

La compasión y la experiencia estética como resistencias al capitalismo desde Schopenhauer

*Adolfo Ángel López Morales**

Resumen

Este trabajo examina la filosofía de Arthur Schopenhauer, poniendo de relieve su concepción pesimista del mundo como un ámbito regido por una voluntad irracional y por el sufrimiento inherente a la existencia. Ante este horizonte, el pensador alemán propone dos vías que permiten distanciarse de la lógica capitalista: la experiencia estética y la compasión, comprendidas ambas como modos de suspender temporalmente la voluntad y de trascender el principio de individuación que aísla al sujeto en su propia particularidad. La presente lectura establece un diálogo crítico con el sistema neoliberal (denominado aquí capitalismo para evitar ambigüedades conceptuales) que configura la realidad contemporánea mediante la producción constante de deseo, la autoexplotación y la competencia. En este marco, el arte y la compasión emergen como formas éticas y estéticas de resistencia, capaces de generar espacios no sometidos a la lógica de la utilidad ni del intercambio mercantil, abriendo así la posibilidad de una existencia diferente.

Palabras clave: voluntad, representación, compasión, experiencia artística, capitalismo.

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México. Correo electrónico: [angelopez3690@comunidad.unam.mx] / ORCID: [0009-0008-1755-1462].

Abstract

This paper examines the philosophy of Arthur Schopenhauer, emphasizing his pessimistic conception of the world as a realm governed by an irrational the Will and by the suffering inherent to existence. In response to this horizon, the German thinker proposes two paths that allow for a distancing from capitalist logic: aesthetic experience and compassion, both understood as ways of temporarily suspending the will and transcending the principle of individuation that confines the subject within their own particularity. This reading establishes a critical dialogue with the neoliberal system (here referred to as capitalism, to avoid conceptual ambiguities), which structures contemporary reality through the constant production of desire, self-exploitation, and competition. Within this framework, art and compassion emerge as ethical and aesthetic forms of resistance, capable of creating spaces unbound by the logic of utility or market exchange, thereby opening the possibility of a different mode of existence.

Keywords: will, representation, compassion, aesthetic experience, capitalism.

*Al que ve la belleza humana no le puede dañar ningún mal:
se siente en consonancia consigo mismo y con el mundo.*

JOHANN WOLFGANG VON GOETHE

El mundo: eco de la voluntad, espejo de la representación

El problema de cómo el sujeto accede al mundo ha sido una de las cuestiones centrales en la historia de la filosofía. Desde los orígenes del pensamiento occidental, la relación entre realidad y conocimiento ha conducido a interrogaciones acerca de los límites de la experiencia y de la posibilidad de aprehender lo real más allá de su apariencia. En el marco de la modernidad, esta problemática adquiere una

formulación decisiva en la obra de Arthur Schopenhauer, quien, al asumir la herencia del idealismo trascendental, introduce una relectura radical de la noción de representación y de su vínculo con la esencia del mundo.

En su obra fundamental, *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer (2004a) plantea que la realidad carece de una existencia independiente del sujeto, ya que se encuentra necesariamente mediada por las formas del intelecto que la percibe. En este sentido, no accedemos a las cosas en sí mismas, sino únicamente a su manifestación fenoménica dentro del horizonte de nuestra experiencia. Tal como el propio autor afirma: “*El mundo es mi representación*”, expresión que condensa la idea de que toda realidad existe sólo en la medida en que un sujeto la representa.

Desde esta perspectiva, el mundo no constituye una entidad objetiva ni autónoma, sino una construcción relacional que emerge de la interacción entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. La realidad, por tanto, se configura como una trama de relaciones dependiente de las condiciones trascendentales de la conciencia. Este planteamiento, influido por la filosofía crítica de Kant, sostiene que toda experiencia está determinada por la estructura representacional del entendimiento, de modo que la representación se convierte en un filtro constitutivo e insuperable de lo real.

No obstante, el sistema filosófico de Schopenhauer no se limita al ámbito epistemológico. Su pensamiento realiza un giro ontológico y metafísico al afirmar que, tras el fenómeno, subyace una realidad última e incondicionada: la voluntad. Ésta no es una facultad racional ni consciente, sino una fuerza primordial, ciega e inagotable, que se manifiesta en todos los niveles de la existencia. En palabras del propio filósofo,

El concepto de voluntad es el único, entre todos los posibles, que no tiene su origen en el fenómeno, ni en la mera representación intuitiva, sino que proviene del fuero interno, emana de la conciencia más inmediata de cada cual, [...] sin distinguir entre sujeto y objeto (Schopenhauer, 2004b: 269).

De este modo, Schopenhauer trasciende el límite del conocimiento para situarse en el terreno de lo real en sí mismo. La voluntad se revela como el principio metafísico que sostiene el aparecer del mundo, el impulso que subyace a toda manifestación fenoménica; su pensamiento inaugura una vía que desplaza el centro de gravedad de la filosofía moderna: del conocer al vivir, del fenómeno a la fuerza que lo engendra, del sujeto trascendental a la pulsión universal que lo habita.

Ahora bien, si la voluntad constituye el fundamento último de lo existente, entonces el intelecto (y con él la conciencia y la razón) debe entenderse como un fenómeno derivado; es decir, como aquello que representa la manifestación más inmediata, visible y objetivable de la voluntad. Siendo que el intelecto no sea más que un instrumento funcional, un epifenómeno subordinado al querer irracional que impulsa al ser humano desde su núcleo más profundo. Su función principal consiste en facilitar la supervivencia y la adaptación del sujeto al mundo fenoménico.

De esta manera, la razón pierde el lugar central y privilegiado que le había sido conferido por la modernidad ilustrada, particularmente por aquellas corrientes filosóficas que la exaltaban como la facultad suprema del ser humano. Con ello, Schopenhauer introduce una ruptura decisiva con el paradigma racionalista de la Ilustración, desplazando el fundamento de lo humano desde la razón hacia la voluntad. Esta inversión epistemológica y ontológica explica por qué a menudo se lo ha caracterizado como un pensador abiertamente antiilustrado, en la medida en que cuestiona la primacía de la razón como principio ordenador y moral del mundo.

Desde esta perspectiva, sostiene que

en la autoconciencia no encontramos nada más que la voluntad. Pues no solo el querer y el decidir en sentido estricto, sino también toda aspiración, deseo, huida, esperanza, temor, amor, odio (en suma, todo aquello que constituye inmediatamente el placer y el dolor, el agrado y el desagrado) no es sino una afección de la voluntad, un movimiento y una modificación del querer o del no querer; es, precisamente, lo

que, al manifestarse externamente, se presenta como acto de voluntad propiamente dicho (Schopenhauer, 2004b: 239).

Este planteamiento no sólo pone en entredicho, sino que reformula radicalmente la supremacía de la razón. En su lugar, Schopenhauer afirma la influencia persistente y omnipresente del querer, cuya raíz ontológico-metafísica se identifica con la voluntad. De ahí que la experiencia humana no esté regida por el *logos*, sino por una fuerza irracional, ciega y primordial que estructura la totalidad de la existencia desde sus estratos más profundos. No obstante, conviene subrayar que dichos niveles de realidad no resultan directamente accesibles, pues la voluntad en tanto *cosa en sí* constituye un concepto estrictamente metafísico.

Esta aclaración resulta necesaria, ya que en los párrafos siguientes abordaré cuestiones de índole político-social que se sitúan en el plano de la realidad fenoménica, es decir, en el ámbito de la voluntad objetivada. No me referiré, por tanto, a la voluntad en sí misma (en cuanto inaccesible al conocimiento directo), sino a sus manifestaciones representacionales dentro del marco del capitalismo contemporáneo, tal como se expresan en la experiencia empírica y en las configuraciones históricas y sociales que conforman el mundo moderno.

