
ARTÍCULO

La compasión como educadora y la educación de la compasión en la ética de Schopenhauer

Compassion as Educator and the Education of Compassion in Schopenhauer's Ethics

Begoña Pessis G.

Universidad Adolfo Ibáñez Chile

begona.pessis@uai.cl, <https://orcid.org/0000-0002-0936-0171>

Resumen: Este artículo examina el rol de la compasión en la ética de Schopenhauer en dos dimensiones: su función cognitiva y su potencial perfeccionamiento. La primera pone el acento en la capacidad educadora de la compasión como forma de conocimiento intuitivo de la unidad de los seres, es decir, como experiencia que revela la estructura metafísica del mundo. La segunda se centra en la compasión como disposición susceptible de cultivo y educación a través de tres vías: la racionalización de principios morales como soporte, la experiencia estética como vía de descentramiento del yo y el fortalecimiento de la imaginación como vehículo indispensable para ampliar el radio de nuestras vivencias compasivas.

Palabras clave: Schopenhauer; compasión; estética; animales; imaginación

Abstract: This article explores the role of compassion in Schopenhauer's ethics along two main dimensions: its cognitive function and its capacity for refinement. The first concerns compassion's educative power as a form of intuitive awareness of the unity of all beings—an experience that discloses the metaphysical structure of the world. The second addresses compassion as a disposition open to cultivation and development through three avenues: grounding it in rational moral principles, engaging in aesthetic experience as a means of decentering the self, and strengthening the imagination as an essential vehicle for expanding the range of our compassionate responses.

Keywords: Schopenhauer; compassion; aesthetics; animals; imagination

Recibido: 04-09-2025 / **Aceptado:** 09-03-2026 / **Publicado:** 20-07-2026

Cómo citar: Pessis G., Begoña (2026). "La compasión como educadora y la educación de la compasión en la ética de Schopenhauer". *Isegoría*, (74), 1804. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2026.74.1804>

Copyright: © 2026 Editorial CSIC. Este es un contenido de acceso abierto diamante distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

Información complementaria ↓

El presente artículo intenta pensar en el horizonte de una ética más allá del antropocentrismo a la luz de la filosofía de Schopenhauer, tan rica para estos propósitos. En abierta oposición a una tradición occidental que margina a los animales no humanos de la consideración moral seria, Schopenhauer

hace un esfuerzo por remecer las excusas en las que la humanidad descansó durante tanto tiempo. No, como podría pensarse, atendiendo a sutilísimas y enrevesadas razones, sino, sobre todo, a la evidencia palmaria e incontestable de la experiencia. Esta perspectiva desfonda muchos de nuestros supuestos sobre la superioridad respecto de los demás animales, sobre la posesión de una naturaleza cualitativamente distinta y prioritaria, sobre supuestos de títulos de dominación y explotación, etc. Schopenhauer plantea una crítica al antropocentrismo moral tradicional, reivindicando una ética inclusiva hacia los animales no humanos basada en la compasión. Desde esta base, se desarrollará una reflexión sobre la posibilidad —y los límites— de educar la compasión.

Concretamente, este artículo examina el rol de la compasión en la ética de Schopenhauer en dos dimensiones: su función cognitiva y su potencial perfeccionamiento. La primera pone el acento en la capacidad educadora de la compasión como forma de conocimiento intuitivo de la unidad de los seres, en otras palabras, como experiencia que revela la estructura metafísica del mundo. La segunda se centra en la compasión como disposición susceptible de cultivo y educación a través de tres vías: la racionalización de principios morales como soporte, la experiencia estética como vía de descentramiento del yo y el fortalecimiento de la imaginación como vehículo indispensable para ampliar el radio de nuestras vivencias compasivas.

Es importante hacer unas observaciones preliminares, antes de abordar directamente el problema ético en la filosofía de Schopenhauer: en estricto sentido, no necesitamos solo compasión para acordar proyectos políticos, sociales, institucionales, jurídicos que acusen recibo de la crisis o catástrofe medioambiental y que consideren los derechos de los animales no humanos. En rigor, para eso necesitamos leyes, preceptos externos, imperativos con sus respectivas sanciones; independientemente del valor moral de nuestros móviles, se pueden aducir argumentos de otro orden para avanzar en esa dirección. Un egoísmo inteligente nos puede mostrar claramente que es preciso limitar la explotación abusiva del planeta y los animales si queremos subsistir: no es preciso abandonar la esfera del amor propio. Los demás animales, tan voraces en su afirmación de la voluntad de vivir como los humanos, generalmente no tienden a destruir por completo sus propias posibilidades de existencia del modo en que nosotros lo hacemos. En los seres humanos, la contradicción interna de la voluntad de vivir despunta con mayor intensidad, tanto que pueden verse impelidos a perpetuar conductas previsiblemente destructivas para ellos. Pero podríamos resolverlo sin apelar a la bondad moral. Schopenhauer considera que el Estado tiene por propósito la administración inteligente del amor propio y constituye la “obra maestra del egoísmo sobreentendido, racional y sumado de todos” (Schopenhauer, 2016, p. 237). Una organización civil no necesita más que prudencia interesada respecto a los medios de subsistencia para sacar conclusiones como estas. Todo esto sin que el mundo mejore moralmente un ápice, aunque ciertamente fuera más habitable para las diversas especies, incluida la nuestra.

Además de que la compasión, en estricto sentido, no sea indispensable para activar cambios en nuestras políticas públicas y regulaciones sociales, se agrega a esto que la experiencia de la compasión no puede mandarse, ni ordenarse, ni prescribirse, sino a lo sumo describirse. No obstante, esto no significa que no resulte valioso y significativo poner de relieve las fuentes, consecuencias, presupuestos, dificultades y fortalezas de un enfoque compasivo para enfrentarse a la prerrogativa antropocéntrica. Más aún, quisiera apostar en esta investigación por una perspectiva que confía en que pensar y profundizar sobre la compasión sí puede tener un impacto sobre nuestro carácter y conducta, y, por tanto, también sobre nuestras medidas de derecho; todo esto sin dejar de reconocer el carácter misterioso, intuitivo, no voluntario —al menos en el plano fenoménico— de la compasión.

Concretamente, me interesa hacer hincapié en dos aspectos de la compasión en Schopenhauer, cifrados en el título del artículo. En primer lugar, “la compasión como educadora” se refiere al potencial cognoscitivo que tiene esta experiencia en nosotros: tanto en lo que respecta al conocimiento del mundo como al conocimiento de nuestro propio carácter. La compasión es maestra porque exhibe y hace sentir las verdades más profundas de la existencia, a saber, que la voluntad es una y está completa —íntegra— en cada una de sus objetivaciones individuales y que la voluntad es carencia, deseo y sufrimiento. La compasión nos enseña, según la fórmula brahmánica del *tat twam asi* [tú eres eso], que los demás seres son idénticos al propio yo. Nos enseña también, en última instancia, quiénes somos en nuestras disposiciones más profundas de carácter, que solo conocemos una vez consumadas

sus determinaciones vitales. En segundo lugar, quisiera detenerme en las posibilidades de educar la compasión, de instruirla y fortalecerla. Este objetivo es más problemático, dado el carácter descriptivo y no normativo de la ética de Schopenhauer: no podemos elegir ni practicar libremente la compasión, porque no solo tiene que ver con nuestras obras externas, el *operari*, sino con la calidad de nuestro querer, nuestro *esse*, nuestro carácter inteligible. Intentar hacernos buenos por medio de discursos aleccionadores o por cualquier medio racional es como pretender que un encino dé damascos o un manual de estética engendre a un artista (Schopenhauer, 2003a, p. 128). Por otro lado, este objetivo es también la apuesta más contundente de esta investigación, tanto por su mencionada complejidad como por estar poco trabajado en la literatura especializada.

1. LA COMPASIÓN COMO EDUCADORA

Para Schopenhauer, la compasión [*Mitleid*] detenta el estatuto de único móvil moral y, en tanto tal, es el fundamento último de la ética. La compasión se sustrae al resorte universal del egoísmo y solo de ella pueden brotar acciones con auténtico valor moral. El egoísmo es la regla universal, básica, a la que se ajusta la conducta de todos los seres vivos, presos del espejismo del principio de individuación. Es el impulso irresistible a la conservación de la existencia y al bienestar (Schopenhauer, 2016, p. 239), por el cual están dispuestos a sacrificarlo todo, a aniquilar el mundo solo por prolongar un poco su propio yo, esta gota de agua en medio del mar (Schopenhauer, 2003a, p. 430). Este es el móvil anti-moral más prevalente, incluso ubicuo y necesario, que regula el curso del mundo. Es natural y de hecho muy coherente que sea así, porque cada individuo, cuando se mira a sí mismo, se reconoce en su esencia como voluntad de vivir, como lo único real, y se concibe como el núcleo y el centro del mundo: “[C]ada cual, incluido el individuo más insignificante, cualquier yo, visto desde dentro, lo es todo en todo”, de manera que es muy comprensible que se dé una importancia infinita si está bajo el hechizo de la individuación (Schopenhauer, 2003b, pp. 581-2). Cada uno se da a sí mismo directa e inmediatamente, mientras que los demás le son dados indirecta y mediatamente. Todos los individuos se consideran a sí mismos, y son, de hecho, la totalidad de la voluntad, pues está completa e indivisa en todos ellos (Schopenhauer, 2003a, p. 246). Este egoísmo es la fuente de la *bellum omnium contra omnes* que prima en el mundo, correlato del antagonismo de la voluntad, que no hace sino devorarse a sí misma. Entrampados en el desvarío de la individuación, luchan y se asolan las plantas, insectos y animales, desprevenidos de la unidad que los emparenta. En el ser humano, el móvil egoísta alcanza su máxima cota, por cuanto es un verdadero lobo para su propia especie y, además, considera la naturaleza como una fábrica para su uso y goce. En el humano, además, se manifiesta con mayor claridad el antagonismo de la voluntad consigo misma, en tanto es capaz de hacerse la guerra a sí mismo.

