



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v73n186.114929>

¿COMPASIÓN VERSUS EGOÍSMO?

CONTRAPUNTOS EN LAS OBRAS DE SCHOPENHAUER Y MAINLÄNDER



COMPASSION VERSUS SELFISHNESS?

COUNTERPOINTS IN THE WORKS OF SCHOPENHAUER AND MAINLÄNDER

SANDRA BAQUEDANO JER*

Universidad de Chile - Santiago de Chile - Chile

Artículo recibido: 18 de octubre de 2022; aceptado: 17 de febrero de 2023

Este artículo fue fruto de los proyectos Fondecyt 1190021 y anid/basal fb210018 del Centro Internacional Cabo de Hornos (chic).

* sandra.baquedano@uchile.cl / ORCID: 0000-0001-5408-5204

¿Cómo citar este artículo?

MLA: Baquedano Jer, Sandra. “¿Compasión versus egoísmo? Contrapuntos en las obras de Schopenhauer y Mainländer”. *Ideas y valores*, 73, 186 (2024): pp. 179-199.

APA: Baquedano Jer, S. (2024). ¿Compasión versus egoísmo? Contrapuntos en las obras de Schopenhauer y Mainländer. *Ideas y valores*, 73 (186), pp. 179-199.

CHICAGO: Sandra Baquedano Jer. “¿Compasión versus egoísmo? Contrapuntos en las obras de Schopenhauer y Mainländer”. *Ideas y valores* 73, 186 (2024), pp. 179-199.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-
NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Mediante una reflexión comparada en torno a las nociones de compasión y egoísmo se develará en este artículo cómo en la filosofía de Schopenhauer la voluntad del ser humano puede convertirse en una fuerza consciente que posibilita el despertar de la compasión, considerada el único móvil “no egoísta” y “auténticamente moral”. Por contraste, se analizará por qué este proceso de “transformación” es muy distinto en el pensamiento de Mainländer. Al darse en el interior de la individualidad del sujeto volitivo se identificará la compasión como una forma de egoísmo, haciendo descansar, en una variante depurada de este, el principio supremo de su moral.

Palabras clave: compasión, egoísmo, egoísmo depurado, egoísmo natural, moral.

ABSTRACT

Through a comparative reflection on the notions of compassion and selfishness, it will be revealed how in Schopenhauer's philosophy human will becomes a conscious force that enables the awakening of compassion, considered the only 'unselfish' and 'authentically moral' motive. The way that this 'transformation' process differs so greatly from Mainländer's thinking will be analyzed for contrast. As it occurs within the individuality of the volitional subject, compassion will be identified as a form of selfishness resting on a refined variant of the supreme principle of its morality.

Keywords: compassion, selfishness, natural selfishness, refined selfishness, morality.

Introducción

En la primera parte de este artículo se abordan las nociones de compasión y egoísmo en la obra de Schopenhauer. La reflexión comienza enfocándose en el sentido del sufrimiento como δεύτερος πλοῦς y en el despertar de la compasión, desarrollada en toda su grandeza en *El mundo como voluntad y representación*. Situado el lugar de la compasión en la obra capital del pesimismo filosófico, se procede a analizarla en tanto fundamento de la moral en *Los dos problemas fundamentales de la ética*, para luego sondearla como el único móvil no egoísta y auténticamente moral en esta filosofía. Posteriormente, en la segunda parte del artículo, se exponen ambos fenómenos en torno al pensamiento de Mainländer, evidenciando resonancias y contrapuntos que lo asemejan y diferencian de su predecesor. Se explica la dinámica de sustitución del egoísmo natural por uno depurado en *La filosofía de la redención*. Después de ser presentada la concepción del egoísmo como fundamento inmanente de la moral y el proceso de su transformación en la ética de Mainländer, se devela con mayor especificidad por qué la compasión no es concebida como lo opuesto al egoísmo y las razones por las cuales no es la compasión, sino el conocimiento de que el no ser es mejor que el ser el principio supremo de la moral mainländeriana. Finalmente, se distingue una connotación filosófica del significado de la compasión, que alude a la mentada por Schopenhauer, y su posible variante como expresión de un egoísmo depurado en Mainländer.

El sufrimiento como δεύτερος πλοῦς y el despertar de la compasión en *El mundo como voluntad y representación*

El sufrimiento (*Leiden*) en la filosofía de Schopenhauer es considerado un δεύτερος πλοῦς. Esta “segunda tentativa [de viajar], fracasada la primera” es una expresión utilizada en la navegación cuando se ha de remar por no haber un viento favorable (Cf. Estobeo 1823 cap. 59/9. p. 376). El modismo suele ser utilizado por Platón (Cf. *Fedón* 99d, *Filebo* 19c) y se aplica a la búsqueda de la verdad. Se ha convertido en proverbial para indicar un camino más duro y difícil, pero que puede resultar más seguro para alcanzar un fin como, en este caso, es la navegación que al carecer de condiciones óptimas, se lleva a cabo con remos frente a la que sin adversidades se realizaría de manera más fácil y serena a vela. En *El mundo como voluntad y representación*, esta segunda forma de viajar supone una primera, la cual proviene del sufrimiento de toda vida meramente *reconocido*. Por ejemplo, las noticias que se escuchan o que cuentan terceros sobre el dolor del otro que se hace propio solo mediante el *conocimiento*. Sin embargo, se plantea que es muy poco probable que el puro conocimiento sin el dolor padecido consiga traspasar el *principium individuationis*, lograr emanciparse de alguna

forma del dominio avasallador de la voluntad hasta terminar finalmente negándola. A pesar de que sería el mejor modo de renunciar a la voluntad, no es el usual.

La compasión no es del todo equivalente a la negación de la voluntad de vivir. Es cierto que en la filosofía de Schopenhauer la compasión supone un cierto grado de abnegación hasta el punto de que la persona compasiva puede dejar que su cuerpo sea aniquilado para ayudar al resto. Ahora bien, en sentido estricto, la negación plena de la voluntad de vivir es tarea del santo; él, *conociendo* la miseria del mundo, la lleva a cuestas como en un estado de hipercompasión o compasión amplificada, asimilando cualquier sufrimiento del resto como el propio. Schopenhauer señala a lo largo de su obra que la compasión también puede provenir de la alegría provocada por el placer o bienestar ajenos. Ese goce puede distar algo de la negación de la voluntad de vivir. Incluso el acto compasivo de dar de comer a un hambriento no es egoísta, ni busca dentro de esta filosofía el bienestar personal; pero sin duda contribuye en cierto grado a la afirmación de la voluntad (al mantener el cuerpo del otro nutrido y, por lo tanto, con vida).