En este sentido, la voluntad se erige como el principio originario y fundamental, el núcleo esencial de todo lo existente. Es precisamente su naturaleza de carencia inagotable la que la convierte en una pulsión infinita, generadora de un cosmos en perpetuo devenir. El universo, sometido a leyes que lo rigen y organizan, no se hallaría en constante movimiento y transformación sin la presencia de una fuerza que lo impulsa, un querer profundo, un anhelo primordial que atraviesa toda forma de vida y existencia. Esta fuerza, causa última del dinamismo incesante del mundo, puede entenderse como una estructura ontológica del deseo, análoga en cierto modo a la noción de pulsión en Freud, aunque en Schopenhauer adquiere una dimensión más radical y subversiva.

De este modo, el pensador de orientación pesimista introduce una transformación radical en el paradigma racionalista, al cuestio-

nar la idea de que el pensamiento tenga como finalidad suprema la búsqueda de la verdad. Para él, la razón no se dirige hacia el conocimiento puro, sino que cumple una función instrumental: orientar la acción conforme a los fines que impone la voluntad. Esta última, entendida como un impulso originario, oscuro e irracional, antecede al intelecto y lo determina en su estructura y funcionamiento.

Se trata de una fuerza vital que atraviesa a todos los seres vivos, impulsándolos de manera constante a querer, a desear y a dirigirse hacia algún objeto o meta que promete satisfacción. Sin embargo, precisamente en esa incesante tendencia radica el sufrimiento, ya que la voluntad jamás encuentra reposo ni plenitud; todo logro resulta efímero y se ve inmediatamente reemplazado por un nuevo anhelo. La existencia, entonces, se convierte en una tensión perpetua entre el deseo y la imposibilidad de alcanzar una satisfacción definitiva.

Lo que en un primer momento podría concebirse como una energía creadora, capaz de abrir horizontes de sentido y transformación, se revela, en realidad, como una condena a la insatisfacción: una imposibilidad estructural de habitar plenamente el presente. En ello se cifra una melancolía ontológica, marca indeleble de la condición humana. Desde esta perspectiva, la existencia fenoménica se muestra como una cadena incesante de deseos y búsquedas, en la que cada satisfacción, por más intensa o inmediata que sea, se disuelve en un nuevo anhelo. De ahí emerge una sensación persistente de vacío, una insatisfacción constitutiva que nos define en tanto seres deseantes.

Tal experiencia puede ser figurada mediante el mito de Sísifo, paradigma del esfuerzo continuo y del deseo interminable. Una vida marcada por el movimiento perpetuo, sin pausa ni plenitud, condenada al retorno constante del mismo acto. En este sentido, Schopenhauer nos confronta con una visión trágica de la existencia, donde el querer, lejos de ser fuerza de creación, se transforma en el principio de un sufrimiento sin término, motor inagotable de un mundo que nunca se sacia de sí mismo.

La libertad y el problema del mal a partir del principio de individuación

Schopenhauer, fiel a su filosofía, rechazó categóricamente la concepción tradicional de la libertad, y en particular, la noción de libre albedrío. Ya que, a diferencia de Kant, quien sostenía que la libertad constituía una idea regulativa de la razón necesaria para la moralidad, aunque indemostrable desde la experiencia empírica, el filósofo adopta una postura más rigurosa y decididamente determinista. En el marco de su sistema, no existe espacio para actos humanos libres en sentido absoluto, pues toda acción, incluso aquellas que se presentan como conscientes, deliberadas o voluntarias, se hallan sujetas a una estricta necesidad causal.

Desde los impulsos más primarios hasta las decisiones aparentemente racionales, todo obedece al principio de *razón suficiente*, según el cual nada acontece sin una causa que lo determine, a partir de condiciones anteriores. De ahí que la libertad no sea más que una ilusión subjetiva, un efecto del desconocimiento de las causas que nos determinan y que, en última instancia, encubre la radical sujeción del individuo a la estructura causal que rige el mundo fenoménico.

Bajo otros términos, comprendemos algo como necesario cuando lo concebimos como consecuencia de una causa suficiente, si entendemos un fenómeno como resultado de una razón dada, reconocemos su necesidad, puesto que toda razón es concluyente. De este modo, los conceptos de *necesidad* y *consecuencia* de una razón resultan equivalentes y pueden emplearse indistintamente sin modificar el contenido del juicio.

Ahora bien, es precisamente en este punto donde suele malinterpretarse la noción de libertad, identificándola erróneamente con la ausencia de necesidad. No obstante, dentro del sistema schopenhaueriano, esta confusión carece de fundamento. Lo que denominamos “casualidad” no constituye un principio real, sino un fenómeno relativo al ámbito fenoménico (único plano donde tiene sentido hablar de lo casual). En rigor, todos los acontecimientos son necesarios en relación con sus causas específicas, aunque puedan parecer

contingentes respecto de otros sucesos simultáneos en el espacio y el tiempo. Es precisamente esta apariencia de contingencia¹ la que engendra la ilusión de libertad, cuando en realidad no hay más que el despliegue necesario de la voluntad bajo las condiciones del mundo como representación.

Reiterando lo anterior, aquello que comúnmente denominamos “libre” sería, en términos generales, lo que no depende de ninguna causa o razón: lo exento de necesidad. Sin embargo, para Schopenhauer, esta supuesta libertad no representa una verdadera emancipación del sujeto. Incluso cuando se desconocen las causas particulares de una acción, dicha acción continúa estando determinada por la voluntad. Así, aunque no tengamos acceso directo a la voluntad en sí (por pertenecer ésta al ámbito metafísico), ella persiste como la fuerza primordial que impulsa, desde lo más profundo, todo acto, todo pensamiento y toda decisión.

Llegados a este punto, conviene precisar que la voluntad no debe entenderse como un principio cognoscente o racional (no es un *Nous* ni una conciencia deliberativa), sino como una fuerza ciega, irracional y carente de finalidad, que se manifiesta en todos los niveles de la existencia. En este sentido, la voluntad no es libre en un sentido moral o activo, sino únicamente en cuanto no está determinada por nada externo a ella misma, constituyendo la realidad originaria, sin causa, sin propósito y sin dirección consciente.

Una vez aclarado este punto, Schopenhauer introduce una distinción decisiva. Si bien el querer está sometido a la necesidad, *existe una forma de libertad posible, aunque no en el ámbito del deseo, sino desde su negación*. Esta libertad se manifiesta en figuras excepcionales como el sabio o el asceta, quienes, al reconocer el carácter inextinguible del sufrimiento inherente al querer, logran suspender el deseo y

¹ Esta ilusión surge de una comprensión superficial que confunde la mera capacidad de imaginar diversas opciones con una verdadera libertad de la voluntad. En este sentido, Schopenhauer afirma: “Parece que podríamos actuar de forma diferente porque podemos querer de forma diferente. Sin embargo, esto no es más que una suposición; en realidad, no podemos querer de otro modo, y por consiguiente, tampoco podemos actuar de otra manera” (Schopenhauer, 1993: 55).

con ello negar la voluntad. Dicha renuncia no implica una elección entre objetos posibles del querer, sino un acto radical de desidentificación con el deseo mismo como principio de movimiento y fuente de dolor.

Desde esta perspectiva, *la libertad auténtica no consiste en la capacidad de elegir entre diversas acciones, sino en la posibilidad rara, extrema y casi paradójica de no querer en absoluto*. Sólo en esa suspensión del impulso vital se alcanza una forma de existencia liberada de la compulsión del deseo, una quietud que se aproxima a la negación del mundo como representación. Schopenhauer mismo advierte que la autoconciencia nos hace sentir que podemos actuar conforme a nuestra voluntad, y dado que somos capaces de imaginar acciones opuestas, tendemos a creer que podríamos actuar en sentido contrario, si así lo quisiéramos. No obstante, esa impresión no constituye prueba de libertad, sino un efecto ilusorio de la conciencia sobre el entramado causal que determina nuestros actos.

