



## Desde el pesimismo ontológico al suicidio ontológico

### *From ontological pessimism to ontological suicide*

Pablo Elías Montes

Universidad de Chile, Chile

montesvargas@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-3448-0244>

Recibido 06/2022 – Aceptado 10/2022

**Resumen:** Este artículo analiza el pesimismo desde una perspectiva ontológica. Para esto se analizan dos concepciones filosóficas que describan un “estado de cosas”, es decir, lecturas de la realidad en donde se manifieste la naturaleza decadente de la realidad: Schopenhauer y Nietzsche, por ejemplo. Para ello, se analizará la estructura ontológica de la realidad y su pertinencia con el suicidio: ¿el suicidio es conclusión necesaria del pesimismo? Luego, se analiza la ontología pluralista de Philipp Mainländer que defiende una postura a favor del suicidio en contraposición de la ontología monista de Schopenhauer y la ontología pluralista de Nietzsche. Para finalizar con un análisis ontológico a partir de las tecnologías involucradas en la afirmación o negación del suicidio.

**Palabras claves:** Pesimismo, Suicidio, Pluralismo, Monismo, Tecnologías del suicidio.

**Abstract:** *This paper analyzes the pessimism from an ontological perspective. For this, two philosophical conceptions are analyzed that describe a “state of things”, that is, readings of reality where the decadent nature of reality is manifested: Schopenhauer and Nietzsche, for instance. For this purpose the ontological structure of reality and its relevance to suicide will be analyzed: is suicide a necessary conclusion of pessimism? Then, Philipp Mainländer’s pluralistic ontology is analyzed, who defends a pro-suicide stance as opposed to Schopenhauer’s monistic ontology and Nietzsche’s pluralistic ontology. To end with an ontological analysis base on the technologies involved in the affirmation or denial of suicide.*

**Keywords:** *Pessimism, Suicide, Pluralism, Monism, Suicide technologies.*

### 1. Introducción

Este ¿Por qué abordar el pesimismo y el suicidio desde la filosofía? ¿Qué puede decir la filosofía que otras disciplinas no puedan decir? Al parecer, al tratarse de un tema práctico, la llamada “búsqueda de la sabiduría” nada —o muy poco— podría decir, pues el fenómeno a tratar escapa a ella, ya que se adentra a los territorios de las ciencias experimentales. Lo mismo se podría decir sobre la teoría del conocimiento; porque el teorizar puro no determinará, definirá y explicará el fenómeno del conocimiento, más bien, se necesitará de la biología, de la psicología y de las demás ciencias experimentales. Entonces, ¿por qué hacer filosofía en tiempos tan adversos?.

La respuesta se podría bosquejar de la siguiente manera: aun cuando se piense que la filosofía se está quedando sin objetos, la filosofía todavía puede brindar una reflexión sobre el pesimismo y el suicidio; en este trabajo, se abordará el pesimismo y el suicidio desde la ontología a partir de las ideas de multiplicidad y monismo. Además, se complementará con la relación entre ontología e Instituciones que se puede desprender de la ontología materialista de Gustavo Bueno: el sentido del término idea no se relaciona a representación, como podría defender el psicologismo. Tampoco a una entidad metafísica, tal como lo pensó Platón, más bien las ideas filosóficas proceden de la contradicción y fractura de los saberes técnicos y científicos; configurándose



como objetos de la filosofía crítica.<sup>1</sup> Esta perspectiva nos ayudará a dimensionar que tanto argumentos, ideas filosóficas (ontológicas) como saberes técnicos se encuentran entrelazados.

Como es sabido, el problema del suicidio y el pesimismo es de larga data. El estado de la cuestión desbordaría los límites de este trabajo, sin embargo, en principio, se podría empezar con dos autores paradigmáticos: Schopenhauer y Nietzsche. Paradigmático porque, en primer lugar, popularmente han sido catalogados como representantes de un pesimismo, o, muchas veces denominado nihilismo; y, por otro, como representantes de la nueva filosofía (nuevos temas, nuevos problemas). En ese sentido, este trabajo pretende entender las ontologías de Nietzsche y Schopenhauer como expresión de un “estado de cosas”<sup>2</sup> y no tanto como de una manifestación psicológica (pesimista) de estos filósofos. Con “estado de cosas” se hace referencia a la expresión mundana: “no soy pesimista; soy realista”. Es decir, esta expresión manifestaría que la realidad es de tal manera, tiene tal o cuales características, está constituida de tal o cual manera que, para ojos de los demás, se achaca un pesimismo (psicológico) a quien solo está diciendo cómo es la realidad, y no, cómo le parece la realidad (pesimismo psicológico). En lenguaje filosófico, se podría decir que el pesimismo ontológico se refiere a la naturaleza de las cosas. La pregunta, entonces, que podría ser pertinente sería: ¿cómo se concibe la realidad para que de ella se predique como pesimista? Esta suerte de pesimismo ontológico conducirá a la cuestión sobre su presumible relación con el suicidio. ¿Quién entienda a la realidad como pesimista necesariamente abogará por el suicidio? Desde esta última consideración, la pregunta apunta lo siguiente: ¿hasta qué punto el pesimismo se encuentra naturalmente asociado al suicidio?