El único fundamento de la ética tiene que encontrarse en la experiencia de acciones no procedentes del egoísmo, sino más bien del altruismo. Solo serán buenas las obras que provengan de la compasión, es decir, de una participación inmediata en el dolor ajeno. En estricto sentido, la compasión no es un sentimiento o, quizá más rigurosamente, no se trata solo de un sentimiento —designación más propia del vulgo—, sino de una forma de conocimiento, aunque intuitiva, inmediata y no abstracta, cuya expresión adecuada no son las palabras, sino la conducta (Schopenhauer, 2001, p. 146). Esta vereda de conocimiento se caracteriza por la disolución de maya y, por tanto, devela a los seres como idénticos al propio yo. Quien toma conciencia viva de esa verdad, no solo conceptual o científica (Schopenhauer, 2001, p. 137), se verá impelido a aliviar y mitigar el sufrimiento de los demás seres humanos y de los animales, procurando acudir en su auxilio y beneficio sin miras en el interés propio (Schopenhauer, 2016, p. 250). Las barreras del principio de individuación se debilitan en quien experimenta compasión, porque presente, aunque en términos intuitivos y no teóricos, la identidad esencial de todos los seres en la voluntad, por lo que establece menos distancia entre sí mismo y los demás.

La barrera entre yo y no-yo se ha suprimido momentáneamente: solo entonces el asunto del otro, su necesidad, su carencia, su sufrimiento, se convierten inmediatamente en míos: entonces ya no lo veo, tal y como la intuición empírica me lo ofrece, como extraño a mí, indiferente para mí y totalmente distinto de mí; sino que en él compadezco yo [*leide ich mit*], pese a que su piel no esté conectada con mis nervios. (...) *Ese proceso* es, lo repito, *misterioso*: pues es algo de lo que la razón no puede dar ninguna cuenta inmediata y cuyos fundamentos no se pueden averiguar por vía de experiencia (Schopenhauer, 2016, p. 274)

En cualquier caso, que los muros se hagan más tenues no significa que se incurra en una indiferenciación completa, dado que un ingrediente fundamental de la compasión consiste precisamente en comprender que el sufrimiento es del otro y no propio. Además, que la compasión sea un suceso cotidiano no merma su carácter misterioso, en tanto experiencia que se sustrae a la apariencia del mundo y a su principio práctico dominante del egoísmo. En rigor, no es posible deducir la compasión auténtica de ninguna forma de autointerés, por lo que no puede explicarse de acuerdo con el principio de razón suficiente que gobierna todo fenómeno. En este sentido, la compasión surge de la unidad metafísica de la voluntad y no del entramado causal, mecánico y motivacional del principio de razón suficiente. Como bien señala Cartwright, no es que las personas virtuosas conozcan con claridad la unidad de la voluntad (de ser así, podría tratarse de un egoísmo metafísico), sino que se comportan como si lo hicieran. Quienes se aferran obstinadamente al egoísmo en su trato con otros tienen un tipo de vida basado en una ilusión (Cartwright, 2012, pp. 293-4). El único modo de obrar coherente con la verdad, en definitiva, sería el de la compasión.

Según los grados de compasión, el individuo se verá movido a obras de justicia [*Gerechtigkeit*] y caridad [*Menschenliebe*], virtudes éticas cardinales. La primera se refiere al grado inferior de la compasión y tiene un contenido negativo; concretamente, no dañar a los demás. La segunda, inspirada en un grado superior de compasión, da lugar a acciones con carácter positivo: mitigar el dolor ajeno y ayudar a los demás. La síntesis de lo practicado según ambas virtudes lo recoge el adagio *Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva* (Schopenhauer, 2016, pp. 255-274). La fórmula imperativa responde a fines meramente pedagógicos, porque para Schopenhauer la bondad no puede mandarse ni enseñarse (Schopenhauer, 2003a, p. 128), sino, a lo sumo, mostrarse, elucidarse y comprenderse.

Vale la pena añadir que no lesionar a otros es, en realidad, mucho más activo y exigente de lo que puede parecer a simple vista. Ciertamente, esta abstención de perjudicar a otros ha de ser espontánea y no motivada por sanciones o estímulos. Pero, además, no se trata solo de no robar, matar, estafar, torturar en sentido evidente y directo, lo cual puede ser menos desafiante que practicar lo supererogatorio o lo caritativo. Hay muchos casos en los que no resulta tan sencillo no dañar a otros, sobre todo si el sufrimiento que uno puede ocasionar está mediado y es consecuencia de una cadena causal más larga, enrevesada, con intermediarios y poco transparente. Por ejemplo, podemos pensar en los impactos que tiene nuestro consumo de ropa, productos e incluso datos en el medio ambiente, del que dependen los seres vivos, y en la explotación de seres distantes —trabajadores o animales—. En la misma línea, si uno quisiera seriamente abstenerse de perjudicar a los animales, no bastará con reprimirse de golpear a la mascota¹ o de divertirse a costa del bienestar de toros, gallos o caballos. En rigor, implicará llevar un cierto tipo de alimentación, cuidar bien lo que comemos, vestimos, compramos y desechamos, revisar exhaustivamente las etiquetas de los productos, investigar a los proveedores, etc. Si queremos evitar perjudicar a posibles víctimas del cambio climático, se vuelve todavía más exigente lo que tenemos que hacer.

La compasión no solo permite barruntar la unidad subyacente de la voluntad, a despecho de la convincente ilusión de la pluralidad de individuos, sino que también devela otras verdades metafísicas muy significativas. En efecto, se nos descubre más precisamente en qué consiste esa voluntad afanosa: carencia insatisfiable, sufrimiento, contradicción y vacuidad.

Al experimentar el ciclo de deseo, aparente satisfacción y renovación del sufrimiento en los demás a través del prisma de la compasión, comenzamos a percibir la futilidad inherente a esta incesante rueda. Lo interesante es que esta comprensión² de la estructura metafísica de la existencia no nos conduce a la parálisis, al quietismo o a la indiferencia,³ sino que tiene un correlato activo en nuestra conducta. La compasión, en definitiva, no es sino la voluntad de vivir conociéndose y compadeciéndose de sí misma, experimentando sensiblemente su tragedia, pero sin estar todavía más allá del afecto y de las ganas de vivir.

Una profundización o desglose de las verdades anteriores conduce a Schopenhauer a un resultado obvio, pero desatendido por siglos en Occidente: no hay argumentos legítimos para degradar o marginar a los animales de la esfera moral.

¹ Con la que, de hecho, se contrajo un deber, pensaría Schopenhauer.

² Una comprensión que, insiste Schopenhauer, puede ser pre-conceptual y meramente sentida.

³ Sí lo hace en grados más altos de desapego, como la mística ascética.

El móvil moral que he establecido se acredita además como el auténtico, por el hecho de que también protege a los *animales*, que tan irresponsablemente mal contemplados están en los demás sistemas morales europeos. La pretendida ausencia de derechos de los animales, la ilusión de que nuestra conducta con ellos no tiene significación moral, o como se dice en el lenguaje de aquella moral, que no hay deberes con los animales, es una indignante brutalidad y barbarie del Occidente cuya fuente se encuentra en el judaísmo (Schopenhauer, 2016, p. 284).

El relato judeocristiano del Génesis habría implantado una tradición que excluye del dominio ético a los animales y que se esfuerza por justificar su consideración como cosas dispuestas y disponibles para el uso y deleite de los seres humanos⁴ (Schopenhauer, 2009, pp. 382-3). La filosofía habría servido de perpetuadora de este levantamiento artificioso de “un inmenso precipicio, un abismo insondable, para, pese a toda evidencia, presentarlos [a animales y seres humanos] como radicalmente diferentes” (Schopenhauer, 2016, p. 284). Esta pulsión por ocultar la semejanza, aun la identidad, y de fabricar diferencias puede constatar en diversos campos culturales: la filosofía cartesiana, que los considera máquinas biológicas sin autoconciencia (Schopenhauer, 2001, p. 148); el clericalismo que les niega un alma o esencia eterna; o el intento por distinguir en varias lenguas las operaciones y los miembros animales de los humanos; por ejemplo, «hocico» vs. «boca», «essen» vs. «fressen», «embarazada» vs. «preñada», «pata» versus «pierna», «it» versus «she/he», etc. Así, se consigue con este ardid lingüístico “ocultar tras la diversidad de las palabras la completa identidad de las cosas” (Schopenhauer, 2016, p. 285).

Si se lleva el razonamiento de Schopenhauer más lejos, pero en estrecha coherencia con su propuesta, es posible plantear que incluso la prenda más preciada del ser humano de acuerdo con la tradición occidental, a saber, la razón, está fundada en un crimen contra los demás animales. En *Sobre el probable inicio de la historia humana*, Kant cifra el paso decisivo de la emancipación de la mera animalidad a la humanidad racional en el reconocimiento de nuestra superioridad y potestad sobre las demás criaturas:

La primera vez que le dijo a la oveja: *la piel que te cubre no te ha sido dada por la Naturaleza para ti, sino para mí*, arrebatándose y revistiéndose con ella (...) el hombre tomó conciencia de un privilegio que concedía a su naturaleza dominio sobre los animales, a los que ya no consideró como compañeros en la creación, sino como medios e instrumentos para la consecución de sus propósitos arbitrarios (Kant, 2010, p. 64).