Siguiendo esta línea argumentativa, el sistema filosófico de Schopenhauer adopta un tono marcadamente pesimista, pues el mundo no se revela como una estructura armoniosa o racionalmente ordenada, sino como una realidad trágica, atravesada por la carencia, el deseo insaciable y el sufrimiento inevitable que emana de la imposibilidad de satisfacer plenamente dichos anhelos. Esta revelación que muestra la vida como un perpetuo padecimiento, recuerda la experiencia de Siddhartha antes de convertirse en Buda, cuando comprendió que la existencia está ineludiblemente ligada al sufrimiento. De ahí la afinidad profunda entre la filosofía schopenhaueriana y las enseñanzas budistas, cuya influencia resulta decisiva en la conformación de su pensamiento metafísico y ético.

El ser humano, concebido como un epifenómeno de la voluntad, toma conciencia de su propia finitud a través de la experiencia de la muerte. Tal conciencia de la caducidad lo impulsa a buscar consuelo en la metafísica, del mismo modo que las religiones positivas intentan ofrecer un alivio ante el dolor de existir. Por ello, Schopenhauer define al hombre como un *animal metafísico* (2004b: 198), que se percibe a sí mismo como libre, autónomo y racional, convencido de

ser el autor consciente de sus actos y de que sus decisiones emanan de una voluntad propia y deliberada.

Sin embargo, esta ilusión de individualidad y agencia se sostiene sobre lo que Schopenhauer denomina *principium individuationis* o principio de individuación, el proceso mediante el cual el sujeto se experimenta como un ser separado y único, dotado de identidad personal y capacidad de decisión. Como advierte el propio autor, “nadie puede salir de su individualidad, así como el animal permanece siempre dentro del estrecho círculo que la naturaleza ha trazado para su esencia” (2006: 335).

No obstante, esta sensación de individualidad, como he señalado en apartados anteriores, no es más que una apariencia sustentada en las representaciones limitadas que el sujeto posee del mundo. Una vez establecidas las bases ontológicas de su sistema, Schopenhauer se adentra en la cuestión del mal, cuya comprensión depende directamente de su concepción de la voluntad y de la libertad. En efecto, el filósofo aborda el problema del mal ético desde la imposibilidad de una libertad auténtica: el mal, lejos de ser un accidente o una elección consciente, constituye una realidad estructural, inseparable de la condición finita del ser y del sufrimiento inherente a la vida (2004b: 210-211).

El mal no surge simplemente del deseo de infligir dolor por crueldad gratuita, sino que emana de un exceso de individuación, de un sentimiento exacerbado de separación respecto de los otros. Es precisamente esta afirmación desmedida del yo la que lleva al individuo a anteponer sus propios intereses al bienestar ajeno, incluso a costa del sufrimiento del prójimo. Incapaz de liberarse de su propio padecimiento, el sujeto proyecta su angustia existencial sobre el otro, transformándolo en el receptáculo de su malestar.

El capitalismo y los rostros de la Voluntad

Antes de adentrarnos en el entrelazamiento analítico entre el sistema filosófico de Schopenhauer y las dinámicas del capitalismo con-

temporáneo, resulta oportuno introducir una reflexión marxista que sirva de puente conceptual entre pensamiento, existencia y producción. Marx y Engels afirman que:

El modo como los seres humanos producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir [...] Lo que los individuos son, depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción (Marx y Engels, 1846: 16).

Esta concepción materialista del ser humano adquiere relevancia particular en la contemporaneidad, ya que nos confronta con una determinación estructural donde el sujeto no existe al margen de sus condiciones materiales de producción, sino que se encuentra configurado por ellas en gran medida. En este contexto, la pregunta central trasciende el mero cuestionamiento sobre la influencia del sistema, al indagar cómo se traduce, en el plano de la existencia concreta, el mal descrito por el filósofo del pesimismo. Dicho de otro modo, ¿de qué manera se manifiesta el sufrimiento esencial de la voluntad en las dinámicas del capitalismo contemporáneo? Estas interrogantes, que este ensayo busca abordar, nos obligan a pensar el capitalismo no sólo como un sistema económico, sino también como un régimen que produce subjetividad, donde el deseo, la insatisfacción y la proyección de malestar adquieren formas históricamente determinadas.

Hilando con lo anterior, puede afirmarse que el capital opera como una forma moderna de religión positiva² no en el sentido de elevar el alma o proponer un camino hacia la liberación, sino como un paliativo frente al sufrimiento: negando la muerte, disimulando la finitud y evitando el displacer, tal como históricamente han intentado hacer las religiones tradicionales. El capitalismo se presenta,

² La religión positiva para Schopenhauer es el conjunto de creencias y prácticas que ofrecen consuelo frente al sufrimiento humano, sin abordar sus causas profundas. En lugar de enfrentar la raíz del dolor, estas religiones niegan la inherencia del sufrimiento como condición necesaria de la existencia.

en apariencia, como un sistema que dota de sentido a la vida al prometer la superación del sufrimiento mediante el éxito, la abundancia, el estatus y la autorrealización. Sin embargo, esta promesa se sostiene sobre una moral implícita de rendimiento y goce³ perpetuo, erigiéndose en una religión sin redención, donde el sujeto moderno ya no encuentra reposo ni salvación, ni la posibilidad de negar la voluntad, sino únicamente la reiteración compulsiva de su propio tormento.

Este funcionamiento mistificador del capitalismo encuentra un eco claro en la crítica marxista al fetichismo de la mercancía. Marx advertía que “así como en la religión el hombre está dominado por las obras de su propio cerebro, en la producción capitalista lo está por las obras de su propia mano” (Marx, 1867: 771). Bajo esta premisa, el capitalismo se configura como un sistema profundamente fetichista, en el que las relaciones sociales reales se ocultan tras la apariencia naturalizada del mercado y sus dinámicas impersonales. En efecto, somos esclavos de nuestras propias cadenas.

A diferencia de las religiones tradicionales que, pese a su carga ideológica, tejían vínculos comunitarios y articulaban códigos éticos compartidos, el capitalismo produce un sujeto fragmentado, aislado y compulsivamente deseante, cuya existencia se define en función de su capacidad productiva y de su poder adquisitivo. En este contexto, la voluntad no se niega, como propondría Schopenhauer en su ética, sino que se estimula, multiplica y mercantiliza constantemente, quedando al servicio de la reproducción infinita del sistema.

Las consecuencias son profundas, la otredad deja de ser reconocida como un fin en sí misma (como un otro legítimo y dotado de valor propio) para convertirse en un medio funcional, un instrumento mediante el cual el sujeto intenta mitigar su propio sufrimiento y afirmar su individualidad. Esta actitud encuentra su expresión más cruda en lo que Schopenhauer denominó el “regocijo desinteresado

³ El placer, al volverse habitual e inmediato, se neutraliza y exige experiencias cada vez más intensas para ser restituido. De este modo, el sujeto se ve arrastrado a una espiral de excesos, donde cada satisfacción abre el camino a unas nuevas carencias.

en el sufrimiento ajeno [...], que en su grado superlativo se llama crueldad” (2019: 628). *La crueldad, por ende, no se manifiesta como maldad moral o sádica en sentido clásico, sino como la consecuencia lógica de una individuación hipertrofiada, de un yo exacerbado que proyecta sobre los demás su propio malestar existencial.*

Siguiendo esta línea, Schopenhauer sostiene que “cuando un hombre se halla continuamente inclinado a cometer injusticia tan pronto como se le presenta ocasión para ello y no le detiene ningún poder externo, le calificamos de malvado” (2019: 626). Esta definición de la maldad como afirmación desenfrenada de la voluntad en ausencia de límites, resulta especialmente iluminadora al trasladarla al plano socioeconómico contemporáneo. En este contexto, el progresivo debilitamiento del Estado como instancia reguladora, encargada de establecer límites a las relaciones humanas, ha permitido que el mercado adquiera una autonomía creciente, operando con escasas restricciones y con mínima responsabilidad ética, política, jurídica o social.