## 2. Fundamentación ontológica del pesimismo

### 2.1. Schopenhauer

“*Die Welt ist meine Vorstellung*” (W I, § 1, 3), dice Schopenhauer en su obra capital *Die welt als Wille und Vorstellung*. Esta afirmación condensa la epistemología y la ontología del filósofo alemán; porque a partir de ella cobran sentido los conceptos de sujeto (*Subjekt*), objeto (*Objekt/Gegenstand*), cosa en sí (*Ding an sich*), objetivación de la voluntad (*die Objektivation des Willens*), *principium individuationis*, mundo (*Welt*), representación (*Vorstellung*) y, por último, negación de la voluntad de vivir (*Verneinung des Willens zum Leben*). ¿Cuál es la estructura ontológica del mundo en Schopenhauer? ¿Cómo se estructura la realidad según el filósofo pesimista?

La realidad (*Wirklichkeit*) se constituye como obra o acción (*Wirken*) y, por tanto, su representación se da como efecto (*Wirkung*) de una causa (*Ursache*). No obstante, esta noción de realidad se muestra incompleta pues solo está planteada desde el punto de vista del sujeto; porque desde el punto de vista del objeto, la realidad se muestra como materialidad, constituida en gran medida por la primera clase de objeto para el sujeto, a saber, la realidad empírica.<sup>3</sup> Para Schopenhauer, la realidad se encuentra fragmentada en distintas clases de objetos para el sujeto. Esta fragmentación del mundo o de la realidad se origina gracias al *principium individuationis*.<sup>4</sup> La consecuencia de aquello es que, desde el plano de la ontología especial, la realidad se torna múltiple: hay individuación, distinción u pluralidad de objetos;<sup>5</sup> pero, a la vez, desde el plano de la ontología general, la realidad es entendida como unicidad absoluta (monismo). Ahora bien, lo que busca dilucidar Schopenhauer es la esencia del mundo, esta unicidad, pues hasta el momento, toda la tradición moderna ha estado de acuerdo en que la realidad está constituida por sujeto y objeto, por representaciones intuitivas y representaciones abstractas.<sup>6</sup> En este sentido, la novedad de Schopenhauer consistió en argumentar que la cosa en sí kantiana, que se constituía como incognoscible, es nada más ni nada menos que la voluntad de vivir (*Willen zum Leben*). De este

---

<sup>1</sup> Cfr. Bueno, G., *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Madrid, Editorial Ciencia Nueva, 1970, pp. 244–259; Cfr. Bueno, G., *¿Qué es filosofía? El lugar de la filosofía en la educación. El papel de la filosofía en el conjunto del saber constituido por el saber político, el saber científico y el saber religioso de nuestra época*, Oviedo, Pentalfa, 1995, pp. 43–50; Cfr. Bueno, G., *La metafísica presocrática*, Oviedo, Pentalfa, 1974, pp. 7–42.

<sup>2</sup> Cfr. Vargas, Richard, “Objeto y estado de cosas en el tractatus”, *Trazos*, Vol. I (2018), pp. 37–49.

<sup>3</sup> Cfr. Schopenhauer, A., *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Madrid, Gredos, 1981.

<sup>4</sup> Cfr. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación I*, Madrid, Trotta, 2004, p. 165.

<sup>5</sup> Cfr. *ibid.*, p. 180.

<sup>6</sup> Cfr. Schopenhauer, A., *Parerga y Paralipómena I*, Madrid, Trotta, 2006, p. 39; Cfr. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación I*, p. 63; Cfr. Schopenhauer, A., *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*.

modo, la voluntad (*Wille*) se constituye como el concepto relevante de la ontología schopenhaueriana.<sup>7</sup> ¿Cuáles son las consecuencias de considerar a la voluntad como cosa en sí del mundo?

