhauer, a la presencia del modelo de la psicología racional en Kant que bebe del pensamiento de la tradición filosófica (Platón, Descartes, Locke). En la psicología racional se da la escisión entre: alma inmaterial y cuerpo material. Esta escisión se presenta porque para estos pensadores canónicos el alma inmaterial es cognoscente, por tanto, volente. Entonces, el alma inmaterial puede tener representaciones -que luego se presentan como conceptos- sin tener conexión alguna con el cuerpo. Los conceptos abstractos y el intelecto puro sólo tienen este origen. Debido a que, según la psicología racional, el alma inmaterial tiene la capacidad de conceptualizar sin que haya una relación con el cuerpo y la capacidad sensorial. En este sentido, la tradición filosófica de la que Kant es partícipe privilegia el alma material sobre el cuerpo. Pues, las acciones de la voluntad se ven influenciadas por los estímulos sensoriales que están, de manera constante, saturando al cuerpo. En contraste, la voluntad guiada por la razón y el querer puro reside en el alma inmaterial. Es por ello, que para Kant es necesario basar la ética más en preceptos formales que materiales, hacer del cuerpo un elemento innecesario e incluso perjudicial como guía de la voluntad. Así entonces, Kant no solo presenta un rechazo al cuerpo, sino a lo que pasa por la corporalidad misma: las sensaciones, las intuiciones sensoriales, la experiencia y los gestos corporales que manifiestan las emociones o los sentimientos. Sin embargo,

Schopenhauer alude a la defensa del conocimiento intuitivo por medio del cuerpo material, y dice que: “Pues si la materia es capaz de la tan complicada concepción intuitiva del mundo, entonces no se puede comprender por qué no habría de ser capaz también de la abstracción a partir de esa intuición y, con ello, todo lo demás” (Schopenhauer, 2002, p. 181).

Ahora hay que remitirse al principio de la moral kantiana, previamente mencionado: el egoísmo. Según Schopenhauer, no es posible que exista una moral natural tal que le indique a los seres humanos, de manera formal, el cómo obrar correctamente. Más bien, se ha inventado esta moral como artefacto de manipulación. Así mismo, esta moral formal encubre acciones que son, finalmente, egoístas. A través de la pseudo-existencia de una moral natural la humanidad se ha domesticado para actuar por obligación y no por la auténtica honestidad del obrar:

“Más bien, en la mayoría de los casos, entre la justicia que ejercitan los hombres y la auténtica honestidad del corazón existe una relación análoga a la que hay entre las manifestaciones de la cortesía y el auténtico amor al prójimo, que no supera el egoísmo en apariencia, como aquella, sino verdaderamente” (Schopenhauer, 2002, p. 212).

En ese sentido, para Schopenhauer, las personas actúan por cortesía dado que se rigen por esta supuesta moral natural, esto de fondo tiene dos motivos: 1. la protección de los derechos por parte del poder público, 2. la necesidad del buen nombre para progresar. Así entonces, la rectitud comportamental funciona como un barniz que oculta acciones que se realizan por egoísmo. Ambos motivos están dirigidos a mantener la reputación, dado que de la reputación dependía el cuidado de la propiedad adquirida por el derecho civil que concede el derecho natural. De allí la importancia del linaje, la herencia y la protección de la propiedad privada.

Esto hace que las acciones realizadas por amor al prójimo -en apariencia-, tengan en el trasfondo de su ejecución el beneficio de sí mismos. Por ejemplo, la realización de donaciones a poblaciones vulnerables de parte de una familia con apellido de renombre o cuya empresa familiar sea reconocida. Realmente, no es una acción por amor al prójimo, sino porque a aquel linaje o patrocinio empresarial le conviene tener la aprobación de determinada población. Detrás de acciones de este tipo se presenta el yo que espera ser recompensado o castigado en consecuencia de sus acciones. Tal como los principios que tienen como fundamento la moral teológica.

En ese sentido, el egoísmo que permea la moral teológica en la cual se fundan múltiples sociedades perpetúa la falta de reconocimiento del otro, del otro como parte de mí y por tanto refuerza el mal radical. En consecuencia, las sociedades se alejan de cimentarse bajo el principio del pensamiento hindú -del que Schopenhauer es altamente influenciado-, el cual es: *tat-tvam asi*; “ese otro eres tú”. Principio que reconoce que todo lo existente hace parte de la misma sustancia metafísica y que fundamenta las acciones a partir del verdadero móvil moral: la compasión.

1.1.4 Aproximaciones “a la noción de cuerpo” en Kant

Dado que Schopenhauer es explícito en su crítica radical sobre la ética de Kant es importante también brindar el contraste entre la noción de cuerpo que puede ser difícilmente hallada en Kant y la noción de cuerpo en Schopenhauer (desarrollada a profundidad a lo largo de la investigación). En ese sentido, no se ha encontrado una definición de cuerpo en la bibliografía abordada de Kant. No obstante, las aproximaciones a la noción de cuerpo encontradas son la de sensibilidad (y categorías que se derivan de esta). La sensibilidad entendida como una capacidad inherente a la facultad sensorial del cuerpo cuyo estímulo detecta el placer o el

desplacer. Kant en *Crítica de la razón práctica* acude al problema de la sensibilidad como factor influyente en las leyes morales. Por un lado, Kant desarrolla una compleja argumentación en la que fundamenta el porqué las leyes morales no pueden estar sujetas a los esquemas que se forjan según las intuiciones sensibles. Este filósofo plantea que el principal problema de que se piense en la sensibilidad como fundamento moral es que hay una asociación entre el placer o lo agradable y lo bueno; y, el desplacer o lo desagradable y lo malo. Por lo que, en caso de que las leyes morales estuvieran fundadas bajo esta asociación sensible serían consecuencias de las acciones que determinan el bien y el mal conforme a las sensaciones y no un mandato preestablecido que obedece a la razón. Esto implicaría que las leyes morales se basaran en factores heterónomos que a nivel particular dictaminaran el bien y el mal. Entonces, habría una idea de bien supremo conseguido a través de lo que mayor placer le proporcione al sujeto, lo mismo sucedería en el caso del mal. En consecuencia, no podría existir una ley moral universal, es decir, el imperativo categórico. Así lo manifiesta Kant:

“El bien o mal se refiere propiamente a acciones, no al estado de sensación de la persona; y si algo quisiera calificarse de absolutamente bueno o malo (y en todo aspecto y sin otra condición) o ser tenido por tal, solo el modo de la acción, la máxima de la voluntad, y en consecuencia, la misma persona que obra, podría calificarse de buena o mala, pero no una cosa” (Kant, 1961, p. 67).

Según Kant, otra de las razones por las que las consecuencias sensibles de una acción no pueden determinar los fundamentos morales de la misma es que no toda experiencia sensible dolorosa es aceptada como mala; verbigracia, la realización de una cirugía por salud o la aceptación de un linchamiento donde, colectivamente, se acuerda, implícitamente, que haya un escarmiento

al infringir dolor sobre el cuerpo. Así, según Kant, el dolor no equivale a malo como el placer no equivale a bueno. Es por ello que Kant tendrá preferencia al precisar categóricamente y relacionar las sensaciones de agrado con el placer y las de desagrado con el desplacer. Pues, buscamos que las experiencias sensitivas nos sean dadas como agradables, como buenas. Esto no significa que la experiencia buena tenga como fundamento moral el bien. De esta manera, Kant separa el fundamento moral (las categorías racionales de bien y mal) de la sensibilidad, pero reconoce que la misma influye en el juicio de los sujetos. Por tanto, debe existir una escisión entre la capacidad sensible de la facultad para juzgar moralmente entre el bien y el mal: “lo que hemos de llamar bueno tiene que ser objeto de la facultad apetitiva en el juicio de toda persona razonable, y el mal objeto de execración a los ojos de todos; por consiguiente, para formular este juicio se necesita, además de sentido, razón”. (Kant, 1961, p. 67). Cabe señalar, entonces, que el bien y el mal son principios *a priori* y que como fundamento de la ley moral no deben provenir de otra fuente que no sea de la razón.

Por otro lado, es visible que Kant no desecha la capacidad sensorial como componente vital sino que no las reconoce como motor de las leyes morales. Primero, el filósofo de Königsberg reconoce que, si bien la facultad sensorial no puede ser parte del fundamento de la ley moral, las intuiciones sensibles son parte de lo que logremos considerar como bien o mal según nuestra razón. Esto se evidencia cuando Kant nos dice que:

“Pero para saber si un caso posible para nosotros en la sensibilidad se halla o no bajo la regla, se necesita facultad de juzgar práctica, mediante la cual, en términos generales (*in abstracto*) se dijo en la regla, se aplica *in concreto* a una acción”. (Kant, 1961, p. 74).

Por último, no existe un tratamiento de la categoría de cuerpo en Kant (por lo menos en la bibliografía explorada), sin embargo, el empleo de categorías que tienen que ver

estrictamente con capacidades que posee el cuerpo como: sensibilidad, sensorial, sentido, sensaciones (placer, displacer, agrado, desagrado) e incluso el sentimiento “que siempre es empírico” tienen un tratamiento importante, al menos, en *Crítica de la razón práctica*. Esto deja entrever que Kant no desconocía las críticas posibles a su sistema ético al apartar la corporalidad (o lo perteneciente a ella), sino que reconocía que las intuiciones que parten de la sensibilidad construyen conceptos empíricos que, con la facultad de juzgar práctica, se disciernen para que no tengan lugar como motivos determinantes de una ley moral. Por lo que, a pesar del reconocimiento de las intuiciones sensibles sigue despreciando estas nociones pertenecientes al cuerpo -por no decir el cuerpo- como imprescindibles para el fundamento de la ética.

1.1.4 ¿Qué es la ética?

En un tercer momento, luego de la exposición de la crítica de Schopenhauer a la ética kantiana, es necesario clarificar entonces qué es la ética para Schopenhauer y cómo está siendo entendida en el marco de esta investigación.

Al contrario de la ética de Kant, Schopenhauer afirma que la ética precisa ser demostrable a partir de lo que ocurre, por tanto, su fundamento no puede partir de leyes morales que no tienen sustento empírico, además debe contemplar la unidad de la que todos hacemos parte y debe tener su fundamento en un verdadero móvil moral:

“yo señalo a la ética el fin de interpretar, explicar y reducir a su fundamento último la muy diversa conducta de los hombres en el aspecto moral. De ahí que para descubrir el fundamento último de la ética no quede otro camino más que el empírico, o sea, el

investigar si es que hay acciones a las que tengamos que reconocer auténtico valor moral, como serán las acciones de la justicia voluntaria, la pura caridad y de la verdadera nobleza” (Schopenhauer, 2002, p.220).

Para el filósofo de Danzig la ética debe cimentarse en la experiencia. Pues, en las consecuencias de las acciones se evidencia que los seres humanos actúan influenciados por inclinaciones, deseos y conocimientos intuitivos además de la razón. En otras palabras, se prueba que el motor del obrar de las personas no es únicamente la razón. En consecuencia, al validar distintos motivos que llevan a los seres humanos a obrar de determinadas formas, puede darse una investigación que determine las acciones que tengan auténtico valor moral.

Ahora bien, es menester traer ahora a colación el fundamento de la ética de Schopenhauer: la compasión. El filósofo lo afirma como el único verdadero móvil moral, este empieza por el dolor del otro. Así, la compasión no es sufrir igual que el otro, sino ser partícipes de su dolor para poder reducirlo y alcanzar el máximo bienestar posible. Los actos de justicia y caridad auténticos tienen su origen en la compasión. Si los hechos están fundados ya no en el placer de sí mismo, sino en el reconocimiento del dolor de otro -dolor que hago mío- entonces hay una mayor probabilidad de que el sufrimiento causado por la voluntad y reforzado por el egoísmo sea cada vez más reducido. Aquí no hay una obligación condicionada o un hecho a la espera de una recompensa o un castigo, sino que mi voluntad reducirá la injusticia y los actos motivados por el egoísmo.

La compasión puede ser comprobada a través de la intuición y por medio de los sentimientos morales que genera. Así que además de sufrir por la situación que padece el otro, sentimos compasión por quienes también comparten la voluntad –como sustrato metafísico-, en esos términos, todo aquello que también es otro. Entonces, también sentimos compasión por los

animales no humanos. Schopenhauer afirma que sentimos compasión por ellos porque también hacen parte de aquella voluntad que funciona en unidad y que se encuentra detrás del velo de Maya, sólo que, a diferencia de las personas, ellos han sido objeto de mayor cosificación.

Para concluir este apartado, cabe decir que la ética: 1. debe tener un fundamento empírico y demostrable, 2. tiene como fundamento el móvil moral de la compasión; 3) debe tener como elemento constitutivo el cuerpo¹; y 4) es:

“la más fácil de todas las ciencias, tal y como es de esperar; porque cada uno tiene la obligación de construirla por sí mismo, y, a partir del principio supremo que radica en su corazón, deducir por sí mismo la regla para cada caso que se presente: pues pocos tienen el ocio y la paciencia para aprender una ética ya construida” (Schopenhauer, 2001, p. 256).

1.2 ¿QUÉ ES EL CUERPO?

La mayoría de las investigaciones filosóficas anteriores a Schopenhauer desprecian el cuerpo como elemento constitutivo de los modelos éticos - a excepción de Spinoza-. Mientras que, el filósofo de Danzig hace del cuerpo una parte importante de su pensamiento filosófico, puesto que el cuerpo es la forma empírica de entender la voluntad. Así lo manifiesta Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación*: “La acción del cuerpo no es más que el acto de voluntad objetivado, es decir, introducido en la intuición. De aquí en adelante se nos mostrará que lo mismo vale de todo movimiento del cuerpo, no solo del que se efectúa por motivos sino también del movimiento involuntario que se produce por meros

¹ A desarrollar con posterioridad en la presente investigación.

estímulos; e incluso que todo el cuerpo no es sino la voluntad objetivada, es decir, convertida en representación” (Schopenhauer, 2001, p.152).

No obstante, para Schopenhauer el cuerpo es un elemento negativo; es decir, a través de la negación del placer y el dolor que se produce en nuestro cuerpo (el ascetismo), puede haber liberación del sufrimiento. Pues esto representa que el cuerpo no es esclavo de los deseos. Aquellos deseos que provienen de la voluntad de vivir. En consecuencia, el cuerpo en el pensamiento de Schopenhauer es necesario para pensar la ética, empero funciona como un elemento negativo. Puesto que, al final no se trata de la nulidad del cuerpo que muestran otros modelos éticos, sino del desprecio del placer, el deseo o el dolor que puede ser producido en el cuerpo. Por ejemplo, aquí la castidad es precepto para lograr aquella liberación del dolor anulando la voluntad que se objetiva en el cuerpo.

En ese sentido, el siguiente apartado busca enunciar el lugar que tiene el cuerpo para Schopenhauer y desde qué otros lugares puede ser visto. El apartado, entonces, está compuesto así: 1.2.1 *El cuerpo para Schopenhauer*, 1.2.2 *Otros lugares del cuerpo desde Schopenhauer*.

1.2.1 El cuerpo para Schopenhauer

Por un lado, en *Los dos problemas fundamentales de la ética* no hay una relevancia del concepto de cuerpo, el autor no realiza un abordaje a profundidad del mismo. No obstante, sí menciona al cuerpo en su condición de representación. Ahora bien, antes de abordar el cuerpo a través del lugar que le da Schopenhauer en esta obra, es importante partir de la

interpretación que se halla del cuerpo en *El mundo como voluntad y representación*. Dice Schopenhauer que:

“Mi cuerpo y mi voluntad son lo mismo; - o: lo que en cuanto representación intuitiva denomino mi cuerpo, en la medida en que se me hace consciente de una forma totalmente distinta y no comparable con ninguna otra, lo llamo mi voluntad; - o: mi cuerpo es la objetividad de mi voluntad – o: aparte de ser mi representación, mi cuerpo es también mi voluntad; etcétera” (Schopenhauer, 2002, p.155).