Desde una perspectiva marxista, el mercado capitalista puede considerarse estructuralmente malvado, en tanto fomenta relaciones basadas en la afirmación egoísta, la competencia desmedida y la negación de la otredad. Estas dinámicas no se manifiestan de manera evidente, sino que se ocultan tras la apariencia de intercambios libres, voluntarios y naturales, disfrazando así su verdadera naturaleza como relaciones de dominación. En ausencia de contrapesos éticos, políticos o comunitarios que regulen o moderen la llamada *mano invisible* propuesta por Adam Smith, la lógica económica deviene en una maquinaria impersonal que reproduce y perpetúa el sufrimiento.

Profundizando en la cuestión de la individuación, Marx observa que el ser humano “no sólo es un animal gregario, sino un animal que sólo puede individuarse en medio de la sociedad” (1857-1858: 84). Esta afirmación implica que la formación de la individualidad no constituye un proceso aislado ni puramente interior, sino que está mediada por las estructuras sociales y económicas en las que el sujeto se inscribe. No obstante, bajo el capitalismo, este proceso de individuación deja de orientarse hacia la construcción de vínculos

comunitarios o la realización colectiva, adoptando en cambio una dirección profundamente alienante.

Al privilegiar la autosuficiencia, la competencia y la autorrealización individual como metas supremas, el sistema socava las bases mismas de la vida en común. En lugar de fomentar relaciones duraderas orientadas al bienestar compartido, como proponía Aristóteles en su concepción de la *polis*, el capitalismo genera vínculos frágiles, inestables y utilitarios. Esta lógica se refleja en lo que Zygmunt Bauman denomina relaciones líquidas, conexiones efímeras y descartables, adaptadas a una dinámica de consumo que convierte incluso los vínculos humanos en mercancía.

Dicho esto, Schopenhauer sostiene que “sólo existen tres móviles fundamentales de las acciones humanas: el egoísmo, la maldad y la compasión” (2019: 253). En este ensayo me he centrado especialmente en los dos primeros, dado que ambos se encuentran estrechamente vinculados al propósito del análisis. No obstante, conviene subrayar que la superación del egoísmo no implica automáticamente la erradicación del mal, sino más bien su negación activa. De esta manera, algunos individuos logran suspender la afirmación constante del querer mediante un acto de compasión, reconociendo al otro no como un medio o competencia, sino como un igual en sufrimiento. Esta posibilidad, aunque rara, constituye para Schopenhauer el núcleo ético más elevado, *la negación de la voluntad a través de la compasión radical, que ofrece una vía para trascender la dinámica destructiva del egoísmo y la maldad, inherentes a la existencia fenoménica*.

El filósofo del pesimismo plantea que las acciones humanas se rigen, en esencia, por tres grandes motores: el egoísmo, la maldad y la compasión. Estos no son meros sentimientos pasajeros, sino fuerzas fundamentales que habitan en todo ser humano y compiten constantemente por dirigir nuestra voluntad. Aunque cada individuo puede inclinarse más hacia uno u otro, según su carácter y experiencia, esta lucha interna es universal.

Es crucial comprender que la superación del egoísmo entendido como el impulso de afirmarse y anteponerse a los demás, no conduce automáticamente al bien, sino que requiere una negación

consciente, activa y sostenida. De lo contrario, ese egoísmo puede desbordarse y transformarse en maldad, una fuerza que impulsa actos profundamente destructivos, más allá de cualquier código moral o etiqueta simplista de “mal comportamiento”.

López de Santa María subraya que en Schopenhauer el mal “no puede explicarse como algo secundario y derivado del bien [...], sino como algo originario e inscrito en la raíz misma de la existencia” (2015: 11). En otras palabras, el mal no constituye una desviación accidental del ser, sino su manifestación más auténtica y fundamental, una expresión directa de la voluntad en su objetivación que, al desplegarse en un mundo marcado por la carencia, la finitud y el conflicto, genera inevitablemente sufrimiento y destrucción.

Desde esta perspectiva, la maldad no puede concebirse como una anomalía moral, como lo plantean ciertas filosofías o religiones, sino como un reflejo necesario del carácter trágico de la existencia, determinada por una voluntad ciega, irracional e inextinguible. El mal, entonces, aparece como una afirmación constante del principio de individuación, inseparable del deseo y de la necesidad de imponerse sobre el otro.

Esta concepción encuentra un eco directo en el pensamiento freudiano, particularmente en *El malestar en la cultura*. Freud sostiene que las pulsiones reprimidas no desaparecen, sino que se desplazan o redirigen; la cultura, al intentar encauzar y domesticar el deseo, no logra satisfacerlo completamente, generando un malestar inherente e inevitable. Desde esta óptica, tanto Schopenhauer como Freud coinciden en una visión profundamente crítica de la condición humana, donde la vida en sociedad implica un conflicto constante entre el deseo individual y las limitaciones externas que lo regulan.

Frente a esta urgencia, la lectura de Schopenhauer adquiere una relevancia ética, política y social, pues nos ofrece herramientas para interrogar no sólo nuestra condición individual, sino también las formas en que nos vinculamos, deseamos y sufrimos. Desde esta perspectiva, el capitalismo deja de presentarse únicamente como un sistema económico para revelarse como una configuración

histórica del mal, una estructura que organiza la existencia humana en torno a la autoafirmación egoísta, la competencia permanente y la instrumentalización del otro. En consecuencia, la promesa de felicidad se convierte en un ideal vacío (perpetuamente postergado e inalcanzable) que alimenta el ciclo de frustración, consumo y dolor.

Ahora bien, frente al impulso egoísta y su potencial degradación moral, la compasión emerge como la única vía auténtica hacia una acción verdaderamente ética. Ésta no implica una negación absoluta de la voluntad, sino una transformación en su orientación que continúa siendo una fuerza activa, pero ya no dirigida hacia la autoafirmación, sino hacia la identificación con el sufrimiento ajeno. En esencia, la compasión supone reconocer que el dolor del otro no nos es completamente ajeno y que el bienestar común nos concierne de manera íntima.

En este sentido, la *compasión* no sólo resulta posible dentro del sistema capitalista, sino que se vuelve imprescindible para contrarrestar sus excesos. No se trata, por tanto, de idealizar la caridad ni de mitigar las tensiones del mercado mediante gestos aislados de benevolencia, sino de afirmar que toda ética genuina, toda verdadera “acción buena” nace de la capacidad de ver al otro como uno mismo, incluso en su sufrimiento más profundo. Es, precisamente, esta experiencia de unidad, esta disolución parcial del ego en el dolor compartido, la que puede sembrar las condiciones de un cambio real, aun en los terrenos más áridos del sistema económico contemporáneo.

La experiencia estética: un respiro de libertad ante el capitalismo

La reflexión schopenhaueriana sobre el arte se inscribe en el horizonte del idealismo alemán y del Romanticismo, movimientos que transformaron la noción moderna de sujeto. En ellos, el Yo dejó de ser una instancia empírica para convertirse en el principio constitutivo de la realidad, desplazando el fundamento del conocimiento

hacia la interioridad. Esta absolutización del sujeto halló su expresión estética en la figura del artista-genio⁴ romántico, concebido como portador de lo absoluto y creador de mundos.