En primer lugar: la realidad, y la multiplicidad del mundo, desde el punto de vista de la voluntad, se tornan como velo de Maya:<sup>8</sup> una representación alojada en el cerebro y posibilitada por los órganos sensoriales y el sistema nervioso,<sup>9</sup> es decir, pura objetivación de la voluntad, pues ella es la garante de la existencia del mundo. Con esta perspectiva, nos aproximamos a una consideración contingente de la realidad,<sup>10</sup> pues, en el fondo, la apariencia de la realidad, las representaciones, dependen de un sujeto de conocimiento quien predica cosas del mundo y quien determina al mundo a partir de las categorías schopenhauerianas: causalidad, tiempo y espacio. En resumidas cuentas: el mundo tal como es se debe al sujeto que aprehende la realidad con su entendimiento (*Verstand*). Con ello se vuelve patente la consecuencia kantiana de la Estética trascendental: para un ángel o Dios la realidad sería distinta, pues no cuentan con el aparato cognitivo de los humanos. Si tiempo, espacio y causalidad no son la esencia del mundo, entonces cabe preguntar ¿qué es el mundo?<sup>11</sup> Porque, ahora, lo que parecía tan evidente, es decir, la realidad, la experiencia sensible o el conocimiento natural, ahora se torna lo menos claro y más confuso.<sup>12</sup> La existencia determinada del mundo y la realidad manifiestan la total independencia de la esencia del mundo con respecto a los humanos. Entonces, desde la perspectiva de Schopenhauer, el mundo y la realidad, tal como los concebimos, son contingentes.<sup>13</sup>

En segundo lugar: la esencia del mundo es el dolor, y desde esta perspectiva, el dolor manifiesta la profunda carencia de los seres del mundo, tanto orgánicos como inorgánicos, pues la voluntad de vivir lo gobierna todo, y esa ha sido la confirmación de los últimos adelantos de la ciencia, según Schopenhauer.<sup>14</sup> Ahora, se podría preguntar por la relación entre voluntad y dolor. ¿Por qué el dolor es inherente a la voluntad? Para ello, el caso paradigmático es la ontología del individuo: cada ser humano tiene un acceso privilegiado a la voluntad gracias a su autoconciencia (*Selbstbewusstsein*),<sup>15</sup> y es esta autoconciencia la que nos permite intuir que la existencia en general, que cada ser en particular, es un querer en cuanto querer.<sup>16</sup> El razonamiento podría ser reconstruido de la siguiente manera: toda voluntad quiere, y todo querer es manifestación de una carencia, de algo que no se tiene, pero que se desea. Y, al satisfacer nuestra carencia, lo deseado, nos conduce nuevamente al círculo necesario del deseo; entrando así al tedio, a la insatisfacción. En pocas palabras, la realidad, además de ser contingente, se constituye como una realidad carente, incompleta, tediosa y repetitiva.<sup>17</sup>

En tercer lugar, y, para terminar: en la filosofía de Schopenhauer la realidad se constituye como total afirmación de la voluntad de vivir,<sup>18</sup> y, por tanto, el dolor y el tedio que experimentamos es *conditio sine qua non* de la existencia de los individuos; es decir, en último término, la esencia del mundo, su unicidad, se configura para los individuos como dolor porque el fundamento del mundo, la voluntad, constituye a los individuos

---

<sup>7</sup> Cfr. Fischer, K., *Arthur Schopenhauer. Leben, Werke, und Lehre*, Berlin, Marixverlag, 2010; Cfr. Gardiner, P., *Schopenhauer*, México, FCE, 1975; Cfr. Spierling, V., *Arthur Schopenhauer*, España, Herder, 2010; Cfr. Magee, B., *Schopenhauer*, Madrid, Cátedra, 1991.

<sup>8</sup> Cfr. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación I*, p. 330.

<sup>9</sup> Cfr. *ibid.*, p. 230; Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 34, 36, 49.

<sup>10</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 45, 210.

<sup>11</sup> Cfr. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación I*, p. 133.

<sup>12</sup> Cfr. Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México–Buenos Aires, FCE, 1962, pp. 17–18; Cfr. Hegel, G., *Fenomenología del espíritu*, México–Buenos Aires, FCE, 1966, p. 63.