Como ha sido expuesto anteriormente, el pensamiento metafísico de Schopenhauer es transversal en toda su obra. Es necesario reiterar que la base de este pensamiento metafísico es la voluntad como fundamento de todo lo existente. La voluntad tiene niveles de objetivación. El nivel superior de objetivación de la voluntad es el cuerpo. El cuerpo como representación, es a su vez voluntad. El único camino por el que es posible representación la voluntad es el cuerpo, por lo que Schopenhauer afirma que el cuerpo y la voluntad coexisten de manera imprescindible. Puesto que, el cuerpo es quien manifiesta la vida y es quien realiza las acciones conforme la voluntad, ésta siendo un impulso ciego sin conocimiento que nos impulsa a vivir. Un movimiento del cuerpo decidido o no, es producido por voluntad; verbigracia, el crecimiento del cabello o dirigirme a la panadería y no a la pizzería. Por otro lado, el cuerpo presentado como representación conlleva a pensar en: 1. la condición de objeto del cuerpo, razón por la que puede ser pensado como un elemento negativo; y, 2. la importancia del *principio de individuación* cuya base son los cuerpos dados en tiempo y espacio.

En cuanto a la condición de objeto del cuerpo, se presenta en tanto que el cuerpo es conocido como fenómeno, como una representación, un objeto entre objetos. El cuerpo con las

características sensoriales que describe Schopenhauer no pierde su carácter de sujeto – aunque sea también objeto- ya que es quien puede hacer cognoscible el mundo fenoménico. Aunque el cuerpo es fundamental para entender la articulación entre mundo fenoménico y nouménico, funciona como un elemento negativo en la filosofía del autor porque, finalmente, el cuerpo como afirmación de la voluntad representa una condena. Condena de la que hay que deshacerse. En otras palabras: “no sufro si anulo mi corporalidad”. El considerar el cuerpo como un objeto entre objetos hace posible que el cuerpo adquiriera una connotación negativa a partir de una interpretación de la cosificación de los cuerpos. Aquí el cuerpo no se reconoce en su completa vulnerabilidad, sino como aquella “trampa” que hace parte del engaño del velo de Maya que provoca un sufrimiento constante; pese a ello, el cuerpo es todo lo que hay para entender lo más inmediato y lo más mediato, después de él no se halla nada más que el cuerpo nombrado cadáver: “ese microcosmos del que el macrocosmos se presenta como una mera modificación o accidente, o sea, todo su mundo, tiene que extinguirse con la muerte que, por lo tanto, equivale a la extinción del mundo”. (Schopenhauer, 2002, p. 223).

El pensar el cuerpo como algo negativo, hace del pensamiento de Schopenhauer una contradicción: por un lado; para el filósofo de Danzig los principios de la moral teológica deben ser fuertemente criticados. Por otro lado; sin embargo, en la moral teológica cuyo fin es la rectitud comportamental –criticada por Schopenhauer- el cuerpo debe ser negado, como en la teoría filosófica del autor. Esto puede ser visto en el sacrificio del cuerpo, el evitar el dolor, la censura del pacer y de las tantas sensaciones que se producen en el cuerpo. El ascetismo, como vía de liberación del sufrimiento, cohibe al cuerpo de la sensorialidad porque ésta complace los deseos que son causados por la voluntad; por tanto, a su vez: conllevan al

sufrimiento constante. Finalmente, los principios basados en la moral teológica y el ascetismo (como método de liberación del sufrimiento) niegan el cuerpo. La diferencia, entre ambos, radica en que este -el ascetismo- está situado desde un fundamento empírico y moral diferente. Pues el ascetismo no pretende una obligación incondicionada, sino la liberación del dolor.

En cuanto al *principio de individuación*, Schopenhauer dice que: “pues tiempo y espacio son únicamente aquello en virtud de lo cual lo que es igual y uno según la esencia y el concepto aparece como diverso, con pluralidad simultánea o sucesiva; ellos son, en consecuencia, el *principium individuationis*” (Schopenhauer, 2001, p.147). Así entonces, el principio de individuación es importante para pensar en el cuerpo como pieza del engaño que se nos presenta en el mundo fenoménico y que, en su carácter de pluralidad, no permite el reconocimiento de aquella unidad motor de todo lo existente que motiva la compasión. Pues, gracias a la individualidad de las representaciones el sujeto desconoce al otro, pues lo dista de su propia realidad con la de los otros. En consecuencia, el sujeto no es consciente del otro como parte de sí. Por lo tanto, no reconoce el sufrimiento de, ni en los otros.

Por otro lado, es preciso abordar el cuerpo desde *Los dos problemas fundamentales de la ética* en donde no hay un tratamiento del concepto, pero sí hay menciones que son importantes de abordar para entender de qué otros lugares puede ser abordado el cuerpo.

1.2.2 Otros lugares del cuerpo desde Schopenhauer

En *Los dos problemas fundamentales de la ética* el cuerpo no es definido tal como en su obra principal, pero sí es situado a partir de la representación que, claramente, bebe de esta. Dice Schopenhauer que: “el hombre es, como todos los objetos de la experiencia, un fenómeno en

el espacio y el tiempo; y, dado que la ley de causalidad rige *a priori*, y por lo tanto sin excepción, a todos aquellos, también él tiene que estar subordinado a ella” (Schopenhauer, 2001, p. 76).

A pesar de que Schopenhauer sitúa conceptualmente el cuerpo en *El mundo como voluntad y representación*, a través de la lectura rigurosa de *Los dos problemas fundamentales de la ética* es posible situar el cuerpo en lugares distintos donde el cuerpo no solo se comprende como representación de la voluntad. En ese sentido, el cuerpo puede ser pensado como un elemento ineludible en el pensamiento ético de Schopenhauer. A continuación, se mencionan otros tres lugares del cuerpo que pueden ser rastreados a partir de *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Sin embargo, en los siguientes capítulos se profundiza en ellos.

1. El cuerpo es el puente entre la autoconciencia y la conciencia según como son entendidas por Schopenhauer.

La obra utilizada como texto principal para la investigación se compone de dos textos. Uno de ellos es *Sobre la libertad de la voluntad*, aquí Schopenhauer responde a la pregunta: “¿Puede demostrarse la libertad humana a partir de la autoconciencia?”. A partir de este texto se afirma que el cuerpo es el puente entre la autoconciencia y la conciencia. Por lo que, los conceptos de conciencia y autoconciencia se abordan necesariamente, sin embargo, el de libertad es tratado posteriormente.

Así entonces, Schopenhauer analiza de manera profunda el problema de la libertad en relación con la autoconciencia y la conciencia, puesto que se puede pensar que en la autoconciencia se aloja el querer; es decir, los motivos por los que se ejerce la libertad. El querer entendido como una elección de la voluntad. La libertad está sujeta a aquel querer, pero no es menester aquí

ahondar en, exactamente, la libertad. Ahora bien, hay que delimitar los conceptos de conciencia y autoconciencia. Por un lado, la autoconciencia es la conciencia de sí mismo, el mundo interior en donde se aloja el querer, ésta posee un sentido interno, la autoconciencia puede ejercer “el acto de voluntad y el dominio de ésta sobre los miembros del cuerpo, que es a lo que propiamente se refiere el “lo que yo quiero” (Schopenhauer, 2002, p. 49). La autoconciencia sabe que quiere, en ella está la posibilidad de desear lo que se elige; sin embargo, no distingue las razones de lo que elige gracias al querer. Por otro lado, la conciencia se refiere a la capacidad de conocer lo que procede del exterior dentro de las condiciones de tiempo, espacio y causalidad. También, el querer está subordinado a la conciencia, la conciencia posee las razones del querer; es decir, puede condicionar los motivos que determinan aquella voluntad que se aloja en la autoconciencia. La conciencia es la capacidad cognoscitiva de obtener el conocimiento objetivo del mundo exterior; por lo tanto, está dirigida hacia fuera. Además: “capta intuitivamente para después, como rumiando lo que ha obtenido por esa vía, transformarlo en conceptos, en cuyas infinitas combinaciones, realizadas con ayuda de las palabras consiste el pensar”. (Schopenhauer, 2002, p. 42). En ese sentido, la autoconciencia y la conciencia están estrechamente relacionadas no solo porque determinan finalmente los actos necesarios de la voluntad –no de la libertad-, sino porque hay un solo cuerpo que logra hacer aquella conexión entre mundo interno y mundo externo. Aunque Schopenhauer dice que la conciencia, y no el cuerpo, es el vehículo entre mundo interno y mundo externo:

“esa conciencia forma el puente entre mundo interno y mundo externo que, en otro caso, quedarían separados por un abismo sin fondo; pues, en tal caso, en el último se encontrarían como objetos meras intuiciones independientes de nosotros en todos los sentidos, en el

primero actos de voluntad puramente estériles y meramente sentidos” (Schopenhauer, 2002, p. 51)

Aunque para Schopenhauer el vehículo del mundo interno y el mundo externo es la consciencia, sin el cuerpo la consciencia es inexistente. Entonces, el cuerpo que es la condición de posibilidad de existencia de la consciencia es quien sirve como vehículo entre los dos mundos. Además, el cuerpo es él mismo una representación entre representaciones, es decir, es intuitivo en condiciones de tiempo, espacio y causalidad. Sumado a ello, contiene la consciencia misma como parte interna que logra captar la exterioridad. Sin el cuerpo, la consciencia no puede transmitir las captaciones del exterior a la autoconsciencia. Se puede entender entonces aquí la consciencia no solo como la que hace posible la idea de cuerpo, puesto que sin ésta no habría percepción de los cuerpos, así como tampoco del cuerpo propio. También es posible pensar que el cuerpo es en sí mismo consciente a razón de que funciona como contenedor de la consciencia, pero no es consciencia. Hacen parte de lo mismo, pero no son lo mismo. Como dos caras de una misma moneda. En ese sentido, parece ser que la consciencia hace parte de una capacidad del mundo interno para percibir el mundo externo y luego conceptualizarlo en relación con la autoconsciencia, mientras que el vehículo para posibilitar esta relación entre exterioridad e interioridad que se gesta en el mundo interno es el cuerpo. En ese otro lugar de lectura del cuerpo que posibilita *Los dos problemas fundamentales de la ética*, es posible situar el cuerpo como aquel que hace parte del mundo externo como representación, pero también como quien contiene la consciencia y la autoconsciencia, en otros términos, también contiene el mundo interno. Sumado a que, la autoconsciencia solo puede ser reconocida porque el ser humano es volente, su objeto es el querer. El querer se manifiesta a través de la voluntad que, a su vez se manifiesta,

ineludiblemente, a través del cuerpo. Sin el cuerpo, no podría ser pensado el origen de la libertad de la voluntad. En últimas, el cuerpo es el puente entre la conciencia y la autoconciencia.

2. La emisión y la recepción de los juicios morales repercuten en el cuerpo.

Para Schopenhauer los móviles de la moral son tres: maldad, egoísmo y compasión. Además, el verdadero móvil moral, como se ha dicho anteriormente, es la compasión. Solo ésta puede fundamentar una moral sana y superar la moral teológica.

Ahora bien, al cuerpo le corresponde el lugar de ser quien emite y recibe los juicios morales. Es decir, si no hay un cuerpo que pueda ser señalado, no puede haber consecuencias, tales como señalamientos o juicios morales que reciben los cuerpos gracias a otros cuerpos que realizan determinados actos: emitir y recibir juicios morales. El cuerpo señalado es, como representación, el que puede ser identificado y calificado. La presencia del cuerpo permite que pueda decirse que tal persona es malvada, egoísta o compasiva. Dependiendo de cómo sean juzgadas moralmente las acciones llevadas a cabo por los actores, los rostros, es decir, el cuerpo genera un reconocimiento común. Es por eso que, en el caso de los actores que tienen como móvil moral la maldad, se les reconoce a través de carteles de “se busca” donde su rostro o las descripciones del mismo hace que su señalamiento sea reconocido porque sus acciones provocaron un dolor. Este dolor que provocan las acciones que realiza un sujeto a otro, satisface al sujeto que ha provocado el hecho. La muestra de ello son violadores o asesinos seriales.

En el caso de las acciones fundadas en el egoísmo, estas son llevadas a cabo por actores que son reconocidos por actuar en beneficio de sus propios intereses sacrificando el beneficio

común: “según ello, cada uno hace de sí mismo el centro del mundo, lo refiere todo a sí mismo; todo lo que ocurra, por ejemplo, los grandes cambios en el destino de los pueblos, lo relacionará ante todo con su interés y, por muy pequeño y mediano que éste sea, pensará sobre todo en él.” (Schopenhauer, 2002, p. 222). Un ejemplo claro de ello son las significaciones de los rostros y los cuerpos de los políticos. Como consecuencia de poder ser reconocido, individualizado, el cuerpo se hace vulnerable. Entre más reconocimiento común haya de un cuerpo, aumentan las posibilidades de que esté expuesto a pensamientos, sentimientos y juicios morales de otros cuerpos que le reconocen. No sólo se convierte en vulnerable el cuerpo porque puede perder la vida, también porque su cuerpo está expuesto a las constantes resignificaciones de su representación. La representación no sólo entendida como el hecho fenoménico, sino como la identificación de aquel cuerpo en un imaginario común, lo que significa para un grupo poblacional.

Así entonces, no se trata de carteles en los que se criminalicen, sino de la necesidad de exponer sus cuerpos, lo que hace más fácil su señalamiento y juzgamiento. Esto es lo que permite que por un lado, su rostro se haga viral o se propague y deba ser memorizado y reconocido en épocas electorales; y, por otro lado, que en los actos políticos, como en las manifestaciones haya distintas maneras de expresar la inconformidad que causa aquel cuerpo que se representa a través de la transformación de sus cuerpos, ya sea en caricaturas, pancartas, esculturas u otras manifestaciones artísticas. Por ejemplo, este hecho puede ser asociado con la constante representación del presidente de Colombia Iván Duque y la figura del cerdo. La configuración del cuerpo de Duque a través del cerdo deja entrever la plasticidad del significado del cuerpo en este sentido. Estas manifestaciones que resignifican

y señalan el cuerpo, directamente, dejan entrever que hay una crítica que apunta a una inconformidad gestada por las acciones egoístas de estos sujetos.

En el caso de aquellas acciones fundadas en la compasión, los actores que las ejercen son señalados y reconocidos bajo el talante del fundamento de sus acciones. Esto permite que la exposición de su cuerpo no genere repudio, ni señalamiento inconforme, sino que sea alabado y seguido por personas que consideran su cuerpo como una resignificación de la esperanza, la justicia, la caridad. Incluso, puede pensarse la santificación de las imágenes con lo que significan los cadáveres (cuerpos muertos) para otros cuerpos. Finalmente, en las acciones de esos cuerpos se ve la compasión. Es así, que nos son representaciones reconocidas, cuerpos icónicos como Mahatma Gandhi, Teresa de Calcuta o el mismo Jesucristo.

Entonces, el cuerpo como receptor de los juicios morales cumple un lugar importante para pensar la ética. Pues los señalamientos de los cuerpos permiten que se piense la moralidad no solo de quienes son juzgados, sino también de aquellos que juzgan. Me interesa detenerme en la figura del cadáver debido a que el cuerpo, incluso ya muerto, sigue significando y resignificando, lo que permite pensar que los vivos sitúan los cadáveres en distintos lugares, a través de la réplica de sus pensamientos políticos, filosóficos o económicos o el disfrute de sus legados, en el caso de los artistas. Es decir, en el cuerpo pueden seguir recayendo los juicios morales, incluso cuando ya es cadáver. Es lo que nos permite decir el fenómeno de los desaparecidos. Los desaparecidos representan cuerpos que no se pudieron velar y de los que no se puede hacer justicia, puesto que las condiciones del cadáver determinan la muerte y probablemente se halle la culpabilidad de otro sujeto, lo que es el señalamiento de otro cuerpo. En ese mismo sentido, se puede pensar en *Cadáveres indisciplinados* la exposición

artística de José Alejandro Restrepo, expuesta en el MAMU en el año 2018. Una exposición basada en una serie de cuerpos de personajes reconocidos durante la historia (El Che Guevara, Jorge Eliécer Gaitán, Jeremy Bentham, etc) puestos en distintos lugares y posiciones que, finalmente, nos hacen pensar en que son cadáveres que viven y que siguen incomodando, siguen siendo señalados por los cuerpos vivos. En ese orden de ideas, los cuerpos no son solo el lugar donde recaen los juicios morales, sino también quienes los emiten constantemente. Los cuerpos emiten juicios morales porque en ellos está la facultad del lenguaje, no solo verbal, sino kinésico. Sin el cuerpo no puede haber transmisión de lenguaje y, de manera sincrónica, del pensamiento. Así entonces, esto superaría la visión filosófica de Schopenhauer: “ese microcosmos del que el macrocosmos se presenta como una mera modificación o accidente, o sea, todo su mundo, tiene que extinguirse con la muerte que, por lo tanto, equivale a la extinción del mundo” (Schopenhauer, 2002, p. 223).