Sin embargo, esta potencia creadora encierra una paradoja: el ironista romántico encarnado por el artista, al consagrarse a la invención perpetua de sí mismo, revela la imposibilidad de toda plenitud. En su afán por lo infinito, el sujeto moderno se fragmenta; su creación se vuelve reflejo de un deseo inagotable que lo condena a la melancolía. El filósofo danés Kierkegaard interpreta esta ironía no como un juego, sino como síntoma de una escisión existencial, el Yo, incapaz de comprometerse con lo finito, se disuelve en su propia arbitrariedad.

Así, la ironía romántica expone los límites del proyecto moderno frente al ideal racionalista de totalidad; el sujeto se repliega en su interioridad estética, donde la libertad se confunde con la condena al deseo insatisfecho. En este marco, el arte deviene tanto refugio como síntoma, expresión de la tensión entre el anhelo de infinitud y la imposibilidad de habitar plenamente lo inmediato.

Es precisamente aquí donde la filosofía de Schopenhauer irrumpe como una crítica radical al idealismo y al romanticismo. Frente a la voluntad afirmativa del Yo moderno que busca crear, dominar y dar sentido, el filósofo del pesimismo descubre en el corazón de la existencia una fuerza ciega, irracional y universal, la voluntad de vivir. El sujeto deja de ser principio de lo real para revelarse como manifestación efímera de esa voluntad impersonal, que lo atraviesa y lo excede como se mencionó con anterioridad.

El arte, en este marco, ya no se concibe como expresión del genio creador, sino como suspensión⁵ momentánea de la voluntad, como

⁴ La genialidad puede entenderse como la habilidad de actuar desde una intuición pura, sumergiéndose en ella el tiempo suficiente para captar y reproducir aquello que está latente en el fenómeno cambiante. Desde mi perspectiva, esta noción implica una exclusión o jerarquización implícita, al posicionar a ciertos individuos por encima de otros en función de esa capacidad especial.

⁵ Schopenhauer sostiene que la suspensión del deseo no debe entenderse como una simple evasión o negación superficial de las necesidades humanas, sino como una ruptura

interrupción del deseo que esclaviza al individuo. Allí donde el romanticismo celebra la infinitud del Yo, Schopenhauer propone su disolución; allí donde el ironista busca redimirse en la creación, el pensador alemán vislumbra la redención en la contemplación desinteresada, en el cese del querer.

Ahora bien, si trasladamos esta concepción al contexto contemporáneo, siguiendo la línea de análisis que propone Byung-Chul Han en *Vida contemplativa: Elogio de la inactividad*, la contemplación estética adquiere un sentido aún más crítico y contrahegemónico. En una época regida por la hiperproductividad, la autoexplotación y la aceleración constante, el simple acto de contemplar sin finalidad práctica ni utilidad inmediata, se erige como un gesto profundamente transgresor; pues mientras que la cultura dominante impulsa al sujeto moderno a hacer más, desear más y mostrarse incesantemente, la actitud estética que Schopenhauer reivindica propone justamente lo contrario: *la quietud, la mirada desinteresada y la suspensión momentánea de la voluntad*.

Esta forma de vida contemplativa no debe confundirse con pasividad ni con evasión del mundo, sino que constituye una resistencia existencial radical. El sujeto contemplativo se sustrae del circuito del capital, del tiempo productivo y de la lógica de la inmediatez digital, rehusándose a participar del mandato de la eficiencia y del rendimiento. En este sentido, la contemplación no es únicamente una vía de redención estética, sino también una posición filosófica y ética

ontológica profunda con la dinámica fundamental que gobierna la existencia: la voluntad. Esta voluntad, que impulsa al sujeto a desear y actuar, es el motor que sostiene el ciclo interminable de querer, obtener y sufrir por la insatisfacción inherente a ese proceso. Al suspender temporalmente esta fuerza impulsora, el sujeto no sólo se libera momentáneamente de la compulsión del deseo, sino que accede a una forma de contemplación desinteresada que trasciende la mera experiencia empírica.

En esta suspensión, se revela una libertad radical, que va más allá de la libertad tradicional entendida como capacidad de elegir entre alternativas o de ejercer el libre albedrío. La libertad schopenhaueriana es, en cambio, la libertad de no querer; un estado en el que el sujeto deja de estar atado a las cadenas de la voluntad y se posiciona en una mirada que contempla el mundo sin necesidad de apropiación ni interés, ofreciendo una crítica al desear del sujeto moderno.

frente al mundo. Una manera de decir “no” con firmeza (pero sin estridencia) ante una realidad que se presenta como caótica, violenta y voraz. *Contemplar es, por tanto, habitar el mundo sin dejarse arrastrar por su corriente, un gesto íntimo y subversivo a la vez, que conjuga lucidez y resistencia.*

En última instancia, es precisamente en ese silencio y en esa quietud propios del acto contemplativo donde puede emerger una libertad radical, tanto interior como cultural. Es allí donde el arte se revela como una forma de resistencia frente al capitalismo, al ofrecer una experiencia espiritual genuina que permite al ser humano reconectar con la profundidad de la existencia y con aquello que escapa a las lógicas capitalistas.

Esta potencia transformadora del arte se manifiesta tanto en su creación como en su contemplación, pero también puede desplegarse en el contacto con la naturaleza o ante acontecimientos vitales profundamente conmovedores. En todos estos casos, lo esencial no es negar el mundo, sino reconfigurarlo simbólicamente; el arte no anula la realidad, sino que la completa, la relativiza y la redime. Gracias a ello, el mundo se abre a nuevos significados y dimensiones, inaccesibles al discurso utilitario o técnico. Así, el arte no sólo interpreta la vida, sino que la amplía, ofreciendo nuevas narrativas de sentido frente al vacío contemporáneo.

Como señala Schopenhauer:

No sólo la filosofía, también las bellas artes trabajan en el fondo para resolver el problema de la existencia. Pues en todo espíritu que se entrega alguna vez a una consideración objetiva, por muy oculta e inconsciente que pueda ser, se ha activado una aspiración a captar la verdadera esencia de las cosas, de la vida y de la existencia [...] El resultado de toda captación puramente objetiva, es decir, artística, de las cosas, es una expresión más de la esencia de la vida y de la existencia, una respuesta más a la pregunta: “¿Qué es la vida?” A esa pregunta responde a su manera y con perfecta corrección cada obra de arte auténtica y lograda (Schopenhauer, 2004a: 454).

Desde esta perspectiva, el filósofo pesimista sostuvo que el arte y la filosofía comparten una raíz común, pues ambas surgen como respuestas distintas a la gran pregunta por el sentido de la vida. Mientras la filosofía busca esa verdad mediante el discurso lógico y conceptual, el arte la encarna en lo sensible, ofreciendo un acceso no discursivo a lo esencial. Cada obra auténtica contiene, en su interior, una sabiduría silenciosa, no doctrinaria, que no se impone ni se comunica de forma directa, sino que resuena en la interioridad de quien la contempla, dependiendo de su disposición para recibirla.

Sin embargo, el artista no encuentra en su talento una fuente de felicidad; más bien, su hipersensibilidad lo hace especialmente consciente del dolor universal, volviéndolo vulnerable al sufrimiento que atraviesa toda existencia. Su capacidad para percibir la esencia profunda del mundo no se presenta como un don permanente, sino como una revelación intermitente que irrumpe con intensidad y, tras su paso, lo deja nuevamente expuesto al plano fenoménico, donde predominan la superficialidad, la repetición y, con frecuencia, el rechazo social. Así, el arte se convierte en una experiencia de iluminación efímera, pero también en una de las más altas formas de lucidez humana, en la que confluyen el conocimiento, la belleza y el sufrimiento.