El δεύτερος πλοῦς explica que la mayoría se encamine en la senda del renunciante mediante aquella “segunda mejor manera de viajar”, que también es la segunda mejor alternativa en relación con cualquier vía de afirmación de la voluntad de vivir. Ambas formas de “viajar” son posibles gracias al sufrimiento, pero en el caso del δεύτερος πλοῦς no aquel *conocido*, sino *experimentado*. Lo ideal sería que estados de superación interior tan profundos como la compasión despertaran móviles morales por el mero dolor o sufrimiento *conocido*, pero esta filosofía muestra que lamentablemente no suele ser así (Cf. 1986a § 48 808-809). El despertar existencial nace más fácilmente cuando uno ha experimentado por sí mismo el sufrimiento.

“En esencia toda vida es sufrimiento” (1986 § 56 426). El pesimismo característico de la filosofía de Schopenhauer parte del supuesto de que, en el fondo, vivir es sufrir. Considerar a un optimista simplemente como a una persona a la que le gusta vivir y se maravilla de la hermosura de la vida y a un pesimista como alguien que suele quejarse de este *vallis lacrimarum*, pueden ser asociaciones válidas, pero un tanto simplistas. El problema radica en que el amor a la vida, las ganas de vivir, no implican que esta vida sea necesariamente *buena*, sino que se la *quiera*: “Todos los seres humanos quieren vivir, pero ninguno sabe por qué vive” (Schopenhauer 1985 t. IV 2). Alusiones acerca de esta marcha mecánica e irreflexiva, que marca el curso de la existencia, se encuentran en general a lo largo de su obra, la cual desliga “la cuerda de los deseos” de una consideración optimista de la vida:

[Los seres humanos] se asemejan a relojes a los que se da cuerda y andan sin saber por qué; y cada vez que es engendrado y nace un ser humano, se vuelve a dar cuerda al reloj de la vida humana para repetirse de nuevo la misma canción entonada innumerables veces, frase por frase y compás por compás, con insignificantes variaciones. (1986 § 58 441)

Los seres vivos están hechos para conservar la especie, de ahí que voluntad y voluntad de vivir sean lo mismo y solo por pleonasmo se empleen en esta filosofía ambas expresiones. La voluntad, que considerada puramente en sí es tan solo una pulsión ciega, inconsciente e irresistible –tal como se la ve aparecer en la naturaleza inorgánica y vegetal, así como también en sus leyes gracias al mundo de la representación que se despliega a su servicio– obtiene el conocimiento de su querer. Y lo que la voluntad quiere siempre es la vida. De ahí que se denomina al mundo fenoménico su espejo, su objetivación (Cf. 1986, § 54 380).

Por consiguiente, vivir con la convicción de lo absurdo que implica perseverar en la existencia, sin renunciar nunca a la vida, no es en absoluto indicio de inconsecuencia, dado el carácter secundario de la razón bajo los dominios de la voluntad. Expresión de esta subordinación metafísica es la invariabilidad del carácter del ser humano, el cual es inamovible a pesar del conocimiento que solo va aclarando nuevos motivos para la acción. La comprensión intelectual de este hecho no necesariamente interviene en el existente ni lo aparta del mundo, salvo, entre otros móviles morales, en los casos donde se niega esa voluntad o donde una *medicina mentis* ayuda a sobrelevarla mediante la estrategia de un “como si” se escogiera el camino de la renuncia; así como sucede con el rol del arte en esta cosmovisión. Solo una filosofía del optimismo supondría que la vida humana tiene algún sentido o propósito digno de esfuerzo, y, por lo tanto, de justificación, más allá de su mera conservación. No obstante, un sentido final o un propósito cabalmente alcanzado supondría la completa satisfacción de la voluntad.

La voluntad, en tanto cosa en sí (*Ding an sich*), está al margen del principio de razón suficiente. Por consiguiente, desconoce de fundamentos, de causas y efectos. Todo fin llega a ser tal y supone un sujeto, aparece en su representación, regida por el principio de razón suficiente. De este modo, dado que a la voluntad le es ajena esa racionalidad “quiere ciegamente”. De ahí que nunca encuentre una satisfacción definitiva. Así como ocurre en el mundo al observar que la satisfacción de los deseos humanos se vuelve una ocasión para un nuevo querer. Esta insaciabilidad se traduce en un padecimiento universal.

La compasión como fundamento de la moral en *Los dos problemas fundamentales de la ética*

La metafísica schopenhaueriana de la voluntad concibe el universo o el mundo (*Welt*) en términos de voluntad (*Wille*) y representación (*Vorstellung*). La voluntad es el en sí de toda la naturaleza, su fuerza originaria. El universo en general o la realidad son todas las representaciones que cada cual forma mediante razones suficientes, las cuales están subordinadas a una voluntad metafísica, una ansiedad ciega de oscura determinación que no tiene principio ni fundamento (*grundlos*). La esencia de la naturaleza, su en sí, con cada una de las fuerzas que actúan sobre ella, son voluntad: “Hasta ahora se ha subsumido el concepto *voluntad* bajo el concepto *fuerza*: en cambio, yo hago exactamente lo contrario y quiero conocer cada fuerza pensada de la naturaleza como voluntad” (1986 § 22 172); toda fuerza originaria de la naturaleza corresponde a una objetivación directa de la voluntad (Cf. 1986 § 21 169-170). La esencialidad de ese querer natural e innato a cada uno se traduce en actos de afirmación de la voluntad, entendidos como egoístas en términos morales, que sobre todo provocan dolor y sufrimiento en el resto y que en el fondo solo pueden, en esencia, ser contrarrestados por acciones que tienen valor moral, es decir, que emanen de la compasión:

Es el fenómeno cotidiano de la *compasión*, a saber, de la *participación* totalmente inmediata en el *sufriimiento* del otro, independientemente de toda otra consideración, eso en primer lugar, y, por consiguiente, en la prevención o supresión de ese sufrimiento, en la que en última instancia consiste toda satisfacción y todo bienestar y felicidad. Solo esta compasión es la base real de toda justicia *libre* y de toda *auténtica* filantropía. Solo en la medida en que una acción ha surgido de ella tiene valor moral. (1986b 740; cf. 1986b 745)

Schopenhauer estima a Rousseau como el mayor moralista, y lo considera su mentor más directo en lo que se refiere al valor que le concede a la piedad (*piété*) y la commiseración (*commiseration*) que confluyen en su connotación filosófica de la compasión (Cf. 1986b 781-784). Rousseau desprende de ellas las virtudes sociales, la neutralización de la violencia, el distanciamiento de la残酷和 la moderación del egoísmo natural (Cf. Rousseau 2012 236-240).