3. El cuerpo es el vehículo del reconocimiento entre el yo y el no-yo.

En el planteamiento de los fundamentos del sistema metafísico de Schopenhauer se establece que los conceptos de voluntad y representación son la base de su pensamiento. En ese sentido, aquel microcosmos que es la representación de mundo que el individuo posee, puede ser entendido a través de la voluntad que atraviesa todo lo existente; es decir, aquel macrocosmos en el que la voluntad fundamenta todo a partir de los distintos niveles. Sin embargo, a pesar de que todos somos parte de la voluntad podemos distinguir que hay pluralidad. Esto se debe al principio de individuación. El principio de individuación es el que permite que a través de las condiciones de espacio y tiempo, la voluntad se concrete a través de la pluralidad de lo real.

Ahora bien, en aquella pluralidad se reconocen las distintas representaciones que hacen parte del individuo como microcosmos y como parte del macrocosmos. En otras palabras, se reconoce mi representación entre representaciones, el cuerpo entre otros cuerpos. Así entonces, la voluntad objetivada en el cuerpo es el punto de partida para el reconocimiento de mi yo. El reconocerse únicamente como individuo y no como parte del macrocosmos fundamenta los actos motivados por el egoísmo, pues: “el único mundo que cada uno conoce realmente y del que sabe, lo lleva en sí mismo como su representación, y por eso él es su centro”. (Schopenhauer, 2002, p. 223). Ahora bien, aquí el individuo no es consciente de que no solo es representación, sino también voluntad, la cual es una. Cuando el individuo concibe la voluntad como el todo del que cada uno hace parte, reiterando constantemente el proverbio “*tat-twam asi*” (ese otro eres tú), logra reconocer ese no-yo que hace parte de sí. En otros términos, se logra evitar el engaño del velo de Maya. En consecuencia, dado que todos somos poseedores de la voluntad que se manifiesta directamente en el cuerpo, tenemos la capacidad de ser conscientes del propio yo, pero también de aquel no-yo. Al reconocer el yo y el no-yo se evitan las acciones que tengan como móvil moral el egoísmo, pues si se logra el reconocimiento del no-yo también se reconoce el yo. Así mismo, si se lastima a aquel no-yo, también se lastima el yo; pues todos hacemos parte de la misma voluntad. Es preciso, entonces decir que sin el cuerpo no hay reconocimiento del yo, tampoco del no-yo. Pues los cuerpos son aquellos vehículos que por medio de sus representaciones se visibilizan y hacen visibles a los otros cuerpos. A través de la visibilidad del cuerpo yo y los cuerpos no-yo se puede provocar o evitar dolor, así como se puede procurar o evitar el placer, puesto que el dolor y el placer son sensaciones que repercuten, principalmente, en el cuerpo.

CONCLUSIONES

A modo de conclusión, la ética y el cuerpo desde esta perspectiva están estrechamente ligados, puesto que situar el cuerpo como representación en distintos lugares cumple funciones que propician la fundamentación ética que propone Schopenhauer. Así entonces, aquella ciencia que se funda a partir de “los principios que radican en el corazón”, y cuya pretensión es evitar el mayor daño posible con actos fundados en la compasión, se manifiestan a través de la voluntad que le concede visibilidad al cuerpo, apartándose de la consideración despectiva del cuerpo gestada en filosofías anteriores a la de Schopenhauer. A partir de esta delimitación conceptual se puede pensar en la importancia de la reivindicación del lugar del cuerpo en los modelos éticos.

CAPÍTULO II: “EL CUERPO COMO ELEMENTO CONSTITUTIVO EN LOS DOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA ÉTICA: LA LIBERTAD HUMANA Y EL FUNDAMENTO DE LA MORAL”

En el primer capítulo se abordaron los conceptos de ética y de cuerpo según Schopenhauer. Éste último concepto fue tratado a partir de la perspectiva de cuerpo schopenhaueriana y se situó en lugares distintos. El abordaje de estos dos conceptos fundamentales para la presente investigación introduce el capítulo segundo. Este capítulo tiene como objetivo analizar el concepto de cuerpo en los dos problemas fundamentales de la ética, según Schopenhauer: la libertad humana y el fundamento de la moral. En el análisis son ofrecidas las razones por las que es posible pensar que el cuerpo es un elemento imprescindible en el problema de la libertad humana y para el del fundamento de la moral.

En ese sentido, es de interés exponer que, por un lado, es analizado el concepto de cuerpo en la libertad humana, según Schopenhauer. Para ello los apartados correspondientes son: 2.1) El cuerpo y la libertad; 2.1.2 ¿qué es la libertad?; 2.1.3) La relación entre libertad humana y movimientos del cuerpo; 2.1.4) La relación entre libertad humana, conciencia-autoconciencia y cuerpo; y, 2.1.5) La relación entre libertad humana, cuerpo y afectos. Por otro lado, es analizado el concepto de cuerpo en el fundamento de la moral (la compasión), según Schopenhauer. Aquí se examinan los siguientes temas: 2.2) ¿qué es la compasión?; 2.2.1) La relación entre el cuerpo, el placer y el dolor; y 2.2.2) La relación entre el cuerpo y la compasión.

2.1 EL CUERPO Y LA LIBERTAD

2.1.2 ¿Qué es la libertad?

En *Los dos problemas fundamentales de la ética* Schopenhauer da a entender que son solo dos los más grandes problemas de la ética. En el escrito, Schopenhauer dedica a cada uno de los problemas un riguroso análisis. En el que dedica a la libertad titulado: *Sobre la libertad de la voluntad*, el filósofo de Danzig responde a la pregunta ¿Puede demostrarse la libertad de la voluntad humana a partir de la autoconciencia?

En este texto Schopenhauer realiza un análisis riguroso de la libertad, por lo cual hay que entender cómo aborda el concepto y su relación con la voluntad. La libertad es un concepto negativo, pues es entendido como la ausencia de cualquier necesidad. Lo necesario es lo consecuente a una razón suficiente dada, es decir, existe una relación causal entre los hechos y la necesidad de las consecuencias a determinados hechos. Es preciso que haya ausencia de necesidad a razón de que, para Schopenhauer, la libertad debe ser casual, de ninguna manera, puede estar determinada, pues en caso de que fuese así, no sería libre. Es por ello que la libertad debe ser libre *per se*, Schopenhauer dice que:

“En cualquier caso, lo libre sigue siendo lo que no es en ningún respecto necesario, lo cual quiere decir que no depende de ninguna razón. Aplicado a la voluntad del hombre, este concepto significaría que una voluntad individual no estaría determinada en sus exteriorizaciones por causas o razones suficientes en general; porque, en otro caso, y dado que la consecuencia a partir de una razón dada, es siempre necesaria, sus actos serán libres sino necesarios” (Schopenhauer, 2002, p.42).

En ese sentido, la libertad no puede estar sujeta a razones que la determinen puesto que, si hay razones para actuar, por ende, hay consecuencias. Por consiguiente, es necesario que ocurra el hecho dada la relación causal entre los actos y las consecuencias de estos. En otros términos, si existen razones por las cuales el sujeto decida actuar, necesariamente hay implicaciones de consecuencia. Por lo que los actos no son libres, sino necesarios. Así entonces, la libertad no puede estar atada a razones externas, debe ser libre en sí misma. Ahora bien, para Schopenhauer, la voluntad sí posee un carácter de libertad. La voluntad, como sustrato metafísico del mundo, no está determinada, sino que ella determina lo existente. Es por ello que la libertad de la voluntad sí es libre, puesto que la voluntad *per se* no posee un nexo-causal que la determine. Entonces, la libertad que se cree existente mediante la realización de las acciones de los individuos no es libre dada la necesidad presente en el nexo causal implícito de las mismas. Más bien, la libertad *per se*, solo puede ser hallada en la indeterminación de la voluntad puesto que ésta no tiene razones que la determinen, sino que –la voluntad- como fundamento metafísico del mundo, es la razón que fundamenta lo existente. Como resultado de la relación conflictiva entre necesidad-libertad el problema radica en pensar ¿qué o quién es verdaderamente libre?

Lo anterior conduce a la problematización de la libertad en cuanto que es insuficiente pensar el problema de la libertad en relación con los impedimentos físicos presentes en el momento de realizar un acto. El ser humano es superficialmente libre cuando puede hacer lo que quiere, sin embargo, Schopenhauer se pregunta: ¿puede el ser humano querer lo que quiere? Es allí cuando la obstaculización de la exterioridad no basta para pensar en el determinismo de la libertad. En respuesta a la pregunta, el alemán expresa que no es posible que el ser humano interfiera en querer lo que es, aquellos primeros motivos

inteligibles que lo hacen ser y en los que no permea el intelecto, puesto que aquellas causas primeras del querer son dadas por la voluntad metafísica incognoscible y solo objetivada a través de la representación fenoménica. En otras palabras, los motivos que conllevan a accionar el cuerpo son secundarios a un querer de aquel querer, este último querer es la causa primera, pero totalmente indeterminada del ser. Schopenhauer cita a Spinoza para ejemplificar lúdicamente el funcionamiento de la libertad y la voluntad:

“la piedra recibe de una causa externa que la empuja, cierta cantidad de movimiento por la cual sigue después moviéndose necesariamente. Ahora imagínate que la piedra, mientras sigue moviéndose, piensa y sabe que se esfuerza cuanto puede por seguir moviéndose. Sin duda, esa piedra, puesto que sólo es consciente de su esfuerzo y de ningún modo indiferente a él, cree que es absolutamente libre y que no se mantiene en movimiento por ninguna otra causa más que porque quiere. Y ésta es aquella libertad humana que todos se jactan de tener y que sólo consiste en eso, en que los hombres son conscientes de su deseo e ignorantes de las causas por las que están determinados” (Schopenhauer, 2002, p. 108).

En este punto, no hay nexo causal entre aquella primera causa del querer y la capacidad de elección que le secunda, por lo tanto, hay una consideración neta de la libertad porque se mantiene en el subrepticio la proveniencia del querer esencial. En un ensayo presentado en *Historia de la ética* compilado por Victoria Camps y titulado *Schopenhauer* escrito por Fernando Savater a propósito del problema de la libertad en el filósofo de Danzig, nos dice que: “Allá donde acaba la necesidad, acaba el principio de razón suficiente y con él la categoría de causalidad, forma esencial de todo nuestro entendimiento; o sea, que donde empieza la libertad, empieza lo ininteligible” (Savater, 1999, p. 513).

2.1.3 La relación entre movimientos del cuerpo y la libertad humana

Aunque para Schopenhauer la conclusión de la pregunta por la libertad es que la única posibilidad de pensar la libertad es a través de la voluntad metafísica que dicta el querer del querer, el autor propone tres perspectivas comunes desde las cuales ha sido vista la libertad: libertad física, libertad intelectual y libertad moral. En cuanto a la libertad física, es la concepción del imaginario común bajo el cual se entiende la libertad (perspectiva insuficiente para el filósofo de Danzig). Esta libertad ha sido entendida como la ausencia de impedimentos materiales que no permitan la circulación de los cuerpos. En cuanto a la libertad intelectual, se entiende la capacidad del intelecto sobre la voluntad. El intelecto, según Schopenhauer es: “meramente su órgano -de la voluntad-, su antena sensitiva hacia afuera, es decir, el medio de la acción de los motivos sobre ella” (Schopenhauer, 2002, p. 130). Hay libertad intelectual cuando el medio de los motivos se encuentra lúcido y en capacidad de actuar conforme al intelecto. La libertad intelectual se ve suprimida por dos razones: las condiciones psicopatológicas o los afectos. En estos casos, las acciones son juzgadas conforme la particularidad circunstancial de los hechos, pero se pone en entendido que la voluntad se encontraba sometida a los efectos producidos por las dos razones anteriormente mencionadas. Finalmente, en cuanto a la libertad moral es la obstaculización del sujeto para actuar conforme sus motivos, dice Schopenhauer en relación con la libertad física: “Pero en algunos casos se observó que un hombre, sin estar obstaculizado por impedimentos materiales, era impedido por meros motivos, tales como amenazas, promesas, peligros y otros por el estilo, a actuar del modo en que, por lo demás, habría sido ciertamente acorde con su voluntad” (Schopenhauer, 2002, p. 39).

Por un lado, previo al análisis a realizar respecto de la relación entre la libertad humana y los movimientos del cuerpo, cabe acotar que Schopenhauer no analiza la libertad en correspondencia con el cuerpo. Lo que es de interés en este apartado es destacar que hay una relación existente en la que el cuerpo posee un rol fundamental cuando se piensa en el problema de la libertad de la voluntad, pues, es preciso recordar que el cuerpo hace parte inherente de la voluntad. Se pretende, entonces, pensar el cuerpo como representación de la voluntad no como un concepto negativo, es decir, que debe ser negado, sino como fundamental para pensar el problema ético de la libertad humana.

Por otro lado, hecha la acotación anterior, al analizar los tres tipos de libertad expuestos, hay una relación explícita entre la libertad humana y los movimientos del cuerpo. En la tipificación de la libertad se puede evidenciar que si el cuerpo se halla sometido u obstaculizado para ejecutar las acciones en correspondencia con la voluntad, entonces no puede ser concebida la noción de libertad. Ahora bien, es menester hacer explícita la relación entre libertad humana y movimientos del cuerpo en cada tipo de libertad. En la libertad física la voluntad se halla en estado de sometimiento dado que, si hay impedimentos materiales que no permitan al cuerpo manifestar lo que la voluntad desea, entonces no hay libertad. Dice Schopenhauer que:

“Pero el concepto de libertad más frecuente en nuestro pensar es el del predicado de los animales, de quienes es propio el que sus movimientos parten de su voluntad, son voluntarios, y de acuerdo con ello, son entonces llamados libres siempre y cuando ningún impedimento material los imposibilite” (Schopenhauer, 2002, p. 38).

En la cotidianidad pululan los casos en los que se relaciona la libertad física con la posibilidad del movimiento; verbigracia: las típicas congestiones de tráfico, en donde la

voluntad desea realizar un recorrido en determinado límite de tiempo, sin embargo, hay impedimentos materiales que someten a la voluntad. El cuerpo no puede apresurar su propósito de desplazamiento a consecuencia de las condiciones externas. Otro ejemplo; las personas en condición de discapacidad. El cuerpo concebido desde capacidades físicas diferentes a las normalizadas genera una obstaculización para la circulación de este grupo poblacional en sociedades hechas desde la exclusión. En consecuencia, los cuerpos – entendidos a partir de la relación coexistente con la voluntad- de las personas en situaciones de discapacidad ven coartada su libertad, puesto que su voluntad no puede ser ejercida. (En este punto cabe reiterar, la relación inherente entre cuerpo y voluntad tratada en el capítulo anterior). Hay dos razones principales por las que esta coerción es visible: los cuerpos no pueden circular y la quietud absoluta del cuerpo. Aquí son presentados dos casos en los que pueden ser visibles estas razones: 1. Las condiciones físicas en las que se diseñan las sociedades no corresponden a estos cuerpos. Por supuesto, esto es un argumento excluyente, a razón de esto paulatinamente se crean proyectos y diseños en los que las personas en condición de discapacidad se encuentren en espacios en los que su cuerpo, su voluntad; por tanto, su libertad no se halle vulnerada. Incluso, si se piensa en los espacios en los que la cinética y el frenesí de la rutina son interiorizados por los sujetos, en espacios donde la quietud interrumpe la circulación del movimiento, se piensa en espacios que no están hechos para incluir personas que no puedan correr, caminar o corresponder con los movimientos de su cuerpo a la velocidad de estos sistemas. 2. El debate ético sobre la eutanasia sienta sus motivos en los cuerpos en estados vegetativos que son totalmente dependientes, ya sea de otros sujetos o de máquinas artificiales. En ese sentido, la libertad se ve coartada y es absolutamente visible porque el cuerpo no tiene autonomía, no puede funcionar por sí mismo. Esto es visible por la quietud del cuerpo. Entonces, el movimiento del cuerpo se

asocia con la apreciación de la libertad, en consecuencia de la autonomía y la dignificación de los cuerpos. Así entonces, hay una relación entre la libertad física y los movimientos del cuerpo, la voluntad no puede hacer expreso sus deseos puesto que se manifiestan a través de los movimientos del cuerpo, de ahí que si éste se halla sometido es suficiente obstáculo para concebir la libertad.