El artista con frecuencia no encaja fácilmente dentro de las estructuras convencionales de la vida cotidiana, lo cual resuena con la concepción romántica de su figura. Se percibe a sí mismo como un extraño, a menudo incomprendido y aislado, incapaz de hallar sentido en los placeres efímeros o en las normas que regulan la convivencia social. Esta distancia respecto al mundo no surge de una decisión deliberada, sino que constituye la consecuencia inevitable de una sensibilidad singular, una forma de estar en el mundo que lo sitúa siempre un paso más allá (o quizá más acá) de aquello que la sociedad considera normal.

El contenido u objeto del arte es aquello que permanece ajeno a, y es independiente de toda relación; lo propiamente esencial del mundo; el verdadero contenido de todos los fenómenos; aquello que no está sometido a cambio alguno y que es conocido de una vez por todas

con una verdad única; en una palabra: las ideas, que son la inmediata y adecuada objetivación de la cosa en sí (Schopenhauer, 2004a: 118).

A partir de ello, en su sistema filosófico la figura del genio artístico ocupa un lugar privilegiado como excepción ontológica. *Se trata de un individuo que, gracias a su capacidad para la contemplación pura, logra suspender la voluntad, ese principio ciego y voraz que rige el mundo, accediendo así a una forma de conocimiento desinteresado.* El genio no actúa movido por el deseo ni por la utilidad; crea, más bien, desde la experiencia directa de la belleza. No produce para poseer, sino que se entrega al acto creador como a una forma de liberación frente al sufrimiento constitutivo de la existencia. En este contexto, la obra de arte no debe entenderse como mercancía ni como símbolo de estatus, sino como una manifestación efímera de una percepción que trasciende el querer.

Sin embargo, en la cultura contemporánea profundamente marcada por la lógica del capital, esta figura del genio adquiere un carácter problemático. ¿Es posible sostener hoy una concepción del arte como experiencia desinteresada, cuando el propio sistema lo convierte en mercancía, espectáculo o instrumento de posicionamiento simbólico? La absorción del arte por el mercado transforma radicalmente las condiciones de posibilidad del genio, tal como Schopenhauer lo concebía. El artista contemporáneo ya no es quien contempla sin querer, sino quien debe producir constantemente, visibilizarse y gestionar su imagen; su valor se mide en términos de circulación, impacto, monetización y prestigio. Así, lo que para el filósofo alemán representaba una interrupción del deseo, hoy parece haberse subordinado a su intensificación.

El resultado es una estetización funcionalizada, donde el arte queda atrapado en lógicas de visibilidad, rendimiento y consumo. La supuesta excepcionalidad del genio corre entonces el riesgo de convertirse en una narrativa elitista, que excluye otras formas de sensibilidad, experiencia o creación que no se ajustan a los parámetros de originalidad, éxito o genialidad definidos por el sistema. La figura romántica del creador aislado, contemplativo y ajeno al mundo mate-

rial, parece ya no tener lugar en una cultura que exige productividad constante, reconocimiento inmediato y utilidad visible.

Aun así, y pese a esta cooptación generalizada, subsiste en el arte una potencia residual, su capacidad para suspender (aunque sea por un instante) la tiranía del Yo, del deseo y del cálculo. En esos breves momentos de contemplación estética se abre un espacio de distanciamiento, una fisura en el circuito de la voluntad. *No se trata de una redención definitiva, sino de una forma de resistencia silenciosa, un gesto mínimo pero decisivo que, en medio del ruido del mercado, nos recuerda que otra relación con el mundo es posible, incluso si sólo puede experimentarse fugazmente.*

No obstante, su potencial redentor, la experiencia estética (tal como la concibe Schopenhauer) no acontece de manera automática ni garantizada por el mero contacto con una obra de arte. Exige del espectador una disposición activa, una actitud receptiva y atenta que lo aleje del consumo superficial y lo acerque a la contemplación auténtica. El arte no es un objeto pasivo que se agota con el uso, sino una invitación a la participación subjetiva, a dejarse afectar y transformar por aquello que se presenta. En este sentido, el arte no sólo comunica, sino que convoca a despertar la imaginación, estimula la interpretación y amplifica las capacidades cognitivas, éticas y espirituales del sujeto.

La vivencia estética, en su forma más plena, trasciende el tiempo utilitario y lineal que organiza la vida moderna (ese tiempo cronometrado, productivista y agotado) para abrirnos a una dimensión donde el presente se densifica y se vuelve intemporal. En ese instante en que la voluntad se suspende y la conciencia se contempla a sí misma sin deseo ni juicio, accedemos a una percepción que no necesita de una promesa religiosa ni de un más allá trascendente, sólo basta la experiencia de estar plenamente presentes, de sentirnos parte de algo más vasto que nosotros mismos. El arte, en este punto, no promete salvación, pero sí ofrece una tregua, una apertura hacia una forma de plenitud que resiste el vaciamiento existencial impuesto por la lógica del rendimiento.

Así, su concepción del arte trasciende el ámbito de la estética para devenir una auténtica filosofía de vida. Más que una producción

simbólica, el arte se configura como una técnica existencial, una herramienta para habitar el mundo de otra manera. Su función no es anestesiar ni evadir, sino objetivar la realidad, defendiendo la posibilidad de una existencia más lúcida, más profunda y más humana.

Desde esta perspectiva, el arte constituye una revelación de lo real, abre un hiato en la repetición de lo cotidiano, el arte rompe el velo de la costumbre, permitiendo que lo aparentemente banal recupere su densidad y su misterio. En este sentido, no se trata de huir del sufrimiento, sino de mirarlo de otro modo, sin quedar aprisionados por él. El arte, como experiencia estética, ofrece una forma de conocimiento sensible y encarnado, un saber que no se agota en la abstracción conceptual, sino que se inscribe en la carne y en la percepción, y que nos invita a habitar el mundo desde una mirada renovada.

La reivindicación ética, otras formas de habitar la vida

En los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*, Schopenhauer reivindica la alegría como un bien en sí mismo, una experiencia que debe aceptarse sin culpa ni justificación cuando surge de manera espontánea. En virtud de la mencionada negatividad del bienestar y el placer en contraposición a la positividad del dolor, la felicidad de una vida determinada no se ha de evaluar de acuerdo con sus alegrías y placeres sino según la ausencia de sufrimientos, que son lo positivo (Schopenhauer, 2004b: 309), escribe el filósofo, subrayando que, incluso en una existencia marcada por el dolor, la posibilidad de la alegría es un acto de afirmación vital. En esa frase, que podría parecer contradictoria con su pesimismo, se cifra el núcleo más profundo de su pensamiento estético; no hemos venido al mundo para alcanzar una felicidad plena o permanente, pero sí podemos mitigar el sufrimiento evitable, cultivar la contemplación y abriarnos a la belleza cuando el azar la ofrece.

De allí que resulte pertinente interrogar la noción misma de felicidad (o mejor, su imposibilidad estructural) dentro de la lógica capitalista contemporánea. Schopenhauer ofrece una suerte de guía

ética cuando sostiene que “lo absolutamente primero y más esencial para nuestra felicidad vital es aquello que somos” (Schopenhauer, 2006: 337). En otras palabras, el bienestar no depende de lo que poseemos ni del lugar que ocupamos en el engranaje económico, sino de nuestra vida interior, de nuestra disposición espiritual y de la capacidad de resistir, comprender y contemplar.

Sin embargo, este principio se halla profundamente trastocado. En la actualidad, el tener ha desplazado al ser, donde las lógicas antes mencionadas de sobresaturación y agotamiento estructural, Byung-Chul Han lo denomina “el cansancio del yo”, como aquello que anula los espacios de introspección y de experiencia contemplativa. La vida queda reducida a una secuencia de tareas y urgencias, a una inmediatez perpetua que devora toda posibilidad de existir plenamente.