La base de nuestra razón, según se entiende, está en la aprobación y justificación de la legitimidad de instrumentalizar a los animales, en virtud de que, a diferencia nuestra, son meros medios y no fines en sí mismos. El despojo o usurpación de la piel de la oveja, al concebirla como propiedad inequívoca y legítimamente humana como derecho, es el hito que marca el ascenso desde la bestialidad a la humanidad racional.⁵ En definitiva, se establece una identificación clara entre razón y dominio.⁶

⁴ En realidad, con anterioridad al mito fundacional judeocristiano del Génesis, este relato ya tiene una base al menos platónica y aristotélica bien favorable: los animales son cosas, propiedad a disposición de nuestros fines. Para Aristóteles, dada su falta de racionalidad, detentan la calidad de meros instrumentos, al igual que los esclavos por naturaleza; de hecho, para Aristóteles los animales domésticos son los esclavos de los pobres. Con muy pocas excepciones (como Pitágoras o Plutarco), la cultura grecorromana fue predominantemente especista. La idea de que hay seres inferiores ordenados a servir a los intereses de los superiores, en virtud de una teleología natural, muy difundida en la tradición escolástica posterior, tiene su antecedente en Aristóteles.

⁵ Esto no significa, obviamente, que para Kant no debamos dispensarles un buen trato a los animales, pero no en virtud de que sean depositarios de derechos morales (Kant, 2013, p. 287). Para una exposición más detallada, puede revisarse mi artículo sobre la compasión en Kant (Pessis, 2024a, pp. 1-23).

⁶ No es extraño que, a la luz de pasajes como este, Adorno y Horkheimer detectaran en la Ilustración la consolidación de la razón instrumental como paradigma dominante.

A contrapelo de las doctrinas duales o separatistas, Schopenhauer predica una profunda identidad entre los seres: «los animales, en *lo principal y esencial, son exactamente lo mismo que nosotros*; y la diferencia está únicamente en el grado de inteligencia, es decir, en la actividad cerebral» (Schopenhauer, 2009, p. 388). Solo cuando esta simple e indubitable verdad sea reconocida por la población general, los animales podrán existir como seres con derechos (lo que significa, en definitiva, que merecen justicia y no solo caridad). En su opinión, querer negar la identidad esencial entre los animales y los seres humanos procede de una ceguera voluntaria y autoindulgente. Lo que nos acerca es lo más significativo: una homogeneidad física y somática nos atraviesa. Somos cuerpos animados por un frenético impulso a existir y reproducirnos, en una espiral volitiva que nos arrastra con fuerza y nos hace cometer y padecer sufrimiento. El juicio puede verse sesgado o “cloroformado de *foetor judaicus*”, impidiéndonos reconocer que lo que nos separa de los animales no está en lo primario, nuclear y central, sino en el intelecto, lo secundario, debido únicamente a un mayor desarrollo cerebral (Schopenhauer, 2016, p. 286). Así como otros animales destacan por un mayor desarrollo de masa muscular o algún sentido más afinado, los seres humanos lo hacen por la mayor complejidad de su cerebro.⁷ Los animales afirman su voluntad de vivir inmersos en el espejismo del *principium individuationis*, conscientes de su propio yo y conduciéndose, al igual que los humanos, bajo el más ilimitado egoísmo (Schopenhauer, 2016, p. 285).

La aceptación sin ambages de esta identidad fundamental —aunque a menudo expresada a través de recursos mitológicos o esotéricos— es uno de los motivos por los que Schopenhauer prodiga fervientes elogios a las tradiciones orientales, como la budista o la brahmánica, que no establecen una rígida separación entre lo animal y lo humano, a diferencia de las tradiciones judeocristianas. Esas religiones tienen bajo su amparo a los animales, de modo que serían superfluas las asociaciones de protección animal que nacen en Occidente progresivamente, en contraposición con nuestra raíz religiosa (Schopenhauer, 2016, pp. 287-8) (Schopenhauer, 2009, pp. 382-3). La compasión ilimitada con todos los seres vivos, que busca que “todos los seres vivos permanezcan libres de dolores”, se conecta de modo directo y exacto con la bondad del carácter. Se “puede afirmar con seguridad que quien es cruel con los animales no puede ser un buen hombre”. Prueba de esto es que quienes dañan a un animal “sentirán el mismo arrepentimiento y la misma insatisfacción consigo mismos que la que sentirán con el recuerdo de una injusticia ejercida contra un hombre” (Schopenhauer, 2016, pp. 287-8).⁸

Shapshay sugiere que la compasión en Schopenhauer tiene, además, otro rendimiento epistémico: la identificación de valor positivo inherente en otros seres. En este sentido, el autor detentaría una especie de realismo moral compasivo, en la medida en que el sentimiento compasivo permite rastrear valor en aquellos seres sintientes que “tienen un mundo” o “son un microcosmos” (Shapshay, 2019, pp. 139-208). Esto no significa que tengan un valor absoluto o *a priori*, al modo kantiano, pero sí cuestiona las lecturas, como la de Janaway, que insisten en el reconocimiento del otro y de uno mismo como carentes de valor [*worthless*]. Si la compasión se endereza al alivio del sufrimiento ajeno, entonces no está comandada por la resignación, el quietismo, el fatalismo o la indiferencia que seguirían más razonablemente a un reconocimiento de la ausencia de valor (Shapshay, 2019, pp. 179-80).

⁷ El único verdadero influjo de la razón en el obrar humano, que diferencia su conducta de la de los animales, tiene que ver con la presencia de conceptos abstractos en la conciencia. El hombre no está ceñido a sus representaciones intuitivas inmediatamente presentes en el tiempo (objetos reales), sino que tiene en consideración el pasado, presente y futuro, además del reino de lo posible (Schopenhauer, 2003a, pp. 172-3). La razón se manifiesta en la dimensión práctica cuando los motivos de la acción no radican en la impresión del momento o en la singular representación intuitiva, sino en conceptos abstractos. En principio, nada tiene que ver esto con el valor ético del obrar; a lo sumo puede hablarse de sabiduría estoica en el uso de la razón para dirigir la vida humana. Gracias a ella se puede conseguir una vida sosegada y más dichosa, pero será más virtuosa solo accidentalmente (Schopenhauer, 2003a, pp. 174-5). El único uso práctico que le reconoce Schopenhauer a la razón coincide con lo que Kant concebía como un uso pragmático de la misma, enderezado a las máximas o imperativos hipotéticos de prudencia y no a la acción moral. Ahora bien, la consolidación de conceptos abstractos procedentes del móvil de la compasión sí puede contribuir a la ética, como se verá más adelante.

⁸ Estas ideas están más ampliamente desarrolladas en mi artículo sobre el valor ético de la compasión en las filosofías de Kant y Schopenhauer (Pessis, 2024b, pp. 833-854).

De este modo, la compasión como móvil moral protege a los animales de la exclusión en que los tenía la tradición judeocristiana occidental y encuentra además justificación metafísica para ello. En definitiva, la compasión nos desengaña de la quimera de la individuación y nos aproxima a una consideración y comprensión más profundas de la esencia del mundo y de nosotros mismos.⁹ Y, si seguimos a Shapshay, encima conduce a reconocer el valor inherente a los seres que, para sí mismos, son el universo completo y persiguen proyectos vitales.

2. LA EDUCACIÓN DE LA COMPASIÓN

Con “educar” o enseñar la compasión podría entenderse, por ejemplo, el intento de activar esa experiencia en uno mismo o en otros. Por supuesto, esto solo será efectivo si hay una tierra fértil para esa orientación del ánimo. En esta línea, habría que pensar en estrategias pedagógicas o formativas que permitan ensayar formas de descubrir los mejores aspectos de nuestro carácter, aquellos que quizá no se habrían estimulado en otras circunstancias. Vale la pena dejar apuntado que resulta difícil pensar en personas absolutamente incapaces de compasión, como el mismo Schopenhauer reconoce, ya que es una experiencia que no le es extraña “ni siquiera al más duro de corazón y egoísta” (Schopenhauer, 2016, p. 274), quizá salvo casos excepcionales en los que la crueldad sea el rasgo más arraigado del temperamento. Ahora bien, en la mayoría de los seres humanos, la compasión no pasa de ser un sentimiento esporádico, tenue, poco sistemático y sin un arraigo estructural en el carácter. Es precisamente en esta dirección que me interesa profundizar: más que preguntarse cómo excitar la compasión ahí donde aparece escasamente, la interrogante es cómo hacer de ella un móvil más fuerte, firme, sistemático, refinado, eficaz, eficiente y, en cierto sentido, más racional. Me parece que en la obra de Schopenhauer es posible hallar pistas valiosas que podemos seguir para ensayar algunas respuestas. Concretamente, en lo que sigue desarrollaré tres vías para instruir la compasión: la compatibilidad de la compasión con la cristalización en principios racionales; la experiencia estética como posible maestra o habilitadora de compasión; y, en dependencia de esto último, el cultivo de una imaginación robusta y vivaz, condición de posibilidad de vivencias compasivas regulares y no meramente ocasionales.

