

FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DEL PESIMISMO: SUFRIMIENTO, MALDAD, ABURRIMIENTO Y SUICIDIO

PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF PESSIMISM: SUFFERING, EVIL, BOREDOM AND SUICIDE

Paolo Gajardo Jaña
Universidad de Chile (UC), Chile

Resumen

El pesimismo filosófico pareciera estar recubierto de una serie de prejuicios que menoscaban su legitimidad y seriedad filosófica, caracterizándolo como una mera y triste fantasmagoría. No obstante, esta corriente de pensamiento no se queda con la mera intuición sufriente del individuo, sino que usando las herramientas de la filosofía el pesimismo ha erigido firmes fundamentos conceptuales que se replican en cada uno de sus exponentes. Esta investigación busca indagar en cuatro de los pilares fundamentales de todo pesimismo: el sufrimiento, el mal, el aburrimiento y el suicidio. Para ello se sondea cómo estos tópicos están presentes en los sistemas de Arthur Schopenhauer, Eduard von Hartmann y Philipp Mainländer.

Palabras clave: Pesimismo, sufrimiento, maldad, aburrimiento, suicidio

Abstract

Philosophical pessimism seems to be covered with a series of prejudices that undermine its legitimacy and philosophical seriousness, characterizing it as a mere and sad phantasmagoria. Nevertheless, this school of thought does not remain with the mere suffering intuition of the individual, but using the tools of philosophy, pessimism has erected firm conceptual foundations that are replicated in each of its exponents. This research seeks to investigate four of the fundamental pillars of all pessimism: suffering, evil, boredom, and suicide. For this purpose, it explores how these topics are present in the systems of Arthur Schopenhauer, Eduard von Hartmann, and Philipp Mainländer.

Keywords: Pessimism, suffering, evil, boredom, suicide

Introducción: origen y consolidación del pesimismo

El pesimismo filosófico comenzó a gestarse en Alemania cuando el Romanticismo estaba en pleno florecimiento, no obstante, pese a tener una raíz común, ambos movimientos se dirigieron en algunos aspectos hacia direcciones opuestas. Por ejemplo, la corriente romántica se maravillaba con la belleza y armonía de la naturaleza, buscando hacer del mundo un lugar mejor. Por otro lado, el pesimismo no veía nada más que dolor y maldad en el mundo, por lo que se concluía que la vida no valía la pena ser vivida y que hubiera sido mejor nunca haber comenzado a existir (Beiser 2020 573-574). A partir de dicho contraste inicial el pesimismo comenzó a adquirir la fuerza de un movimiento independiente que se hizo con un lugar dentro de la historia de la filosofía. Su auge se dio en la Alemania de fines del siglo XIX, época en la que proliferaron los escritos bajo la estela del *Weltschmerz*, aquel estado de ánimo generalizado que podría traducirse como una suerte de dolor del mundo sufriente (Beiser 2016 4; 2022 17).

No obstante, esta es una rama de la filosofía que puede ser malentendida y, por tanto, despachada como un ámbito menor del que no vale la pena ocuparse, pues parecería bordear los márgenes de la filosofía o situarse por fuera de ella. Esta opinión se ampara en el argumento de que el pesimismo se reduce a una mera expresión de disposiciones sentimentales y personales, carente de todo significado metafísico o empírico, por lo que no tendría validez objetiva ni una adhesión independiente del temperamento del lector (Külpe 264). Esta postura común ha abundado en filosofía, así por ejemplo Bertrand Russell coincidirá indicando que, a fin de cuentas, el pesimismo es un asunto donde prima el temperamento en lugar de la razón (Russell 377).

Por tanto, cabe ocuparse primeramente de estas opiniones que apartan al pesimismo de los asuntos estrictamente filosóficos para comprenderlo en su propio valor y así usarlo como un legítimo marco conceptual en el abordaje de algunos de los tópicos tradicionales de la filosofía. Así, el primer paso en esta investigación amerita detenerse en el esclarecimiento conceptual que brinda el pesimismo, para entender que este no es un mero capricho producto de una insatisfacción personal de ciertos autores sobrecogidos por sus tristes vivencias, sino que es el resultado de una reflexión madura sobre ciertos problemas fundamentales de la filosofía (Wenley 250).

La precipitada consideración de los contrarios *pesimismo-optimismo* puede llevar a incurrir en simplificaciones de uso corriente que bien pueden emplearse legítimamente fuera del terreno de la filosofía: “Pensar a un optimista simplemente como a una persona que le gusta vivir y se maravilla de la hermosura de la vida y a un pesimista como alguien que constantemente se queja de ella, es una consideración válida, pero absolutamente superficial” (Baquedano 2013 78). En efecto, aquella reducción del pesimismo a un mero asunto de actitud doliente ante la vida—que espera lo peor del futuro—puede remitir a la idea que se tiene simplificada desde el sentido común (Lugt 9-10), lo cual es anterior a su articulación filosófica, nivel en el que finalmente adquirirá mayor profundidad y legitimidad conceptual.

Ludwig Marcuse reconoce que mucho antes de que se acuñara el término *pesimismo* existía aquello que este expresaba (Marcuse 13), a saber, una visión amarga del mundo. Dicha sensibilidad atraída por los estados negativos estuvo más o menos presente en individuos de diversas épocas, quedándose en meras percepciones personales que no iban más allá del sujeto aquejado que las padecía y expresaba localmente. En este sentido, puede indicarse que el pesimismo—en su vertiente pre-filosófica—es contemporáneo de la humanidad (Caro 7). No obstante, aquella visión pesimista del mundo, ampliamente sentida, en diversos momentos demandaba una explicación sistemática que

complementara la abrazadora expresión subjetiva con una fría validez objetiva propia de la filosofía (Wenley 255). La combinación de aquella concepción intuitiva del sufrimiento con la racionalización y sistematización filosófica da origen al pesimismo teórico en sentido pleno.

Por tanto, en términos estrictos puede hablarse de dos modulaciones del pesimismo, a saber: uno pre-filosófico—popular e instintivo—y otro de corte filosófico y razonado (Sully 2). El origen de esta distinción puede rastrearse hasta 1873, año en que Agnes Taubert publicó *Der Pessimismus und seiner Gegner*, obra en la que diferenció entre un pesimismo a medias y un pesimismo teórico, siendo el primero de carácter individual, unilateral, subjetivo y limitado, mientras que el segundo es de orden general y universal, al cual se llega por reflexión (Taubert 80-81).

En el primer caso, bien pueden resultar legítimas las aprehensiones de Külpe (264) y Russel (377), pues la expresión pre-filosófica del malestar universal puede prescindir de una argumentación conceptual, ya que la intención tras las expresiones poético-literarias busca principalmente conmover e ilustrar el sufrimiento íntimamente sentido. No obstante, aquellas críticas no pueden aplicarse con igual facilidad a la segunda clase de pesimismo, pues, en cuanto doctrina filosófica, este busca argumentar de un modo sistemático la prevalencia del mal en el mundo y la imposibilidad de su supresión (Ferrater 1964b 410). Por tanto, la principal nota distintiva del pesimismo estrictamente filosófico es que no se queda detenido en la mera percepción sufriente del mal que lleva a creer instintivamente en su omnipresencia, sino que busca teorizar racional y estructuradamente para demostrar su intuición sufriente (Bonilla 234).

Ahora bien, aquel grupo articulado de teorías tuvo diferentes modulaciones en su desarrollo histórico, por lo que ha de existir algunos puntos en común propios de todo pesimismo. Aquellos puntos esenciales y compartidos por todo pensador que enarbole la categoría de pesimista pueden ser sintetizados en dos premisas, a saber: (1) que no hay una primacía del bien en el mundo, y (2) no habrá redención en otro mundo (Beiser 2016 7; 2022 21). Independientemente de las diferencias en sus metodologías, tono y énfasis, todos los autores mencionados estarían de acuerdo en que tanto el mal como el sufrimiento son consustanciales a la existencia y no existe la posibilidad de una redención trascendente¹. A estos caracteres fundamentales del pesimismo bien podría agregarse el juicio compartido que estima como preferible el no-ser antes que el ser, dada las abrumadoras consideraciones sobre el trágico destino de toda existencia.

Existe una última precisión que resulta pertinente tener a la vista. Dentro del pesimismo pueden distinguirse dos tendencias respecto a cómo responder a la constatación del sufrimiento estructural y la ausencia de trascendencia. Por una parte, puede clasificarse como *pesimismo clásico*² a la corriente que—tras la exhaustiva descripción de lo terrible de la existencia—solo proponen resignación, pues se considera que la vida merece ser negada ya que el mal y el sufrimiento son insuperables e ineludibles (Naranjo 25). Por otra parte, puede hablarse de un *pesimismo de la fortaleza* para remitir a aquellos pensadores que sostienen que sí se puede manejar y superar el sufrimiento y el mal que abunda en la existencia, la cual es enfrentada afirmativamente como un juego que se ha de ganar (Naranjo 36-37). Así puede distinguirse claramente entre filósofos como Schopenhauer y Nietzsche, quienes coinciden en la constatación del sufrimiento consustancial a la existencia, pero se distancian en lo que respecta a su propuesta de qué hacer frente a ello: resignarse o combatirlo para superarlo (Dienstag 19). Esta

¹ Al menos en un el tradicional sentido judeocristiano donde se concibe un más allá redentor.