En cuanto a la libertad intelectual, puede verse coartada cuando el intelecto no está en condiciones lúcidas para determinar los motivos bajo los cuales actúa la voluntad. La supresión del intelecto produce que el cuerpo realice acciones que conlleven a consecuencias no deseadas. Por ejemplo, en una condición psicopatológica como la locura. Don Quijote es un caso claro de cómo la locura trae consecuencias indeseadas. En las aventuras caballerescas de Don Quijote la locura lo impulsa a tomar decisiones en las que su cuerpo se ve vulnerado. El capítulo XVIII, titulado *Donde se cuentan las razones que pasó Sancho Panza con su señor don Quijote, con otras aventuras dignas de ser contadas*, se relata cómo Don Quijote lucha contra un rebaño de carneros que en su delirio pensó que era un ejército:

“Eso diciendo, se entró por medio del escuadrón de las ovejas y comenzó de alanceallas con tanto coraje y denuedo como si de veras alanceara a sus mortales enemigos. Los pastores y ganaderos que con la manada venían dábanle voces que no hiciese aquello, pero, viendo que no aprovechaban, descñéronse las hondas y comenzaron a saludarle los oídos con piedras como el puño..” (Cervantes, 2015, p. 161).

La locura de Don Quijote no cohibe la libertad física, pero al suprimir su intelecto se ven coartados los verdaderos deseos de la voluntad. Por consiguiente, las manifestaciones corporales tampoco son acertadas en relación con los motivos presentados a la voluntad,

caso contrario al del intelecto en condiciones lúcidas. Al traer a colación el relato del rebaño, el cuerpo de Don Quijote no se hubiese visto expuesto al arrojo de las piedras si no fuese porque su locura, es decir, la supresión de su intelecto lo llevó a enfrentarse con el rebaño.

Un ejemplo de más cercanía son los efectos de la embriaguez. Una persona en condiciones de ebriedad pierde su libertad intelectual puesto que no ejerce control sobre los motivos de sus acciones. En ese sentido, también pierde el control de su cuerpo y las acciones que éste ejecuta. En este punto es cuando se evidencian los asesinatos en los que el victimario se encontraba en situación de embriaguez.

En conclusión, si hay libertad intelectual, entonces los movimientos que el cuerpo ejecuta no tienen consecuencias morales defectuosas, pues el intelecto como órgano de la voluntad procura que el cuerpo -como la manifestación de la voluntad de vivir- se proteja y procure el cuidado de los otros cuerpos. En contraste con los ejemplos brindados, Don Quijote no hubiese hecho de un rebaño, un ejército y hubiese protegido su cuerpo, así como la persona en estado de embriaguez, probablemente, no hubiese asesinado.

Finalmente, la libertad moral se entiende como aquella libertad en la que el sujeto no tiene obstáculos materiales ni intelectuales, pero los impedimentos son contramotivos que no permiten que el cuerpo se accione acorde a la voluntad, es decir, aunque los motivos de la voluntad sean las de ejecutar acciones diferentes existen motivos aún más fuertes que someten la voluntad a la no realización de sus deseos, y por tanto, los movimientos del cuerpo no corresponden a lo deseado. Un ejemplo que puede ilustrar esto es la tortura. Generalmente, la tortura hacia el cuerpo se ejerce para beneficios del torturador. Hay una negociación entre el beneficio de quien tortura y la disminución del dolor del torturado. Puede interpretarse como la necesidad del torturador de obtener una información específica

a cambio de no infringir dolor al cuerpo del torturado. Entonces, aunque el torturado no desea compartir la información (esto serían los motivos de su voluntad) se ve obligado a hacerlo (si desea salvar su vida) a cambio de no sentir más dolor. En este sentido, el torturado se ve impedido moralmente a ejercer su libertad puesto que existe un contramotivo –su cuerpo siendo torturado- más fuerte que el motivo de su voluntad –resguardar la información confidencial-. Otro ejemplo que puede ilustrar esto es en un caso en el que un sujeto Y violenta a un sujeto X, el sujeto X quiere actuar conforme a los protocolos que permite la ley para penalizar la violencia ejercida, sin embargo, se abstiene de denunciar dado que el sujeto Y amenaza contra su vida, es decir, contra su cuerpo. El sujeto X puede querer actuar, pero no actúa conforme a lo que quiere. Entonces, no hay libertad moral puesto que hay un contramotivo que suprime los verdaderos deseos de la voluntad. En este sentido, los movimientos del cuerpo se accionan, pero no conforme los motivos de la voluntad.

De lo anterior se puede concluir que, hay una relación entre movimientos del cuerpo y libertad en la que la ejecución de los movimientos del cuerpo como consecuencia de los motivos que se presentan a la voluntad pueden ser interpretados en relación con la libertad del sujeto. Entonces, la libertad física se interpreta a través de la coacción de la circulación del cuerpo en el espacio, la movilidad del cuerpo se limita a la restricción del espacio. La libertad intelectual puede ser interpretada a través de las situaciones particulares del cuerpo conforme a los motivos errados que se dan en el intelecto como consecuencia de la supresión del mismo. En este sentido, el cuerpo puede circular en el espacio porque su impedimento no es material, empero, el cuerpo se sitúa en condiciones indeseadas ya sea por la exposición de vulnerabilidad del cuerpo (se puede pensar en la demencia o el Alzheimer) o por la condena de punición al cual el cuerpo se somete dado el sistema bajo el cual se entiende que

el actuar por razones en las que el intelecto no es lúcido tiene como resultado la restricción de la libertad física. Para finalizar, la libertad moral no impide el movimiento del cuerpo y tampoco lo sitúa en condiciones no deseadas, sin embargo, no hay correspondencia entre las acciones que se ejecutan por medio del cuerpo y las razones del querer de la voluntad, por lo que el cuerpo, al ser la representación física más vulnerable de la vida es el objetivo de protección primordial según el impulso de la voluntad de vivir, manifestada por Schopenhauer. Esto obliga al sujeto a actuar conforme los contramotivos, mas no en correspondencia con la voluntad. Conforme a lo anterior, los movimientos del cuerpo y la libertad humana se encuentran vinculados no sólo porque la libertad puede ser interpretada según los movimientos del cuerpo, también porque la ética, según Schopenhauer, debe estar fundada en la experiencia. Por consiguiente, el cuerpo es quien experimenta aquellas experiencias en las que el mismo se sitúa de distintas maneras. Esto permite que el análisis ético de la libertad tenga los cimientos en la experiencia misma que atraviesa el cuerpo, en la experiencia misma del cuerpo puede concebirse la noción de libertad. Sennet manifiesta que la libertad debe atravesar y situar al cuerpo de distintas formas para así conocer en el plano práctico ideas fundamentales como las de libertad, no sólo física, sino también intelectual y moral, donde el cuerpo experimenta el sometimiento de distintas formas a la obstaculización material:

“La libertad que estimula el cuerpo lo hace aceptando la impureza, la dificultad y la obstrucción como parte de la propia experiencia de la libertad. Los festivales de la Revolución Francesa constituyen un jalón de la historia de la civilización occidental, donde esta experiencia visceral de libertad fue disipada en nombre de una mecánica del movimiento –la posibilidad de ir a cualquier lugar, de moverse sin obstrucción, de circular libremente; una libertad que es mayor en un volumen

vacío. Esta mecánica del movimiento ha invadido una amplia ringlera de experiencias modernas –experiencias que consideran indigna o injusta la resistencia social, ambiental o personal, y sus frustraciones concomitantes. La soltura, la comodidad, la facilidad en las relaciones humanas se presentan como garantías de la libertad individual de la acción. Sin embargo, la resistencia es una experiencia fundamental y necesaria para el cuerpo humano: gracias a la sensación de resistencia, el cuerpo se ve impulsado a tomar nota del mundo en que vive. Ésta es la versión secular de la lección del exilio del Edén. El cuerpo vive cuando se enfrenta a la dificultad” (Sennet, 1997, p. 331).

2.1.4 La relación entre libertad humana, conciencia-autoconciencia y cuerpo

Para Schopenhauer, como ha sido expuesto anteriormente, la libertad que se cree existente en el plano fenoménico está determinada por la necesidad de los hechos. Los hechos poseen un principio de razón suficiente, la libertad humana tampoco escapa a la ley de causalidad. En un primer momento, es menester explorar aquí cuáles son las determinaciones de la libertad puesto que estas determinaciones están contenidas en la conciencia y en la autoconciencia. Es por ello que es inexorable apelar a la pregunta bajo la cual Schopenhauer realiza el riguroso análisis de la libertad: ¿Puede demostrarse la libertad de la voluntad humana a partir de la autoconciencia? En un segundo momento, se relacionan las tres formas de causalidad que corresponden a la conciencia y autoconciencia con el cuerpo. Cabe reiterar que la relación entre conciencia-autoconciencia y el cuerpo fue tratada en el primer capítulo. Es por ello que no se profundiza en el presente apartado en la visión del cuerpo como puente entre la conciencia y la autoconciencia, sino que se añade al análisis el problema de la libertad.

En primer lugar, hay que acotar que la autoconciencia es la conciencia de sí mismo, en la autoconciencia se aloja el querer, el plano de las afecciones, deseos o tendencias que el intelecto no puede filtrar. Se trata del querer primario que determina las acciones –desde el sentido interno- conforme la voluntad. Mientras que, la conciencia –que funciona en la relación con el exterior- contiene las razones del querer. Estas razones y motivos se filtran a través del conocimiento y producen la capacidad de elección. Un ejemplo del funcionamiento de la autoconciencia y la conciencia es el siguiente: el sujeto X debe hacer elección de una opción entre un número plural de opciones, el sujeto X elige la opción 1 y piensa que, dado su capacidad de elección, tiene libre albedrío. Sin embargo, es indiferente a la razón fundamental que hizo que quisiera escoger la opción 1. El sujeto X pudo hacer elección de la opción 1, pero no pudo querer aquella opción ya determinada por razones interiores y exteriores al sujeto. En últimas, el ser humano puede hacer elecciones, pero se ve imposibilitado de poder querer aquello que finalmente elige, pues ya de antemano ya hay una determinación de querer. A manera de ejemplificación superflua, el individuo puede elegir una chaqueta que le gustó más que otras veinte opciones, pero finalmente no puede querer la razón primera por la que escoge esa chaqueta y no otra, incluso porqué una chaqueta y no un abrigo o un suéter.

En segundo lugar, como se mencionó, la pregunta verdaderamente filosófica acerca de la libertad no es si el ser humano puede hacer lo que quiere porque, superficialmente, la respuesta es afirmativa. La pregunta sustancial es si se puede querer lo que se quiere, dice Schopenhauer que no es posible. Pues, la libertad se halla condicionada por la ley de causalidad en la que, todo acto –que en apariencia es libre- tiene una consecuencia. Así entonces, ya no se puede hablar de libertad si ésta se encuentra, necesariamente, sujeta a una

primera razón causal. Cabe reiterar que la libertad *per se* para ser libre debe ser casual. Este condicionamiento de la libertad tiene principalmente dos razones: los motivos y el carácter.

Para abordar los motivos, es necesario entender que es la tercera forma de la causalidad, a saber: “como causa, en el sentido más estricto de la palabra, como estímulo o como motivación; y ello sin que por esa modificación quede mermada en lo mínimo su validez *a priori* y, en consecuencia, la necesidad que ella establece en el resultado” (Schopenhauer, 2002, p. 61). Cada uno corresponde a los distintos grados de objetivación de la voluntad expuestos con detalle en *El mundo como voluntad y representación*. La causa corresponde a los cuerpos inorgánicos y es la virtud de la cual se producen todos los cambios de la materia inorgánica. El estímulo corresponde a las plantas y animales no humanos y es aquella causa que funciona a través de una acción ejercida sobre las plantas o los animales y su reacción no está vinculada a aquella acción. Por ejemplo, la acción del sol sobre las plantas en el proceso de fotosíntesis no tiene como reacción un vínculo sobre el sol (como “el que ejerce la acción”). Por último, la motivación que corresponde al último nivel de objetivación: el ser humano. La motivación es:

“...la causalidad que pasa por el conocer. Ésta surge, dentro de la escala de los seres naturales, en el punto donde el ser más complejo y por ello poseedor de más numerosas necesidades, no puede ya satisfacerlas simplemente con ocasión del estímulo, al que hay que aguardar; sino que tiene que estar en condiciones de elegir, adoptar e incluso buscar el medio de la satisfacción” (Schopenhauer, 2002, p. 63).

Los motivos son causas exteriores que pasan por el conocimiento y que se ocultan en el pensamiento, al final, se trata de razones que determinan los deseos que la voluntad satisface.

Así entonces, es de interés detenernos en la motivación puesto que en ella recae la responsabilidad de condicionamiento de la libertad a partir de la conciencia. La conciencia de los otros objetos es aquella información que proviene del exterior, que filtra el intelecto y corresponde a la voluntad. Esto produce las razones del querer que corresponden a la voluntad (a su vez a determinado accionar del cuerpo), es decir, los motivos bajo los cuales la voluntad actúa.

Además de la motivación que atañe a la conciencia en relación a las razones que brinda, desde el exterior, a la voluntad para actuar, existe otra razón por la que la libertad se encuentra condicionada: el carácter. Éste es una característica de la voluntad individual que determina el modo en el que se asumen los motivos que provienen del exterior. El carácter es invariable y allí está el núcleo de las virtudes o vicios que se presentan a la voluntad y se manifiestan a través del obrar determinado también por los motivos. Entonces, el carácter, cuyo origen es innato, funciona en el plano empírico y en razón de los motivos bajo los que “se activa”. Verbigracia; el sujeto X se tropieza y empuja al sujeto Y que se encontraba caminando unos pocos centímetros adelante, el sujeto Y puede decidir cómo reaccionar: a. comprende que se tropezó y sigue su camino o b. se devuelve y agrede al sujeto X. Hasta aquí se encuentran los motivos –provienen del exterior- por los que la voluntad se ejerce. Sin embargo, aquella decisión (a o b) también depende del carácter del sujeto Y. Si el sujeto Y opta por la opción a sus cualidades de agente -carácter- pueden ser paciente y tolerante, si el sujeto Y opta por la opción b sus cualidades de agente pueden ser impaciente y agresivo. En cualquier caso, la libertad “ilusoria” está condicionada por los motivos y por el carácter de los sujetos y pueden ser conocidos a través del plano empírico, así lo evidencia Schopenhauer:

“Con respecto al querer, en cambio, tiene la tendencia inversa, a saber, atribuir demasiado poco al objeto y demasiado al sujeto, al derivar la totalidad del querer de éste, sin tener debidamente en cuenta el factor situado en el objeto: los motivos, que son los que determinan verdaderamente toda la condición individual de las acciones, mientras que sólo lo general y esencial a ellas, a saber, su carácter moral fundamental, parte del sujeto. Pero esa inversión que le es natural al entendimiento dentro de las investigaciones especulativas, no nos puede asombrar; porque aquel está destinado originariamente sólo a fines prácticos y de ningún modo especulativos (Schopenhauer, 2002, p. 169).

Dicho lo anterior, se establece la relación entre la libertad humana, autoconciencia-conciencia y el cuerpo. Por un lado, como fue expuesto en el capítulo anterior, el cuerpo es el puente entre la conciencia y la autoconciencia, pues sin el cuerpo no es posible obtener el conocimiento que atraviesa la conciencia a partir de la relación sujeto-objeto. Tampoco obtener los motivos ni la determinación del carácter. A su vez, la autoconciencia como contenedor de la voluntad exige como condición de posibilidad la existencia del cuerpo. Pues, la voluntad no puede ser objetivada sino solo a través del cuerpo, de los movimientos corporales. Por otro lado, la libertad aún con sus condicionantes: motivos y carácter, necesita del cuerpo para poder experimentar la libertad. Los motivos que provienen desde el exterior necesitan de la interacción del sujeto-objeto o del cuerpo frente a los demás cuerpos para que pasen a través de la conciencia. Así mismo, solo se puede conocer, según Schopenhauer, el carácter de un sujeto por sus reacciones manifestadas a través de la corporalidad.