En *Los dos problemas fundamentales de la ética* se reconocen tres móviles fundamentales de las acciones humanas, partiendo de la base de que lo único que mueve a la voluntad es el placer y el dolor. Estos tres móviles son: el egoísmo que quiere el placer propio o evitar el dolor personal; la maldad, la cual quiere el dolor ajeno, y, finalmente, la compasión que busca el placer ajeno. Mediante la excitación de estos

móviles actúan todos los motivos posibles. De esta forma, todo motivo se relaciona con alguno de ellos, ya sea el placer y el dolor propio como también puede ser el ajeno, lo cual permite establecer dos clases de acciones. Las primeras están motivadas por el placer o dolor propio y son consideradas acciones egoístas que carecen de cualquier valor moral; las segundas, por el contrario, tienen como motivo inmediato el placer o dolor ajeno y, por lo tanto, sí pueden tener valor moral. Ahora bien, la maldad, que estaría incluida dentro de este segundo tipo de acciones, también está de algún modo inmersa en el egoísmo, puesto que, encerrada en el *ego*, supone tomarse absolutamente en serio las distinciones entre la propia persona y el resto a causa del *principii individuationis*. Lo característico de la maldad es que el sufrimiento ajeno pasa a ser el móvil de la acción. No solo en los actos malvados rige el *principium individuationes*, sino también en las acciones egoísticas. Es el *otro* quien sufre y no *yo*, levantándose entonces un muro ontológico. Esta apreciación descansa en la voluntad mediante la legalidad cognoscitiva que proporciona el conocimiento tras razones suficientes, el cual ofrece una representación parcial de la realidad; corresponde al Velo de Maya de los hinduistas tras el que se configura la representación del propio *yo* con sus problemas y aspiraciones como si fueran un absoluto.

La afirmación de la voluntad de vivir se traduce en el mundo fenoménico en un egoísmo supremo o universal. Al ser concebido el mundo como “mi representación”, los demás no tienen una entidad directa y real, sino que son una mera parte de la propia representación. Se es consciente de todo y de todos como algo absolutamente dependiente de uno, de manera que con la desaparición de la representación personal, se esfuman el mundo y los otros. Por esta razón, cada individuo se considera a sí mismo como el centro y el eje en torno al cual gira el universo. Sin embargo, la raíz principal del egoísmo radica en que al ser “mi representación” la manifestación de *una* voluntad metafísica, el mundo es a su vez “mi voluntad”; una voluntad que se plasma como individualidad en el mundo fenoménico, pero que más allá del mundo como representación permanece en su unidad indivisible, fruto de su omnipotencia, en cada uno de los seres vivos.

Por el contrario, cuando alguien es capaz de abandonarse a sí mismo en el padecimiento del dolor ajeno para ver más allá de los fenómenos individuales que distancian al *yo* del *tú*, traspasa el Velo de Maya y capta el dolor común emanado de una única voluntad de vivir que subyace bajo cada ser. La compasión supone dejar atrás los sesgos del *yo* para acudir al encuentro incondicionado con el *otro* y proviene de reconocer la identidad esencial de todos los seres en tanto que voluntad. Aunque cabe precisar aquí que en la *compasión* quien se abre a la dimensión propia del dolor del *otro*, lo siente directamente no como

propio, sino como ajeno (Cf. Schopenhauer, 1986b, pp. 743-744). Al liberarse del *principii individuationis*, todo dolor, ya sea el de uno como el ajeno, puede ser padecido con la misma intensidad en un estado de conciencia que lleva a aliviar al otro de su sufrimiento:

Pues la compasión ilimitada con todos los seres vivos es el más firme y seguro garante de la buena conducta moral, y no necesita ninguna casuística. Quien está pleno de ella seguro que no ofenderá a nadie, a nadie perjudicará, a nadie dañará, sino que más bien tendrá indulgencia con todos, perdonará a todos, a todos ayudará en la medida de lo posible, y todas sus acciones llevarán el sello de la justicia y la filantropía. (1986b, p. 770)

Esto sucede cuando se empatiza inmediatamente con el sufrimiento del otro sin la necesidad de recurrir a reflexiones al respecto para despertar aquella sensibilidad; solo ahí el no-yo queda convertido en yo.

La compasión como el único móvil no egoísta y auténticamente moral en la obra de Schopenhauer

Sin dolor o sufrimiento no hay compasión, pero no todos los sufrimientos implican la compasión. Muchos de los grandes pesares pueden deberse a preocupaciones o causas que nacen más bien del egoísmo: por orgullo, rabia, celos, ira, etc., o por un enaltecimiento ilusorio del yo.

Cuando hemos llegado a conocer con claridad y de una vez por todas nuestras cualidades y fortalezas, nuestros defectos y debilidades [...] es cuando más seguridad tenemos de escapar, en la medida que nuestra individualidad, lo permita, del más amargo de los dolores, del disgusto con nosotros mismos, que es la consecuencia inevitable del desconocimiento de la propia individualidad, de la falsa petulancia y de la presunción que surge de ella. (1986 § 55 p. 422)

Para contrarrestar esta ilusión se plantea que solo la compasión puede doblegar ese egoísmo natural, lo cual supone una cierta liberación del *principii individuationis*; de ahí que todo dolor, sea el propio o el ajeno, pueda conmover de igual modo. Mas a nadie se le puede obligar mediante razones suficientes a sentirla, ni existe mandato alguno para imponerla.¹

1 Schopenhauer llega a identificar el amor puro (*reine Liebe*) con la compasión. Todo amor que no sea compasión, es decir, que no implique una forma de renuncia, es considerado desde temprano, lisa y llanamente, voluptuosidad, querer ciego o voluntad de vivir, puesto que está destinado a servir a la voluntad mediante la conservación de la especie: “todo amor verdadero es compasión: y todo amor que no es compasión, es egoísmo” (1985 t. I 396); “El bueno es aquel que ama a otro; pero todo amor es compasión, pues todo deseo, toda necesidad es sufrimiento” (1985 t.I 311).

Las acciones interesadas no pueden producir la verdadera virtud, puesto que proceden de motivos egoístas y, por lo tanto, carecen en esta filosofía de valor moral. Esta transformación que implica la moral se opone directamente a su misma naturaleza; es por esencia *contra natura* y, por lo tanto, todo resorte moral de ser tal, ha de estar dirigido contra el móvil natural del egoísmo. En este contexto, la compasión es considerada como el único móvil ‘no egoísta’ y ‘auténticamente moral’ (Cf. 1986b 764). La compasión es más inmediata que la razón. Pareciera que se la siente o tiene, o simplemente no. Así como la razón y el conocimiento abstracto o teórico del entendimiento se muestran incapaces de modificar la moralidad, es otra sensibilidad la que está presente en el fenómeno de la compasión. Consiste en una participación de naturaleza inmediata e instintiva en el sufrimiento ajeno, depurada de cualquier motivo egoísta (Cf. 1986b, p. 761).