Pese a ello, aún existen brechas de fuga, momentos de excepción que suspenden la lógica dominante. George Orwell ofrece una imagen paradigmática en *1984*, en un mundo totalitario donde el pensamiento mismo es vigilado, el amor entre Winston y Julia irrumpe como un gesto de resistencia. Su vínculo no es sólo afectivo, sino también ontológico y político, una afirmación de la humanidad frente a su aniquilación. Como en la experiencia estética schopenhaueriana, el amor aparece aquí como una forma de subversión, un espacio donde la vida se rehúsa a ser completamente capturada por el poder.

Desde este punto de vista, cabe preguntarnos ¿puede el dinero (principio rector de nuestra civilización) funcionar como vía hacia la felicidad? Schopenhauer responde con rotundidad no. La riqueza material no produce verdadera dicha, pues el deseo que la sostiene es insaciable. “La verdadera riqueza –dice– poco puede hacer por nuestra felicidad” (Schopenhauer, 2006: 338). El dinero, lejos de colmar el deseo, lo perpetúa, se alimenta del vacío que genera, manteniendo al sujeto en una carencia interminable. Marx lo formula con crudeza: el capital es “un vampiro que se nutre de lo vivo”, que transforma el tiempo vital en mercancía. Así, tanto en Schopenhauer como en Marx, se reconoce una coincidencia esencial, el sistema capitalista no sólo no produce felicidad, sino que la vuelve estructuralmente imposible, desviando el deseo hacia objetos externos que nunca se satisfacen.

Frente a esta dinámica, Schopenhauer propone una ética de lo esencial. Los bienes más valiosos no son los que se adquieren, sino los que se cultivan: un carácter noble, una mente lúcida, un temperamento equilibrado, un ánimo sereno y un cuerpo saludable. En suma: *mens sana in corpore sano* (Schopenhauer, 2006: 342). La verdadera felicidad consiste en la armonía interior y en el cuidado de uno mismo, entendido no como narcisismo, sino como condición para la lucidez y la libertad interior.

Esta ética del equilibrio exige moderación, simplicidad y paz anímica, pero tales virtudes resultan cada vez más difíciles de sostener en una cultura del rendimiento y del goce obligado. En ella, el sujeto es empujado a producir sin descanso y a disfrutar sin pausa, atrapado en un doble imperativo que conduce al agotamiento y a la culpa. Toda pausa se vive como pérdida, y todo deseo como deuda. En ese escenario, la tarea filosófica (como la del arte) consiste precisamente en restituir el derecho a la pausa, al silencio, a la contemplación, espacios donde la vida puede volver a sentirse como propia.

En el horizonte del capitalismo contemporáneo, lo verdaderamente alarmante no es ya la presión externa ejercida sobre los individuos, sino la interiorización de dicha coerción. La lógica del rendimiento ha sido tan profundamente asimilada, que el sujeto se autoexplota, se vigila y se castiga en nombre de su propio éxito. La antigua figura del sujeto soberano ha sido desplazada por la del “emprendedor de sí mismo”, un individuo que debe optimizar de manera constante cada aspecto de su existencia (su cuerpo, su tiempo, sus afectos) bajo el imperativo de la eficiencia. En este proceso, se erosionan los espacios del cuidado, la compasión y la contemplación, sustituidos por la obligación de la productividad permanente y la negación de toda fragilidad.

Esta dinámica conduce, de manera casi inevitable, a una forma de colapso subjetivo. El agotamiento, la depresión y el vacío existencial emergen como síntomas de una estructura que transforma la vida en un campo de batalla contra sí misma. El capitalismo, en su perfección funcional, ya no requiere verdugos externos: somos nosotros quienes sostenemos el látigo. De ahí que Schopenhauer, con

una lucidez intempestiva, advierta que “el suicidio se decide como consecuencia del disgusto crónico [...] y entonces es llevado a cabo con tan fría reflexión y tan firme resolución” (2006: 346). La vida, despojada de sentido, se convierte así en un esfuerzo incesante por huir del dolor, sin lograr jamás alcanzarlo. El sujeto moderno habita, pues, un presente sin salida, donde la voluntad se afirma hasta el límite de su propia aniquilación.

Frente a ello, su filosofía ofrece un punto de partida para pensar formas de resistencia interior. *Su doctrina de la negación de la voluntad no debe leerse como un llamado a la resignación, sino como una práctica de suspensión frente a la compulsión de desear y producir.* En diálogo con el psicoanálisis lacaniano, esta postura puede entenderse como una estrategia para sustraer al sujeto del imperativo del goce, ese mandato contemporáneo que ordena: *goza, produce, sé feliz.*

Lacan advierte que el capitalismo opera mediante la promesa de un goce ilimitado, sosteniendo la ilusión de que la falta estructural del sujeto puede ser colmada por el consumo, el rendimiento o la acumulación. Este “plus de goce”, que excede el principio del placer, se traduce en una forma de autoexplotación pulsional, donde el deseo deja de orientarse hacia un objeto simbólicamente mediado y se convierte en un mandato superyoico de goce constante. En ese marco, la pausa, el silencio y el descanso adquieren un valor subversivo. No se trata de detenerse por inercia, sino de interrumpir la maquinaria simbólica que confunde el deseo con el rendimiento, introduciendo una grieta donde el sujeto puede reconfigurar su relación con el Otro y con su propia falta.

Schopenhauer había intuido ya esa posibilidad en la experiencia estética. El arte, entendido como vía de acceso a la contemplación desinteresada, suspende momentáneamente la tiranía de la voluntad. Desde Lacan, podríamos leer esta experiencia como una sublimación, es decir, como un desplazamiento de la pulsión hacia una forma de expresión que no busca la satisfacción inmediata, sino una elaboración simbólica. La obra de arte no colma el deseo, pero lo transforma, rompe la repetición mortífera del circuito del goce y abre un espacio de creación donde el sujeto puede volver a inscribirse. En

este sentido, el arte es una pausa del mundo, una interrupción del automatismo del capital, una posibilidad de recuperar lo humano en medio de la inercia productiva.

El cuidado del cuerpo adquiere también un valor ético y simbólico. Comer con atención, descansar, moverse sin compulsión son gestos que buscan restaurar la unidad imaginaria del cuerpo, desgarrada por el imperativo del rendimiento. Lacan describe, en el *Estadio del Espejo*, la constitución del Yo como una imagen ideal nunca del todo alcanzada. El capitalismo exagera esta escisión al convertir el cuerpo en objeto de rendimiento y de consumo, dislocándolo de su función de sostén del ser. Recuperar una relación simbólica con el cuerpo equivale, por tanto, a restituir el lazo con la propia existencia, a oponerse a su mercantilización.

La hiperconectividad, la saturación de información y la angustia que definen la vida contemporánea son síntomas de un goce autodestructivo, cercano a lo que Lacan asocia con la pulsión de muerte. En este contexto, introducir límites al uso de la tecnología, cultivar el silencio o la lectura no son meras prácticas de bienestar, sino intentos de reintroducir la función del Nombre-del-Padre, esto es, del límite simbólico que hace posible el deseo. Allí donde ese límite se borra, el sujeto se disuelve en la repetición pulsional, en un exceso sin significación.

Asimismo, la dimensión comunitaria se revela indispensable. En la ética de Schopenhauer, *la compasión no se reduce a una emoción, sino que implica el reconocimiento racional de la unidad ontológica del sufrimiento*. Desde Lacan, podría entenderse como una ética del deseo que reconoce al otro como sujeto, no como objeto de goce ni espejo del narcisismo. En un mundo donde el lazo social se ve cada vez más reemplazado por vínculos algorítmicos, la compasión y el cuidado mutuo son formas de resistencia simbólica, gestos que restauran el lugar del Otro en la economía del deseo.