2.1. La pertinencia de los principios racionales

Los dogmas, para Schopenhauer, no tienen ningún influjo en nuestra volición, sino que, a lo sumo, pueden modificar nuestra conducta externa; en cualquier caso, el querer permanece intacto (Schopenhauer, 2001, pp. 141-2). Quien es portador de un mal carácter sigue queriendo lo que quiere, aunque pueda ajustar sus acciones visibles a cierto marco normativo. En esa medida, en el mejor de los casos, es capaz de desarrollar estrategias, más o menos sofisticadas o indirectas, para lograr aquello que quiere ilimitadamente: su propia satisfacción y afirmación vital. En contraste, en aquel que tiene un carácter bueno y caritativo, los dogmas funcionan como recursos abstractos con los que se explica racionalmente su obrar *a posteriori*, generalmente en el marco de una religión, cultura o tradición determinada (Schopenhauer, 2001, pp. 142-3). En tales casos, las prescripciones o imperativos no son la fuente auténtica de la que mana su conducta, sino los medios con que los individuos menos filosóficos y reflexivos se aclaran su propia volición.

⁹ Es importante señalar que, en cualquier caso, Schopenhauer no llevó demasiado lejos sus provocadoras tesis sobre la igualdad de los animales y la imperiosa necesidad de integrarlos a nuestra esfera moral. Como muy bien señala Singer, entre los siglos XVIII y XIX, la mayoría de los autores que eran capaces de reconocer a los animales como sujetos de derechos, con perspicacia y a contracorriente de su época, no eran capaces de concluir coherentemente la necesidad de un cambio en sus costumbres (por ejemplo, en sus prácticas de alimentación y vestimenta). Bentham y Schopenhauer son ejemplo de ello; ambos ofrecen excusas, mediocrementemente argumentadas en comparación con el resto de su obra, para no modificar su régimen alimenticio (Singer, 2002, pp. 209-211). En el caso de Schopenhauer, sostiene que “[e]l que la adhesión a los animales no tenga que llegar tan lejos que, al igual que los brahmanes, tengamos que abstenernos de alimentación animal, se basa en que en la naturaleza la capacidad de sufrir mantiene la misma marcha que la inteligencia; por eso, sufriría más el hombre por la carencia de alimentación animal, sobre todo en el Norte, que el animal por una muerte rápida y siempre imprevista que, no obstante, se debería aliviar aún más por medio del cloroformo. En cambio, sin la alimentación animal el género humano en el Norte no podría siquiera subsistir” (Schopenhauer, 2016, pp. 290-1).

Es importante precisar que Schopenhauer no define la compasión como un mero sentimiento que podría explicarse en términos psicológicos, como lo intenta Cassina, al margen de su significación metafísica (Schopenhauer, 2016, p. 255). Schopenhauer sabe, sin duda, tan bien como Kant, que la compasión, en tanto sentimiento, es cambiante, impredecible e inconstante, de modo que ninguna conducta sostenida y repetida puede contar con ella. Es por esto que la compasión no es solo un afecto espontáneo, misterioso e indómito, sino también una perspectiva susceptible de cultivo y fortalecimiento:

no es de ningún modo preciso que la compasión se excite realmente en cada caso individual, donde además llegaría con frecuencia demasiado tarde: sino que, a partir del conocimiento obtenido de una vez por todas del sufrimiento que toda acción injusta acarrea necesariamente en los demás, y que se agudiza con el sentimiento de sufrir una injusticia, es decir, de la prepotencia ajena, se origina en el ánimo noble la máxima «*neminem laede*»; y la reflexión racional la eleva a la resolución, firmemente adoptada de una vez por todas (Schopenhauer, 2016, p. 257).

Ciertamente, la participación afectiva en el sufrimiento ajeno está en la raíz; pero, una vez integrada, pueden formularse ciertos principios útiles para servir de base a esa experiencia y respaldarla. El ánimo noble, por tanto, es capaz de traducir su intensa y significativa vivencia sentimental a máximas. La reflexión eleva a máximas el conocimiento intuitivo de la compasión, alimentado también por la experiencia en primera persona de injusticias perpetradas por otros.

Schopenhauer no concederá jamás que el conocimiento abstracto pueda ser la fuente de la moralidad, pero no negará que los principios racionales puedan servir como depósito para sostenernos, dada la inestabilidad de nuestros sentimientos y la imposibilidad de mandar sobre ellos. El ejemplo que ofrece para visualizar el punto es el servicio que presta la vesícula como reservatorio de bilis para el hígado. Si no adoptáramos principios, quedaríamos a merced de los diversos móviles que nos ofrece la experiencia. Sin ningún principio ni determinación racionales, no podría haber resolución, firmeza ni estabilidad en la práctica de la virtud. El autodomínio se define, de hecho, como la consolidación y seguimiento de los principios incluso ahí donde los motivos más inmediatos impulsan en otra dirección.

Estas observaciones permiten matizar la caricatura de la ética compasiva de Schopenhauer como decididamente adversa a la razón y exclusivamente sentimental. Vale la pena citar el fragmento completo en el que Schopenhauer desarrolla estas ideas:

Pues, aunque los *principios* y el conocimiento abstracto en general no son de ningún modo la fuente o el fundamento de la moralidad, a una conducta moral le resultan imprescindibles como el depósito, el *réservoir* en el que se conserva el ánimo que nace de la fuente de toda moralidad, la cual no fluye en todo momento, para, llegado el caso de la aplicación, fluir a través de canales de derivación. De este modo, en lo moral ocurre como en lo fisiológico, donde, por ejemplo, la vesícula es necesaria como *réservoir* del producto del hígado, y así en muchos casos semejantes. Sin *principios* firmemente adoptados, quedaríamos irresistiblemente a merced de los móviles antimorales cuando estos son suscitados por impresiones externas en los afectos. La consolidación y seguimiento de los principios a pesar de los motivos que actúan contra ellos es *autodomínio* [*Selbstbeherrschung*] (Schopenhauer, 2016, p. 258).

Sandra Shapshay fija su atención en la metáfora fluvial de ese pasaje. En su opinión, la compasión sería el agua, algo así como la sustancia misma de la moralidad. Pero los principios racionales también tendrían un papel indispensable, al encapsular y expresar la compasión en conceptos abstractos, capaces de proveer de un “depósito” para este fluido moral, de modo que cuando surja la ocasión de aplicar la compasión, “pueda fluir a través de los canales de derivación”. De este modo, se vuelve posible actuar correctamente de modo intencional incluso cuando la compasión no fluye realmente (Shapshay, 2019, p. 200). Así, incluso aunque se pueda conceder que la persona que actúa directamente a partir del sentimiento de la compasión actúa de modo más puro, quien obra en base al respeto a ciertos principios rectos también actúa de una manera que tiene valor moral (Shapshay, 2019, p. 204).

Es posible llamar la atención sobre otras imágenes o analogías iluminadoras que, aunque del propio Schopenhauer, no se refieren exactamente a este asunto concreto (sino más específicamente a la diferencia entre el conocimiento abstracto e intuitivo). Por ejemplo, podríamos comparar la compasión

con el oro o con el correspondiente metal de los billetes, que serían los principios éticos racionales. Al margen de lo anacrónica que resulte la referencia, el oro es el que les da fuerza, solidez y sustento a los billetes, comparables a los principios racionales. Sin esa base, los billetes perderían su valor y sostén, no tendrían auténtico poder ni eficacia (Schopenhauer, 2003b, p. 77).

Sabemos que los caracteres de los seres humanos no transmiten solo el carácter de la especie, como en el caso de los animales, sino que en ellos se manifiestan determinaciones individuales electivas (Schopenhauer, 2001, p. 41). El caso es que una persona con un carácter bondadoso encuentra en los principios racionales un arma para resistir a motivos inmediatos que puedan comprometer la atención por el dolor ajeno. Los conceptos abstractos son capaces de entrar en conflicto con otras representaciones inmediatas. Lo que mueve al obrar noble es originariamente un conocimiento intuitivo, pero puede vincularse a un conocimiento abstracto para hacerse siempre presente a la conciencia, sobre todo ahí donde las intuiciones ofrecen motivos contrapuestos. Los principios pueden ser, en efecto, nuestras defensas frente a los caprichos del afecto, una herramienta de la que no disponen los demás animales. El autodominio permite que un carácter bondadoso sea fiel a su volición compasiva estructural, pese a que en ocasiones ciertas representaciones próximas puedan distraer o desviar nuestra consideración moral.

El carácter adquirido consiste en el despliegue de nuestro carácter empírico de modo metódico y no meramente instintivo. Para que este carácter florezca del mejor modo posible, es importante conocer la propia individualidad, la materia de nuestro querer y también los límites de lo que podemos y no podemos hacer. En las personas cuyo carácter es favorable a la compasión, es posible armarse con máximas racionales que impidan el extravío, que fortalezcan nuestra determinación, que potencien nuestras cualidades y que nos prevengan de esperar de nosotros más de lo que podemos dar:

La conducta (...) se ve ahora inspirada por máximas bien definidas que son llevadas a cabo tan metódicamente como si hubieran sido aprendidas, sin dejarnos confundir por el efímero influjo de una momentánea disposición del ánimo o una fugaz impresión (...). Conocemos genéricamente nuestra voluntad y no nos dejaremos inducir por el estado de ánimo del momento o por un envite exterior (...). Pero en cuanto hayamos descubierto dónde moran nuestras energías y nuestras miserias, cultivaremos nuestras disposiciones naturales más eminentes (...); gracias al autodominio eludiremos aquellas tentativas para las que nos hallamos escasamente dotados por naturaleza y desistiremos de intentar lo que no vayamos a conseguir (Schopenhauer, 2001, pp. 47-48).