Más allá de las adversidades personales existe un hondo nivel de padecimiento colectivo del que todos los seres vivos son anónimamente, de una u otra forma, en esencia, partícipes. La compasión parece invitar a la toma de conciencia de una única voluntad universal de vivir, el en sí de cada ser vivo: “El móvil moral que he establecido [la compasión] se demuestra además como el auténtico, ya que también incluye la protección a *los animales*, que de forma tan irresponsable son tan mal cuidados en los demás sistemas morales europeos” (1986b 773). La compasión garantiza el cuidado de los animales no humanos en la medida en que se es consciente de la identidad esencial que existe con ellos y que descansa en un fundamento metafísico común, al compartir un mismo origen en la voluntad y diferenciarse solo en lo secundario: el conocimiento. Esta identidad en lo esencial vale para el resto de los seres vivos: “La *bondad de corazón* consiste en una profunda compasión universal sentida hacia todo lo que tiene vida” (1986b, p. 791). Concebidos como meras cosas, esta ética denuncia en el siglo XIX el trato brutal que impera en Occidente respecto a los animales. Schopenhauer critica que el cristianismo no hiciera algo por revertir esta mentalidad procedente del judaísmo y extendida en Europa, la cual piensa que terminó por consolidarse a partir de la psicología racional de Descartes, Leibniz y Wolff. La crueldad, independiente del miembro de la especie contra quien se la ejerza, es considerada directamente contraria a la compasión: “La compasión con los animales se relaciona tan exactamente con la bondad del carácter, que se puede afirmar con convicción que quien es cruel con los animales no puede ser un buen ser humano” (1986b 777).

La compasión supone com-padecer (*mit-leiden*) directamente el sufrimiento del otro en *su* sufrimiento, que se sienta *su* dolor, es decir, el del otro, como solo pudiera ser sentido el propio. Esto requiere que

de alguna manera se esté identificado con el resto (Cf. Hallich 1998 58-59), es decir que las diferencias radicales que separan al yo de los demás (distinción en la que precisamente se basa el egoísmo) queden anuladas. Si bien es cierto que la voluntad del ser humano no puede transformarse, ni por su naturaleza podrá volverse nunca moral, sí puede, en cambio, convertirse en él en una fuerza consciente. Precisamente, esa conciencia posibilita el despertar de la compasión y abrirse paso en el camino de la negación de la voluntad de vivir, única vía conducente a una posible redención.

La sustitución del egoísmo natural por uno depurado en *La filosofía de la redención*

Es cierto que el pensamiento de Mainländer se reconoce deudor en varios aspectos de la filosofía de Schopenhauer, entre ellos, de la sustancialidad de un padecimiento originario. Sin embargo, en *La filosofía de la redención* se rechaza el siguiente aspecto medular de la ética descriptiva de su predecesor. No se concibe que la ausencia de toda motivación egoísta sea un referente válido para calificar a una acción como moral. Para precisar mejor: se sostiene que la ausencia de toda motivación egoísta *nunca* puede ser el criterio para acreditar una acción de esta índole (2021 232). La ética mainländeriana descansa en su propia visión acerca del origen del universo. En un comienzo solo hubo una unidad simple (*einfache Einheit*), que dejó de existir, transformó su esencia y se desintegró totalmente en el universo de la multiplicidad. Una vez en el campo inmanente, los fragmentos que correspondieron a la unidad premundana ya no pueden volver a unirse ni salir o escapar de la respectiva voluntad individual de vivir que padecen en lo más profundo de su esencia.

En *La filosofía de la redención* se sostiene que en todo el universo solo hay voluntades individuales que únicamente tienen el afán de vivir, conservar la existencia y perpetuarla a través de la procreación, en una lucha y esfuerzo comunes a las demás especies. Al hacerlo, directa o indirectamente, provocan y padecen dolor, debilitando las fuerzas suyas y las del resto a través de una dinámica, marcada por la ley de la historia plagada de sufrimiento (Cf. 1996 510).

Bajo cada fuerza vital existe un nivel más profundo de la voluntad, que sigue su tendencia innata y en el fondo desea no seguir siendo. La voluntad de morir es el trasfondo último de la voluntad de vivir, lo cual refleja el curso de la ley del desgaste, pues dentro de la fricción en constante aumento se evidencia su ley suprema: la ley del sufrimiento. La vida se reconoce así como el medio para conseguir el cese definitivo de los tormentos; la energía que va entre el desgaste y el dolor, propios de la lucha vital, para continuar mortificando sus fuerzas.

Este pensamiento considera que al surgir cada acción humana de una determinada individualidad y un yo en particular, ellas son de naturaleza egoísta, pues persiguen la propia felicidad. Lo relevante es que egoísmo y ética no solo no se excluyen entre sí (así como en Kant y Schopenhauer), sino que el egoísmo es *conditio sine qua non* de su ética eudemónica, según la cual se actúa por las propias inclinaciones, es decir, bajo el influjo de motivaciones personales, o bien en contra del carácter, a causa de las restricciones de la ley. Igualmente, se actúa, en este último caso, según un interés personal al preferir forzar el propio carácter por alguna razón que resulta de mayor peso para inclinar la balanza de esa acción en particular. No hay excepción, toda acción humana, sea la más buena o la más mala, es egoísta, y solo se diferencian en el grado en que lo son. Las voluntades individuales motivadas por este móvil luchan por alcanzar su bienestar y felicidad. De ahí el eudemonismo que motiva a todo ser humano a obrar conforme a lo que le provoque bienestar, aunque ocurra de un modo evidente o encubierto tras disfraces altruistas. La voluntad humana, su individualidad, es concebida como un todo, un ser para sí cerrado o simplemente egoísmo que, al igual que los demás seres vivos, se aferra a la vida; lo distintivo radica en dos variantes volitivas fundamentales. Por un lado, el ser humano quiere la existencia, pero de una *determinada* forma, es decir, mediante el carácter y temperamento que le son propios. Todas las cualidades de la voluntad son solo distintas configuraciones suyas, adoptadas a partir del egoísmo, que es el núcleo más íntimo de su individualidad. Por otro lado, el egoísmo del ser humano se diferencia del resto en que no solo aparece como instinto de conservación, sino también como un impulso por la dicha suprema: “El egoísmo del ser humano se manifiesta no solo en que quiere conservar su existencia, sino también en que desea ‘la mayor suma posible de bienestar y cada goce del que sea capaz’, y, por lo demás, en que quiere minimizar el dolor que no puede evitar” (2021 470-471). Las voluntades individuales motivadas por este móvil luchan por alcanzar su bienestar; constantemente quieren saciar sus deseos, creyendo que así obtendrán la felicidad. La ilusión estriba en que, tras un deseo cumplido, surge otro, en una cadena que no es distinta a la vida misma, tal como es deseada por el egoísmo natural (*natürlicher Egoismus*). El individuo quiere la vida de una determinada forma, pero este afán es obstaculizado por otros que poseen la misma ansia. Las voluntades egoísticas, dispuestas unas contra otras, se dañan mutuamente. En la lucha por la existencia, vence el más fuerte o astuto. En el estado natural se recalca que todo le está permitido a su egoísmo: no hay Estado ni religión que lo limite en buscar y escoger los medios para beneficiarse. Al verdadero poder que se enfrenta es al de las otras voluntades individuales que, al igual que él, muchas quieren vivir y