A partir del cuerpo se experimenta la noción de libertad. La representación del cuerpo como objeto entre objetos es desde donde se puede entender la noción de libertad. La libertad no solo física, en un sentido restrictivo del espacio, sino también intelectual y moral. Puesto

que, gracias a las distintas manifestaciones de la voluntad, el cuerpo se sitúa en distintos lugares en los que pone en el plano empírico el ser libre. Los hechos en los que el cuerpo se ve coartado, vulnerado o cuyas acciones parecen ser no coherentes son los que permiten que haya un análisis fundamental acerca de la libertad. Si no fuese porque el cuerpo se encuentra sometido a condiciones de espacio no se entendería la libertad física. Si no fuese porque el cuerpo no actúa de forma coherente según las circunstancias del exterior, entonces no habría forma de saber que no hay capacidad lúcida en el intelecto. Si no fuese porque el cuerpo se expone a la vulnerabilidad debido a condiciones, verbigracia; amenazas, entonces no podría darse la apertura a la pregunta sobre las elecciones de los sujetos en relación con los motivos y el carácter:

“Sólo en los hechos llega cada uno a conocerse empíricamente tanto a sí mismo como a los demás, y sólo ellos gravan la consciencia moral. Pues únicamente ellos no son problemáticos como los pensamientos sino que, por el contrario, son ciertos, están ahí inevitablemente, no son simplemente pensados sino sabidos” (Schopenhauer, 2002, p. 197).

Es por ello, que además de que el cuerpo es el puente entre la conciencia y la autoconciencia, el cuerpo es el medio directo para entender la libertad humana desde distintas aristas, los pensamientos que motivan la voluntad no pueden ser sabidos si el cuerpo no ejecuta acciones acordes a ellos.

2.1.5 La relación entre la libertad humana, el cuerpo y los afectos

Las afecciones fueron reducidas por la mayor parte de pensadores ilustres de la filosofía en la ética. Pues, a excepción de Hume y Spinoza, los motivos que se ven influenciados por los afectos traen consigo consecuencias indeseadas. Schopenhauer, piensa que los afectos son

la segunda razón por la que el intelecto puede ser suprimido. De manera que, en este apartado cabe exponer el pensamiento del autor respecto de los afectos y su relación con la libertad humana y el cuerpo.

En primera instancia, Schopenhauer dice que el afecto es: “la excitación repentina y violenta de la voluntad por una representación que penetra desde fuera, se convierte en motivo y tiene una vivacidad tal, que oscurece todas las demás que podrían contra actuar en ella como contramotivos, no permitiendo que se hagan claras a la conciencia” (Schopenhauer, 2002, p.130). Es decir, que los afectos provienen de causas exteriores y que al convertirse en motivos alteran la capacidad de actuar de la voluntad. En este sentido, Schopenhauer relaciona directamente los afectos con la libertad humana, se trata de una relación antípoda, puesto que, para el autor los afectos son causa de pérdida de la libertad intelectual e incluso de libertad moral. Pululan los casos en los que afectos han impulsado acciones de violencia, así como acciones que alimentan la espiritualidad, tales como la castidad o el flagelo.

En segunda instancia, consecuencia de los motivos dados a la conciencia y a la voluntad permeados por las afecciones, las acciones corporales representan aquellos motivos influenciados por los afectos, las expresiones de ira se transforman en manifestaciones violentas entre los cuerpos, así como las gestualidades que en lecturas simbólicas comunes se asocian con las emociones. Allí es donde es imprescindible no relacionar el cuerpo y los afectos. Finalmente, representan un lenguaje quinésico de comunicación social. Un ejemplo claro es asociar el llanto a la tristeza:

“El llanto, que al igual que la risa es una de las manifestaciones que la distinguen del animal- El llanto no es en modo alguno una exteriorización directa del dolor: pues se llora en una mínima parte de dolor. A mí juicio, ni siquiera lloramos inmediatamente

por el dolor sentido, sino solamente por su repetición en la reflexión. En efecto, pasamos del dolor sentido, aun cuando sea corporal, a una mera representación de este...” (Schopenhauer, 2001, p. 438).

En tercera instancia, aunque la posición de Schopenhauer frente a los afectos sea razón para la pérdida de la libertad intelectual, específicamente, hay que acotar que posiciona los afectos como elemento de la ética. En ese sentido, el filósofo de Danzig también les otorga un lugar y es en la autoconciencia. Solo por medio de la autoconciencia el ser humano puede ser consciente de sí, esta conciencia de sí se adquiere solo en su condición de volente. Es por ello que la voluntad hace parte de la autoconciencia. En ese sentido, la voluntad puede hallarse modificada por afecciones energéticas que solo pueden hacerse conscientes por medio de la autoconciencia, además de los motivos o razones manifestadas en diferentes grados a la consciencia. De allí que el querer primario del sentir se halle en esta esfera en la que está la voluntad, así lo manifiesta Schopenhauer al decir que:

“sino que cualquiera que sea capaz de retener lo esencial aún dentro de distintos modificaciones de grado y tipo, no tendrá ningún reparo en contar también entre las exteriorizaciones de la voluntad todo afán, aspiración, deseo, exigencia, anhelo, esperanza, amor, alegría, júbilo, etc; y ello; no en menor medida que el no querer o la repugnancia; la abominación, la huida, el temor, la ira, el odio, la tristeza y el dolor; en resumen, todos los afectos y pasiones; porque esos afectos y pasiones son movimientos más o menos débiles o fuertes, bien violentos e impetuosos o bien suaves y ligeros, de la propia voluntad impedida o liberada, satisfecha o insatisfecha...” (Schopenhauer, 2002, p.45).

Es imprescindible no reconocer cualquiera de estas exteriorizaciones de la voluntad a través del cuerpo. Es por ello que no es gratuita la referencia de los movimientos de las pasiones

en la cita referida. Tampoco puede ser desconocido, entonces, que las afecciones hacen parte de la voluntad y por tanto, de las determinaciones del obrar que son visibles, sobre todo, a través del carácter. Ahora bien, estas manifestaciones corporales hacen parte también de las expresiones en las que se puede concebir la libertad del cuerpo, de ahí que haya significado sustancial en las expresiones como: “alzar la voz” o las expresiones que tienen énfasis en el cuerpo como la danza. Entonces, los afectos, el cuerpo y la libertad humana están relacionados en tanto que a partir de las afecciones de la voluntad, el cuerpo ejecuta acciones que se acompañan de cierto lenguaje kinésico y permite que no haya impedimento para su reacción inmediata. Sin embargo, no hay que perder de vista que la libertad humana, en el sentido filosófico más amplio que plantea Schopenhauer, a pesar de las expresiones de libertad del cuerpo que impulsan los afectos, se ve determinada dadas las causalidades.

En cuarta instancia, a modo de comentario complementario, a pesar de que los afectos en el pensamiento de Schopenhauer poseen un rol de “secuestrador” del juicio intelectual, en lecturas filosóficas posteriores como la de Martha Nussbaum o Laura Quintana se nos permite pensar los afectos como formas de habitar los cuerpos para transformar imaginarios colectivos. Laura Quintana, influenciada por Rancière, plantea la posibilidad de transformación de procesos de conflicto desde el plano político a partir de la configuración de dispositivos de no violencia que se generan por la reinterpretación de los afectos. Por ejemplo, el resentimiento puede ser una herida que provoque la repetición de los hechos que lo produjeron o puede ser una herramienta de invención y transformación de narrativas comunes que es la postura afirmada por Laura Quintana:

“parecería que el ansia de borrar el pasado e imponer un futuro armónico, sin las marcas que llaman al conflicto, más que un rechazo al resentimiento, puede suponer su

reiteración; y a la vez podríamos aducir que experiencias de construcción de la memoria que afirman una cierta pervivencia del trazo, desde una práctica escritural como la que lleva a cabo el mismo Améry, pueden leerse más que como vivencias meramente resentidas, en el sentido de Nietzsche, como experiencias de elaboración de la vida, en las que esta manifiesta su potencia de transformación, desde y a través de lo que no deja de doler” (Quintana, 2019, p. 16).

El resentimiento (concepto que Quintana toma de Nietzsche) es apenas uno de los muchos afectos que pueden transformar imaginarios colectivos. En innumerables hitos históricos la indignación y la rabia han impulsado grandes transformaciones, sin embargo, hay que pensar mecanismos en los que las afecciones sean partícipes de la construcción de memoria desde otros marcos, no necesariamente violentos. Mecanismos que cada vez más son apropiados a través de expresiones artísticas. Un ejemplo muy esclarecedor de esto es la danza típica colombiana “el mapalé”. El origen de la danza se remonta a la celebración de la libertad de las personas negras esclavizadas llegadas a San Basilio de Palenque. El imaginario colectivo del mapalé, desde la danza y la música es la alegría y el furor expresado en movimientos corporales acelerados; sin embargo, su génesis está atravesado de experiencias crueles y violentas. Así entonces, el planteamiento de las afecciones energéticas de la voluntad puede dar pie a investigaciones y lecturas que reafirmen los afectos, en vez de pensarlos como elementos secundarios y que amplíen un horizonte de comprensión de los fenómenos en los que el cuerpo y las afecciones son fundamentales. No obstante, no es de competencia propia de la investigación ahondar en éstos otros marcos referenciales acerca de los afectos.

A modo de conclusión de este apartado, el cuerpo resulta un elemento imprescindible para concebir y comprender las diferentes libertades. Pues, aún cuando esta está determinada, los

distintos elementos que la problematizan: la autoconciencia, la conciencia, los efectos y las distintas concepciones de libertad atraviesan el cuerpo. La libertad humana sólo puede ser experimentada en el plano empírico, los cuerpos son los únicos que posibilitan aquella experiencia, en tanto representaciones -como son concebidos por Schopenhauer-, es decir, fenómenos que son objetivación de la voluntad.

2.2 EL CUERPO Y LA COMPASIÓN

Previo a ahondar en la pregunta por la compasión y su relación con el cuerpo, cabe ofrecer un contexto desde el cual parte la pregunta por la compasión como segundo apartado del capítulo correspondiente. Este apartado tiene como texto base el segundo texto de *Los dos problemas fundamentales de la ética* cuyo título es: *Sobre el fundamento de la moral*. En este texto, Schopenhauer aborda la pregunta: ¿Hay que buscar la fuente y fundamento de la filosofía moral en una idea de la moralidad ubicada inmediatamente en la conciencia (o en la conciencia moral) y en el análisis de los restantes conceptos morales fundamentales que surgen de ella, o en otro fundamento cognoscitivo? En otras palabras, el alemán se pregunta por el génesis de la idea de la moralidad en la conciencia.

En el primer capítulo fueron abordados los conceptos de ética y de cuerpo. En cuanto a la ética, una de las precisiones más importantes realizadas por Schopenhauer, es que debe estar cimentada en el plano empírico, a diferencia del fundamento kantiano de la ética de aspecto formal. Lo que le es de interés al filósofo de Danzig es analizar en aquel plano empírico de los comportamientos, los móviles que impulsan y fundamentan moralmente esos comportamientos. Aquellos móviles morales son: egoísmo, maldad y compasión. En ese sentido, en este segundo apartado, me interesa analizar porqué para Schopenhauer la

compasión debe ser el verdadero móvil moral, qué vínculo existe entre la compasión y el cuerpo y cómo es inexorable el cuerpo para pensar la compasión.

2.2 *¿Qué es la compasión?*

Antes de analizar el concepto de compasión es necesario reiterar premisas expuestas anteriormente acerca del pensamiento de Schopenhauer en relación con la fundamentación de la ética. El filósofo de Danzig se contrapone a la fundamentación de la ética kantiana que hace del deber la ley fundamental del sistema ético. Su contraposición a la ley fundamental kantiana se basa en las siguientes características, según el análisis hecho por Schopenhauer -véase el primer capítulo-: 1. la moral fundamentada en el deber es una moral teológica, 2. los cimientos de la ética kantiana son meramente formales, por lo que, no se basan en lo que ocurre, sino en lo que debería ocurrir, 3. el móvil moral de una ética imperativa (como la de Kant) es el egoísmo.

Cabe entonces detenerse en la última característica, puesto que, previamente se trataron de manera cuidadosa 1 y 2. En este sentido, es de interés partir del móvil moral de la ética kantiana, según Schopenhauer: el egoísmo (3). Para Schopenhauer el imperativo categórico, recuérdese éste: “obra solo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal” (Kant, 2012, p. 126), obedece a principios del deber ser que no corresponden a lo que ocurre realmente en el plano de la experiencia, pues las situaciones particulares y subjetivas de cada sujeto determinan su toma de decisiones para interferir en la realidad. Estas decisiones no tienen como motivo primario, en la mayoría de los casos, el deber ser. Además, el imperativo categórico al tener como fundamento la moral teológica funciona a razón consecuencial del castigo o la recompensa, actúa bajo el compromiso y la carga de la deuda que implica pensar el compromiso. En otros términos, el individuo obra

de manera tal que su acción se convierta en universalizable porque le interesa que en aquella acción se le beneficie o se le castigue, se piensa: “yo sólo puedo querer aquello en lo que más provecho tengo”. Este mismo funcionamiento tiene el Decálogo, aquí se presentan una serie de preceptos que condicionan a los sujetos a actuar conforme la recompensa o el castigo que Dios puede ejercer sobre las voluntades. Aunque sin un condicionante abstracto como Dios, el imperativo categórico funciona en tanto que el sujeto es quien determina cómo actúa con el interés de que su acción repercuta en el beneficio de sí mismo. Así entonces, las acciones estarían fundamentadas en el egoísmo puesto que se busca el placer de sí mismo, la rectitud de comportamiento, pero el interés genuino por hacer el bien es falso.

Según Schopenhauer el mal radical se fundamenta en el egoísmo, pues al no considerar a los otros como parte de sí, la indiferencia entre individuos es latente. Lo que le interesa al ser humano, constantemente, es mantener el placer de sí mismo como individuo. Si no hay un reconocimiento del otro como parte del yo -en tanto que hacemos parte de esta única voluntad-, entonces no es posible que las acciones tengan un verdadero móvil moral: el de la compasión.

Así entonces, Schopenhauer plantea que el único verdadero móvil moral capaz de erradicar la maldad debe existir empíricamente porque, de esta manera puede fundamentarse la moral a partir de lo que es y no de lo que debería ser. A su vez, este móvil debe superar todo motivo que fundamente de manera egoísta las acciones, así lo manifiesta Schopenhauer previo a anunciar cuál es el verdadero móvil moral:

“Como todos los motivos que mueven la voluntad, el móvil moral tiene que anunciarse por sí mismo, por tanto, actuar positivamente y, por consiguiente real y, puesto que para el hombre sólo tiene realidad lo empírico o, sino, lo que se supone que puede existir

empíricamente, el móvil moral tiene que ser empírico y anunciarse como tal sin ser invocado, venir a nosotros sin esperar a nuestra demanda, presionarnos por sí mismos, y ello con tal fuerza, que al menos en potencia, sea capaz de superar los motivos egoístas opuestos y de enorme fuerza” (Schopenhauer, 2002, p.170).

Si bien la determinación del verdadero móvil moral debe partir de la experiencia, esto no siempre significa que las intenciones, detrás de los hechos, del sujeto no estén atravesadas por motivos egoístas. Por lo que, al recordar que, según Schopenhauer, la ética es construida en la particularidad de cada sujeto, el ser humano en su singular condición de existencia es el único que determina si, verdaderamente, sus acciones no están fundamentadas en motivos egoístas. En este sentido, la ausencia de motivos egoístas se encuentra cuando los actos se fundamentan en el verdadero móvil moral: la compasión. La compasión es, según Schopenhauer:

“La participación totalmente inmediata e independiente de toda otra consideración, ante todo en el sufrimiento de otro, y a través de ello, en la obstaculización o supresión de éste sufrimiento, en la que el último término consiste toda satisfacción y todo bienestar y felicidad. Únicamente esa compasión es la base real de toda justicia libre y de toda caridad auténtica” (Schopenhauer, 2002, p. 233).

La compasión es el único móvil moral en el que las acciones provienen de la intención más genuina del individuo. Las acciones compasivas se impulsan porque se entiende que el sufrimiento del otro es parte del sufrimiento propio, en consecuencia se tiene como propósito evitarlo o alivianarlo. Es en este único sentido que el génesis puro de la justicia y la caridad como virtudes debe ser el de la compasión. Por un lado, la justicia propicia el no dañar a nadie.

Por otro lado, la caridad se trata de ayudar a los demás. A través de éstas dos virtudes manifestadas en los hechos del plano empírico es que la moral puede probar un asidero verdadero.