<sup>13</sup> Cfr. Cabrera, José, “La clave del mundo: corporalidad y autognosis en Arthur Schopenhauer”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 5 (2016), pp. 371–380; Cfr. Higuero, Francisco, “Indestructibilidad en el voluntarismo metafísico de Schopenhauer”, *Valencia*, 6, 11 (2013), pp. 137–159.

<sup>14</sup> Cfr. Schopenhauer, A., *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Madrid, Alianza, 1970, p. 47; Cfr. Safranski, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 2008, p. 387.

<sup>15</sup> Cfr. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación I*, p. 166; Cfr. Baquedano, Sandra, “¿Cómo logra Schopenhauer tomar conciencia de la voluntad en cuanto cosa en sí?”, *Revista de Filosofía*, Volumen 67 (2011), pp. 109–121.

<sup>16</sup> Cfr. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación I*, p. 331.

<sup>17</sup> Cfr. Cabos, J., “Sufrimiento y pesimismo en Schopenhauer: pesimismo como crítica social”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 32, Núm. 1 (2015), pp. 143–159.

<sup>18</sup> Cfr. Rincón, M., *Afirmación de la voluntad y sufrimiento humano en Schopenhauer*, [Tesis de maestría, Pontificia Universidad Javeriana], Repositorio Institucional – Pontificia Universidad Javeriana, 2012, pp. 41–47.

como deseo,<sup>19</sup> y, para los seres inorgánicos, la muerte, el no ser, la no existencia; estas son las consecuencias de considerar a la voluntad como cosa en sí del mundo.

## 2.2. Nietzsche

Los conceptos nietzscheanos que utilizaremos para el objetivo de este trabajo son, en primer lugar: lo dionisiaco, instinto y embriaguez. Todos ellos se enmarcan en el horizonte de la visión dionisiaca del mundo (*die dionysche Weltanschauung*); en segundo lugar, los conceptos de cuerpo, vida, *décadence*, y, “decir sí a la vida” (*Ja-sagen zum Leben*), que están a travesados por una perspectiva crítica hacia la metafísica, se constituyen como la estructura ontológica que encapsula la perspectiva pesimista de Nietzsche; el pesimismo de la fortaleza. ¿Cómo se podría organizar esta estructura? Nuestra hipótesis descansa en la pregunta que Nietzsche plantea en su Ensayo de autocrítica (*Versuch einer Selbstkritik*): Was bedeutet, unter der Optik des Lebens gesehen, –die Moral? Si bien la intención de este trabajo no radica en plantear la cuestión del pesimismo desde coordenadas éticas, no obstante, esta pregunta ofrece el concepto de vida (*Leben*) como variable para pensar la moral: esto muestra la relevancia de la vida para articular este “estado de cosas” (*Sachverhalt/state of things*) que es el pesimismo.

En la obra publicada de Nietzsche se puede apreciar que la noción del cuerpo empieza a cobrar cada vez más importancia para su pensamiento, por ejemplo, en primer lugar, en *Die Geburt der Tragödie* el fenómeno dionisiaco es conceptualizado en referencia a la corporalidad, algunos ejemplos de ello son: “[...] la relación del griego con el dolor, su grado de sensibilidad”,<sup>20</sup> “[...] el influjo de la bebida narcótica [...]”,<sup>21</sup> “La desmesura”,<sup>22</sup> “Fatiga fisiológica”.<sup>23</sup> Además de la relevancia del cuerpo, también utiliza la analogía del sexo: “[...] la dualidad de los sexos [...] se muestran apareados entre sí, y en ese apareamiento acaban engendrando la obra de arte a la vez dionisiaca y apolínea de la tragedia ática”.<sup>24</sup> En segundo lugar, en *Zur Genealogie der Moral*, se puede observar una contraposición entre cuerpo y alma; esta última sería una invención de la clase sacerdotal. Sería un recurso por el cual se niega al cuerpo. Desde la perspectiva de Nietzsche, la palabra “puro” se refiere al cuidado del cuerpo: a un hombre que se lava y se prohíbe ciertos alimentos causantes de enfermedades de la piel, quien siente asco de la sangre y quien no se acuesta con las sucias mujeres del pueblo bajo,<sup>25</sup> y, por último, cuando dice: “Los juicios de valor caballeresco–aristocráticos tienen como presupuesto una constitución física poderosa [...]”.<sup>26</sup>