conservar de un modo aplastante la propia existencia. Ahora bien, al salir del estado natural, el egoísmo queda en parte restringido por el Estado y aquello que no es capaz de limitar se plantea que fue refrenado de alguna manera por la religión (Cf. 2021 229). De este modo, en términos generales, Mainländer distingue en el capítulo “Ética” tres tipos de acciones humanas: las ilegales (*illegale*), legales (*legale*) y morales (*moralische*). No se ha de olvidar que toda acción humana, la mejor o la peor, es egoísta y solo se diferencian en el grado en que lo son (Cf. 2021 236-237). Por consiguiente, es posible precisar:

Las acciones *legales e ilegales* son generadas por el egoísmo natural (*natürlicher Egoismus*); dependiendo de su conformidad con las leyes del Estado y los mandamientos de Dios. Su legalidad es producto del miedo al castigo. Tanto las acciones ilegales, es decir, las que prohíbe la ley, como las acciones legales –que no son realizadas por iniciativa propia, sino por temor al castigo–, provienen ambas de un egoísmo natural, cuya forma rudimentaria de egoísmo puede ser sustituida por una versión suya más refinada. Aquí entran en escena otro tipo de acciones.

Las acciones *mORALES* son realizadas, precisamente, por el egoísmo depurado (*geläuterter Egoismus*); están en consonancia con las leyes del Estado y los mandamientos de Dios. Su moralidad proviene de quienes tienen una buena voluntad innata o ha sido iluminada o enardeceda por un determinado conocimiento.

El egoísmo como fundamento inmanente de la moral y el proceso de su transformación en la Ética de Mainländer

La transformación (*Umwandlung*) de la voluntad que se da a través del conocimiento (*Erkenntnifß*) es un hecho de máxima relevancia para la filosofía, es considerado el más importante y significativo de este mundo (Cf. 2021, p. 471). El conocimiento es valorado como una facultad que permite ir más allá del egoísmo limitado, propio de la individualidad, hacia uno depurado en el que se aspira el bien común. Ahora bien, para la solución de la cuestión social se apela, en esta obra, al conocimiento filosófico de la relación existente entre el individuo y la colectividad, abogándose por una eudemonía comprometida con una praxis social de envergadura.

El proceso de ‘transformación’ de Mainländer es distinto al de ‘conversión’ en Schopenhauer. En *La filosofía de la redención* esta transformación se da en el interior del sujeto volitivo, quien conservará su núcleo en la voluntad individual. El eudemonismo característico de su ética no solo explica que las acciones ilegales, legales y morales sean todas egoístas, sino de qué manera el egoísmo natural se transforma en la moral en un egoísmo depurado. La reflexión de Mainländer sobre el fundamento de la moral lo lleva a analizar el surgimiento del

Estado y el papel de la religión. Ambos pueden proveer a las acciones del ser humano del sello de la legalidad, pero no así de la moralidad (Cf. 2021 232). Un primer criterio para calificar una acción, como acción moral (*moralische Handlung*), es que esta sea, en primer lugar, legal. Mainländer añade que está en relación con la concordancia entre las leyes originarias del Estado y los mandamientos de la religión, y que en general los moralistas coinciden en que una acción moral debería corresponder a una o a la otra parte de la sentencia: “No dañes a nadie, al contrario, ayuda a todos cuanto puedas” (*Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva*). En relación con la justicia, esta máxima fue recogida primero por Kant en su *Metafísica de las costumbres* e interpretada como una verdadera ley para no cometer injusticia (Cf. 1798 236); luego fue reiterada por Schopenhauer de manera variada en *Los dos problemas fundamentales de la ética* (Cf. 1986b 663, 664, 687, 691, 744, 746, 750, 764, 794). Sin embargo, a Mainländer no le parece suficiente. Sostiene que ha de ir acompañada de otro criterio para reconocer la existencia de una acción moral. Una acción no es moral en sí misma, pero puede tener valor moral si cumple con dos requisitos: el primero es estar de acuerdo con las leyes del Estado o los mandamientos de la religión, es decir, si es legal; y el segundo es si esa acción se realiza voluntariamente, es decir, si en el acto surge un estado de plena satisfacción. Si las acciones morales son producto de la propia voluntad y el valor moral que poseen es relativo a las leyes o mandamientos, es decir, es convencional, entonces, surge la interrogante de si es posible que quienes no nacen con una buena voluntad puedan actuar moralmente. Mainländer plantea que en ese caso se puede actuar de un modo legal, pero también sus acciones pueden tener un valor moral. Para que esto último ocurra es necesario que su voluntad sufra una gran transformación, que su voluntad se enardezca frente a un determinado conocimiento. Tres virtudes cardinales de su pensamiento entran aquí primero en juego: el amor a la patria, la justicia y el amor al prójimo. Y más adelante agrega una cuarta: la castidad, en cuyos alcances se enfocará el siguiente apartado conclusivo de Mainländer, por tratarse de una transformación de la voluntad distinta a la experimentada por la práctica de estas virtudes.

El pensador sostiene en una primera instancia que existen ciertos individuos que al comienzo no actúan moralmente, pero que gracias a un conocimiento específico y el ejercicio de estas tres virtudes, pueden conseguir actuar moralmente: 1. *El ciudadano inculto* a través del patriotismo; 2. *El individuo que obedece involuntariamente las leyes* mediante la justicia, y 3. *El hombre temeroso de Dios* a través de la santidad de la contemplación.