También se desprende de “Sobre el fundamento de la moral” que la virtud de justicia requiere más de los principios que la de la caridad, que está más cercana a la experiencia inmediata de la compasión (por supuesto, me refiero a la justicia libre, desinteresada, espontánea, que implica abstenerse de dañar a otros por perseguir un provecho propio, incluso aunque ninguna coacción obligue a ello). En las acciones individuales del justo la compasión aún actúa de forma meramente indirecta, por medio de principios, por lo que la compasión actúa más como *potencia* que como *actu*. Según la visión sexista de Schopenhauer, las mujeres serían menos sensibles a los principios que los hombres, pero más sensibles a los motivos intuitivos; de modo parecido a los animales, que no son capaces de autodominio y están entregados sin defensas a la impresión y al afecto. De esto se sigue que podrían perfectamente ejecutar acciones puntuales compasivas, sobre todo caritativas, pero no de modo estable y sólido.¹⁰

En última instancia, los principios racionales son defensas, es decir, están al servicio de la compasión y no a la inversa. Mantener esto a la vista también permite pensar en la compasión como correctivo contra los excesos de esos mismos principios, cuando tienden a anquilosarse o solidificarse. Los principios

¹⁰ Para Schopenhauer, es muy propio de las mujeres verse impelidas a obras de caridad, aunque de modo más bien errático y no constante. En cambio, sería menos común un compromiso estable con la justicia de parte de las mujeres. (Schopenhauer, 2016, pp. 258-9) Esta clase de comentarios que excluyen a la mujer de la actuación en base a principios racionales tiene su antecedente en el interlocutor más importante de Schopenhauer en ese texto: Kant. Para Kant, las mujeres hacen lo correcto movidas por la estética más que por la consideración racional. Es la belleza de la virtud la que las mueve, más que la incondicionalidad de los principios (Kant, 2004, pp. 33-4) Si uno de verdad se tomase en serio estas observaciones, vertidas con tanta ligereza, habría que admitir que está marginando al género femenino de la autonomía moral y, por tanto, de la humanidad en su valor intrínseco y dignidad.

absolutos y rígidos pueden ser deshumanizantes; pero la experiencia disponible de la compasión es un antídoto experiencial de nuestros modelos normativos, que son provisionales, y que necesitan que nos enfrentemos —una y otra vez— a nuestra fragilidad, vulnerabilidad, precariedad, dependencia y menesterosidad. En efecto, la compasión suele forzarnos a prestar atención al caso concreto, al margen de las recomendaciones más o menos universales.¹¹ Me parece que Schopenhauer tenía muy claro que la experiencia directa del dolor ajeno es lo primordial; es ella la que nos reclama y nos desarma, incluso de nuestras convicciones y principios.

Otra arista interesante de la cuestión la ofrece una observación de Safranski:

En Schopenhauer, es cierto, la compasión no puede predicarse, ha de percibirse. Pero como reivindica nuestra acción, es posible cerrarse y embotarse frente a ella. Y así se añade algo que tiene carácter de exigencia. En efecto, para sentir compasión, hemos de evitar que la impidamos. No es necesario que nos convezamos de la compasión, es suficiente que le demos entrada (Safranski, 1991, p. 79).

Aunque esto no alcance para que la compasión cobre un carácter normativo, sí alcanza para no reposar tranquilamente en la imposibilidad de transformar el carácter. Si Schopenhauer no acepta la posibilidad de hacernos compasivos a fuerza de obras de benevolencia, costumbre y otras estrategias, sí podría reconocer que es posible ofuscarse y cerrarse a la experiencia. Una vía de hacerlo sería desacreditar conceptualmente la compasión, combatirla como debilidad o pusilanimidad, por ejemplo. Otra, como señalan autores como Aquino o Kant, consiste en socavar la compasión a punta de un trato cruel y violento hacia animales no humanos (Kant, 2005, p. 310). Aún más, para Schopenhauer, que el carácter sea inmutable no significa que podamos reposar perezosamente ni dejarnos arrastrar por nuestras malas inclinaciones, considerándolas inevitables (Schopenhauer, 2001, pp. 43-4). Como nos está velada la comprensión *a priori* de nuestro carácter y solo lo conocemos *a posteriori*, cabe la posibilidad de que en él esté definido que solo pueda adoptar una buena resolución tras una larga lucha previa. Los principios pueden ser un gran insumo para esa lucha, si es que no está esencial, y trágicamente, destinada al fracaso.

Por último, obviamente Schopenhauer estaría de acuerdo en que la compasión podría ser perjudicial o no ser auténtica si no está acompañada de discernimiento, inteligencia, consideración de las circunstancias y de sus consecuencias, etc. Sin una resolución racional, la participación afectiva en el dolor ajeno podría conducirse de manera necia, por ejemplo, al provocar más dolor en lugar de mitigarlo. En este sentido, también podemos pensar en educar nuestra compasión, entendiendo por ello dirigirla racionalmente.

2.2. Experiencia estética

La experiencia estética permite que el intelecto se libere de su relación instrumental con los objetos (cosas o seres vivos) y los considere en lo que son en sí mismos, con independencia de nuestros intereses sobre ellos. Me parece que esta apertura a lo otro puede ejercer un influjo benévolo y fructífero sobre la compasión. Una contemplación no utilitaria del mundo y una suspensión de la individualidad volente pueden constituir una preparación o antesala de compasión.

Al igual que la compasión, la experiencia estética es un tipo de conocimiento intuitivo y directo, no abstracto y discursivo. Es cierto que, en rigor, es conocimiento de las Ideas estéticas y no de la voluntad en sí misma (excepto en el caso de la música) y que se mantiene en el plano de la representación, sin impactar necesariamente a la voluntad, sin transformarla, ofreciéndole un simple y efímero recreo. Pero la aprehensión de los distintos grados de las objetivaciones de la voluntad en un sujeto puro de conocimiento es también una vía de acceso a los secretos metafísicos, al reconocimiento de la

¹¹ Corrientes más contemporáneas tienen muy presente la importancia de los afectos como la compasión en los vínculos éticos que establecen las personas: situadas, encarnadas, relacionales, no neutras, muchas veces asimétricas, etc. Por ejemplo, pueden destacarse las éticas del cuidado (representadas por autoras como Gilligan o Tronto), el enfoque de las capacidades de Nussbaum, la ética de la responsabilidad de Jonas o la ética de la consideración de Pelluchon. En estos proyectos suele haber un esfuerzo por superar no solo las miradas androcéntricas, sino también las antropocéntricas y meramente racionalistas y por poner la vulnerabilidad compartida como un pivote central.

esencia universal más allá de las singularidades fenoménicas. En el conocimiento de las Ideas se nos hace más nítida y clara la constitución de la voluntad, que adopta diferentes formas, disfraces, ropajes y figuras. Esto es un complemento de lo que se aprende a través de la compasión y puede arraigar ese conocimiento aún más profundamente.

Por vía de la contemplación estética, el mundo se vuelve espejo y no espejismo que nos entraña y nos atrapa. Lo vemos nítidamente, pero como si no perteneciéramos a él. La conciencia se vuelve objetiva, en el sentido de que se convierte en reflejo fiel de los objetos. Así emergen simultáneamente el objeto puro y el sujeto puro: la pura manifestación de la voluntad que aparece en el objeto intuido, un objeto que no se pone en relación con el sujeto volente. Para ello, se hace abstracción del propio lugar en el espacio y el tiempo, en definitiva, de la individualidad. Nos vaciamos de ego, de nosotros mismos, pero nos abrimos a lo otro. Los objetos intuidos nos absorben, y en la conciencia no queda sino su presencia, que se vacía de nuestra voluntad.

Hay una expresión muy lúcida que emplea Philonenko al discurrir sobre la compasión: habla de la “dislocación del yo en la piedad” (Philonenko, 1989, p. 304). En mi opinión, poner énfasis en el “*locus*”, en el hacerse a un lado, permite ver bien cómo, en realidad, hacemos o abrimos espacio para otra cosa. Sin duda, esto es también una especie de dinamitación o trituración parcial del yo. Philonenko señala que se trata de una “descentración y, bajo sus formas más discretas, es ya abolición de mi esencia” (Philonenko, 1989, p. 306). A mi juicio, resulta muy sugerente pensar en que este proceso de desarticulación, descentramiento e incluso abolición del yo pueda tener su escuela en la experiencia estética. Si el egoísmo se fundamenta en el sentimiento de que somos el centro del universo, la experiencia de dejar de serlo resulta formativa, o deformativa en un buen sentido. Que el individuo se pierda a sí mismo en el objeto no puede sino disponer de manera excelsa para la descentración del yo compasiva.

Vandenabeele, en consonancia con esto, pone la experiencia estética como una preparación de la completa resignación, a saber, de la santidad, mediada por la superación del sesgo individualista:

La contemplación estética no solo nos permite escapar de la miseria y el aburrimiento, sino que también nos ofrece al menos un atisbo fugaz de otro mundo, ‘objetivo’, y puede llevarnos, en última instancia, a alcanzar de manera más permanente una postura ética de completa resignación, que trasciende la actitud común, ‘natural’ y egocéntrica que solemos adoptar como individuos ordinarios (...). La aprehensión objetiva del mundo, que alcanzamos mediante la contemplación estética y el arte, puede brindarnos la comprensión de que nuestros yoes individuales quizá no sean tan importantes como tendemos a creer desde nuestras perspectivas estrechas y prejuiciosas (Vandenabeele, 2012, p. 263).