² El término “clásico” usado aquí no remite al aspecto temporal de la corriente, sino que mienta las características comúnmente entendidas como *tradicionales* en cuanto a la actitud frente a la vida propia del pesimismo.

investigación busca profundizar en los fundamentos filosóficos y temas centrales de lo que Naranjo considera como el primer tipo de pesimismo (clásico).

Tras haber comprendido la legitimidad conceptual del pesimismo teórico en general (y de su variante clásica en particular), cabe ocuparse del primer sistema pesimista, deteniéndose en sus pilares fundamentales que marcaron la pauta para los pensadores posteriores.

Schopenhauer y los cuatro pilares fundamentales del pesimismo

El primero en despertar la lucidez del pesimismo teórico fue Arthur Schopenhauer, quien sistematizó su propuesta en 1819 al publicar *El mundo como voluntad y representación*. A esta obra consagró cuatro años de redacción y estimó como el fruto de su existencia, pues esta constituía un nuevo sistema filosófico, expresado de modo claro, comprensible y enérgico (Schopenhauer 2022 270). La alta estimación de *El mundo* por parte de su autor está vinculada con la inauguración de lo que posteriormente se considerará como la tradición pesimista.

Pese a que este pensador es ampliamente reconocido como el padre del pesimismo, lo cierto es que, dentro de sus obras, los términos *pesimismo* y *pesimista* aparecen infrecuentemente³, y casi nunca en referencia a su propia filosofía. No obstante, tal etiqueta aparece en comunicaciones epistolares que Schopenhauer sostuvo con discípulos⁴, en las cuales no parecía incomodarle su uso (Cartwright 124-126). Además, una parte considerable de su obra principal—la negación de la voluntad—lleva implícita la premisa de que este mundo tal y como existe no debería ser, lo cual es una clara señal de que su pesimismo ya estaba presente desde sus inicios (del Estal 62). Considerando tales concesiones y el reconocimiento posterior de su obra, vale la pena conservar la calificación de este autor como aquel que inauguró el pesimismo sistemático en la filosofía.

De modo sucinto podría formularse el axioma fundamental tras la filosofía de Schopenhauer del siguiente modo: “Todo es voluntad en la naturaleza y en el hombre; por eso tiene todo que sufrir” (Caro 126). Aquella breve sentencia es articulada y argumentada en las más de seiscientas páginas que componen su obra capital. Ahora bien, puede explicarse el descubrimiento del *universal deseo sufriente* como una necesidad metafísica-existencial que residía en el autor, pues la extrañeza que lo impulsaba a filosofar provenía de la médula del ser y no tanto de su mera corteza racional (Ciudad 70). Pese a que las raíces del sistema no provengan del aspecto puramente racional del individuo, ello no impide que la forma que adopte su filosofía tenga una estructura racional. En efecto, el trasfondo del pesimismo schopenhaueriano se arraiga en la constatación del aspecto irracional y puramente volitivo de la existencia que engendra continuamente sufrimiento, lo cual es captado de modo intuitivo y posteriormente traducido a conceptos mediante las herramientas filosóficas (Safranski 292).

La expresión conceptual del contenido intuitivo schopenhaueriano está contenida ya en el título de la obra. En efecto, se trata de una doble consideración del mundo: en tanto *voluntad* y en tanto *representación*, lo que sería equivalente hasta cierto punto con la comprensión del mundo en cuanto *nómeno* y *fenómeno*, respectivamente.

³ Cfr. Schopenhauer (2010b, p. 224, 469n, 822, 823, 826; 2009b, p. 71, 216; 2009a, p. 317, 390, 392, 399, 400). De todas estas menciones, solo la referida en la nota al pie de la página 469 de los complementos aborda el pesimismo propiamente tal sin referirse a alguna otra doctrina u autor.

⁴ Cfr. Carta a Julius Frauenstädt del 15 de julio de 1855 (Schopenhauer 2022 699), en la que él mismo se reconoce como pesimista, indicando que su pesimismo no dependía del contexto, pues se gestó entre 1814 y 1818, época en la que abundaban las esperanzas en la sociedad alemana.

Esta escisión fundamental está insinuada en las primeras palabras que inauguran el libro: “El mundo es mi representación [*Vorstellung*]: tal es la verdad válida para todo ser que vive y conoce [...]. Si alguna verdad puede ser expresada a priori es ésta” (Schopenhauer 2010a 113). Así, el punto de partida de esta filosofía no sería ni el sujeto ni el objeto, sino la representación que contendría y supone a ambos (Ribot 67). Ahora bien, cabe precisar en qué consiste el término representación en el lenguaje schopenhaueriano. En palabras de Schopenhauer, esta se entiende como: “un proceso *fisiológico* muy completo en el cerebro de un animal, cuyo resultado es la consciencia de una *imagen* en el cerebro” (2010b 252). Este proceso cerebral que configura la realidad representada, la articula bajo la forma de objetos que comparecen representacionalmente ante el sujeto, por lo que existe una equivalencia fundamental entre objetos y representación (1998 59). El conjunto ordenado de aquellos objetos constituye el mundo en tanto representación, el cual se rige por el principio de razón suficiente que los enlaza en términos temporales, espaciales y causales (2010a 120-121). Sin embargo, aquel modo en que los fenómenos comparecen ordenadamente para ser representados y conocidos por un sujeto es una suerte de distorsión necesaria de su esencia oculta que adopta formas ajenas y extrañas, por lo que, a fin de cuentas, los fenómenos implican un encubrimiento de la realidad más que su manifestación (López 2011 91).

La configuración cerebral de la realidad no se desencadena arbitrariamente según los designios del individuo, sino que es iniciada por algo previo y ajeno al plano representacional: la *cosa en sí* o *nómeno*. El término acuñado por Schopenhauer para determinar esta contracara del mundo en tanto representación será *voluntad* (2010a 153). Esta palabra dejaría una considerable huella en los futuros pensadores pesimistas.

Durante su juventud, Schopenhauer ya se había aproximado a este término clave por medio del contraste con la así llamada *consciencia mejor*, según la cual se constituía como un anhelo negativo que se distanciaba del mundo. Al respecto escribió en 1813 que, en dicho estado no existe causalidad ni individuación, y se difumina la distinción entre sujeto y objeto (1999 32). Fue gracias a esta intuición fundamental de una retracción de todo dolor, deseo y voluntad que él logró reconocer el estado precedente y predominante en el mundo, a saber, identificarse a sí mismo y a todo ser con esa voluntad sufriente e indeterminada (Baquedano 2011 119).

Posteriormente, en su obra capital, el filósofo pulirá su intuición de juventud, llegando a la clave interpretativa a raíz de un análisis sobre el propio cuerpo, ya que este sería el único objeto que le está dado simultáneamente como fenómeno y como nómeno, es decir, como voluntad objetivada e inmediatamente conocida (2010a 253). Finalmente, Schopenhauer establecerá mediante una analogía que esta clave volitiva para conocer la esencia íntima de su ser es transferible al resto de la naturaleza y a cualquier fenómeno dentro del mundo como representación (2010a 266). Así, el padre del pesimismo planteará que existe una única esencia común a todos los seres—quienes solo serían sus distintas objetivaciones—al margen de las leyes que rijan el mundo como representación: “La esencia interior de las cosas es ajena al principio de razón. Es la cosa en sí, y es pura *voluntad*. Es porque quiere y quiere porque es. Es lo absolutamente real en cada ser” (2009a 121).

Este nómeno se expresa en los múltiples individuos como una tendencia ciega que busca la satisfacción de deseos contradictorios, ya que cada individuo velará por la consumación egoísta de sus propios deseos. Así, la esencia más íntima de cada ser implicará un continuo sufrimiento por la carencia y la lucha mutua entre sus manifestaciones. Desde el punto de vista individual, se observará un constante enfrentamiento entre seres separados y diferentes, pero, desde una perspectiva general, se entenderá que todo se reduce a una única voluntad en constante autofagia (Schopenhauer 2010a 331).

En la medida en que el principio volitivo tras cada fenómeno no es esencialmente cognoscitivo, la voluntad se ve millones de veces enemistada consigo misma, sin nunca *saber* que la búsqueda desenfundada de bienestar individual genera sufrimiento en sus demás manifestaciones (Mann 42-43).

Dada esta cosmovisión, abundarán ciertas reflexiones que no son una pose gratuita de pesimismo infundado, sino que constituyen una consecuencia directa de su concepción metafísica de la voluntad (López 2009 18). Entre tales tópicos fundamentales destacan la consideración del *sufrimiento* consustancial a la existencia, la primacía del *mal*, el *suicidio* y el *aburrimiento*. Estos cuatro pilares fundamentales marcarán la tendencia de la escuela pesimista posterior.

El sufrimiento. La unión inseparable entre existencia y sufrimiento propuesta por Schopenhauer llega a tal extremo que no cabe esperar que la miseria del mundo disminuya o se alivie de un modo sustancial con el progreso futuro (Jacquette 109). Esta desesperanza radical está relacionada con la concepción schopenhaueriana del placer y el dolor. Schopenhauer considera que todo sufrimiento y dolor son de naturaleza positiva, es decir, se tornan notorios y apremiantes en cuanto aparecen, en tanto que son la percepción de una volición impedida o carencia (2010a 563). Mientras que, por otra parte, todo placer y satisfacción son estrictamente negativos, a saber, solo consisten en la momentánea supresión de los sufrimientos (1996 105). Por lo tanto, la felicidad y saciedad que busca la voluntad siempre será de carácter efímero, pues no existe un último deseo absoluto que satisfaga de una vez y para siempre a la inagotable voluntad de vivir. Según el filósofo de Danzig, la capacidad de sufrimiento es directamente proporcional con el grado de objetivación de la voluntad, es decir, en la medida en que el intelecto esté más desarrollado existirá mayor sensibilidad para el sufrimiento (2010a 549). Aquella voluntad sufriente se expresaría tanto en los seres inorgánicos, pasando por las plantas y animales, hasta llegar al ser humano (Schopenhauer 2001 54-55). La diferencia entre estas manifestaciones de la voluntad es meramente de grado (Beer 39). Desde una perspectiva general, puede sintetizarse esta escalada hacia lo peor indicando que el sufrimiento opera como una suerte de esencia trascendental que acompaña a cada momento de la existencia (Philonenko 293).