El ciudadano inculto cumple a regañadientes con su obligación frente al Estado por temor al castigo y sufre en carne propia lo doloroso que es rendir sacrificios a una institución que no conoce ni entiende a fondo. Sin embargo, a pesar de eso, obedece, pues se siente débil para luchar contra la autoridad. Ahora bien, ocurre que en algún momento es posible que se dé cuenta de “la rivalidad existente entre las individualidades de los pueblos” y de qué manera al suyo le ha tocado “una misión muy especial en esta competencia” (Cf. 2021 234). Mainländer cree que es ahí cuando puede experimentar el miedo a retornar al estado natural y representarse los horrores de ver que quienes más ama están en peligro; de perderlo, en definitiva, todo. Este conocimiento opera en su voluntad hasta el punto de estremecer su egoísmo natural (Cf. 2021 234). Sostiene Mainländer que la virtuosidad con la que obra se debe a que ahora más que actuar por miedo a perder la vida o a ser castigado, realmente lo motiva su amor a la patria.² Gracias a ese conocimiento, el hombre se siente en armonía con la ley y, entonces, actúa moralmente.

El individuo que obedece involuntariamente las leyes, y solo por miedo a ser castigado, sería señal de alguien que no ha logrado asimilar en todo su alcance el concepto de justicia. Actúa de acuerdo con la ley, pero lo hace en contra de su propia voluntad. En este caso, se figura, por ejemplo, a una persona que, en algún momento, se da cuenta de que si bien sería más fácil enriquecerse a costa de los demás, si se maximiza ese actuar, se desencadenaría la guerra de todos contra todos. Es ahí cuando tras tomar conciencia de lo que implicaría una recaída en el estado natural, reconoce el valor de la justicia y gracias a ese conocimiento actúa moralmente (Cf. 2021 234-235).

El hombre temeroso de Dios, alude al hombre de fe, que también puede actuar siguiendo los mandamientos de Dios, pero no ante todo

2 Contrasta esta virtud con el rechazo que siente Schopenhauer hacia los patriotismos y nacionalismos, sobre todo los violentos. Los desprecia y no tienen lugar en su filosofía, ya que concibe la voluntad como un principio metafísico que es único y universal. La voluntad individual de Mainländer en cuanto principio de realidad es universal, pero dada la naturaleza de su fragmentación justifica la particularidad de cada pueblo, patria y nación. Como si fueran brazos de una corriente más amplia, a saber, el movimiento general de la humanidad, opone a la virtud del patriotismo el “veneno desintegrador del cosmopolitismo” y el vicio de quienes claman que todos los seres humanos son hermanos y el mundo una sola patria. A ellos los considera: “los espíritus más inmaduros que ni siquiera conocen la historia de su país” ni la misión especial que les concierne (Cf. 2021 238, 239). Mainländer extrapolá el curso de la historia, con su misión, meta y sentido a una concepción metafísica del devenir. El rol de la historia tanto en su obra como en la de otros pensadores de la época, Fichte y Hegel, por ejemplo, es central. Es la historia la que se identifica con el movimiento del mundo, es decir, con su devenir (Cf. Ciraci 2006 252).

para aliviar al prójimo de sus sufrimientos, sino más bien por miedo al castigo eterno. Busca alejarse así del infierno y ser compensado con el Reino de los Cielos. Sin embargo, en un momento, tras ese deseo, ve desfilar en su mente cadenas de aflicciones y fatiga, angustias y tormentos, grandes sufrimientos y efímeras alegrías que han solitado su vida. Recuerda el estado de felicidad que le procuraba la contemplación estética y se imagina la dicha interior que significaría una vida sin dolor y sin tristeza de forma ininterrumpida. En la proyección de ese estado paradisiaco de santidad, el creyente ante la visión de Dios, se hace partícipe de la bienaventurada contemplación (Cf. 2021 236).

La concepción del nacimiento, como origen y principio de todas las tragedias, ayuda a entender cómo avanzada la obra es enlazada más adelante esta tercera virtud con una cuarta, a saber, la castidad: “Al mismo tiempo, hemos encontrado el fundamento inmanente (*immanente*) de la moral: es el movimiento real de la humanidad (*reale Bewegung der Menschheit*), reconocido por el sujeto, que exige la práctica de las virtudes: amor a la patria, justicia, filantropía y castidad” (2021, p. 260).

La castidad, a diferencia de las tres virtudes anteriores –patriotismo, justicia y santidad, mediante las cuales el individuo siente un desprecio hacia la muerte por una vida mejor– consiste en un amor a la muerte. En cuanto virtud, la transformación que sufre la voluntad gracias a la castidad alberga también su conocimiento propio, a saber: el error de la existencia y la aceleración de la salvación.

El conocimiento de que el no ser es mejor que el ser como principio supremo de la moral mainländeriana

Al considerar Mainländer que la vida en su fondo más íntimo es sufrimiento, la opción de no reproducirse garantiza dejar en manos de cada uno la posibilidad de poner fin a los futuros tormentos. En este caso, al fallecer se alcanza un tipo de muerte que es calificada de *absoluta* (*absoluter Tod*), mientras que quien deja descendencia biológica, pervive en sus hijos y en sucesivos organismos, acabando en una muerte que es tachada de *relativa* (*relativer Tod*), pues tras ellos se emprende de una nueva vida cuya extensión no se podrá determinar ni aliviar. Haber emergido por la ignorancia o la indolencia de los progenitores respecto al nacimiento no libera del cautiverio de la vida a padres ni a hijos biológicos, pero estos pueden decidir cortar la futura cadena.

Precursor de principios antinatalistas, Mainländer sostiene por un lado que la humanidad posee un único curso, que es acelerado por quienes actúan moralmente:

La humanidad posee un único curso (*Verlauf*), el que es acelerado (*beschleunigt*) por quien actúa moralmente. En cambio, desde el punto de vista del sujeto, cada acción es moral si consciente o inconscientemente

te está en sintonía con el movimiento fundamental de la humanidad y ocurre con agrado. (2021 260)