En cierto sentido, creo que incluso podría plantearse que tiene lugar una inversión del modo habitual de considerar el mundo: en lugar de afirmar nuestra individualidad incluso a costa de la aniquilación del resto del universo, afirmamos el resto del universo a través de la aniquilación o supresión de nuestra individualidad. A este respecto, Schopenhauer insiste: “[S]i las ideas deben tornarse objeto del conocimiento, esto solo puede acontecer al suprimir la individualidad en el sujeto cognoscente” (Schopenhauer, 2003a, pp. 259-60).

En cualquier caso, es importante aclarar que ni la compasión más sincera ni la experiencia estética más pura y desinteresada son suficientes para consumir la negación de la voluntad. Como bien explica Baquedano, “la compasión no es del todo equivalente a la negación de la voluntad de vivir” (Baquedano, 2024, p. 180), incluso aunque suponga cierto grado de abnegación para permitir la aniquilación del propio cuerpo para prestar ayuda. “Ahora bien, en sentido estricto, la negación de la voluntad de vivir es tarea del santo (...) Incluso el acto compasivo de dar de comer a un hambriento (...) contribuye en cierto grado a la afirmación de la voluntad (al mantener el cuerpo del otro nutrido y, por lo tanto, con vida)” (Baquedano, 2024, p. 180). Tanto la belleza como la compasión tributan todavía a la afirmación de la voluntad de vivir y, pese a que implican la desposesión del ego, no avanzan hacia la indiferenciación completa del mundo: de hecho, de alguna manera se afirma la voluntad de vivir en otros, sobre todo en la compasión. El yo le hace espacio considerable a los demás fenómenos, pero se interesa profundamente por ellos.

Como señala acertadamente Shapshay, ya se considere a Schopenhauer un monista (voluntad de vivir) o un dualista (voluntad de vivir y representación), su teoría de las Ideas introduce una especie de tercer nivel ontológico (Shapshay, 2012, p. 14). Para mí, la importancia de esta tercera dimensión radica en que Schopenhauer abre un espacio valioso a la pluralidad, aunque sea mediato y, en última instancia,

pueda remitirse metafísicamente a la voluntad única. El rodeo de la pluralidad estética es significativo a la hora de reconocer, visibilizar a los demás seres, humanos y no humanos, que justamente se caracterizan por presentarse en una variedad y multiplicidad tales que a veces nos vemos inducidos a rechazar y excluir de consideración a otros a causa de sus diferencias de especie, sexo, raza, orientación sexual, religión, nacionalidad, etc. Que otros seres se vuelvan dignos de demorarse en ellos en la contemplación estética los vuelve también candidatos a la consideración compasiva y al estatus moral. A este respecto, me parece que Corine Pelluchon da en el clavo al nominalizar su propuesta como “ética de la consideración”, sensible justamente al doble carácter de la palabra “consideración”: por un lado, implica detenerse y prestarle atención a algo en sus características singulares y, por otro, dispensarle un cierto tipo de trato en reconocimiento de su valor.

Como bien sabemos, la contemplación estética no se remite solo a las prácticas artísticas, pero Schopenhauer deposita en ellas varias esperanzas para influir en nuestra disposición vital. Si bien las Ideas pueden captarse tanto en la belleza de la naturaleza como en la de las artes, el genio es capaz de plasmar las Ideas en lo esencial, eliminando las contingencias perturbadoras, prescindiendo de lo accidental y distractor. En esta medida, las artes proporcionan un camino, purificado y facilitado, para conducir al espectador a la contemplación desinteresada (Schopenhauer, 2003a, p. 286). Por un lado, las artes ofrecen un alivio pasajero del frenesí de la voluntad, y ya solo por eso reportan un gran servicio a la humanidad. Pero, por otro lado, sabemos que también tienen un valor cognitivo y pueden ser un apoyo en la vía del desapego y el desengaño. Como destaca Came, hay una correlación importante entre el grado de conocimiento sobre la verdad esencial de las cosas y el grado de salvación o soteriología al que puede acceder. En esa medida, el sujeto estético alcanza a superar la división ilusoria entre sujeto y objeto; el sujeto ético percibe la unidad absteniéndose de provocar daño y aliviando el dolor ajeno; y el sujeto ascético renuncia por completo a intentar eliminar el sufrimiento en un mundo condenado a ese sufrimiento por su propia naturaleza como voluntad (Came, 2012, p. 277).

En el ámbito de las artes como portadoras de conocimiento y también de orientación (anti)vital, el ejemplo más emblemático está en las tragedias, cuyos efectos pueden ser más duraderos y estables que el mero remanso que proporcionan otras manifestaciones artísticas. Las catástrofes trágicas ofrecen un espectáculo tal que puede enseñarnos que la vida y sus bienes no merecen nuestro amor y apego.

Ante las catástrofes trágicas nos apartamos de la voluntad de vivir. En la tragedia se nos muestra el lado terrible de la vida, la miseria de la vida, el dominio del azar y del error, el fracaso de lo justo, el triunfo de la maldad: nos es puesta ante los ojos la índole del mundo que se opone a nuestra voluntad. Ante este espectáculo nos sentimos exhortados a abandonar nuestra voluntad de vivir, a dejar de querer y de vivir (Schopenhauer, 2003b, p. 418).

Las tragedias son una escuela conducente a la negación de la voluntad de vivir, de resignación definitiva y santidad (aunque no alcance para consumirla). Como bien argumenta Neill, la tragedia no se agota en su valor hedónico, es decir, en la cantidad de placer (o ausencia de dolor) que pueda aportarle al espectador en tanto liberado efímeramente del trájín de la voluntad. Si la tragedia tiene un valor intrínseco, este ha de recaer en su significación ética: “El valor de la tragedia no radica únicamente en la importancia de lo que nos revela sobre la naturaleza de la realidad, sino también en el hecho de que, al implicarnos con ella, podemos llegar a reconocer la única respuesta adecuada ante la terrible verdad que presenta” (Neill, 2003, p. 216). De alguna manera, la tragedia no solo da con el reconocimiento del conflicto irresoluble de la voluntad consigo misma, sino que también ofrece una orientación sobre cómo conducirse ante esa revelación.

A mi juicio, las tragedias orientan la conducta y el ánimo no solo hacia la resignación, sino también a la compasión, aunque quizá como eslabón intermedio. En un texto posterior, Neill también llega a una conclusión afín, al considerar que lo que aprendemos a través de la tragedia:

no es simplemente algo sobre la fragilidad de mi propio bienestar, sino algo sobre las condiciones de ser humano; y si mi respuesta no se dirige a esto último, sino más bien a un sentido de mi propia vulnerabilidad, entonces esa respuesta simplemente no está a la altura de la obra. En resumen, una condición para que la respuesta a una obra de este tipo sea adecuada es que no se centre en mí como sujeto individual de la voluntad, sino en la ‘voluntad humana en general’ (Neill, 2012, p. 48).

En definitiva, la tragedia no solo muestra la vulnerabilidad ajena, sino que también guía éticamente respecto a ella. No solo se cobra conciencia sobre la propia fragilidad y se ha de responder por ella, sino también sobre la ajena (y, podríamos agregar, no solo humana, sino también animal). De hecho, Schopenhauer sigue a Aristóteles en su identificación de la compasión o piedad [ἔλεος, *Mitleid*] y el temor [φόβος, *Furcht*] como materiales centrales de la experiencia trágica, solo que precisará que no pueden tratarse de fines últimos de la tragedia, sino únicamente de medios: el fin es instar a la renuncia de la voluntad de vivir (Schopenhauer, 2003b, p. 420).

Por ejemplo, las desventuras de los héroes trágicos y su intenso sufrimiento pueden excitar la compasión y, de algún modo, poner en funcionamiento sus engranajes y ejercitar las disposiciones importantes en juego. Un sujeto sensible, al ver una representación trágica, se siente dolorosamente afectado por la suerte de los personajes, hasta la elevación de ánimo que experimenta al final, aprendida la nulidad y el desconsuelo de la existencia. Pero esta, en realidad, es una versión aguada o tenue de la compasión, porque es bien sabido que se trata de una ilusión¹² (Schopenhauer, 2003b, p. 612). En mi opinión, uno de los motivos principales por los que esta compasión es aguada o atenuada es porque la compasión auténtica se traduce en actos, no solo en sentimientos sin agencia o eficacia. De hecho, quien pretendiera “descargar” o purgar sus sentimientos compasivos a través de las artes –como de hecho sugieren algunas lecturas de la catarsis (κάθαρσις) aristotélica¹³– en rigor podría no salir del marco del egoísmo y la autocomplacencia.

2.3. Robustecer la imaginación o fantasía

Esta sección puede comprenderse perfectamente como una prolongación del tema anterior. Concretamente, me referiré a la relevancia que puede tener robustecer lo que Schopenhauer llama “*Phantasie*”, bien vertida también por “imaginación” al español (aunque esta elección semántica introduzca algunas ambigüedades).¹⁴ La fantasía completa las imágenes significativas de la vida, las ordena, colorea, fija y reproduce; es capaz de tener presente un objeto o suceso en una imagen viva y tomar alimento siempre fresco de ella, según lo exija su figurar, poetizar o pensar (Schopenhauer, 2003b, p. 367). Sabemos que el genio artístico necesita de fantasía, porque si estuviera la intuición siempre vinculada a la presencia real de las cosas, su material sería pobre, azaroso e inoportuno. Respecto a quien no tiene fantasía, quien la tiene es como un animal alado respecto a un molusco agarrado a su roca, que espera que el azar lo traslade: solo tiene intuición sensible efectiva. “Las obras de las artes plásticas y de la poesía pueden considerarse (...) como medios para suplir en lo posible la carencia de fantasía entre quienes no están dotados con ella y para facilitar su uso entre quienes sí lo están” (Schopenhauer, 2003b, p. 368).