En definitiva, cultivar un cuerpo sano y una mente serena no equivale a seguir una moda de bienestar, sino a practicar una ética del límite y de la simbolización. Schopenhauer, al postular la posibilidad de interrumpir la voluntad mediante la contemplación o

la compasión, anticipa lo que Lacan formulará como la castración simbólica, la aceptación del límite como condición del deseo. En una época regida por el mandato de gozar sin medida, reconocer y sostener ese límite a través del arte, del cuidado y del lazo con el otro se convierte en un acto ético, político y subjetivo de resistencia.

Reflexiones finales

En conclusión, la propuesta schopenhaueriana de negar la voluntad como vía de liberación del sufrimiento enfrenta hoy obstáculos casi infranqueables ante la lógica del capitalismo tardío. Este sistema no sólo estimula el deseo, sino que lo institucionaliza como mandato estructural, convirtiéndolo en una necesidad ontológica y en una obligación existencial. El querer (aquella fuerza ciega que Schopenhauer buscaba suspender) se ha transformado en el núcleo operativo de la vida contemporánea: ya no se desea por impulso, sino porque el sistema exige desear.

La posibilidad misma de romper ese ciclo, de desligarse de la voluntad, se vuelve entonces un desafío permanente, pues la liberación ha sido colonizada por el mandato de la productividad y del goce. Frente a esta paradoja, urge repensar las formas posibles de resistencia, de interrupción o de desbordamiento del querer, sin recaer en su perpetua reproducción.

En este escenario, Schopenhauer nos ofrece dos vías que, sin prometer redención total, permiten abrir grietas éticas en la maquinaria del sufrimiento: la *compasión* y el *arte*. Ambas se configuran como dispositivos de suspensión, como gestos que interrumpen momentáneamente el movimiento incesante de la voluntad. No buscan negar la realidad, sino crear fisuras de sentido dentro de ella, espacios donde lo humano puede reconfigurarse y resignificar cómo vivimos y habitamos el mundo.

La compasión, en el pensamiento schopenhaueriano, dista de ser un móvil de la voluntad blanda o moralizante. Se trata más bien de

una intuición racional y estética del sufrimiento compartido, una experiencia que disuelve la frontera entre el Yo y el otro. Allí donde el capitalismo promueve la competencia, el aislamiento y la indiferencia, la compasión subvierte esas lógicas al restituir el lazo intersubjetivo, al reconocer en el otro no un rival ni un instrumento, sino un sujeto igualmente atravesado por el dolor de existir. En este sentido, la compasión no sólo humaniza, sino que también politiza el sufrimiento, al ofrecer una respuesta ética frente a la deshumanización estructural de la época.

Por su parte, el arte representa una vía de liberación que no implica evasión, sino suspensión activa del deseo. En la experiencia estética, el sujeto accede, según Schopenhauer, a las *Ideas*, las esencias inmutables del mundo, y experimenta así una forma de conocimiento desinteresado. El arte no elimina el dolor, pero lo transfigura simbólicamente, lo vuelve habitable. A través de la contemplación, la voluntad se silencia momentáneamente, y el sujeto accede a una dimensión de libertad interior que ninguna mercancía ni ideología pueden ofrecer. En este sentido, el arte se convierte en una resistencia silenciosa al imperativo de rendimiento, una afirmación de la vida que no necesita del éxito ni del consumo para justificarse.

De este modo, tanto la compasión como el arte pueden entenderse, entonces, como formas de insumisión espiritual. No son gestos de fuga ni actos de heroísmo, sino prácticas discretas que resisten la aceleración y la instrumentalización del ser. Se oponen al dominio del capital no por la vía de la violencia, sino por la del recogimiento; no por la acumulación, sino por la apertura. En un mundo que reduce al sujeto a productor o consumidor, estas experiencias reafirman su dimensión irreductiblemente humana: la capacidad de contemplar, cuidar, comprender y transformar. Conservar estos espacios del cuidado silencioso del humano bueno y la mirada del artista que suspende el mundo, constituyen una urgencia ética, no un lujo cultural.

Lo que Schopenhauer nos lega, en última instancia, no es una promesa de salvación, sino una invitación a resistir desde la interioridad. La suya es una ética de la tregua, una ontología de la pausa. La liberación, aunque fugaz y parcial, se alcanza en esos momentos

donde la voluntad se detiene y el sujeto vuelve a encontrarse con el mundo sin querer poseerlo. Allí, en la quietud del arte, en el silencio de la compasión o en la presencia del otro, se abre la posibilidad de una existencia más lúcida y menos alienada.

Schopenhauer nos recuerda, así, que incluso dentro del engranaje total del capital, persisten zonas de libertad interior, resquicios donde la vida desnuda, aunque frágil y transitoria, puede aún afirmarse sin cálculo, sin mandato y sin máscara.

Referencias

- Aramayo, Roberto (2001), *Para leer a Schopenhauer*, Alianza Editorial, Madrid.
- Bauman, Zygmunt (2011), *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Foucault, Michel (2009), *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*, Akal, México.
- Han, Byung-Chul (2014), *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Herder, España.
- Harvey, David (2007), *Breve historia del neoliberalismo*, Akal, México.
- Laval, Christian y Dardot, Pierre (2013), *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Gedisa Editorial, Barcelona.
- Lazzarato, Maurizio (2013), *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*, Amorrortu, Buenos Aires.
- López de Santa María, Pilar (2015), “Schopenhauer y el idealismo kantiano”, *Enrahonar: An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, núm. 55, pp. 11-29.
- Marx, Karl (1842), *El manifiesto filosófico de la escuela histórica del derecho*, en Karl Marx, *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, México [1982].
- Marx, Karl (1857-1858), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Siglo XXI Editores, Madrid [1971].
- Marx, Karl (1859), *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI Editores, Madrid [1980].

- Marx, Karl (1867), *El capital. Crítica de la economía política* (Libro I), Siglo XXI Editores, Madrid [1978].
- Marx, Karl (1881), “Primer borrador de la respuesta a Vera Zasulich”, en Teodor Shanin (ed.), *El Marx tardío y la vía rusa*, Revolución, Madrid [1991].
- Marx, Karl (1885), *El capital. Crítica de la economía política* (Libro II), Siglo XXI Editores, Madrid [1979].
- Marx, Karl (1894), *El capital. Crítica de la economía política* (Libro III), Siglo XXI Editores, Madrid [1979].
- Marx, Karl y Engels, Friedrich (1846), *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona [1970].
- Neiman, Susan (2012), *El mal en el pensamiento moderno*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Pavón-Cuéllar, David (2012), *Elementos políticos del marxismo lacaniano*, Paradiso, Ciudad de México.
- Safranski, Rüdiger (2008), *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Tusquets, Barcelona.
- Schopenhauer, Arthur (1993), *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Siglo XXI Editores, Madrid.
- Schopenhauer, Arthur (2004a), *El mundo como voluntad y representación I* (trad., intr. y notas de Pilar López de Santa María), Editorial Trotta, Madrid.
- Schopenhauer, Arthur (2004b), *El mundo como voluntad y representación II* (trad., intr. y notas de Roberto R. Aramayo), Editorial Trotta, Madrid.
- Schopenhauer, Arthur (2006), *Parerga y Paralipómena I* (trad., intr. y notas de Pilar López de Santa María), Editorial Trotta, Madrid.
- Schopenhauer, Arthur (2019), *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (trad. e int. de Pilar López de Santa María), Alianza, Madrid.

Fecha de recepción: 16/06/25

Fecha de aceptación: 8/10/25

DOI: 10.24275/tramas/uamx/202564405-435