Schopenhauer sostiene que, si bien la voluntad produce ciegamente infinito sufrimiento en el mundo, tal efecto no es del todo inútil ni puramente casual (2009a 301). El fin último del dolor—para el cual los seres humanos son los más perceptivos—es constituirse como una suerte de subrogado de la virtud para suscitar la negación de la voluntad, así, el propio sufrimiento profundamente sentido opera como Δεύτερος πλους⁵ (2011 16-17). A su vez, el sufrimiento ajeno puede despertar la compasión en el observador, lo que constituye el fundamento último de la ética schopenhaueriana (Schubbe y Lemanski 165), pues impulsa la superación de los impulsos egoístas—rompiendo la barrera que divide al yo del no-yo—en pro de apaciguar el dolor del otro con quien el sujeto se ha identificado (Schopenhauer 2007 274). A fin de cuentas, el inconmensurable y sordo sufrimiento que abunda en el mundo tiene cierta utilidad: servir de medio para despertar la consciencia de estar en el peor de los mundos posibles y negar el principio vital que lo mantiene.

El mal. El origen del mal está a la base del sistema de Schopenhauer, ya que este se explica por la objetivación de la voluntad unitaria en la diversidad de sus manifestaciones. Es decir, el origen del mal estriba en que lo que es originalmente uno se muestre como múltiple, olvidando que en esencia cada

⁵Δεύτερος πλους: segunda singladura, o una segunda forma de navegar. Schopenhauer se sirve de esta expresión griega de la náutica que alude a aquella circunstancia en que, a falta de viento favorable, se debía recurrir a los remos para proseguir el viaje, de un modo más arduo que ser llevado por el viento en las velas (Rodríguez 107).

ser se forma parte de la totalidad (2011 78-79). El principio de individuación—o velo de Maya—causa el egoísmo que impera entre los seres del mundo. En el caso de los humanos, dicho egoísmo y maldad llegan a un grado superlativo, al punto de constituir una suerte de infierno en la tierra en el cual cada cual es un alma torturada por los otros y un demonio torturador para los demás (2017 64). Las diversas formas de la maldad humana tienen en común el énfasis en la propia individualidad que se sitúa por sobre el resto, en quienes no se reconoce la universalidad por falta de sentido metafísico (Schubbe y Lemanski 76). Así, todo acto de afirmación de la propia voluntad—con una perspectiva sesgada y egoísta—causará un mal a otro individuo (Otczipka 41).

La lectura schopenhaueriana de la maldad que implica la voluntad se contrapone con las interpretaciones de la tradición filosófica. Así, por ejemplo, se opone a la afanosa búsqueda del origen del mal que tanto atormentó a San Agustín en su juventud (1983 159, 164), quien finalmente concluiría que el mal por sí mismo no tiene una existencia substancial, ya que se origina en los seres que son primariamente buenos pero que cuentan con una voluntad⁶ mala (1952 344). Según la interpretación de Agustín, el mal no sería una sustancia como sostenían los maniqueos, sino que constituiría una tendencia volitiva hacia el no-ser del bien (1957 134). De ahí se seguiría que el principio del mundo—Dios—no puede ser el autor del mal (1957 135). El contraste con el filósofo de Danzig resulta evidente, ya que este último equipararía el origen del mundo con el origen del mal en la voluntad de vivir.

De modo análogo, el abordaje schopenhaueriano del mal constituye la contracara del optimismo leibniziano. Según este último, el mundo que habitamos “es el más perfecto de todos los estados o gobiernos posibles y que por consiguiente se requiere el escaso mal que hay en él para la plenitud del bien inmenso que en él se encuentra” (Leibniz 521). Acorde a tal premisa, Dios ha tenido la necesidad moral de crear este mundo, dado su suprema sabiduría, justicia y bondad (Joly 208). En contraste, el pesimismo de Schopenhauer aborda el problema del mal en el mundo con un enfoque diferente, pues lo sitúa en la base de su sistema, el cual es escamoteado a posteriori por el optimismo (2012 229-230).

Así, Schopenhauer arremetió contra el optimismo, empresa que había sido anteriormente preconcebida por Voltaire—aunque desde la sátira literaria—con su *Cándido*. En dicha obra, el filósofo francés atacó directamente la propuesta leibniziana, ilustrando con una serie de penurias lo ilusorio que resulta el optimismo, del que se llega a decir que “Es el delirio de sostener que todo está bien cuando está mal” (Voltaire 97). Posteriormente, Schopenhauer retomará estas críticas satíricas contra el optimismo para otorgarle una preponderancia sustancial dentro de un sistema filosófico estructurado. En 1844 el filósofo invertirá la argumentación optimista leibniziana de modo explícito, indicando que estamos en el peor de los mundos posibles, pues subsiste a duras penas, de modo que si se añadiera una cuota más de mal ya no podría seguir existiendo (2010b 771).

De este modo, se sintetiza una suerte de demostración *a contrario* de la propuesta leibniziana (Beiser 2016 47; 2022 74). A partir de este sumario se concluye que desde la perspectiva de quienes lo padecen, el principio creador ha obrado con la máxima maldad compatible con la existencia, implicando una culpabilidad en el ser (Rosset 61-62). En efecto, de haber un creador de este mundo, este no sería un Ser infinitamente bueno, sino que más bien sería un demonio que se regocija con la maldad (Schopenhauer 2011 15). No obstante, dentro del sistema schopenhaueriano no hay ningún Ser trascendente a quien imputarle la responsabilidad de haber formado un universo tan terrible,

⁶ La voluntad humana solo sería causa deficiente del mal, y este no existiría ontológicamente en ella, sino deontológicamente, en la medida en que su tendencia al pecado es una tendencia al no-deber (Martínez 54).

puesto que la voluntad no es intencional ni consciente, no recuerda y no aprende, solo quiere la existencia de modo indeterminado. Así lo expresa Schopenhauer en una epístola a un discípulo, aclarándole que la voluntad—en cuanto cosa en sí—no ha de ser buscada en ningún reino trascendente⁷, sino que siempre ha de ser buscada y pensada en su *relación* con el fenómeno (2022 619). De esta forma, el monismo volente schopenhaueriano explica la necesidad del mal inconmensurable en el mundo de sus objetivaciones, eliminando del panorama toda responsabilidad y supervisión superior.

El aburrimiento es otro tópico fundamental del pesimismo schopenhaueriano que marcó un precedente para la tradición posterior. Si este es el peor de los mundos posibles, entonces el exceso de deseos consumados solo revelará una forma más sutil de sufrir: el tedio (Schopenhauer 2009b 351). Mediante su tematización se termina de blindar el sistema contra la ilusoria felicidad tan anhelada desde el sentido común. En su obra principal, el padre del pesimismo esgrimió la célebre sentencia que equipara toda vida humana a un trágico destino pendular, pues “es arrojada de un lado a otro entre el dolor y el aburrimiento” (2010a 557). El hastío no es otra cosa que una modalidad más sutil del sufrimiento (2007 254). En otros términos, la vivacidad del espíritu no sería más que un hastío continuamente diferido, siempre al acecho (2001 55).

En la visión pendular de Schopenhauer—que oscila entre dolor y aburrimiento sin nunca encontrar placer—resuenan las pesimistas intuiciones de otros pensadores⁸. El padre del pesimismo sostendrá que se llega al extremo opuesto del péndulo cuando el individuo se ha alejado suficientemente de la otra antípoda—el dolor por carencia—, es decir, el hastío cae como un ave de rapiña sobre vida asegurada que ha salvaguardado sus deseos (2009a 302). Así, situándonos en el mejor escenario posible la vida seguiría estando llena de insatisfacción (Soll 302).

Según el estudio de Young, existen tres aspectos fundamentales del aburrimiento schopenhaueriano que destacan, a saber: el carácter perceptual, absurdo y frustrante del fenómeno (210-211). En lo concerniente al primer aspecto sobresale la forma en que Schopenhauer lo describió, como un triste y gris ropaje (2010a 556) que aplan, petrifica y paraliza todo alrededor (2010a 346), haciendo que todo aparezca como incoloro y sin interés (Hallich 84). A fin de cuentas, esto hace patente el transcurso lento del tiempo (Schopenhauer 2010b 759). Este último elemento perceptual del aburrimiento bien podría entenderse como una suerte de *enfermedad del tiempo*, que se ha estancado, revelándose como eternamente muerto e inmóvil (Rosset 99). A esta conclusión se llega por no saber cómo disponer de su superabundancia (Svendsen 57). Ciertamente, dicha caracterización de la sensación de tedio no es un descubrimiento sin precedentes filosóficos pues pueden rastrearse aproximaciones similares desde los inicios del Medioevo⁹.

⁷ Se trata de la carta N.º 218 del 6 de agosto de 1852 dirigida a Frauenstädt, en la cual Schopenhauer usa la expresión *Wolkenkuckucksheim*, una traducción libre del griego Νεφελοκοκκυγία (Nefelococigia), haciendo referencia la ciudad situada en las nubes dentro de la comedia *Las aves* de Aristófanes.