La palabra “puro” no se refiere a nada espiritual. Si Nietzsche critica a la metafísica occidental se debe al modo clásico, es decir, al modo en que Schopenhauer la entendió y ejerció en *Die Welt als Wille und Vorstellung*, esto es, entendida como una realidad transmundana —más allá del mundo— que no comparte ninguna conexión con el mundo sensible: una realidad transmundana (*Wille*) que es única e indivisible. Nietzsche, en contraposición postuló un mundo múltiple y caótico sintetizado con la expresión *experimental philosophy*. Con esto Nietzsche “reconstruye el proceso en el que ocurre la distorsión de la singularidad y el polimorfismo”<sup>27</sup> frente a la concepción clásica de la metafísica y la ontología. El fundamento de esta expresión descansa en la crítica a la voluntad de sistema de los filósofos: para Nietzsche la filosofía pierde toda relación con la realidad al constituirse como sistema.<sup>28</sup> En el contexto de esta crítica, la realidad es entendida, *grosso modo*, como pluralidad, cambio: lo que los sentidos pueden testimoniar. A este tipo de concepción de la realidad los filósofos —por ejemplo, Schopenhauer— la han denominado ilusión (*Täuschung*), apariencia (*Schein*), representación

---

<sup>19</sup> Cfr. Cardona, Luis, “Análisis del sufrimiento humano en Schopenhauer”, *Pensamiento*, Vol 70, núm. 264 (2014), pp. 477–480; Cfr. Cabos, J., “Sufrimiento e individualidad en Schopenhauer”, *Anuario Filosófico*, 47/3 (2014), pp. 592–595.

<sup>20</sup> Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, Madrid, Alianza, 1973, p. 30.

<sup>21</sup> *ibid.*, p. 45.

<sup>22</sup> *ibid.*, p. 61.

<sup>23</sup> *ibid.*, p. 31.

<sup>24</sup> *ibid.*, pp. 41–42.

<sup>25</sup> Cfr. Nietzsche, F., *Genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Madrid, Alianza, 1972, pp. 43–44.

<sup>26</sup> *ibid.*, p. 45.

<sup>27</sup> Schwab, Philipp, “Critique of ‘the System’ and Experimental Philosophy: Nietzsche and Kierkegaard”, en Katia Hay y Leonel R. dos Santos (Eds.), *Nietzsche, German Idealism and its Critics, Berlin and Boston*, De Gruyter, 2015, p. 236.

<sup>28</sup> Cfr. Nietzsche, F., *Obras Completas. Volumen IV. Escritos de madurez II*, Madrid, Editorial Tecnos, 2016, p. 622.

(*Vorstellung*), “mundo aparente”.<sup>29</sup> Denominaciones filosóficas que Nietzsche critica porque son abstracciones, son conceptos que niegan la sensibilidad (*Sinnlichkeit*).<sup>30</sup>

¿Cómo es que la voluntad de sistema falsifica (*Fälschung*) la realidad? Para Philipp Schwab “El sistema es sospechoso de ser una reducción o simplificación ‘esquemática’, y al mismo tiempo, una distorsión de la caótica, impredecible y polimórfica actualidad o ‘mundo’”.<sup>31</sup> Así, en la obra de Nietzsche, una de las razones que explicarían la crítica al sistema es que el sistema (filosófico) reduce y simplifica la “multiplicidad inestable o el polimorfismo [Vielgestaltigkeit] de la realidad”.<sup>32</sup> En segundo lugar, el problema de la *décadence*,<sup>33</sup> ya que los valores de *décadence* se han posicionado como los valores en donde la humanidad resume sus más altos deseos.<sup>34</sup> Nietzsche responde con su crítica hacia los valores de *décadence* a partir de “una nueva forma de hacer filosofía (filosofía experimental)”<sup>35</sup> para confrontar un nihilismo de la decadencia.<sup>36</sup> ¿Cómo se puede entender aquello? Aquí cobra relevancia lo dionisiaco.