Ahora bien, es importante mencionar que el sufrimiento del otro se convierte en un motivo bajo el cual la voluntad actúa, pero ¿cómo es posible sentir el sufrimiento del otro como mío? Schopenhauer no resuelve esta pregunta, sino que afirma que sucede misteriosamente y que solamente es sabido puesto que aquel dolor “lo con-siento, lo siento como mío, pero no en mí, sino en otro” (Schopenhauer, 2002, p. 299). En el momento de compadecer al otro, el sujeto quiere, inmediatamente la obtención de su placer, por ende, se suprime cualquier motivo egoísta. Finalmente, puede afirmarse que el único verdadero móvil moral es la compasión, mientras que la maldad y el egoísmo son móviles antimorales.

2.2.1) La relación entre el cuerpo, el placer y el dolor

Anteriormente, se dijo que una de los condicionantes de la libertad que atraviesan la conciencia y permean en la voluntad es la motivación. Además de su papel como intruso en la voluntad, los motivos como causas de la exteriorización son importantes porque están basados en el placer y el dolor. Los motivos como causalidades de los actos de la voluntad hacen parte de determinar si los actos tienen como móvil moral la compasión, la maldad o el egoísmo. Pues, toda acción se basa en querer generar placer o dolor, así lo manifiesta Schopenhauer:

“Lo que mueve la voluntad es únicamente el placer y el dolor en general y tomados en el sentido más amplio de la palabra; así como también, a la inversa, placer y dolor significan “acorde con la voluntad u opuesto a ella”. Todo motivo, pues, tiene que tener una relación con el dolor” (Schopenhauer, 2002, p. 230).

El placer es aliviar o evitar el sufrimiento, mientras que el dolor es procurar el sufrimiento de los otros; y por tanto, también del sujeto individual. Si una acción tiene como motivo el placer o el dolor individual tiene como fundamento el egoísmo, por lo tanto, no puede ser moral. En relación con la compasión, para Schopenhauer, un acto que tenga como motivo el placer del otro tiene como fundamento la compasión. Ahora bien, la relación entre el dolor, el placer y el cuerpo parece una perogrullada a ojo ligero, sin embargo, hay una exploración que trasciende al pensamiento evidente de que en el cuerpo recaen los efectos del placer y el dolor. Por un lado, no se trata de que las consecuencias corpóreas sean el placer y el dolor, sino que estos efectos que producen los cuerpos sobre otros cuerpos son la condición de posibilidad para que en un acto concreto se pueda determinar su posible fundamento moral. Los cuerpos son la condición de conocimiento para entender el placer y el sufrimiento directo en el otro. A escala micro, a modo de ejemplo, podemos hablar de los efectos del hambre en el cuerpo (e incluso la idea que el hambre suscita al pensamiento de los entornos, lugares o actividades entorno a saciar el hambre). Un sujeto X ofrece un mercado a un sujeto Y que se encuentra en condiciones de hambruna. En consecuencia, se puede evidenciar un cambio, no solo en términos de satisfacción, sino también de disposición de la corporalidad y puede entenderse el placer del otro. Sin embargo, el ejemplo es superficial para el basto pensamiento metafísico del filósofo alemán, puesto que no se trata de un llamado a la caridad (donde la compasión sí cumple un papel crucial) sino de que también se pueden propiciar acciones que eviten el dolor del otro.

Por otro lado, es de interés entender el placer dentro del pensamiento de Schopenhauer dentro de sus planteamientos acerca de la sexualidad. Primero, la voluntad, recordemos, es un impulso ciego sin conocimiento que nos impulsa a vivir. En otras palabras, la voluntad se traduce al

deseo de vivir. Segundo, en ese sentido, Schopenhauer plantea que el punto álgido de la voluntad, su punto cúspide de objetividad es a través del acto sexual. Pues, a través del coito hay perpetuación de la especie y por tanto, se perpetúa la voluntad de vivir en otras objetivaciones (cuerpos). Tercero, aquí el placer que se relaciona con la sexualidad es el de la ausencia de la tensión sexual, de aquel deseo que puede provocar sufrimiento si no es satisfecho. Entonces, aquellas sensaciones corporales generadas al aliviar la tensión se sienten como efectos del placer, pero perpetúan la insaciabilidad de la voluntad de vivir.

Ahora bien, a modo de acotación, la sexualidad en el pensamiento de Schopenhauer apenas y se enunciaba como elemento dentro de los grandes sistemas filosóficos, por lo que, en la literatura de la época no es difícil hallar incongruencias y desacuerdos respecto del tema de la sexualidad en comparación de cómo, hasta nuestros días, se ha teorizado sobre esto mismo. Pues, para la época actual comprender y hablar de sexualidad aborda un sinnúmero de elementos y espectros que podrían falsear o complementar los planteamientos de Schopenhauer, filósofos y filósofas posteriores. No obstante, lo que es de interés para la investigación es indagar en el sistema de pensamiento del pesimista este concepto de placer y mencionar su relación entre sexualidad y voluntad.

Entonces, la relación entre el cuerpo, el placer y el dolor es una relación que trasciende al evidente vínculo entre las sensaciones corporales y los efectos en la conciencia. El cuerpo es la condición de posibilidad de comprender otros lenguajes kinésicos bajo los cuales logramos entender sensaciones que se asocian a valores morales; es decir, la gestualidad y el aspecto corpóreo, el lugar que el cuerpo tiene y cómo se interactúa con aquel cuerpo nos dice las razones morales que atraviesan su situación particular. Vamos a verlo con tres ejemplos, de micro a macro, pero con la previa observación de que cada una de ellos merecería un desarrollo mucho más juicioso y

conceptual que el traído acá: a) en el transporte masivo un hecho es que las personas pueden ceder la silla que ocupa en el vehículo. Una persona que cede una silla a otra puede hacerlo porque lee a través de su cuerpo que luce cansado (además de casos particulares como embarazos o personas de edad avanzada). Entonces, puede ser inferido que el sujeto que cedió la silla optó por el placer del otro; b) Un grupo de cuerpos que lucen poco higienizados y en estados de precariedad, nombrados habitantes de calle. Estos cuerpos marginados producen diferentes reacciones en otros cuerpos que no lucen de esa misma forma, hay múltiples opciones, pero planteemos las siguientes: a. estos cuerpos producen repulsión porque en una lectura semiótica lo sucio se asocia a la maldad. Estas lecturas de estos cuerpos pueden tener como consecuencia las llamadas “limpiezas sociales” que determinan aniquilar el otro cuerpo por la condición y situación de corporalidad; y b. estos cuerpos anuncian un problema estructural que debe tener como consecuencia pensar en la ayuda de este grupo marginado. No se puede tener con certeza la verdadera intención de cada acción ejecutada, sea a o b, pero a través de cada uno de los hechos se puede juzgar moralmente cuál es su fundamento. Tal vez, entonces, se puede inferir que “a” es una reacción que tiene como fundamento antimoral el egoísmo o incluso la maldad. Mientras que “b” se acerca más a la noción compasiva de ayudar al otro; Por último, c) el racismo. La discriminación hacia otros cuerpos por ser negros es un problema estructural que anuncia la dificultad del ser humano para relacionarse ética y moralmente (refiero a la moral de Schopenhauer) ante el encuentro de cuerpos que son diferentes. La reacción frente a las diferencias corporales hace que las reacciones frente a estas diferencias históricamente haya sido de rechazo y señalamiento como cuerpos inferiores. En consecuencia, se puede determinar bajo qué fundamentos morales (o antimorales) se generan estas reacciones. Ahora bien, las reacciones no son responsabilidad única de un grupo de personas que atentan contra otros cuerpos distintos al suyo, sino que -al ser un problema estructural- responde a un sistema corpóreo macro -

corporativo si se quiere- que tampoco atiende a las necesidades y las implicaciones éticas de estos cuerpos vulnerados históricamente. Cabe decir que es sólo el caso del racismo, pero que problemas estructurales ante la diferencia de los cuerpos también existen históricamente en otros casos: mujeres, personas trans, pobres, etc.

Dicho lo anterior, se deduce que el placer y el dolor no se pueden reducir a sensaciones corpóreas individuales sino a sistemas de lenguajes éticos, si se quiere, que se producen a raíz del enfrentamiento de los cuerpos con otros cuerpos que se placen o se duelen, no sólo en su individualidad. Es necesario entonces, preguntarse por las heridas que parten de señalamientos morales hacia los cuerpos.

2.2.2) La relación entre el cuerpo y la compasión

Lo que ocurre de manera inmediata para que la compasión se presente como motivo en la conciencia y que también responda a las afecciones de la autoconciencia es la exposición del cuerpo ante otros cuerpos. Al hacer un reconocimiento del propio cuerpo, los sujetos comprendemos a través de construcciones individuales y sociales lo que significa en los cuerpos sufrir, así como también comprendemos el placer. Además de ser objeto entre objetos, el cuerpo es el territorio que habitamos desde que nacemos hasta que culminamos la vida. De allí que la relación entre el cuerpo y el espacio sea tan vital para pensar los cuerpos como la construcción de los espacios en lecturas análogas al cuerpo. Por eso, aunque aparentemente dado e insignificante, la fachada del espacio y la presentación del cuerpo deben ser representación de un órgano corpóreo más grande que los constituye. La imagen que se nos presenta en la mente del espacio al cual asociamos a los cuerpos pobres, negros, mujeres, personas trans, personas de la élite u otros grupos de cuerpos está relacionado a la construcción de territorios que habitan éstas personas. Históricamente, aunque odioso, se ha tomado como gesto compasivo el reunir a los diferentes

cuerpos en espacios apropiados para los mismos. Schopenhauer llega a hacer explícita la relación entre la primera presentación del cuerpo y la fachada del espacio de esta manera:

“Pues, así como tengo derecho a oponer de antemano resistencia física a la supuesta mala voluntad de los otros y a su presunta violencia física a riesgo del agresor y puedo así como regla preventiva preservar el muro de mi jardín con pinchos afilados, por la noche dejar libres perros fieros en mi finca e incluso, según las circunstancias, colocar cepos y autodefensas cuyas nefastas consecuencias se habrá de imputar el intruso a sí mismo: del mismo modo, tengo el derecho a mantener en secreto por todos los medios aquello cuyo conocimiento me expondría al ataque de otros; y tengo también motivo para suponer muy fácilmente posible la mala voluntad de los otros, a la vez que tengo que tomar de antemano las precauciones contra ella”
(Schopenhauer, 2002, p. 247).

Lo citado corresponde al mensaje de Schopenhauer sobre el cuidado de los cuerpos (objetivaciones de la voluntad) como si se tratara del cuidado de los espacios. Por tanto, también es posible interpretarlo como el cuidado del territorio que cada cuerpo habita individual y socialmente. El cuidado de los cuerpos se traduce en la construcción de espacios en los que los cuerpos se encuentren en resistencia y refugiados de posibles violencias exteriores. Ahora bien, en relación con el fundamento compasivo, éste se hace notorio en los sujetos según los efectos que son causados al pensar en los cuerpos y en los espacios a los que relacionamos los cuerpos. Tiene como consecuencia, en los casos en los que las dolencias e injusticias, despertar la compasión; verbigracia, pensar en cuerpos pobres es pensar en el imaginario de las fachadas de los espacios que estas personas suelen habitar -por lo menos desde el contexto de LATAM-: espacios precarios, unos sobre otros que causan una sensación de desorden y que suelen estar en lugares periféricos en una especie de marginación. De esta misma manera han sido

construidos los guetos en donde los cuerpos sienten que pueden cuidar más de sí mismos dado que hay elementos comunes entre sus cuerpos, a pesar de que hay una latente marginación. Un caso de registro histórico fue el gueto de judíos en Venecia a principios de siglo XVI:

“El ataque veneciano contra los judíos estuvo íntimamente asociado con el rechazo a la sensualidad corporal. La sífilis fue uno de los ejes del ataque, pero la manera en que los judíos ganaban dinero también fue un factor en la discusión y la decisión. Los judíos hacían dinero mediante la usura y ésta tenía una relación directa con el vicio corporal. (Sennet, 1997, p. 242).

El elemento más importante para destacar en la siguiente cita es la reacción de los cuerpos ante las representaciones corpóreas de otros sujetos, en este caso judíos, y la marginación de sus cuerpos por su asociación con los vicios de sensualidad. Producto de esa marginalidad se crea la comunidad, así lo afirma Sennet:

“Como consecuencia de la segregación, hacinados y aislados, los extranjeros comenzaron a sentirse unidos por un vínculo y actuaron cohesivamente en sus tratos con los italianos, aunque en realidad había profundas divisiones entre protestantes y católicos en el edificio. El espacio de represión se incorporó a su propio sentido de comunidad. Ése era el futuro que esperaba los judíos” (Sennet, 1997, p.249).

En ese sentido, la compasión empieza por la reacción de los cuerpos – y las asociaciones que se hacen a partir de las presentaciones de los mismos- y puede tener como consecuencia la acción que tiene como motivo el placer del otro o la disminución de su sufrimiento, así como también propiciar desde la conciencia no proporcionarle sufrimiento al otro. Adicionalmente, el sentido de comunidad se gesta a partir de la comprensión misma del dolor del otro porque la situación del cuerpo es compartida; es decir, la compasión entre cuerpos situados similarmente permite

que haya una visión compasiva internamente, no sólo de aquellos cuerpos externos a aquellas circunstancias particulares. Entonces, se hacen latentes los gestos altruistas; desde acciones individuales como donaciones hasta acciones colectivas desde distintas fundaciones o corporaciones. Quienes a su vez impulsan desde niveles más macro acciones -si se quiere sociales o políticas- que contribuyen a la reivindicación de estos cuerpos heridos. Por lo que, la compasión se convierte en un motivo proveniente de la verdadera moral para fundar otras formas de concebir la sociedad a partir del plano empírico, de lo que ocurre. Se quiebra por un momento con el sufrimiento constante y el agobio que nos produce el egoísmo:

“La emoción, el gozo que sentimos al oír, más aún al ver y, sobre todo, al realizar nosotros mismos una acción noble, se basa en el fondo en que nos da la certeza de que, más allá de toda la pluralidad y diversidad de los individuos que el *principium individuationis* nos presenta, se encuentra una unidad de todos ellos que es verdaderamente existente y hasta accesible para nosotros, porque se pone de relieve fácticamente” (Schopenhauer, 2002, p. 295).

Ahora bien, la compasión como fundamento moral no sólo implica reducir o evitar el dolor hacia los otros por sus consecuencias manifestadas en el cuerpo. También implica el dolor espiritual que se manifiesta por medio de acciones quinésicas, puesto que para Schopenhauer, podemos sentir compasión por todos los seres vivos existentes, sin embargo, solo el ser humano puede apropiarse el dolor a partir del intelecto para hacerlo aún más vívido:

“La bondad de corazón consiste en una compasión universal y hondamente sentido hacia todo lo que tiene vida pero, ante todo, hacia el hombre; porque la sensibilidad para el sufrimiento sigue la misma marcha que el ascenso de la inteligencia: por eso, los innumerables sufrimientos espirituales y corporales del hombre reclaman la compasión con mucha mayor

intensidad que el dolor meramente corporal y aun sordo del animal” (Schopenhauer, 2002, p.278).

Si bien Schopenhauer se declara abiertamente ateo y desea quebrar el paradigma de la moral teológica, una figura clave para entender la compasión de la humanidad es Jesucristo, específicamente lo que significa su crucifixión. La representación de Cristo en la cruz es la muestra interdireccional entre: a. Cristo como salvador del mundo y, por tanto, el que se sacrifica por los seres humanos. Acto que en últimas tiene como fundamento la compasión; b. los espectadores o seguidores de la figura de Cristo quienes, al ver la representación crucificada del Mesías, sienten compasión por su dolor. Lo que se replica cuando “al preocuparnos de los sufrimientos de otras personas, reproducimos nuestros sentimientos religiosos hacia Jesús en la cruz” (Sennet, 1997. P. 174). Así entonces, no se trata de malinterpretaciones cristianas de la compasión en Schopenhauer, sino de rescatar que la réplica masiva de la figura de la Crucifixión: el cuerpo de un hombre delgado, con rostro pálido y lánguido, sufriente, cuya cabeza sostiene una corona de espinas, con sangre en su cuerpo, mientras sus brazos y pies están clavados, ha sido producto de los efectos que produce un cuerpo -específicamente sufriente- entre otros cuerpos.

A modo de conclusión, hay una relación entre el cuerpo y la compasión en la que sin la representación fenoménica del cuerpo y su situación particular no se puede generar la compasión. La compasión debe empezar por la interacción de cuerpos entre cuerpos, por los efectos que producen los cuerpos en la interacción. Interacción en la que los motivos estén atravesados a razón de que com-padezco el dolor del otro, puesto que hacemos parte de la misma voluntad. Esta situación particular posiciona al cuerpo como elemento imprescindible del plano fenoménico en el que se debe fundamentar la ética; en este caso, el fundamento de la moral: la compasión.