El movimiento hacia la muerte relativa es más lento y largo que aquel que va directo hacia la nada absoluta. Se presenta al iluminado (*Erleuchteter*) como aquel que está más próximo a alcanzarla, personificando la devoción por la continencia sexual. Una vía pacífica, no violenta de dicha celeridad, puede darse en la abstención de engendrar un nuevo ser vivo, decisión que posibilita mitigar la proyección de daños provocados y padecidos y en la que se juega a seguir viviendo a través de otros seres o a ser redimido de manera efectiva con la muerte: “La castidad es amor a la muerte” (*Keuschheit ist Liebe zum Tode*) (2021, p. 258). El sarcasmo con el cual Nietzsche lo apoda “el apóstol dulzón de la virginidad” (1887a [357]) ha de interpretárselo como una invectiva a toda fórmula de negación o destrucción de la vida, así como le resultan ser la negación de la voluntad de vivir (*Verneinung des Willens zum Leben*) y la voluntad de morir (*Wille zum Tod*) de sus predecesores, con la respectiva trasmutación de los conceptos de negación (*Verneinung*) por el de aniquilación (*Vernichtung*) en la variante mainländeriana; fórmulas que Nietzsche considera decadentes en la medida que condenan la vida (Cf. Cragnolini 2003 57-73), incluyendo al mismo Mainländer en la lista de los autores pesimistas *décadents* (Cf. Nietzsche 2008 t. IV 14 [222] 617). Cabe precisar que la abstinencia mainländeriana no es asociable a una práctica medieval obligada o prescrita por dogma religioso alguno, sino ante todo a una renuncia voluntaria y eficaz al instinto de reproducción, lo cual en el siglo XXI podría concretarse con el uso efectivo de medidas contraceptivas. Lo que se realza en el siglo XIX de la virginidad –por encima incluso de la vía de la negación de la voluntad de vivir– es su eficacia para no dejar descendencia biológica y redimir, por consiguiente, todos los futuros tormentos, pues la vida es considerada sufrimiento. Quien afirma y quien niega la voluntad de vivir tienden hacia el mismo fin, en el que ambos acaban; solo se diferencian en la naturaleza del movimiento (Cf. 2021 376). Quien se reproduce elige un camino más largo y pervivirá a través de nuevas conexiones y compuestos químicos generados en la vida de nuevos individuos, que empeñan a su vez con desenfreno sus fuerzas a través de innumerables generaciones hasta que, en algún momento, pueden experimentar una total transformación. Cuando sus voluntades de morir devienen autoconscientes, se plantea que serán capaces de percibirse del sinsentido de la existencia y ya no desearán perpetuar más su descendencia:

De la voluntad enardeceda fluye, en consecuencia, la virginidad, la santidad, el amor al enemigo, la justicia, en resumen, toda virtud (*alle*

Tugend), y de por sí, la repulsión por la perversa volubilidad, pues la voluntad de morir (*Wille zum Tode*) consciente pende sobre el mundo. (2021 472)

Es cierto que el pacifismo no fue una cualidad que caracterizó a Mainländer. Sin embargo, hoy en día, se puede rescatar de la propuesta compasiva y voluntaria de no procrear una señal de cuidado y protección a la calidad de vida de las generaciones presentes y aún no existentes, pues pretende menguar la ley del sufrimiento que rige a la humanidad, evitando así más roce, fricción y daños innecesarios.

A diferencia de la compasión schopenhaueriana, que implica hacerse partícipe de la identificación con el padecimiento del otro, en un fenómeno que es calificado de misterioso y que la razón no puede explicar por una vía física ni psicológica, sino más bien metafísica (Cf. Schopenhauer 1986b 744), Mainländer abordará el fundamento de su ética sin acudir a fundamentos últimos, metafísicos:

La filosofía inmanente no conoce milagros y no sabe de acontecimientos en otro mundo, imposible de conocer, que fuesen consecuencia de acciones en este mundo. Por lo tanto, para ella hay solo una negación totalmente segura de la voluntad de vivir que se expresa mediante la virginidad (*Virginität*). Como ya hemos visto en la *Física*, el ser humano encuentra en la muerte la aniquilación absoluta, pero solo se extingue aparentemente si continúa viviendo en los hijos, pues en esos hijos ya ha resucitado de la muerte: ha vuelto a asumir la vida en ellos y la ha afirmado por un periodo de tiempo indeterminado. (2021 261)

Mainländer rechaza acudir a esferas transmundanas para dar justificación a su ética y desecha el núcleo de la ética de su maestro, basada en una profunda concepción de la compasión, considerada como el único móvil moral auténtico: “Es por eso que estaríamos en la senda equivocada, si quisieramos sentar la base de la moral en la compasión que resulta de la caridad o bien del estado al que es transportada la voluntad caritativa ante el sufrimiento ajeno” (2021 245). No la compasión, sino la voluntad enardecida por el conocimiento de que el no ser es mejor que el ser es el fundamento o principio supremo de la moral mainländeriana:

La voluntad enardecida por el conocimiento de que el no ser es mejor que el ser es, por consiguiente, el principio supremo de toda moral (un principio subordinado es la voluntad caritativa originaria). No lo es ni la compasión ni la comprensión mística del *principii individuationis*, y la Sociedad Danesa de las Ciencias tuvo toda la razón en no coronar los escritos de Schopenhauer. (2021 472)

Ahora bien, Mainländer no niega que las acciones compasivas pueden tener valor moral, sino que la moralidad no se limita únicamente a ellas (Cf. 2021 260). En esa línea afirma que: “Las acciones morales pueden (*können*) desprenderse de la compasión, pero no necesariamente ha de ser (*müssen*) así” (2021 470). Por consiguiente, la compasión no es interpretada por él como lo opuesto al egoísmo. Su forma de entenderla no libera a la voluntad individual del yo que la está sintiendo, por lo que cualquier forma de aliviar al otro de su sufrimiento es clasificada como un obrar siempre egoísta.

Si la ética de Schopenhauer acaba en la compasión (pues la santidad y la negación de la voluntad, desde cierto punto de vista, son consideradas de contenido doctrinal de su filosofía, que van “más allá” de la ética), la ética mainländeriana, por el contrario, sí que proyecta como acciones morales, variantes depuradas del egoísmo, que descansan en el conocimiento de que el no ser es mejor que el ser.

Conclusión

Los elogios y las críticas a la compasión en la historia del pensamiento no son nuevos, aunque sí lo es la manera de abordar algunos planteamientos. El escritor Stefan Zweig diferencia dos clases de compasión (Cf. 1994 15, 234): una cobarde y sentimental que no es más que la impaciencia del corazón (*Ungeduld des Herzens*) por intentar zafarse de la emoción incómoda que provoca la desgracia del otro y que, en el fondo, no es verdadera, sino una forma de egoísmo y evasión de la aflicción ajena. Esta impaciencia del corazón “cobarde y sentimental” (*schwachmüsig und sentimental*) también puede ser expresión de alguien que estima el transcurso de su vida como una concatenación sin fin de sufrimientos, de las circunstancias cotidianas que la han hecho triste y desdichada, haciendo recaer únicamente en los otros el dolor que implica su vida en *particular*, sin lograr reconocer este padecimiento como lo esencial a *toda* forma de existencia. Asociadas con este tipo de aspectos fundamentalmente sentimentales tienden a apuntar las críticas a la noción de compasión, desarrolladas por varios pensadores. Entre ellos, por ejemplo, Spinoza la considera mala e inútil para quien vive según la guía de la razón (Cf. *Etica* IV prop. 50); Nietzsche la tacha más bien de debilidad y se identifica como despreciador de estos sentimientos compasivos (Cf. 1887 [134]),³ Arendt se manifiesta contra