A mi juicio, es preciso tener esta capacidad “fantástica” para compadecer, no solo para el terreno de las artes. La imaginación permite proyectar vivencias ajenas como si fueran propias, aunque sabemos que no lo son. Una fantasía o imaginación robusta incluso puede extenderle su simpatía a la naturaleza vegetal y a la inorgánica, presintiendo una identidad estructural. Pero el caso es que, en rigor, es preciso imaginar mucho para tener presentes los sufrimientos ajenos, sobre todo cuando no son dados inmediatamente. Esto es muy obvio en lo que respecta a la virtud de justicia, que implica prever, prevenir y reprimir el daño, y no solo reparar el daño ya perpetrado.

¹² En rigor, el texto original señala que es una versión en débiles colores aguados de la simpatía o co-sentimiento, que el autor no procura distinguir sistemáticamente de la compasión: “*Dieses nun ist, in den schwachen Wasserfarben der Mitempfindung, wie sie eine wohlbewußte Täuschung erregen kann...*”. En general, no se distingue entre *Mitleid*, *Sympathie*, *Teilnehmung*, *Mitgefühl* o *Mitempfindung*.

¹³ Jakob Bernays, por ejemplo, pone énfasis en el alivio de emociones como la compasión y el miedo para el equilibrio anímico y fisiológico (Bernays, 1970, pp. 1-70). A mí me parece que la lectura de Nussbaum es, en cualquier caso, mucho más lúcida: propone entender la *kátharsis* en la estela de la clarificación e iluminación. La compasión y el temor son instrumentos en este proceso, pero además tienen valor en sí mismas como reacciones emocionales adecuadas a un carácter moral virtuoso (Nussbaum, 2015, pp. 480-3).

¹⁴ En algunos momentos de su obra, Schopenhauer también usa *Phantasie* y *Einbildungskraft* de modo intercambiable. Sin duda, la imaginación en un sentido amplio se caracteriza por reproducir representaciones intuitivas o sensibles de un objeto no presente. Pero es posible establecer algunos matices: fundamentalmente, la *Einbildungskraft* está asociada con un rol más epistémico, con un funcionamiento basado en reglas y enderezado al conocimiento, y la *Phantasie* con una reproducción más libre, transformadora, creativa, artística, etc.

No se trata solo de ser sensibles y receptivos al espectáculo del dolor, sino que también habría que ser capaces de montarlo. Schopenhauer, de hecho, pone un ejemplo de esto: alguien se encuentra un objeto valioso y experimenta la tentación de quedárselo, no solo porque le vendría muy bien para saldar unas deudas o apoyar a su familia, pongamos por caso, sino también porque podría hacerlo con impunidad, sin enfrentar consecuencias. ¿Qué puede devolver al camino de la justicia a esta persona? La representación de la inquietud, el sufrimiento y el lamento de quien ha perdido ese objeto. Es evidente que, para ese ejercicio, se requiere capacidad imaginativa, disponibilidad de intuiciones pasadas y destreza para conectarlas. Ciertamente, es posible que las personas cultiven y perfeccionen su dotación imaginativa, pero también reconoce Schopenhauer la posibilidad de “suplir” nuestras deficiencias con el material artístico. A falta de una imaginación vivaz y vigorosa, no viene mal la exposición a múltiples y variadas imágenes procedentes de la fantasía ajena o del talento de otros: esto podría darnos una especie de almacén o reservorio. Es muy interesante que, así como ocurría con los principios racionales, las imágenes fantasiosas también funcionen como un reservorio útil para complementar la experiencia primaria y directa de compasión. El autodomínio se consigue con el apoyo de los principios y de la capacidad imaginativa.

Muchas veces, además, los motivos abstractos son completamente insuficientes para determinarnos a actuar, pese a que podamos reconocer su legitimidad. Schopenhauer señala que los motivos pueden presentarse *en abstracto* a la razón y *en concreto* a la fantasía (Schopenhauer, 2003b, p. 575). Sin duda, “no perjudicar a otros” puede ser reconocido racionalmente como un principio atendible, pero ineficaz sin una vivencia sensible que le dé cuerpo, viveza y conecte con los afectos. Los principios suelen ser “pompas de jabón” si no están encarnados en una experiencia más completa: representarse las consecuencias del daño, proyectar el sufrimiento ajeno en sus elementos más concretos y sensibles, ponerse en el lugar del otro, etc.¹⁵ En definitiva, principios e imágenes de la fantasía pueden complementarse mucho. De hecho, Schopenhauer recomienda ampliamente, “ante las grandes tentaciones, cuando uno las previó, equipar [*armieren*] a la razón con un fantasma [*Phantasma*], con una imagen intuitiva, que se coloca en lugar de su frío concepto” (Schopenhauer, 2001, p. 37).

Esta capacidad proyectiva de la imaginación no solo es decisiva en el plano interpersonal o moral humano, sino que se vuelve aún más exigente cuando se trata de extender la consideración ética más allá de nuestra especie, para representarnos las condiciones de explotación globales y sistemáticas de los animales no humanos. En realidad, la mayoría de las personas es muy impresionable en relación con el sufrimiento de los animales más próximos, como las mascotas. Generalmente, los perros o los gatos son objeto de profunda compasión: son los seres con los que convivimos en la cotidianidad y de cuya sensibilidad para el dolor físico y psicológico no cabe ninguna duda. Estamos expuestos a intuiciones sensibles efectivas (y por eso con impacto afectivo) muy a menudo. Los sufrimientos y placeres de esos seres nos son presentados directa e inmediatamente y no necesitamos echar mano de imágenes de la fantasía para tenerlos en cuenta. Es cosa de pensar en la conmoción que pueden originar videos en los que se maltrata a un perro: le siguen funas, marchas, protestas, proyectos de ley (incluso aunque ese daño haya sido relativamente leve o incluso un malentendido). También puede pensarse en el horror generalizado que producen los festivales de perros en China, por ejemplo, versus la indiferencia pasmosa que producen los ubicuos festivales de cerdos, corderos, vacas, pollos, etc., que parece responder a una disonancia cognitiva muy notable.¹⁶ Ese espectáculo de sufrimiento requiere un esfuerzo imaginativo más exigente que el necesario para representarse el sufrimiento de un gatito doméstico. No basta con saber que los cerdos o vacas son sintientes, ni con principios racionales del tipo “está mal torturar a los animales”: es preciso representarse ese sufrimiento en formas vívidas, lo cual exige una imaginación capaz de suplir la ausencia de contacto sensible directo.

¹⁵ Para Schopenhauer, a veces las pasiones inmediatas nos arrastran y no somos capaces de oponer contramotivos a esas representaciones inmediatas. Cuando eso ocurre, la fantasía no actuó a tiempo, pero, una vez que el apasionamiento amaina, muchas veces la fantasía sí se representa lo que debió tener presente antes y aparece el arrepentimiento (Schopenhauer, 2003b, p. 574).

¹⁶ Corine Pelluchon considera que nuestra sociedad está regida por el esquema de dominación, “que implica una relación de depredación de la naturaleza, la cosificación del sí mismo y de los seres vivos y la exploración social” (Pelluchon, 2022, p. 107). Este modelo supone negar el valor intrínseco de la naturaleza y considerar que los animales (sobre todo los no humanos) son meros recursos. Lo interesante es que la autora plantea que, para llevar a cabo esta explotación sistemática y a gran escala, nos tenemos que escindir por dentro y reprimir la piedad que el espectáculo del sufrimiento debería suscitar. Nos inventamos excusas para minimizar el daño que hacemos (Pelluchon, 2024, pp. 20-1).

Indudablemente, vivimos en un mundo saturado de imágenes de todo tipo, sobre todo digitales, pero no todas contribuyen a educar la compasión. De hecho, me atrevería a decir que muchas más bien la reprimen, domesticar, alienan, inhiben o rentabilizan en otras direcciones. Pese a esto, el arte, la música, la literatura, el teatro o el cine conservan su potencial de transfiguración imaginativa de la realidad, que puede educar nuestra fantasía o, al menos, dotarnos de un reservorio afectivo e intuitivo. En este sentido, las prácticas artísticas no solo enriquecen la vida imaginativa, sino que también contribuyen decisivamente a la disposición ética de los sujetos, al excitar y modelar su fantasía en dirección a lo otro. En esta línea, la compasión puede encontrar nuevos aliados.

Finalmente, vale la pena señalar que la inquietud por formar la compasión está presente en la reflexión contemporánea sobre la educación moral, no solo desde la perspectiva de la obra de Schopenhauer. Concretamente, la llamada pedagogía de la alteridad, de inspiración levinasiana, es un enfoque educativo que sitúa en el centro al otro concreto, histórico y situado, y entiende la ética como apertura a esa alteridad. Esta perspectiva ética, por tanto, no descansa en la integración, repetición y aplicación de principios abstractos, sino que se concibe como una respuesta ante la irrupción concreta del otro. En consecuencia, el desafío de educar moralmente no puede consistir en transmitir contenidos normativos, sino en propiciar condiciones que favorezcan la acogida y la disposición a dejarse afectar por la vulnerabilidad ajena. Si bien mi propuesta se enraíza en otro marco conceptual, ciertamente también puede leerse a la luz de la pedagogía de la alteridad y como un complemento a ese enfoque, en tanto comprende la educación de la compasión como el cultivo de ciertas disposiciones que no emboten y mantengan abierta la posibilidad de que aparezca el otro en su singularidad (Ruiz, 2016, pp. 253-7).