CONCLUSIONES

En el capítulo segundo se han expuesto razones por las que es posible pensar que el cuerpo es un elemento imprescindible para pensar la libertad humana y el fundamento de la moral. Aunque para Schopenhauer el cuerpo cumple la única función de la objetivación de la voluntad, esta misma condición le permite al cuerpo ser un elemento para repensar o con posibilidades de situar desde diferentes aristas. Por un lado, la libertad humana solo puede ser pensada a través de la experiencia corporal. Aun cuando la libertad está condicionada, el cuerpo es la condición de posibilidad para entender, a partir del plano empírico, el problema fundamental de la ética de la libertad. Por otro lado, el fundamento de la moral, es decir, la compasión solo puede ser comprendida y generada porque el cuerpo interactúa con otros cuerpos. Es así como se quiebra el paradigma de la corriente del idealismo alemán que reduce al ser humano a la razón, y su perfectibilidad ética a partir de ella, para situar en el mapa el elemento que condiciona toda existencia: el cuerpo.

CAPÍTULO III: UNA ÉTICA DEL CUERPO EN ARTHUR SCHOPENHAUER A PARTIR DE *LOS DOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA ÉTICA*

En el tercer capítulo de esta investigación se propone rastrear una ética del cuerpo a partir de *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Los dos capítulos anteriores proporcionan los elementos necesarios para cumplir con el objetivo mencionado y que corresponde al tercer objetivo específico de la monografía. En primer lugar, en el primer capítulo se delimitaron los conceptos de ética y cuerpo que pretenden estar estrechamente relacionados en el presente capítulo. En segundo lugar, en el segundo capítulo se analizó la categoría de cuerpo en la libertad humana y el fundamento de la moral como los problemas sustanciales de la ética según Schopenhauer. Así entonces, se posicionó el cuerpo en distintos lugares que posibilitan la articulación con el pensamiento filosófico del filósofo de Danzig. Aún más importante, se plantearon estos distintos relacionamientos entre el cuerpo y los distintos elementos para argumentar las razones por las que el cuerpo es imprescindible en la ética de Schopenhauer.

En este sentido, en este último capítulo se responde a la pregunta: ¿por qué es posible rastrear una ética del cuerpo en Schopenhauer? al reunir los elementos planteados en los capítulos anteriores. Corresponden entonces a este capítulo los siguientes apartados: 3.1) ¿En qué consiste la ética del cuerpo rastreada en Schopenhauer?; 3.1.2) El cuerpo y el ascetismo; y, 3.1.3) Reivindicación del cuerpo en la ética.

3.1¿EN QUÉ CONSISTE LA ÉTICA DEL CUERPO RASTREADA EN SCHOPENHAUER?

3.1El cuerpo y el ascetismo

En Libro IV de *El mundo como voluntad y representación* Schopenhauer propone las dos vías de liberación del sufrimiento. Me interesa detenerme aquí en dos elementos principales: 1. cómo puede ser entendida la libertad en esta posición filosófica de ascesis, 2. El ascetismo como segunda vía de liberación del sufrimiento. Es menester acotar que la primera vía de liberación del sufrimiento propuesta por Schopenhauer es la contemplación estética, sin embargo, por consistencia de la investigación me permito sólo ser precisa con la segunda vía.

En cuanto al primer elemento, en el análisis previo acerca de la relación entre libertad humana y el cuerpo se concluye que la libertad humana está determinada causalmente y que por ello concebirla resulta ilusorio. Además, existe una subordinación entre la libertad humana y el cuerpo en donde el cuerpo es la condición de posibilidad de reconocimiento de la libertad humana. Ahora bien, se mencionó que lo único que no posee determinación causal y que puede ser considerado libre *per se* es la voluntad. La voluntad no puede estar condicionada, sino que ésta misma es la condición fundamental de todo lo existente. Por lo que, aunque para Schopenhauer los actos no puedan ser considerados como libres, la voluntad sí obtiene carácter de libertad.

En ese sentido, cabe preguntarse: ¿de qué se debe liberar el ser humano? La respuesta es clave para comprender el sentido amplio bajo el cual Schopenhauer realiza esta propuesta de liberación: del sufrimiento que causa la voluntad. Es necesario liberarse del sufrimiento dado

que la vida se convierte en hastío y sufrimiento gracias al deseo constante al que nos impulsa la voluntad. Solo en la capacidad de la abnegación de la voluntad, de la negación de la misma se puede considerar la liberación del sufrimiento. Es preciso decir que la voluntad sigue en su condición de libre como sustrato metafísico, en consecuencia, no es posible liberarse de la voluntad, sino del sufrimiento producido por ella. Entonces, cabe distinguir que no es lo mismo concebir la libertad que la liberación. Por un lado, la libertad refiere a la ausencia de necesidades. Por otro lado, la liberación es la capacidad de actuar en contra de las limitaciones existentes en las necesidades. Entonces no se trata de que la imposibilidad del ser humano por ser libre, sino de obtener la liberación de aquello que le hace desear constantemente durante su vida.

En cuanto al segundo elemento, es necesario hablar de ascetismo puesto que se convierte en un planteamiento esencial del pensamiento de filósofo de Danzig al momento de condensar su pensamiento ético en relación explícita con el cuerpo. Por lo que, Schopenhauer en el Libro IV de *El mundo como voluntad y representación* presenta el ascetismo como vía de liberación del sufrimiento. Para que el sujeto considere ser asceta debe ser consciente de que no es suficiente con sus acciones compasivas frente a los demás:

“En efecto, ya no le basta con amar a los demás como a sí mismo y hacer por ellos tanto como por sí, sino que en él nace un horror hacia el ser del que su propio fenómeno es expresión: la voluntad de vivir, el núcleo y esencia de aquel mundo que ha visto lleno de miseria” (Schopenhauer, 2001, p.444).

En la medida en la que el sujeto se deshaga del principio de individuación que antepone el velo de Maya en el mundo fenoménico, comprende que debe anular aquella “esencia de aquel mundo que ha visto lleno de miseria”, es decir, la voluntad. La voluntad objetivada es el

cuerpo. Entonces, para negar la voluntad el sujeto debe negar el cuerpo. Para Schopenhauer, hay distintas etapas en las que el ascetismo apodera el cuerpo: la castidad, la precariedad y el ayuno. La castidad es necesaria dado que el acto sexual es el punto álgido de objetivación de la voluntad, por lo que si se pretende negar la voluntad es necesaria la castidad: “Su cuerpo sano y fuerte, expresa el instinto sexual por medio de los genitales; pero él niega la voluntad y da un mentís al cuerpo: no quiere la satisfacción sexual bajo ninguna condición” (Schopenhauer, 2001, p. 442). La precariedad es necesaria para el asceta puesto que cuando se enfrenta a vivir en condiciones que no desea niega los deseos insaciables de la voluntad. El ayuno, como última etapa, es la negación estricta del deseo más destacable e instintivo de la voluntad manifestado en el apetito del cuerpo: “Cuando por fin llega a la muerte para disolver ese fenómeno de la voluntad cuya esencia se había extinguido hacía tiempo debido a la libre negación de sí misma, hasta llegar al débil vestigio que se manifestaba como vida de ese cuerpo, aquella será bienvenida y recibida con alegría como anhelada liberación” (Schopenhauer, 2001, p. 444). El ayuno es la manera máxima de negar la voluntad puesto que el cuerpo no manifiesta la disposición salvaje de la voluntad de vivir. Se podría pensar que el suicidio es otra manera de liberarse del sufrimiento, contrario a eso, Schopenhauer dice que el suicidio “es un fenómeno de la más fuerte afirmación de la voluntad” puesto que no se trata de huir del sufrimiento, sino de no considerar los goces de la vida que son los que conllevan el hastío y el sufrimiento.

El asceta, entonces, es quien puede llegar a negar la voluntad; y por tanto, deshacerse de aquella corporalidad que lo hastía o le duele. Se piensa entonces el cuerpo como un elemento negativo del pensamiento filosófico del alemán: el cuerpo se convierte en una especie de territorio abandonado. En ese sentido, se puede afirmar que el cuerpo en la ética de

Schopenhauer es imprescindible puesto que solo a través de él puede ser negada la voluntad, como lo plantea el autor. Sin embargo, tanto en la relación del cuerpo con la libertad y la relación del cuerpo con el fundamento de la moral, lo que se puede plantear es que el cuerpo se convierte en un territorio re-habitable. Entonces, no se pensaría en una ética en la que el cuerpo deba ser el sujeto punible como contenedor de la voluntad, sino que necesita de otro tipo de afirmaciones para habitar el cuerpo de maneras diferentes. Todo pasa por el cuerpo, pero no todo debe pasar igual; es decir, la castidad, la precariedad y el ayuno generan efectos corporales que afirman las necesidades del cuerpo, a pesar de que niegan la voluntad. Posicionan al cuerpo en una manera de situarse y re-habitar distintas a aquel que no está dispuesto a asumir el ascetismo. Esto es afirmar el cuerpo a partir de aristas distintas: un re-conocimiento del cuerpo distinto, otra manera del re-conocimiento del cuerpo de los otros y el entendimiento del mundo a través de un cuerpo que se re-habita al comprender también otros lugares en los que se es consciente de la condena de la libertad humana y del valor del fundamento moral. A través de estos dos problemas fundamentales éticos puede ser entendida la necesidad de re-habitar el cuerpo debido a que solo así puede haber completa manifestación de que “en el pleno conocimiento de su propia esencia se ha convertido en aquietador de todo querer” (Schopenhauer, 2001, p.444).

3.1.2) Reivindicación del cuerpo en la ética

Como se mencionó en las primeras páginas de la investigación, el cuerpo ha sido despreciado por una gran parte de la historia del pensamiento filosófico. El desprecio del cuerpo se ha visibilizado desde Platón quien lo posiciona como la cárcel del alma: “pues todo el pensamiento de Platón parece ser éste: que las almas, antes de caer en los cuerpos y en determinadas formas de vida, tienen la libertad de elegir esta u otra vida, que han de llevar a

término a través de la correspondiente forma de vida y del cuerpo adecuado a ella; pero aquella libertad se suprime en cuanto caen en ciertas vidas” (Schopenhauer, 2001, p. 207). El cuerpo ha sido pensado y sentido como elemento de obvedad, como un elemento inferior a comparación de la razón que, según la suposición del proyecto Ilustrado, llevaría al ser humano a su condición más perfectible. Sin embargo, hitos históricos que desatan atrocidades y barbaridades fundamentadas en el egoísmo y la maldad llevaron a numerosos autores, entre ellos los pertenecientes a la escuela de Frankfurt, a teorizar y cuestionar aquella razón instrumentada que ha provocado cientos de lamentaciones.

Dentro de la historia del pensamiento filosófico, Schopenhauer le otorga un lugar al cuerpo. Este lugar es el del cuerpo como representación de la voluntad. Lo cual es significativo a razón de que la voluntad es la consigna representativa del sistema filosófico schopenhaueriano. Durante el desarrollo de la investigación el concepto de cuerpo ofrecido por Schopenhauer ha posibilitado diferentes lecturas en relación con distintos elementos de su ética, sobre todo, los abordados a partir de la obra *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Estos lugares son los que solidifican que el cuerpo es un elemento inexorable en la ética de Schopenhauer. Pues, aunque el alemán no desconoce el cuerpo como parte constitutiva de su sistema, el tratamiento del concepto de cuerpo es secundario e incluso su postura frente al mismo parece ser la de “un despreciador del cuerpo”: “A los despreciadores del cuerpo quiero decirles mi palabra. No deben aprender ni enseñar otras doctrinas, sino tan sólo decir adiós a su propio cuerpo- y así enmudecer” (Nietzsche, 2003, p. 64). La postura asceta es criticada por Nietzsche dado que el ascetismo tiene como finalidad alcanzar un no querer que, según Nietzsche, no es posible alcanzar. Pues, las fuerzas que actúan sobre la voluntad hacen imposible que la voluntad quiera nada. El instinto que no se satisface y que proviene de estas fuerzas de la voluntad

provocan un resentimiento de la misma voluntad por querer reafirmarse en la vida. En ese sentido, Nietzsche es consciente de la oda al cuerpo que Zaratustra realiza para resignificar el cuerpo como condición de la razón misma. La de Nietzsche es una de las múltiples críticas posteriores que señalan a Schopenhauer como otro despreciador del cuerpo, otro autor que desconoce que el cuerpo necesita reafirmarse en la vida, que negarse el placer y la sensibilidad son principios del cristianismo que condenan el sensualismo al relacionarlo con el pecado.

A pesar de críticas certeras como la de Nietzsche, en un ejercicio hermenéutico de la categoría cuerpo en la investigación según Schopenhauer, es posible hallar una postura de reivindicación del cuerpo. El cuerpo como representación de la voluntad se permite pensar como un territorio que hay que aprender a habitar, re-habitar, conocer y re-conocer. A partir de los dos problemas fundamentales de la ética: libertad y compasión, se permite pensar que el cuerpo es el principio de la ética. La libertad debe atravesar el cuerpo. El cuerpo da por sabida la libertad porque la experimenta (de distintos modos) o, en contraste porque no la experimenta. La compasión requiere de un reconocimiento entre cuerpos. El conocimiento y reconocimiento de los cuerpos predicen la sintomatología de otros cuerpos o de un órgano corporal que dicta el estado de enfermedad de las comunidades. Sólo a través del cuerpo se presenta los síntomas de un malestar. Los síntomas son la posibilidad de producir soluciones (más que curas) que actúen sobre los cuerpos para aliviarlos o sanarlos. En cuanto al ascetismo, éste se presenta como una negación de la voluntad que repercute de forma agresiva en el cuerpo, ¿esto significa que el cuerpo está siendo negado o que puede habitarse de maneras distintas afirmando otra forma de situar los cuerpos? En la perspectiva reivindicativa, el cuerpo atraviesa por experiencias de sitio que lo reafirman en distintas aristas. Estas aristas pueden ser pensadas de tal forma que puedan configurar la ética. Me permito traer a colación

un capítulo de *Don Quijote de la Mancha* titulado: “*De los consejos segundos que dio don Quijote a Sancho Panza*”. Sancho acaba de ser nombrado gobernador de la Ínsula Barataria y Don Quijote decide ofrecerle una serie de consejos para su gobierno. Para Alonso Quijano el primer gobierno que se debe tener es el del cuerpo. Por eso en este capítulo los consejos quijotescos están relacionados directamente con el cuerpo: “>> Anda despacio; habla con reposo, pero no de manera que parezca que te escuchas a ti mismo, que toda afectación es mala. >> Come poco y cena más poco, que la salud de todo el cuerpo se fragua en la oficina del estómago. >> Ten cuenta, Sancho, de no mascar a dos carrillos ni de erutar delante de nadie.” (Cervantes, 2015, p. 872). De alguna forma, el Quijote le brinda contramotivos a Sancho para que su comportamiento corporal corresponda al deber ser de un gobernador, puesto que el cuerpo ya no se sitúa en el de un simple escudero, humilde y analfabeto. Es traído a colación este extracto porque ejemplifica, de manera acertada, lo que significa partir de la inmediatez de la representación del cuerpo para configurar la ética.