⁸ Esto remite a aquel diálogo mantenido entre los gigantes espirituales, cuyos diálogos no son entendidos en sus respectivas épocas, pero son retomados por sus iguales en tiempos venideros. Según Schopenhauer, la diferencia entre dichos genios y el común de la gente es equivalente a la distancia entre gigantes y enanos (1996 130). Este diálogo lo habría sostenido Schopenhauer con distintos autores que repararon en torno al aburrimiento. Por ejemplo, con Pascal (160), Voltaire (161) y Leopardi (68-69).

⁹ En la época medieval se remitía al aburrimiento con el término *acedia* (Giannini 105). Por ejemplo, Póntico reparó en el componente temporal del demonio de la acedia [ἄκηδίας δαίμων] (2009 18-19; 1971 520-527). Asimismo, Tomás de Aquino destacó cómo este fenómeno corta la voz (1993 309) e inmoviliza (2003 370).

El segundo carácter—absurdista—consiste en la constatación de la nihilidad merced al hastío, es decir, la revelación de que no hay ningún punto en el afanoso anhelar ya que tras conseguir todo lo imaginado, el vacío de la propia existencia se torna una carga insoportable (2010a 552; 2001 57; 1999 115). La mera inmersión en la nuda existencia revela su futilidad, dicha revelación resulta incómoda, y precisamente en eso estriba el tedio (1996 227). El aburrimiento al que se llega por exceso de deseos cumplidos devela el error tras la existencia (2009a 303).

Este carácter absurdo suscita la adopción de motivos superficiales y artificiales, que no interesan de un modo genuino a la voluntad, la cual se autoimpone dichos fines sin desearlos realmente, solo con el objetivo de evadir el absurdo de su aburrimiento (Young 211). Así, quien tenga una vida materialmente colmada, pero espiritualmente incapaz será más propenso al aburrimiento, que emergerá en su interioridad pese a tratar de rehuirlo con motivos superficiales (Schopenhauer 2009b 362). Con tal de evitar la quietud absurda de una voluntad que no sabe ni quiere estar en sereno descanso, se la atiborra de nuevas actividades para sacarla de su embotado hastío¹⁰. Según Schopenhauer, la actividad por antonomasia para huir del tedio—en las clases acomodadas—es el viaje, con el que se buscan novedades continuamente, escapando del aburrimiento que les sigue los pies (Schopenhauer 2009a 311, 621; 2009b 347n, 362; 2000 97). Esta forma de escape ante el tedio que destacó el padre del pesimismo también fue advertida en tiempos remotos¹¹. La innovación schopenhaueriana estriba en el componente pesimista y absurdo que revela el aburrimiento, a saber, que—así como los viajes—todo fin y motivo que persigue la voluntad es nulo, pues el aburrimiento recuerda que la vida en sí misma es una bagatela carente de contenido (Volpi 14).

Esto último se relaciona con el tercer aspecto del aburrimiento schopenhaueriano: la frustración de una voluntad privada de objetos de deseo, el tormento interior provocado por la presión del deseo que no encuentra en dónde encauzarse. En tales casos de tedio, queda intranquila la voluntad que anhela seguir deseando, sin tener ya un objeto hacia el cual dirigirse, manifestando una vacía voluntad de voluntad (Young 211). La frustración debida a la falta de voluntad u objetos de deseo constituye al gran aburrimiento que Schopenhauer califica como uno de los extremos de la vida humana (2011 148). En estos casos, precisamente por faltarle ese “algo” hacia lo que ha de tender la voluntad, esta se muestra desnuda y terrible (Schubbe y Lemanski 160), erigiéndose el aburrimiento como la decepción final tras los motivos superfluos de la voluntad (Große 78).

El suicidio. Dada las consideraciones precedentes que articulan los pilares del pesimismo schopenhaueriano, puede surgir en el individuo la idea de abandonar el peor de los mundos posibles. La vía de escape más intuitiva a la que se ve empujado un sujeto atormentado es el suicidio. No obstante, este acto capital no se sigue necesariamente del pesimismo en general (Stellino 74), pues existen diversos argumentos que pueden darse desde una perspectiva pesimista para impedir el suicidio (Shaw 16). De hecho, el sistema de Schopenhauer considera que la muerte voluntaria constituye la antípoda de la negación redentora de la voluntad de vivir, es decir, es un fenómeno de su más contundente afirmación (2010a 679-680). El suicidio sería una acción metafísicamente errónea puesto que con él no se busca una renuncia definitiva a toda vida, sino solo a la que puntualmente se tiene ya que se tornó insoportable.

¹⁰ En este punto coincidirá con Goethe, quien opinaba que los cortesanos necesitan llenar el excedente de tiempo con ceremonias para no morir de hastío (Eckermann 98).

¹¹ Por ejemplo, en la antigua Roma, Lucrecio advirtió líricamente lo vano de los viajes para huir del aburrimiento (439). En la misma línea, Séneca destacó que es imposible escapar del *taedium* viajando, pues este emana del propio individuo (1946 73-74; 1852 176-177), como una enfermedad del alma que seguirá al afectado a donde sea (1951 164-167).

En el fondo, quien levanta la mano contra sí mismo aun “quiere la vida y solo se halla descontento con las condiciones bajo las cuales se halla” (2010a 680). Por esta razón el móvil del suicida no es otra cosa que el deseo de evadir el sufrimiento personal que implica mantener su existencia cuando su voluntad no consigue lo que anhela, por lo que la última forma que le queda para afirmarse a sí misma es mediante la destrucción de su manifestación (Copleston 176). En estricto rigor, es movido y manejado por la misma voluntad de vivir queriendo afirmarse hasta el último momento (Gardiner 287). El suicidio resulta ontológicamente infructuoso ya que busca la anulación de algo metafísico—la voluntad—mediante medios físicos—la destrucción del cuerpo—, por lo que la acción y sus efectos queda limitada al mero aspecto fenoménico, dejando inalterado el ser en sí (Béziau 131). Por ello Schopenhauer lo califica como el máximo engaño del principio de individuación, la pieza maestra de Maya, ya que anula la posibilidad de una negación definitiva de la voluntad merced al sufrimiento, puesto que se anticipa a ello destruyendo el cuerpo fenoménico (2001 185-186).

No obstante, la consideración schopenhaueriana del suicidio no se reduce a su condena metafísica, sino que también involucra cierta psicología y fenomenología tras el acto, así como una refutación a ciertos abordajes de la tradición—como el de los estoicos, Kant y el cristianismo—, además, tampoco descuidó el aspecto legal desde la perspectiva del derecho (Stellino 72). La crítica del suicidio esgrimida por Schopenhauer tiene ciertos matices, pues si bien se lo considera como un error metafísico acorde a su filosofía, dicha equivocación dista mucho de ser un pecado (2009a 324) o un crimen (2009a 322), ya que el ser humano tendría el derecho y privilegio de poder desistir de su propia vida sin pasar a llevar al resto (2009a 258; 2007 167). Asimismo, Schopenhauer rebate la creencia común de la época que asociaba todo caso de suicidio con trastornos mentales¹², como si estos fueran la única causa posible (Raj 110). Pese a todas estas concesiones sobre la muerte voluntaria, Schopenhauer no deja de clasificarlo como “un acto estéril, fatuo y absurdo” (1999 122).

Si bien Kant coincidiría con Schopenhauer en su condena al suicidio, este último descartó tales argumentaciones. En esta línea, el autor de *El mundo* no concedería que la muerte voluntaria sería inmoral por poner al individuo por debajo de la animalidad (Kant 1988 192), ni tampoco que esta deba evitarse porque no puede erigirse como máxima universal al tornarse contradictoria (Kant 1946 73) o por utilizar la propia humanidad como mero medio y no como fin en sí (Kant 1946 84). Según Schopenhauer, los argumentos kantianos contra la muerte autoinfligida pecan de ser extremadamente formales, por lo que difícilmente detendrían a alguien que esté próximo a suicidarse (2007 168, 202). En contraste, el filósofo de Danzig consideraba que las únicas razones morales contra el acto se encuentran en un nivel más hondo, atravesadas por su metafísica de la voluntad de vivir (2007 168).

Los cuatro pilares—*sufrimiento, mal, aburrimiento y suicidio*—que erigió Schopenhauer con su sistema sentaron hitos ineludibles para la escuela pesimista posterior. Independientemente de los diversos enfoques, metodologías y conclusiones por las que cada uno se distinguiría, necesariamente habrían de transitar por este cuádruple punto de encuentro. Por tanto, cabe sondear cómo algunos de los pesimistas más destacados recorrieron y asimilaron estos hitos advertidos en la génesis de esta corriente filosófica.

¹² Aunque, ciertamente Schopenhauer también reconoce que existen casos de suicidios cometidos por desequilibrios psíquicos que bien pueden ser hereditarios, estos casos son interpretados como última expresión de *δυσκολία*, es decir una anormal hipersensibilidad al sufrimiento (2000 87).