3. CONCLUSIÓN Y ALGUNAS OBJECIONES

En este artículo se explora la centralidad de la compasión en la ética de Schopenhauer como fuerza cognitiva y formativa, proponiendo su doble función: (i) como experiencia que revela la estructura metafísica del mundo y (ii) como disposición susceptible de cultivo. Específicamente, (ii) se desarrolla a través de tres ejes: la racionalización de principios morales como soporte de la disposición compasiva, la experiencia estética como vía de descentramiento del yo y, finalmente, la imaginación como vehículo indispensable para ampliar el radio de nuestras vivencias empáticas. El texto argumenta que, aunque la compasión no pueda prescribirse ni enseñarse directamente, sí puede habilitarse mediante estrategias filosóficas, pedagógicas y culturales que potencien nuestra receptividad al dolor ajeno. En este horizonte, se defiende que una ética de la compasión no es incompatible con el uso de la razón ni con la reflexión normativa, sino que ambas pueden cooperar en el fortalecimiento de una sensibilidad moral no centrada exclusivamente en la racionalidad autónoma kantiana. En última instancia, se sugiere que esta ética ofrece una vía esperanzadora ante la crisis ecológica y moral contemporánea, sin desconocer sus problemas y posibles límites teóricos.

El móvil compasivo es la fuerza impulsora, el resorte que nos conduce a actuar; pero para ello hemos de estar dotados de la receptividad para vernos afectados por ese móvil. Esto puede trabajarse, por un lado, desarrollando la imaginación y exponiéndose a la belleza estética. Esta última no es solo un alivio de la voluntad, sino un potencial insumo transformador de la agencia. Por otro lado, también está el flanco del conocimiento, ya no solo directo e intuitivo, como tiene lugar en el móvil, sino también en la filosofía: cobrar conciencia sobre el móvil puede venir muy bien, así como descargar o cristalizar nuestras experiencias intuitivas en principios racionales. En rigor, los dogmas, reglas y principios están al servicio de la compasión y no la compasión al servicio de esos principios.

En el presente artículo me interesa dejar esbozadas algunas esperanzas en el proyecto de Schopenhauer; pero, por supuesto, esto no significa que su ética de la compasión esté libre de dificultades y no sea susceptible de problematizaciones. De hecho, es posible pensar en algunas objeciones a su concepción de la compasión. Por ejemplo, uno podría impugnar la compasión como único móvil moral y atender a sus elementos más oscuros, sobre los cuales han vuelto estoicos, kantianos y nietzscheanos: el debilitamiento del carácter; el abandono y descuido de sí y la confusión con el otro; una forma de poder o de control solapada, en suma, un modo más del egoísmo, que quiere apartar el dolor ajeno de

la vista porque le desagrada o repugna, como puede ocurrirnos frente a algo sucio, que limpiamos no porque tengamos nobles intenciones; un modo de eludirse a sí misma; un modo de paternalismo. Por otro lado, incluso considerando que hay valor en la compasión, ¿no es la versión de Schopenhauer una que invisibiliza las diferencias y al otro, homogeneizando todo?

Schopenhauer podría responder a dichas refutaciones con cierta coherencia dentro de su proyecto. En estricto sentido, no se trataría de una auténtica compasión si es que es una extensión del egoísmo o una forma de control; de hecho, la compasión es mucho más un gesto de humildad ontológica que de poder. En esta misma medida tampoco puede ser un paternalismo, por tanto, no se ejerce desde una posición de altura y superioridad, sino desde el reconocimiento de lo que une, es decir, de igualdad. En relación con la pérdida de sí mismo, efectivamente se trata de un anonadamiento del yo, pero no en virtud de fusionarse y confundirse con el otro, sino en virtud de reconocer la artificialidad de las barreras de la individuación. El principio de individuación se suspende porque, de hecho, es ilusorio. En esta medida, aunque la compasión incorpore el reconocimiento de que el dolor no ocurre en la propia conciencia sino en otra, la alteridad sí se difumina, en tanto se barrunta la unidad de la voluntad y se trasciende el sujeto, en lugar de preservarlos y afirmarlos en su diferencia. En definitiva, Schopenhauer puede defenderse, pero si impugnamos sus presupuestos y compromisos metafísicos fuertes, hay algunos elementos de su ética de la compasión que siguen resultando problemáticos, especialmente los que se refieren a la celebración de la diferencia y pluralidad. En definitiva, valdría la pena atender en detalle estas dificultades, que no necesariamente debilitan la propuesta de Schopenhauer, pero sí la limitan y condicionan.

Información complementaria ↑

Fuentes de financiación

Este trabajo forma parte del proyecto Fondecyt Iniciación 11251256 “Kant y Nietzsche: La compasión como problema”, financiado por Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile (ANID), del que soy investigadora responsable.

Material suplementario

No procede.

Disponibilidad de datos

No procede.

Agradecimientos

Una primera versión de este artículo fue presentada en el marco del Primer Coloquio Schopenhauer, llevado a cabo en la Universidad de Chile en abril de 2025. Agradezco a los participantes por la discusión, que me permitió enriquecer el texto. Asimismo, agradezco a los evaluadores del artículo sus observaciones, que fueron útiles para mejorar el manuscrito.

Declaración de contribución de autoría

Begoña Pessis: conceptualización; investigación; redacción -borrador original; redacción- revisión y edición.

Declaración de conflicto de intereses

La autora de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

Declaración de uso de Inteligencia Artificial

No procede.

BIBLIOGRAFÍA

- Baquedaño Jer, S. (2024). "¿Compasión versus egoísmo? Contrapuntos en las obras de Schopenhauer y Mainländer". *Ideas y valores*, 73(186), pp. 179-199.
- Bernays, Jakob. (1970). *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie*. G. Olms.
- Came, Daniel. (2012). "Schopenhauer on the Metaphysics of Art and Morality". En Bart Vandenabeele (Ed.), *A Companion to Schopenhauer*. Wiley-Blackwell.
- Cartwright, David. (2012). "Schopenhauer on the Value of Compassion". En Bart Vandenabeele (Ed.), *A Companion to Schopenhauer*. Wiley-Blackwell.
- Kant, Immanuel. (2004). *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. Fondo de Cultura Económica.
- Kant, Immanuel. (2005). *La metafísica de las costumbres*. Trad. Adela Cortina y Jesús Conill. Tecnos.
- Kant, Immanuel. (2010). "Probable inicio de la historia humana". *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Trad. Concha Roldán Panadero & Roberto R. Aramayo. Tecnos.
- Kant, Immanuel. (2013). *Lecciones de ética*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero. Austral.
- Neill, Alex. (2003). "Schopenhauer on Tragedy and Value". En Sebastian Gardner y José Luis Bermúdez (Eds.), *Art and Morality* (pp. 204-217). Routledge.
- Neill, Alex. (2012). "Schopenhauer on Tragedy and the Sublime". En Bart Vandenabeele (Ed.), *A Companion to Schopenhauer*. Wiley-Blackwell.
- Nussbaum, Martha. (2015). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Trad. Antonio Ballesteros Jaraiz. Madrid: La balsa de la Medusa.
- Pelluchon, Corine. (2022). *Ecología como nueva Ilustración*. Trad. Antoni Martínez Riu. Herder.
- Pelluchon, Corine. (2024). *Ética de la consideración*. Trad. Antoni Martínez Riu. Herder.
- Pessis, Begoña. (2024a). "¿Hacia la apatía perpetua? Kant y la compasión". *Kriterion*, 65(159), e-48158, pp. 1-23.
- Pessis, Begoña (2024b). "Sobre el valor ético de la compasión: Kant y Schopenhauer en diálogo". *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, 80(310), pp. 833–854.
- Philonenko, Alexis. (1989). *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*. Trad. Gemma Muñoz-Alonso. Anthropos.
- Ruiz Ortega, Pedro. (2016). "La ética de la compasión en la pedagogía de la alteridad". *Revista española de pedagogía*, 264, pp. 243-264. <https://doi.org/10.22550/2174-0909.2658>
- Safranski, Rüdiger. (1991). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Trad. José Planells Puchades. Alianza.
- Schopenhauer, Arthur. (2001). *Metafísica de las costumbres*. Trad. Roberto R. Aramayo. Trotta.
- Schopenhauer, Arthur. (2003a). *El mundo como voluntad y representación*. Vol. I. Trad. Roberto R. Aramayo. Fondo de Cultura Económica de España.
- Schopenhauer, Arthur. (2003b). *El mundo como voluntad y representación*. Vol. II. Trad. Roberto R. Aramayo. Fondo de Cultura Económica de España.
- Schopenhauer, Arthur. (2009). *Parerga y Paralipómena*. Vol. II. Trad. Pilar López de Santamaría. Trotta.
- Schopenhauer, Arthur. (2016). "Sobre el fundamento de la moral". *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Trad. Pilar López de Santa María. Siglo XXI.
- Shapshay, Sandra. (2012). "Schopenhauer's Aesthetics and Philosophy of Art". *Philosophy Compass*, 7(1), pp. 11-22. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2011.0045>
- Shapshay, Sandra. (2019). *Reconstructing Schopenhauer's Ethics: Hope, Compassion, and Animal Welfare*. Oxford University Press.
- Singer, Peter. (2002). *Animal Liberation*. HarperCollins.
- Vandenabeele, Bart. (2012). "Schopenhauer and the Objectivity of Art". En Bart Vandenabeele (Ed.), *A Companion to Schopenhauer*. Wiley-Blackwell.