Dicho lo anterior, doy paso a responder la pregunta: ¿en qué consiste la ética del cuerpo rastreada en Schopenhauer? Primero, cabe recordar cuál debe ser el fundamento de la ética para Schopenhauer:

“...tiene que ser algo que requiera poca reflexión y aún menos abstracción y combinación, y que, independientemente de la formación intelectual, hable a todos incluido el hombre más rudo, se base meramente en la comprensión intuitiva y se imponga inmediatamente de la formación intelectual, hable a todos incluido el hombre más rudo, se base meramente en la comprensión intuitiva y se imponga inmediatamente a partir de la realidad de las cosas. Mientras la ética no pueda mostrar un fundamento de esa clase, podrá disputar y desfilar en los auditorios: la vida real se burlará de ella”. (Schopenhauer, 2002, p.212)

Entonces, si el fundamento de la ética de Schopenhauer se basa en lo que se imponga inmediatamente y que pueda ser comprendido intuitivamente en la realidad, esto es: el cuerpo. Segundo, el cuerpo como representación de la voluntad ejecuta las acciones que pueden ser valoradas moralmente; sin embargo, esta lectura del cuerpo puede ampliarse en la ética a través de elementos ya analizados así: a. el cuerpo es el filtro de todos los motivos o contramotivos que repercuten en la conciencia; A su vez, b. el cuerpo es el medio para las múltiples manifestaciones de las afecciones energéticas que interfieren en la voluntad alojadas en la autoconciencia; c. sólo a través de las circunstancias en la que se encuentran los cuerpos pueden ser construidas nociones necesarias como la libertad. Pues, como ha sido mencionado, a partir de las distintas situaciones en las que se pueda encontrar el cuerpo es posible determinar si los deseos de la voluntad corresponden con su situación corporal; d. sólo el reconocimiento y conocimiento de los cuerpos en sus situaciones particulares permite reacciones inmediatas que estén fundamentadas en la compasión. Sin el reconocimiento del cuerpo del otro, el sujeto no puede tener interpretación de la situación del mismo; y por tanto, haya una respuesta indiferente fundamentada en el egoísmo o la maldad. Las consecuencias de las acciones fundamentadas en el egoísmo o la maldad también recaen sobre los cuerpos; e. el cuerpo es el principio de la conformación de comunidades que tienen narrativas similares; así mismo, f. el cuerpo determina la conformación de los espacios. Por último, g. el cuerpo es el territorio donde es representado el lenguaje kinésico bajo el cual pueden interpretarse los comportamientos de manera común. En consecuencia, no es gratuita la asociación de las emociones o de características corporales con determinados comportamientos o juicios de valor.

Tercero, en términos de que la ética debe tener sus cimientos en el plano empírico y debe estar a disposición de la inmediatez y la comprensión intuitiva el cuerpo parece tener una cabida

imprescindible. La reivindicación del cuerpo en un sistema de pensamiento metafísico, permite pensarlo no solo en términos éticos, sino también políticos y estéticos. En el plano político, existen juiciosos estudios acerca de la apropiación de los cuerpos en los sistemas políticos. Tampoco es de competencia abordar en la monografía esta relación que, de hecho, no es explícita en Schopenhauer. Sin embargo, en una pequeña pincelada, quisiera que se pensara la relación entre el cuerpo y la política a través de palabras que son constantemente escuchadas: órganos de control, corporación, cuerpo técnico, cuerpo de policía, corporativo, organización, cuerpo de. Todas estas palabras son apropiaciones lingüísticas que parten del cuerpo o de herramientas (etimología de órgano) del mismo. Este lenguaje que empieza por el cuerpo individual trasciende a espectros macro, como el político, cuya visión frente al mismo hace de los cuerpos, objetos de cosificación. En este lenguaje los cuerpos son despojados de su humanidad para ser convertidos en una macrovisión empresarial donde su función es la de la eficiencia organizacional. Tampoco es gratuita la relación apenas planteada, pues las consecuencias éticas de un lenguaje no consciente de lo corpóreo le quitan, paradójicamente, vida al cuerpo. Así como en la guerra el lenguaje ha sido un arma con consecuencias graves en la creación de paradigmas mentales colectivos, así mismo se deteriora el reconocimiento de los otros cuerpos a partir de un lenguaje automático. Curiosamente, no existe un abanico de posibilidades léxicas en este ámbito de la misma amplitud con la palabra razón.

Ahora bien, ahondar en la relación entre el cuerpo y el plano estético significaría el desarrollo de otra monografía. Sin embargo, como en el párrafo anterior, me permito pasar una pincelada pues es importante apuntar a la plasticidad de una ética cuyo principio sea el cuerpo. El cuerpo en la estética ha sido el objeto de cientos de artistas. Lo corporal se traduce a estadios artísticos que representan aquellas experiencias sensibles que fundamentan el sentido del arte. A través de los

distintos movimientos artísticos el cuerpo ha sido planteado, modificado y reivindicado de múltiples formas. Me permito traer a colación la obra de Luis Caballero Holguín. Caballero se dedicó a retratar una y otra vez la anatomía humana para representar de la manera más natural posible las afecciones a través del cuerpo, como el deseo. También, es pertinente referirme a la obra *“El asceta”* de Picasso. Pintura en la que Picasso representa la precariedad en la que vive el asceta. El hombre de aspecto delgado, frágil y rostro inexpresivo está sentado frente a un comedor. En el comedor, frente a él, está un plato vacío. Al mismo tiempo, sostiene una fruta. El vacío del plato y la pequeña porción de comida con la que cuenta (la fruta), puede interpretarse como la negación de la voluntad: el deseo de comer, pero no lo hace.

Las referencias traídas no podían ser interpretadas a no ser porque el cuerpo es el principio de toda expresión. Las interpretaciones de estos cuerpos – entendidos más allá de la anatomía humana- hacen que los sujetos entren en aquel estadio contemplativo en el que, según Schopenhauer, los sujetos pueden alejarse del sufrimiento de manera momentánea:

“Podemos sustraernos a todo sufrimiento tanto a través de los objetos presentes como de los remotos, tan pronto como nos elevamos a la consideración puramente objetiva de los mismos y somos capaces de crear la ilusión de que sólo están presentes aquellos objetos y no nosotros mismos: entonces, desembarazados del yo sufriente, en cuanto sujeto puro del conocimiento nos hacemos uno con aquellos objetos, y tan ajena como es nuestra necesidad a ellos, lo es en ese instante a nosotros mismos. Entonces no queda más que el mundo como representación y el mundo como voluntad ha desaparecido”. (Schopenhauer, 2001, p. 253)

Finalmente, la manera en la que las interpretaciones estéticas configuran formas de entender el mundo se traduce a maneras en las que se entiende y asume la realidad desde distintas perspectivas éticas. Luis Caballero naturaliza las manifestaciones corporales como las del deseo y da a entender

a los espectadores que hay que naturalizar el deseo, al mismo tiempo, brinda una perspectiva natural de los cuerpos en estado de desnudez. Esta perspectiva permite que se generen paradigmas de naturalización de los cuerpos combatiendo estigmas que recaen en la cosificación del cuerpo y la desnudez. Estigmas que han sido perpetuados por otro tipo de consumos visuales del cuerpo. Pablo Picasso nos presenta una forma de vida, un hombre que manifiesta la precariedad y, posiblemente, el ayuno, relacionado con la pobreza. Una vida expuesta que, en términos espirituales, si se quiere, metafísicos representa otra forma de entender y reconocer el cuerpo. Ambas referencias nos llevan a marcos éticos diferentes, pero con un punto de convergencia importante: el cuerpo se habita de distintas formas.

Cuarto, se ha hecho el rastreo de una ética del cuerpo a partir del concepto de ética y el de cuerpo. Se demuestra que a través de las distintas lecturas del cuerpo proporcionadas por la visión de cuerpo schopenhaueriana es posible posicionar el cuerpo como elemento fundamental de la ética. En ese sentido, la ética del cuerpo rastreada en Schopenhauer es una ética reivindicativa. La reivindicación de reconocer y habitar el propio cuerpo herido y el de los otros para poder construir principios éticos que reconozcan el cuerpo como principio de acción y reacción. Por un lado, se reivindica la postulación del cuerpo como elemento inherente a la voluntad más que la supresión de este a través de la negación de la voluntad. Por otro lado, se toma el planteamiento del cuerpo de Schopenhauer para reivindicarlo en medio de un mundo de cabezas aladas para la época y de razón instrumentalizada hasta nuestros días. Esta reivindicación consiste en pensar el cuerpo sin desconocer las siguientes premisas:

1. No todos los cuerpos se habitan igual. Todos existen en circunstancias específicas distintas unas de otras. Circunstancias que, finalmente, ayudan a comprender sus comportamientos y pensamientos; y de manera sincrónica, a reaccionar frente a ellos.

2. La asociación de los cuerpos con los espacios proporciona una comprensión mucho más sustancial de los problemas ético-sociales. En consecuencia, las soluciones ético-sociales, se espera, correspondan a espacios donde se atiendan las necesidades de estos cuerpos. Se puede traducir a una acción compasiva macro ante un gran cuerpo sufriente (grupo de cuerpos específicos).
3. El cuerpo pone de manifiesto el sentir, los afectos. No puede ser desconocido que en el plano empírico los afectos hacen parte de las decisiones y acciones morales que los sujetos llevan a cabo. Las acciones que el cuerpo manifiesta permeadas por los afectos que se incrustan en la voluntad en vez de ser desconocidas pueden ser educadas, al igual que la razón, en pro de mejoras comportamentales. Lecturas filosóficas que desarrollan David Hume y Laura Quintana.
4. El placer y el dolor que atraviesa el cuerpo construye sistemas éticos y morales. Negar el placer puede enfermar el cuerpo, así como el dolor. El conocimiento del placer y el dolor en los cuerpos permite que haya mejor discernimiento frente a los motivos y los contramotivos que están en las acciones que se realizan. Los actos que producen dolor repetidos colectivamente enferman una sociedad, así como puede darse el caso contrario.
5. Los cuerpos se permiten estar en constante re-habitación. Las distintas decisiones y acciones que se toman frente al cuerpo escapan de la afirmación o la negación de este, más bien pueden entenderse como posibilidades nuevas de conocer y habitar el cuerpo.
6. La comprensión del cuerpo en la ética trasciende a planos como el político y el estético. Desde estos planos los sujetos crean paradigmas que hacen parte de los principios a los que se adhieren en relación con otros cuerpos. Es por ello que si no puede haber reflexión política y estética frente al cuidado y otras formas de relacionamiento entre los cuerpos no es posible que en términos éticos los hechos estén fundamentados moralmente.

7. El cuerpo es el primer principio por el que se conoce la libertad y la compasión. Todo sujeto empieza por su cuerpo. Pues cada uno: “tiene la obligación de construirla por sí mismo, y, a partir del principio supremo que radica en su corazón, deducir por sí mismo la regla para cada caso que se presente...” (Schopenhauer, 2002, p. 56). Por un lado, el cuerpo es elemento imprescindible de la ética porque sin el reconocimiento de este entre otros cuerpos la libertad y la compasión no pueden ser entendidas. Por otro lado, si bien hay una relación directa con los afectos al pensar que los principios radican en el corazón, no hay que desconocer que Schopenhauer acota que la razón debe seguir haciendo parte fundamental de un obrar correcto. Además, desde una añadidura personal, la palabra corazón también puede ser entendida como co-razón; es decir, la coexistencia de la razón.

Estas siete premisas sustentadas por medio del desarrollo de la monografía posibilitan que el cuerpo en la filosofía de Schopenhauer responda a la importancia del cuerpo como objetivación de la voluntad. Si la voluntad es el sustrato metafísico de todo lo existente, el cuerpo es el sustrato físico de todo lo existente. Sin el cuerpo no hay voluntad y sin voluntad tampoco puede haber cuerpo. Entonces, estas premisas de la ética del cuerpo reivindican el cuerpo de un relegar durante gran parte de la historia filosófica. Las premisas responden a una época en la que la apropiación de nuestros cuerpos se ha convertido en el foco sustancial de discusiones filosóficas, biológicas, éticas, literarias, luchas políticas, etc. El cuerpo negado ha sido la antípoda para la apertura frente a la afirmación de los cuerpos, sobre todo los históricamente vulnerados. Solo así las sociedades pueden permitir cambiar fundamentos ético-políticos que repercuten en el bienestar y la calidad de vida; es decir, de evitar o aliviar el sufrimiento de los cuerpos.

CONCLUSIONES

En primera instancia, el cuerpo es un elemento imprescindible en la ética de Schopenhauer. Más allá de su concepción fenomenológica que dona el sentido de todo lo existente, el cuerpo es la vía de la apertura de posibilidades de acciones éticas que tengan como fundamento el cuidado mismo de la vida. El cuerpo es el vehículo de la vida, por lo que, en últimas se trata del cuidado mismo de los cuerpos.

En segunda instancia, me interesa acotar que estas distintas posibilidades de lectura que el cuerpo posibilita no son gratuitas, ni forzadas, sino acorde a los planteamientos de ética y de cuerpo en el autor. Si la ética debe ser basada en lo que realmente ocurre, debe poseer la comprensión intuitiva de lo más inmediato en la realidad, esto es: la objetivación de otras voluntades, es decir, los cuerpos. Las otras representaciones fenoménicas que son las que produce la pluralidad engañosa del principio de individuación. Si el principio de individuación separa los cuerpos fenoménicamente, entonces la acción individual de la voluntad a través del reconocimiento de los otros cuerpos como parte del mío hace parte de deshacer aquel velo de Maya.

En tercera instancia, puede ser rastreada una ética del cuerpo en *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Además de la concepción de ética y cuerpo brindada en *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer, estos problemas sustanciales: la libertad humana y la compasión tienen como principio el cuerpo. La libertad no puede ser entendida sin el cuerpo, así como la compasión empieza por el reconocimiento y la interacción con otros cuerpos.

En cuarta instancia, la ética del cuerpo es una ética reivindicativa de un cuerpo relegado a la inferioridad y la condena de ser un simple contenedor de la sustancial y endiosada razón. Por lo que, en la ética del cuerpo también se reivindican los afectos, se permite pensar en el placer y el

dolor, es una ética que da pie para pensar la sexualidad (teorías que posteriormente serán desarrolladas por Freud, sobre todo con el concepto del “ello”), aquí se piensa en la compasión como forma de relacionamiento con lo otro -incluyendo los animales no humanos-, pensar en una ética del cuerpo es también pensar en la complejidad de las situaciones corporales que a su vez permite teorizar problemas como la libertad. Esto último compromete a cuerpos diferentes relegados a exigir espacios en los que se comprendan sus problemas éticos fundamentales, pues, un cuerpo negro no comprende la libertad humana de la misma forma que el cuerpo de una mujer, el de una mujer trans o el de una persona en condición de discapacidad, por no mencionar más. Así mismo, se entiende que las necesidades de trato e interferencia de la realidad, de los espacios debe partir de un fundamento compasivo en el que la pretensión sea aliviar y evitar el sufrimiento. En términos políticos, esto significa atender las necesidades específicas de los cuerpos vulnerados para que, en ninguna circunstancia, sean o vuelvan a ser vulnerados sus DD.HH.

En quinta y última instancia, el pensamiento de Schopenhauer es pesimista puesto que somete a los sujetos a una comprensión del sufrimiento como marco de vida. Sin embargo, un objetivo implícito de la monografía es entender que de aquel pesimismo pueden ser comprendidos elementos que permitan la construcción de una ética del cuerpo que parta del reconocimiento de la otredad, de la reivindicación, la importancia y el cuidado de los cuerpos, de la coexistencia moral de cuerpos, de voluntades y de co-razones.

Referencias bibliográficas

Camps, V. (1999). *Historia de la ética II*. Barcelona: Crítica.

Cervantes, M. (2015). *Don Quijote de la Mancha*. Barcelona: Penguin Random House.

Kant, I. (2012). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza.

Kant, I. (1961). *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires: Losada.

López de Santa María, P. Voluntad y sexualidad en Schopenhauer. *Thémata*, 21, 115-136.

Recuperado de: <http://institucional.us.es/revistas/themata/24/06%20lopez.pdf>

Nietzsche, F. (2003). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.

Quintana, L. (2019). ¿Cómo retorcer el resentimiento? Afectos, conflicto y prácticas de reinención corporal. *Ideas y Valores*, 68 (Sup. N.º5), 163-182.

Sennett, R. (1997). *Carne y Piedra: el cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza.

Schopenhauer, A. (2001). *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Trotta.

Schopenhauer, A. (2002). *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid: Alianza.

Bibliografía

Mann, T. (2000). *Schopenhauer, Nietzsche y Freud*. Madrid: Alianza.

Marrades, J. (1990). Autoconocimiento y cuerpo en Schopenhauer. *Javier Urdanibia. Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*. Barcelona: Anthropos, pp. 198-210.

Rábade, S. (1989). El cuerpo en Schopenhauer. *Logos. Anales Del Seminario De Metafísica*, 23, 135. Recuperado a partir de <https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM8989110135A>

Segala, M. (2001). Fisiología en Schopenhauer. *Rivista di filosofia*, 2, 92. pp. 235-265.

Schopenhauer, A. (2009). *Parerga y Paralipómena I*. Madrid: Trotta.

Vargas, J. (2005). La posición de Schopenhauer al problema de la libertad de la voluntad en el ensayo de 1839. *Praxis filosófica*, 21, 29-61.

Yalom, I. (2010). *Un año con Schopenhauer*. Buenos Aires: Booket.