Eduard von Hartmann ante los pilares del pesimismo

Uno de los primeros filósofos en avivar la llama del pesimismo después de Schopenhauer fue Eduard von Hartmann, su obra principal—*Philosophie des Unbewussten (Filosofía de lo inconsciente)*—causó un gran revuelo cuando se publicó en 1869, convirtiéndose en un *bestseller* de la época (Beiser 2016 122). En dicha obra Hartmann pretende establecer una síntesis de los sistemas de Hegel y Schopenhauer (2022 166) bajo un término que permite reunir el núcleo de ambos: lo inconsciente. Esta enigmática expresión mienta al sujeto absoluto único—también denominado el *Uno*—en quien se unifican inseparablemente la voluntad y representación inconscientes. Así, lo inconsciente en tanto absoluto se manifiesta fenoménicamente en la pluralidad de individuos (2022 174). Cabe comprender esta unificación de voluntad y representación—también denominada idea—como si fuesen dos atributos de una única sustancia: lo inconsciente, que es el único que efectivamente quiere y representa (Beiser 2016 140). El *Uno* necesitaría de ambos atributos para concretar sus fines, ya que, por una parte, la pura representación solo proporciona un contenido conceptual determinado—un qué y cómo—pero impotente para realizarse; por otra parte, la pura voluntad constituye un impulso hacia la existencia, pero vacío de todo contenido (Pérez 2022 47). Hartmann busca conciliar de esta forma el “optimismo” hegeliano con el “pesimismo” schopenhaueriano, aceptando que la idea y esencia del mundo se dan en un nivel puramente conceptual-racional, pero que este necesita de la voluntad para explicar cómo pasa a la existencia, por el puro instinto y deseo de vivir (Caro 120).

Hartmann sostiene que la unificación de voluntad y representación en lo inconsciente permite que se complementen y den origen al mundo, es decir, dan lugar a la existencia real (2022 687). Ahora bien, este proceso no es una *creatio ex nihilo* en el sentido de la dogmática hebreo-cristiana (Ferrater 1964a 367-368), pese a ello, lo inconsciente sería hasta cierto punto equiparable con Dios¹³ en un sentido filosófico (Hartmann 2022 497). Según Hartmann, en lo inconsciente premundano solo habría un querer¹⁴ vacío—en un estado de infelicidad absoluta como pura potencialidad sin contenido—, esta voluntad pura deviene en una lucha desde el no ser al ser cuando se ha decidido a querer (2022 685). Entonces la pura y vacía voluntad toma a la representación inconsciente para dotarse de contenido y convertirse en un querer determinado que traerá a la existencia el universo como expresión de dicha idea (2022 686-688). El universo que devino de lo inconsciente no fue un resultado azaroso, de hecho, constituye el mejor de los mundos posibles (2022 501), tiene una finalidad que sigue un progreso teleológico de la manera más racional y adecuada (2022, p. 502). Ahora bien, aquella finalidad a la que se dirige el mejor de los mundos posibles no es sino una progresiva y necesaria evolución del desengaño, un transitar por etapas¹⁵ hacia la plena comprensión de la miseria humana (Moya 2023 104). Solo a través de la superación de dichos estadios se logrará la

¹³ De hecho, Hartmann pretendía que su metafísica instaurara una suerte de *panteísmo espiritual* que operaría como nueva religión del mundo moderno, brindando una nueva alternativa entre un teísmo en bancarota y un frío ateísmo materialista (Beiser 2016 129-130).

¹⁴ El querer consiste en una voluntad pura que reposa en la eternidad antes del tiempo; se caracteriza porque *puede querer* y *puede no querer*. Así, hasta que no tenga la iniciativa [*Initiative*] que la haga determinarse por una de esas dos tendencias no se iniciaría el proceso de devenir al ser (Hartmann 2022 682-683).

¹⁵ Concretamente Hartmann distingue tres estadios del progreso hacia la desilusión: 1) se piensa que se puede lograr la felicidad en el mundo terrenal (2022 523); 2) se piensa que el individuo puede alcanzar la felicidad en un reino trascendente después de la muerte (2022 601); 3) se piensa que la felicidad puede conseguirse de modo inmanente con el progreso histórico (2022 617).

emancipación de la consciencia sobre la voluntad inconsciente y redimir su infelicidad, dirigiendo su querer hacia la completa ausencia de dolor: el no ser (Hartmann 2022 650).

El sufrimiento es una constante que colma cada aspecto de la realidad. De hecho Hartmann lo sitúa antes del mundo como rasgo del querer vacío: una infelicidad *premundana* (2022 686). En paralelo, después del devenir hacia el ser, queda un remanente del infinito querer vacío que no se ajusta con el mundo finito; este inconmensurable sufrimiento se describe como una infelicidad *extramundana* al margen del devenir, a la espera de que concluya el proceso del mundo (2022 687). Así, el sufrimiento que mora antes y al margen del mundo se concibe como un *displacer absoluto*, mientras que todo el sufrimiento que se da en el mundo será un *displacer relativo*, es decir, una prevalencia del sufrimiento por sobre el placer (2022 697).

El sufrir del mundo es una constante necesaria en el desarrollo y desengaño de la humanidad que resulta esencial para la consumación de la meta redentora. A diferencia de Schopenhauer, Hartmann sostiene que el placer puede ser concebido positivamente (2022 528), pero aun así, la relación neta entre placer y *displacer* en el mundo se inclina notoriamente hacia este último (2022 594). En el último estadio de desilusión se logrará una clara visión de conjunto de los sufrimientos anteriores (2022 640). En este contexto, la ética pesimista-eudemonista que propone Hartmann no está orientada a la búsqueda de la felicidad positiva, sino a la reducción del sufrimiento (2023 122-124). Hartmann reconoce que el sufrimiento es un factor esencial para que la humanidad alcance su destino, es decir, posee un sentido teleológico subordinado a la meta (1891 370). Por ello el sufrimiento aumenta con el progreso cultural, y cada vez que se supera algún sufrimiento específico surgen otros nuevos en su lugar (1891 371). Esta transformación progresiva lo hace cada vez más valioso éticamente, pues lo depura de sus aparentes causas externas y lo identifica con la propia existencia (1891 372).

El mal es para Hartmann el principal problema metafísico y el punto culminante de su filosofía (Kenedy 86-87). Desde su sistema, el mal no puede ser concebido en el sentido leibniziano como privación, pues se considera que este posee una realidad positiva (Hartmann 2022 502), la cual se remonta al origen mismo del universo. En efecto, el único “responsable” de la creación del mundo y de todo el mal en él es lo inconsciente, a lo que difícilmente se le podría imputar alguna responsabilidad. De esta forma Hartmann soluciona las dificultades de las teodiceas teístas que se entrampaban en concebir a un Dios consciente del mal que creó (Pérez 2022 65). Ahora bien, el mal que abunda en el mundo fue escogido inconscientemente en su origen, pero ello no implica que fue elegido de modo errado, pues según Hartmann lo inconsciente no se equivoca (2022 376), pues tampoco duda ni vacila, sino que al decidirse por algo capta el fin y el medio simultáneamente en una intuición intelectual atemporal (2022 374-375). La resolución originaria de lo inconsciente optó por este mundo—con su abrumadora cuota de mal—como el mejor de los posibles (2022 504), pues solo de esta manera podría lograrse la finalidad buscada: el no ser absoluto. Esto ocurrirá cuando en este mundo se desvanescan las ilusiones y se reconozca conscientemente que—pese a ser el mejor de entre los posibles—es preferible la inexistencia (Beiser 2022 223).

El aburrimiento fue atendido por Hartmann como un elemento digno de consideración en el contexto de sus cálculos eudemonistas. Al respecto destacará cómo la vida asegurada que se ha prevenido contra toda privación no constituye ningún goce positivo, pues dicha condición básica trae aparejada la negatividad del tedio, un insoportable vacío que le quita terreno al bienestar conseguido (Caro 177). Esta última puede tornarse tan insoportable que bien puede preferirse padecer algún mal con tal de zafar del aburrimiento (Hartmann 2022 534). Según este pensador, el trabajo surgiría para

llenar ese vacío y prevenir el aburrimiento, por lo que se escogería como el menor entre dos males (Hartmann 2022 534-545). Por otra parte, aquellos que consigan liberarse de su voluntad mediante la reflexión consciente no han de temer un tedio interminable, pues se termina por comprender este sentir como instrumento en el devenir hacia la redención (Große 113). Dadas estas consideraciones, cabe la posibilidad de que en un futuro distante—cuando se supere plenamente el último estado de ilusión de Hartmann—la humanidad logrará una claridad absoluta sobre la futilidad de la existencia y, consecuentemente, el aburrimiento generalizado se convertirá en un factor para aceptar conscientemente la propia extinción como la mejor decisión posible (Moya 2023 193).

El suicidio pareciera ser la consecuencia directa del pesimismo desarrollado en *Filosofía de lo inconsciente*, por lo que sería contradictorio que su autor no se hubiese quitado la vida. Hartmann fue consciente de esta objeción en su contra (1891 204-205), la cual consideraba como un mero prejuicio irreflexivo que no debería tener lugar en la palestra filosófica (1891 239). Sin embargo, se encargó minuciosamente de su respuesta.

Dado que el sentido último de lo humano es suscitar el progreso en los sucesivos estadios de ilusión, la deserción mediante el suicidio es considerada como un acto de palmario egoísmo carente de eticidad (2022 621). Así, se establece una condena moral y metafísica contra la muerte voluntaria, ya que esta retardaría el progreso hacia el desengaño de la humanidad, pues cuando un individuo se sustrae de la colectividad esta ha de crear otro que pueda reemplazarlo, lo cual multiplicaría el malestar general (2022 622). Por tanto, el sistema de Hartmann estaría lejos de recomendar el suicidio. Dada su concepción evolutiva del mundo se reconocen motivos superiores al egoísmo eudemonista para mantenerse en la vida a pesar de los males y sufrimientos, a saber, el compromiso por el progreso social y político hacia el desengaño redentor (Beiser 2020 239). La moral hartmantiana se valdrá de fuertes contramotivos para impedir el suicidio, utilizando incluso aquellos motivos egoístas que se condicen con este fin, por lo que la verdadera moral—pesimista—deja al individuo fuertemente armado contra la muerte voluntaria (Hartmann 1891 230-231). El pesimismo de Hartmann subordina al individuo a un todo mayor—gracias a su monismo metafísico—lo que termina reforzando las inclinaciones sociales y morales para comprometerse con la teleología absoluta (1891 236).