3 Uno de los blancos predilectos de Nietzsche en sus invectivas contra la moral es la *compasión*. Desarrollada en extenso esta crítica a lo largo de su obra, además de ser tematizada enfáticamente en los aforismos de *Morgenröthe* [18, 63, 133, 135, 136, 137, 142], se encuentra, por ejemplo, también en *Also sprach Zarathustra* “ De los compasivos ”; *Jenseits von Gut und Böse* [260, 293]; *Menschliches, Allzumenschliches* [50]; *Zur Genealogie der Moral*, “Prólogo” [5, 6]; *Ecce homo* [4] y *Der Antichrist* [7].

la emotividad e irracionalidad de la compasión en oposición a la racionalidad de la solidaridad (Cf. 2006 117, 118, 125, 126). Ahora bien, la otra clase de compasión que describe Zweig, la verdadera compasión, no es la sentimental, sino la productiva, que sabe lo que quiere y está dispuesta a compartir un sufrimiento “hasta el límite de sus fuerzas y aún más allá de ese límite” (*bis zum Letzten seiner Kraft und noch über dies Letzte hinaus*) (1994 234). A esta connotación remite la noción de compasión presentada por Schopenhauer y en varios pasajes elogiadada por Mainländer. Por consiguiente, la crítica mainländeriana es de otra naturaleza: no está en contra de la compasión, sino que se intenta hacer de este móvil el fundamento de la moral. Para Mainländer la compasión es una forma de egoísmo y en una variante depurada del mismo descansa el principio supremo de su moral: el conocimiento de que el no ser es mejor que el ser. Al no existir solo una gran voluntad universal de vivir como en Schopenhauer, la voluntad individual de Mainländer, en virtud de su fragmentación, legitima la particularidad del pueblo, la patria, la nación y, en definitiva, toda acción proviene de un determinado yo; es decir, en cuanto principio de realidad la voluntad es universal y común a todos los seres vivos, pero en cuanto secuela de una unidad simple que se desintegró en la multiplicidad inmanente a nadie le es posible salir de sí para acceder a una voluntad metafísica común. Por lo tanto, su forma de entender la compasión no es extensiva de manera universal como en Schopenhauer, sino restringida a cierta particularidad. A su vez, no libera a la voluntad individual del yo que la está sintiendo, ni permite desembarazarse del fragmento que ataña a la individualidad de cada cual. En este sentido, cualquier forma de aliviar al otro de su sufrimiento es clasificada como un obrar siempre egoísta.

Finalmente, tanto la compasión como el egoísmo definen el curso de las acciones humanas, pero son móviles con diferente significado ético en las cosmovisiones de ambos pensadores. Ahora bien, la resonancia de sus contrapuntos en el fenómeno del sufrimiento y el correspondiente conocimiento que puede arrojar esta última experiencia juega en las dos filosofías un papel análogo en lo que se refiere a la valoración pesimista del mundo, y, en consecuencia, en relación al camino de la salvación como negación de la voluntad de vivir en el caso de Schopenhauer y al problema de la redención como aniquilación o supresión de sí en Mainländer.

Bibliografía

- Arendt, Hannah. *Sobre la revolución*. Trad. Pedro Bravo. Madrid: Alianza, 2006.
- Ciraci, Fabio. *Verso l'assoluto nulla. La filosofia della redenzione di Philipp Mainländer*. Lecce: Pensa Multimedia, 2006.

- Cagnolini, Mónica. *Nietzsche, camino y demora*. Buenos Aires: Biblos, 2003.
- Estobeo. *Florilegium*. Ed. Gaisford, vol. II. Leipzig: Kuehn, 1823.
- Hallich, Oliver. *Mitleid und Moral. Schopenhauers Leidensethik und die moderne Moralphilosophie*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 1998.
- Kant, Immanuel. *Die Metaphysik der Sitten* en “Kant im Kontext III (Komplettausgabe 2017)” en “Literatur im Kontext auf CD-ROM – vol. 27”. Preußischen Akademie der Wissenschaften / Kants gesammelten Schriften (ed.) t. I-XXIX. Ausgabe. Berlin: Karsten Worm, InfoSoftWare, 1798.
- Mainländer, Philipp. *Die Philosophie der Erlösung*, t. II. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms, 1996.
- Nietzsche, Friedrich. *Morgenröthe*. En kSA 3. Leipzig: E. W. Fritsch, 1887.
- Nietzsche, Friedrich. *Die fröhliche Wissenschaft*. En kSA 3. Leipzig: E. W. Fritsch, 1887a.
- Nietzsche, Friedrich. *Also sprach Zarathustra*. En kSA 4. Chemnitz: Verlag von Ernst Schmeitzner, 1883.
- Nietzsche, Friedrich. *Jenseits von Gut und Böse*. En kSA 5. Leipzig: Verlag von C. G. Naumann, 1886.
- Nietzsche, Friedrich. *Menschliches, Allzumenschliches*. En kSA 2. Chemnitz: Verlag von Ernst Schmeitzner, 1878.
- Nietzsche, Friedrich. *Zur Genealogie der Moral*. En kSA 5. Leipzig: Verlag von C. G. Naumann, 1887b.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce homo*. En kSA 6. Leipzig: Verlag von C. G. Naumann, 1889.
- Nietzsche, Friedrich. *Der Antichrist*. En kSA 6. Leipzig: Verlag von C. G. Naumann, 1888/9.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, vol. IV. Trad. Juan Luis Vermay Joan B. Llinares. Madrid: Editorial Tecnos, 2008.
- Platón. *Diálogos. Fedón*. Diálogos. vol. III. Trads. J. M. Martínez, E. Lledó Íñigo, C. García Gual. Madrid: Gredos, 1992.
- Platón. *Diálogos. Filebo*. Diálogos, vol. IV. Trad. María Ángeles Durán. Madrid: Gredos, 1992.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Trad. Mauro Armiño. Madrid: Alianza, 2012.
- Schopenhauer, Arthur. *Der handschriftliche Nachlaß „Frühe Manuskripte“ (1804-1818)*, t. I, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985.
- Schopenhauer, Arthur. *Der handschriftliche Nachlaß „Letzte Manuskripte Gracians Handorakel“*, t. IV -2. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985.
- Schopenhauer, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung I. Sämtliche Werke*, t. I Stuttgart / Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1986.
- Schopenhauer, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung II. Sämtliche Werke*, t. II. Stuttgart / Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1986a.

Schopenhauer, Arthur. *Kleinere Schriften*. Sämtliche Werke, t. III. Stuttgart / Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1986b.

Spinoza, Baruch. Ética demostrada según el orden geométrico. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Trotta, 2000.

Zweig, Stefan. *Ungeduld des Herzens*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1994.