Philipp Mainländer frente a los pilares del pesimismo

A diferencia de sus predecesores pesimistas, la obra de Mainländer no causó mucho revuelo en su época, las reseñas positivas fueron escasas, reduciéndolo a una mera nota al pie de Schopenhauer y Hartmann (Burgos 7-8). No obstante, el pesimismo mainländeriano representa una propuesta original que trastoca los cimientos de sus predecesores (González 34). Mainländer plantea una innovadora cosmogonía según la cual una primigenia unidad trascendente—identificada con Dios—se fragmentó en un acto de creación del universo de la pluralidad, con el único objetivo de debilitar su esencia y desvanecerse en la nada absoluta (Baquedano 2007 120-121). El dramático inicio de la existencia inmanente está marcado por el legado *post-mortem* de Dios, por lo que a cada individuo no le queda otra opción que seguir de una u otra manera el sendero hacia la nada redentora (Gardner 461). Este herencia premundana lleva aparejada una serie de consecuencias que se siguen con estricta necesidad en el mundo, conspirando por el cumplimiento de la única meta (Mainländer 2021 383). El sustrato metafísico que garantiza el recto desarrollo hacia el objetivo trazado por la unidad premundana es la esencial voluntad de morir en cada individuo, oculta tras una aparente voluntad de vivir (Mainländer 2021 365).

El sufrimiento en el mundo constituye uno de los factores que se siguen del férreo determinismo mainländeriano. De hecho, el filósofo de Offenbach llega a plantear que el curso civilizatorio de la humanidad está determinado por la *ley del sufrimiento*, cuyo principal efecto es debilitar las voluntades individuales de vivir y fortalecer el espíritu (Mainländer, 2021, p. 346) para suscitar una toma de conciencia que juzgue pesimistamente la vida. El sufrimiento constituye para Mainländer una parte fundamental del engranaje del universo que se dirige a su fragmentación y ulterior desintegración en la nada (Baquedano 2021 58). Según Mainländer, desde la perspectiva de la naturaleza, esta inflexible ley que lleva a la redención puede ser calificada como ley del debilitamiento de las fuerzas, mientras que desde el punto de vista humano esta se asimila como ley del sufrimiento (1894 510). En virtud de esta ley la continua “progresión” de la humanidad conlleva nuevas formas—cada vez más aceleradas—de desgaste de la energía vital (Pérez 2014 18), por lo que el imparable avance cultural y civilizatorio es el medio perfecto para que el sufrimiento conduzca más eficazmente a la redención. El reconocimiento de esta ley—la identificación de la existencia con el sufrimiento—puede llevar al individuo a enardecer su voluntad para comprometerse por el máximo bien: la nada absoluta (2021 259).

El mal es considerado por Mainländer como una constante de la existencia que ha sido paulatinamente atenuada por la humanidad, modificando sus múltiples expresiones para que, finalmente, salga a relucir que la anulación de todas sus facetas no trae felicidad, sino la consciencia de que toda vida—incluso en el Estado ideal¹⁶—siempre ha de ser mísera y lamentable (2021 250), un mal en sí mismo. La expresión más tosca de la sobreabundancia del mal en el mundo se habría dado en el estado de naturaleza; en dicho estado las múltiples voluntades egoístas lucharían entre sí desenfrenadamente, pues no habría regulación alguna que limite la cuota de mal que se hace al resto (2021 224). El surgimiento del Estado fue la elección por el mal menor y necesario para la convivencia mutua (2021 243). Si bien el Estado establece límites que protegen de la anarquía, estos mismos límites impiden el libre curso de cada voluntad, dejando insatisfechas varias inclinaciones, causando infelicidad (Invernizzi 296). Posteriormente, la religión terminó de llenar los subterfugios morales que el Estado no abordaba, para terminar de coartar el egoísmo natural como fuente del mal (2021 229-230). Desde la interpretación mainländeriana las calificaciones morales de “bien” y “mal”, así como los individuos virtuosos y malvados, tienen un origen común—la unidad trascendente—y velan por un mismo objetivo: la no existencia (1894 211-212).

Desde el punto de vista metafísico Mainländer depura la concepción de lo que se ha de tener como el máximo bien y el mayor mal. De este modo, el *summum bonum* ya no se equipara con riquezas ni placeres, sino con la paz del corazón que solo se obtiene con la certeza de ser tachado para siempre del libro de la vida en la nada absoluta (2021 261). Análogamente, el *summum malum* ya no es ni la pobreza ni la muerte, sino la reproducción de la vida en sus descendientes, pues esta se ha reconocido como equivalente al sufrimiento (2021 259). La penetración de esta doble verdad en el conocimiento suscita el enardecimiento moral hacia el pesimismo, pues se termina reconociendo la vida misma como un mal (Tsanoff 351). Así, la obra de Mainländer aclara en el lector que “la vida es el infierno y que la dulce y silenciosa noche de la muerte absoluta es la aniquilación del infierno” (2021 259).

El aburrimiento juega un papel clave en el sistema mainländeriano, tanto en el inicio del proceso civilizatorio como en su futura consumación redentora. El autor comenta que cuando los humanos

¹⁶ El Estado ideal es concebido por Mainländer como el máximo nivel del desarrollo civilizatorio, en el cual ya no existirán los males que aquejaron a la humanidad en el pasado como la pobreza, miseria, explotación, trabajo alienante, etc. (2021 247-248).

primitivos se asociaron en las primeras tribus, lo hicieron con el fin de combatir la carencia y el aburrimiento (2021 270). Del mismo modo, el futuro aburrimiento será el factor detonante que pondrá término al Estado ideal, donde—pese a los progresos—la felicidad seguiría siendo una quimera ya que el aburrimiento global alcanzaría dimensiones sin precedentes (2021 250). El anhelado paraíso terrenal se revelaría entonces como un agobiante estado de perfecta monotonía, en el que el aburrimiento se propagaría como un mal todavía más terrible que todas las desdichas anteriores. Solo en tal estado paradisiaco cada individuo podrá convencerse de primera fuente de la vanidad y hastío que implica la vida en sus mejores condiciones (Pauen 35). Así, en virtud del aburrimiento, la muerte absoluta—sin descendencia biológica—perdería su carácter aterrador para el género humano, pues se vería en ella la posibilidad de poner un término definitivo al hastío de la vida y exceso de experiencias vaciamente acumuladas (Smiljanic 32). De esta forma, gracias al hastío la humanidad en su conjunto alcanzaría un estado de pesimismo filosófico, ya que para Mainländer, los auténticos pesimistas son aquellos que están maduros para la muerte y ya no pueden amar más la vida (2021 377). La expansión del tedio y del pesimismo, lejos de ser algo negativo, es considerada como un avance en el proceso histórico, pues posee un carácter instrumental para alcanzar la redención (Große 116). La presencia del aburrimiento permitirá que el espíritu de la humanidad se eleve lo suficiente para reconocer la verdad esencial que domina al universo y actuar conforme a ella: no ser es mejor que ser.

El suicidio es un tópico por el que suele destacarse la filosofía de Mainländer, puesto que él fue uno de los pocos pesimistas que no lo objetaron filosóficamente, lo cual no implica que lo haya recomendado indistintamente. Pese a ello, el puesto que se ha ganado en la historia de la filosofía lo reconoce como un defensor del suicido (Dahlkvist 80). El hecho de que el mismo autor haya consumado su vida por mano propia puede interpretarse como un último acto de convicción que lega el testamento de su filosofía (Beiser 2022 287). Concretamente, Mainländer afirmará que en aras de la verdad se vio en la necesidad de desmentir todos los contramotivos y prejuicios que condenan el suicidio (2021 378-379), por lo que no corresponde imputar ningún tipo de culpa moral a quien se da la propia muerte (Ciraci 357). Esto no quiere decir que abogue generalizadamente para que cada individuo se precipite hacia una muerte voluntaria, pues la principal consecuencia práctica de su filosofía es el compromiso con el progreso social hacia el Estado ideal. En este sentido, el suicida es alguien que ya no puede soportar el peso de la vida y que tampoco puede enardecerse para contribuir al curso del mundo, por lo que las sugerencias de la ética mainländeriana no surten efecto en él, pero no por ello lo juzga negativamente. De hecho, el caso personal de Mainländer ilustra este doble camino, pues, en cartas dirigidas a su hermana Minna le confiesa que tras terminar su obra capital solo tenía dos posibilidades para sellarla en el plano práctico: entregarse a potenciar el desarrollo del Estado ideal por la vía política, o bien buscar el reposo de la muerte por su propia cuenta (Rauschenberger 124). Tras desencuentros de índole política con su hermana respecto a la forma en que debía llevarse a cabo el compromiso social, Mainländer optó por distanciarse de ella (Rauschenberger 129) y dirigirse por su propia cuenta a la plácida muerte.

Ahora bien, no todo suicidio coincide con una afirmación de la voluntad de morir, pues este solo tendrá un efecto plenamente anulador si el individuo no dejó descendencia biológica en la que se haya fraccionado su esencia (Tsanoff 352), por lo que el auténtico amor a la muerte se manifiesta en la virtud de la virginidad (Mainländer 2021 258) no así en el suicidio. En esta línea, el filósofo explica que su propuesta estaría en sintonía con el auténtico cristianismo y el budismo, doctrinas en las que no encuentra una condena explícita e interpreta como mandatos de un suicidio lento (Mainländer 2011

130). El suicidio de Mainländer ocurrió en congruencia con sus principios amando la muerte mediante la virginidad, ajustándose al curso del mundo que inició con el suicidio de Dios (Sevilla 74).

Conclusión: hacia una polifonía del pesimismo

Los exponentes del pesimismo clásico aquí revisados representan hitos en la historia de la filosofía articulados por la centralidad que atribuyen en sus sistemas al nulo valor de la existencia, al punto de ponderar que sería preferible el no ser. Este juicio común se sostiene en base a distintos fundamentos y temas ineludibles para su cosmovisión—sufrimiento, mal, aburrimiento, suicidio—,cuyo tratamiento específico denotará los matices de cada autor. Tal como en una polifonía, cada tópico resuena con mayor o menor fuerza, marcando las notas distintivas en cada caso. El hecho de advertir la recurrencia de estos temas fundamentales en cada sistema permite tener una visión comparativa que advierta las particularidades de las distintas modulaciones del pesimismo clásico.

En cada caso puede entenderse que en el *sufrimiento* reside la semilla del pesimismo, pues su sola constatación lleva a la pregunta por su origen y sentido, la cual termina por responderse amargamente con la sinrazón y el sinsentido (Moya 2018 19). Dicha semilla dio diversos frutos, todos ellos marcados por distintos resabios en su amargura dependiendo del énfasis y abordaje que cada pesimista otorgó a los diversos tópicos ineludibles en su sistema.

Así, la consideración del *mal* se hizo presente como un elemento clave de toda cosmovisión pesimista, este dejó de ser aceptado desdeñosamente para brillar como un problema en sí mismo que redundaba en la totalidad de la existencia (Lugt 406-407). De hecho, los contemporáneos de los filósofos aquí abordados llegaron a sostener que sería más preciso englobarlos bajo el término “malismo” [*Malismus*] en lugar de pesimismo, dada la sobreabundancia de maldad en el mundo que planteaban en sus sistemas (Taubert 41).

El *aburrimiento* fue otro de los infaltables temas de cada propuesta, pues este es un estado negativo que fue usado como un argumento complementario al sufrimiento que permite comprender la vanidad de la vida. Para el pesimismo clásico el tedio fue garantía de la imposibilidad de la felicidad, representó aquella niebla irrespirable que llenaba los espacios vacíos dejados por el sufrimiento (Leopardi 68).

Por último, las distintas perspectivas ante el *suicidio* sellan las distintivas notas finales de cada sistema. Si bien esta acción no constituye la consecuencia directa y necesaria de ninguna de las filosofías pesimistas aquí sondeadas, a menudo se las asocia como precursoras del suicidio de algunos de sus lectores (Minois 315). Esto se explica tal vez porque a aquellos individuos les terminó pareciendo más contundente el juicio negativo de la existencia—amparado en el sufrimiento, la prevalencia del mal y el aburrimiento—que la argumentación metafísica contra el suicidio. Con todo, la postura general del pesimismo clásico aquí analizado no debería conducir necesaria y primariamente a todo lector atento a darse una muerte voluntaria.

La polifonía del pesimismo filosófico no se agota en estas cuatro voces aquí escuchadas por separado e interpretadas por tres de sus exponentes más destacados. Asimismo, existen diversos tópicos que se articulan con los anteriores de un modo propio en cada sistema, así como otros autores que bien podrían clasificarse como pesimistas clásicos. Por lo que esta exploración constituye una hoja de ruta para seguir adentrándose en los subterfugios que guarda este rincón de la filosofía llamado pesimismo.

Referencias bibliográficas

- Agustín. “De las costumbres de la Iglesia católica”. A. Martínez, Trad. *Ideario*. Comp. A. Martínez. Madrid: Espasa Calpe, 1957. 131-143.
- _____. “The City of God”. M. Dods, Trad. *Augustine*, ed. R. Maynard. Chicago: William Benton, 1952. 129-618.
- _____. *Confesiones*. Madrid: Sarpe, 1983.
- Aquino, Tomás. *On Evil*. R. Regan, Trad. Nueva York: Oxford University Press, 2003.
- _____. *Suma de teología II. Parte I-II*. A. Martínez, D. González, V. Rodríguez, L. López y J. Rodríguez, Trads. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
- Baquedano, Sandra. “¿Cómo logra Schopenhauer tomar conciencia de la voluntad en cuanto cosa en sí?”, *Revista de Filosofía* 67 (2011): 109-121.
- _____. “¿Voluntad de vivir o voluntad de morir? El suicidio en Schopenhauer y Mainländer”, *Revista de filosofía* 63 (2007): 117-126.
- _____. “Estudio preliminar ¿Por qué leer a Mainländer?” En P. Mainländer, *La filosofía de la redención*. S. Baquedano, Trad. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2021. 11-60.
- _____. “Pesimismo *de profundis* en las cosmologías filosóficas de la voluntad”. *La lámpara de Diógenes* 26-27 (2013): 71-81.
- Beer, Margrieta. *Schopenhauer*. Nueva York: Dodge Publishing Co, 1914.
- Beiser, Frederick. “Romanticism and Pessimism”. *The Palgrave Handbook of German Romantic Philosophy*, ed. E. Millán. Cham: Palgrave Macmillan, 2020. 573-585
- _____. *Weltschmerz. El pesimismo en la filosofía alemana: 1860-1900*. F. Burgos, S. Bonilla y A. García Trads. Madrid: Sequitur, 2022.
- _____. *Weltschmerz. Pessimism in German Philosophy 1860-1900*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Béziau, Jean-Yves. “O suicidio segundo Arthur Schopenhauer”. *Discurso* 28 (1997): 127-143.
- Bonilla, Slaymen. “Pesimismo”. *Léxico de ciencias sociales en la pandemia* Comps. A. Samaniego y E. Torres. Chiapas: Unach, (2022): 234-249.
- Burgos, Fernando. “Prólogo. Fragmentos escuchados, sistema ignorado de la obra mainländeriana”. En P. Mainländer, *Fragmentos pesimistas (antología)*. Madrid: Sequitur, 2023. 7-19.
- Caro, Erasmo. *El pesimismo en el siglo XIX. Leopardi, Schopenhauer, Hartmann*. Madrid: La España moderna, 1900.
- Cartwright, David. *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*. Oxford: The Scarecrow Press, 2005.
- Ciraci, Fabio. *Verso l'assoluto nulla. La Filosofia della redenzione di Philipp Mainländer*. Lecce: Pensa Multimedia, 2006.
- Ciudad, Mario. *Schopenhauer oculto: la extrañeza existencial*. Santiago: Universidad de Chile Facultad de Filosofía y Educación, 1961.
- Copleston, Frederick. *Arthur Schopenhauer Philosopher of Pessimism*. Andover: Burns Oates & Washburne, 1946.
- Dahlkvist, Tobias. “Nietzsche and the Philosophy of Pessimism”. Tesis Doctoral. Uppsala University, 2007.
- del Estal, Héctor. “Schopenhauer y la disputa del pesimismo en la segunda mitad del siglo XIX en Alemania”. Tesis Doctoral. Universidad de Salamanca, 2017.

- Dienstag, Joshua. *Pessimism. Philosophy, Ethic, Spirit*. New Jersey: Princeton University Press, 2006.
- Eckermann, Johann. *Conversaciones con Goethe*. Trad. F. Ayala. Buenos Aires: W. M. Jackson, 1949.
- Ferrater, José. *Diccionario de filosofía*. Tomo I. (5a ed.). Buenos Aires: Sudamericana, 1964a.
- _____. *Diccionario de filosofía*. Tomo II. (5a ed.). Buenos Aires: Sudamericana, 1964b.
- Gardiner, Patrick. *Schopenhauer*. Bristol: Thoemmes Press, 1997.
- Gardner, Sebastian. "Post-Schopenhauerian Metaphysics: Hartmann, Mainländer, Bahnsen, and Nietzsche". *The Oxford Handbook of Schopenhauer*. ed. R. Wicks. Oxford: Oxford University Press, 2020. 455-478.
- Giannini, Humberto. *La "reflexión" cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*. Santiago: Universitaria, 1988.
- González, Carlos. "La odisea del espíritu mainländeriano: en busca de sí mismo". En P. Mainländer, *Diario de un poeta*. Madrid: Plaza y Valdés, 2015. 27-40.
- Große, Jürgen. *Philosophie der Langeweile*. Weimar: Springer, 2008.
- Hallich, Oliver. "Ethik". *Schopenhauer Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. eds. Schubbe, D. y Koßler, M. Stuttgart: Metzler, 2018. 80-92.
- Hartmann, Eduard. *Filosofía de lo inconsciente*. Trad. M. Pérez. Madrid: Alianza, 2022.
- _____. *Pesimismo, ética y felicidad*. Trad. J. Ibarra. Madrid: Sequitur, 2023.
- _____. *Zur Geschichte der Begründung des Pessimismus*. Editorial de Wilhelm Friedrich, 1891.
- Invernizzi, Giuseppe. *Il pessimismo tadesco dell'Ottocento. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e I Loro Avversari*. Florencia: La Nouva Italia, 1994.
- Jacquette, Dale. *The Philosophy of Schopenhauer*. Ithaca: McGill-Queen's University Press, 2005.
- Joly, Henry. *Obras clásicas de la filosofía (análisis y comentarios)*. Trad. M. Granell. Madrid: Espasa Calpe, 1948.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. M. García. Madrid: Espasa Calpe, 1946.
- _____. *Lecciones de ética*. Trad. R. Rodríguez. Barcelona: Crítica. 1988.
- Kenedy, Dennis. *The Unconscious and Eduard von Hartmann. A Historico-Critical Monograph*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1967.
- Külpe, Oswald. *Introducción a la filosofía*. Trad. C. Jesinghaus. Buenos Aires: Poblet, 1946.
- Leibniz, Gottfried. "Resumen de la Teodicea". *Escritos filosóficos*. Trad. E. de Olaso. Buenos Aires: Charcas, 1982. 517-530.
- Leopardi, Giacomo. *Diálogos*. Trad. A. Martín. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1943.
- López, Pilar. "El kantismo de Schopenhauer: ¿herencia o lastre?". *Schopenhauer en la historia de las ideas*. ed. F. Oncina. Madrid: Plaza y Valdés, 2011. 85-104.
- _____. "Introducción". En A. Schopenhauer, *Parerga y paralipómena II*. Trad. P. López. Madrid: Trotta, 2009. 9-27.
- Lucrecio, Tito. *De rerum natura. Acerca de la naturaleza de las cosas*. Trad. L. Mercedes; C. Abecian; M. Angelozzi; F. Bustos; L. Durán; D. Galindo; F. Lardies y M. Pilar. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2020.
- Lugt, Mara. *Dark Matters. Pessimism and the Problem of Suffering*. Princeton: Princeton University Press, 2021.
- Mainländer, Philipp. *Die Philosophie der Erlösung. Zweiter Band*. Frankfurt del Meno: Editorial de C. Koenitzer, 1894.

- _____. *Filosofía de la redención (Antología)*. Trad. S. Baquedano. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- _____. *La filosofía de la redención*. Trad. S. Baquedano, Trad. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2021.
- Mann, Thomas. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Trad. A. Sánchez. Madrid: Alianza. 2014.
- Marcuse, Ludwig. *Pesimismo. Un estado de madurez*. Trad. G. Moner. Buenos Aires: Leviatán, 1956.
- Martínez, Agustín. “El saber agustiniano”. *Ideario*. Comp. A. Martínez. Madrid: Espasa Calpe, 1957. 11-81.
- Minois, Georges. *History of Suicide. Voluntary Death in Western Culture*. Trad. L. Cochrane. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1999.
- Moya, Ignacio. “Human Extinction in the Pessimist Tradition”. Tesis Doctoral. The University of Western Ontario, 2023.
- _____. *Pesimismo profundo*. Santiago: Libros de Mentira, 2018.
- Naranjo, Pedro. “Los peldaños de la extinción. Breviario del neopesimismo”. Tesis Doctoral. Universidad de Sevilla, 2022.
- Otzipka, Hugo. *Kritische Bemerkungen zur Weltanschauung Schopenhauers*. Leipzig: Druck von Oswald Schmidt, 1892.
- Pascal, Blaise. *Pensamientos*. Trad. E. D’Ors. Buenos Aires: Orbis. 1982
- Pauen, Michael. “Metaphyscher Pessimismus und die Schopenhauer-Schule”. *Was Philipp Mainländer ausmacht. Offenbacher Mainländer-Symposium 2001*. ed. W. Müller-Seyfarth. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002. 29-38.
- Pérez, Manuel. “Introducción. Eduard von Hartmann: el luchador por lo inconsciente”. En E. von Hartmann, *Filosofía de lo inconsciente*. Madrid: Alianza, 2022. 29-157.
- _____. “Introducción”. En P. Mainländer, *Filosofía de la redención*. Madrid: Xorki, 2014. 9-33.
- Philonenko, Alexis. *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*. Trad. G. Muñoz. Barcelona: Anthropos, 1989.
- Póntico, Evarius. *The Praktikos & Chapters on Prayer*. Trad. J. Bamberger. Nueva Jersey: Gorgias Press, 2009.
- _____. *Traité Pratique ou le Moine*. Trads. A. Guillaumont y C. Guillaumont. Paris: Les Éditions du Cerf, 1971.
- Raj, Ravindra. *Death, Contemplation and Schopenhauer*. Hampshire: Ashgate, 2007.
- Rauschenberger, Walter. “Aus der letzten Lebenszeit Philipp Mainländers. Nach ungedruckten Briefen und Aufzeichnungen des Philosophen”. *Süddeutsche Monatshefte* 9, (1912): 117-131.
- Ribot, Théodule. *La filosofía de Schopenhauer*. Trad. M. Ares. Salamanca: Imprenta de Sebastián Cerezo, 1879.
- Rodríguez, Roberto. *Schopenhauer: la lucidez del pesimismo*. Madrid: Alianza, 2018.
- Rosset, Clement. *Schopenhauer, filósofo del absurdo*. Trad. S. Mattoni. Buenos Aires: El Cuenco de la Plata, 2012.
- Russel, Bertrand. *Historia de la filosofía occidental. Tomo II*. Trads. J. Gómez y A. Dorta. Madrid: Espasa Calpe, 1999.
- Safranski, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Trad, J. Planells. Buenos Aires: Tusquets, 2013.
- Schopenhauer, Arthur. *Correspondencia escogida (1799-1860)*. Trad. L. Moreno. Barcelona: Acanalado, 2022.

- _____. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Trad. E. Palacios. Madrid: Gredos, 1998.
- _____. *El arte de envejecer*. Trad. A. Muñoz. Madrid: Alianza, 2017.
- _____. *El arte de ser feliz*. Trad. A. Ackermann. Barcelona: Herder, 2000.
- _____. *El mundo como voluntad y representación. I*. Trad. R. Rodríguez. Madrid: Alianza, 2010a.
- _____. *El mundo como voluntad y representación. II*. Trad. R. Rodríguez. Madrid: Alianza, 2010b.
- _____. *Escritos inéditos de juventud 1808-1818. Sentencias y aforismos II*. Trad. R. Rodríguez. Valencia: Pre-textos, 1999.
- _____. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Trad. P. López. Madrid: Siglo XXI, 2007.
- _____. *Manuscritos berlineses. Sentencias y aforismos (Antología)*. Trad. R. Rodríguez. Valencia: Pre-textos, 1996.
- _____. *Metafísica de las costumbres*. Trad. R. Rodríguez. Madrid: Trotta, 2001.
- _____. *Notas sobre oriente*. Trad. A. Muñoz y P. Caballero. Madrid: Alianza, 2011.
- _____. *Parerga y paralipómena I*. Trad. P. López. Madrid: Trotta, 2009b.
- _____. *Parerga y paralipómena II*. Trad. P. López. Madrid: Trotta, 2009a.
- _____. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Trad. M. de Unamuno. Madrid: Alianza, 2012.
- Schubbe, D. y Lemanski, J. *Schopenhauer-Lexikon*. Frankfurt del Meno: Brill-Fink, 2021.
- Séneca, Lucio. *Opera quae supersunt. Recognovit et rerum indicem locupletissimum*. Leipzig: Sumptibus et Typis B. G. Teubneri, 1852.
- _____. *Tratados morales*. Trad. P. Fernández. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1946.
- _____. *Cartas morales*. Trad. J. Gallegos. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1951.
- Sevilla, Héctor. “El suicidio de Dios. La apología del exterminio humano en Philipp Mainländer”. *Analogías alternantes de la nada*. coord. H. Sevilla. Madrid: Plaza y Valdés, 2014. 51-76.
- Shaw, Joshua. “Must Pessimism be Suicidal?”. *The Journal of Value Inquiry*. (2022): 1-17.
- Smiljanic, Damir. “Mainländers Anleitung zum glükichen Nichtsein”. *Anleitung zum glükichen Nichtsein. Mainländer-Essaywettbewerb 2005*. ed. W. Müller-Seyfarth. Wiesbaden: Konigshausen & Neumann, 2006. 19-40.
- Soll, Ivan. “Schopenhauer on the Inevitability of Unhappiness”. *A companion to Schopenhauer*. ed. B. Vandenabeele. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. 300-313.
- Stellino, Paolo. *Philosophical Perspectives on Suicide. Kant, Schopenhauer, Nietzsche, and Wittgenstein*. Lisboa: Palgrave Macmillan, 2020.
- Sully, James. *Pessimism. A History and a Criticism*. Nueva York: D. Appleton and Company, 1891.
- Svendsen, Lars. *A Philosophy of Boredom*. Trad. J. Irons. Oslo: Reaktion Books, 2008.
- Taubert, Agnes. *El pesimismo y sus adversarios*. Trad. M. Pérez. Madrid: Sequitur, 2023.
- Tsanoff, Radoslav. *The Nature of Evil*. Nueva York: The Macmillan Company, 1931.
- Volpi, Franco. “Introducción: cuando el Nilo llega a El Cairo”. En A. Schopenhauer, *El arte de envejecer*. Madrid: Alianza, 2017. 9-34.
- Voltaire, François. *Cándido o el optimismo*. Trad. M. León. Buenos Aires: Losada, 2005.
- Wenley, R. *Aspects of Pessimism*. Edinburgo: William Blackwood and Sons, 1894.
- Young, Julian. *Schopenhauer*. Londres: Routledge, 2005.