Lo dionisiaco es entendido, *grosso modo*, como el horizonte interpretativo de la realidad. Esto significa que la interpretación de la realidad, a saber, pluralidad, multiplicidad, impredecibilidad y polimorfismo, etc. es posible gracias a la noción de lo dionisiaco. Lo dionisiaco se entiende, primero, como una fuerza dominada por el instinto (*Trieb*) y la embriaguez (*Rausch*), y, segundo, como la disposición de la realidad circundante a toda vida.<sup>37</sup> Es gracias a estos dos sentidos de lo dionisiaco que Nietzsche lo entiende como antítesis de los valores occidentales —*décadence*—, ya que el origen del problema de la *décadence* radica en la voluntad de sistema de los filósofos (simplificación de la realidad) y la idea de entender a la realidad como “ilusión” (*Täuschung*), “apariencia” (*Schein*), “representación” (*Vorstellung*) o “mundo aparente”, etc. En este sentido, la visión dionisiaca del mundo justifica la existencia en la realidad sensible, múltiple y caótica, además se constituye como un elemento esencial para la visión trágica del mundo de Nietzsche;<sup>38</sup> por otro lado, la crítica que realiza Nietzsche a los valores occidentales radica en que estos “son esencialmente hostiles para la vida [*lebensfeindlich*]”;<sup>39</sup> el concepto de vida en Nietzsche tiene un carácter metafísico que es coherente con la ontología del cuerpo,<sup>40</sup> vale decir, vida se puede entender como el punto de partida de la construcción de perspectivas, o el criterio por el cual se determinan los valores, y en ese sentido, el concepto de vida se refiere al cuerpo, a su capacidad sensible que es manifestación de los instintos (*Trieb*).<sup>41</sup> La visión dionisiaca del mundo (*die dionysische Weltanschauung*) se configura como una nueva perspectiva de concebir la realidad, entendida como sensible, múltiple, polimorfa y caótica. En este sentido, decir sí a la vida (*Jasagen zum Leben*) significa aquí el aceptar lo caótico, múltiple, etc. de la realidad —lo dionisiaco del mundo.<sup>42</sup>

Como se ha podido observar, tanto en Schopenhauer como en Nietzsche se pudo apreciar una perspectiva sobre la estructura de la realidad —que desde la perspectiva de este trabajo se ha denominado “estado de cosas”; una ontología que nos manifiesta una visión del mundo (*Weltanschauung*) y para ambos casos esta ontología tendría consecuencias inmediatas y mediatas: algunas de ellas para la ética, para la epistemología, para la estética, etc.; y, en lo que respecta a este trabajo, las consecuencias a considerar son todas a aquellas que

---

<sup>29</sup> *ibid.*, pp. 322, 622.

<sup>30</sup> *ibid.*, pp. 630–632; Nietzsche, F., *Obras Completas. Volumen I. Escritos de juventud*, Madrid, Tecnos, 2011, pp. 609–619.

<sup>31</sup> Cfr. Schwab, Philipp, “Critique of “the System” and Experimental Philosophy: Nietzsche and Kierkegaard”, p. 235.

<sup>32</sup> *ibid.*, p. 236.

<sup>33</sup> Cfr. Nietzsche, F., *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, Madrid, Alianza, 2005, pp. 99–100.

<sup>34</sup> Cfr. Nietzsche, F., *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 2007, p. 34–35.

<sup>35</sup> Schwab, Philipp, “Critique of “the System” and Experimental Philosophy: Nietzsche and Kierkegaard”, pp. 223–245.

<sup>36</sup> Löwith, Karl., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, Buenos Aires, Sudamericana, pp. 267.

<sup>37</sup> Cfr. Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, pp. 244–251.

<sup>38</sup> Cfr. Kössler, P., *Kontroversen um Nietzsche. Untersuchungen zur theologischen Rezeption*, Zürich, Theologischer Verlag, 2003, pp. 17–51; Cfr. Ries, W., *Nietzsche für Anfänger. Die Geburt der Tragödie*, München, dtv, 1999; Cfr. Ries, W., “Tragische Welterfahrung contra wissenschaftliche Weltbetrachtung. Nietzsches Beitrag zum Dilemma der Modernität”, en: Reschke, R. (ed.), *Nietzsche, Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflärer?* Berlin, Akademie Verlag, 2004, pp. 103–109.

<sup>39</sup> Schwab, Philipp, “Critique of “the System” and Experimental Philosophy: Nietzsche and Kierkegaard”; Cfr. Nietzsche, F., *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 2007, pp. 34–35.

<sup>40</sup> Cfr. Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, pp. 189–194.

<sup>41</sup> Cfr. Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*. Traducción de Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 1998, 59–61.

<sup>42</sup> Cfr. Carrasco, Eduardo, “El pensamiento dionisiaco”, *Revista de Filosofía*, Vol. 55 (2000), pp. 18–19.

fundan los cimientos de una concepción pesimista: ya sea negando la voluntad de vivir o afirmando la voluntad de vivir (pesimismo de la fortaleza).

### 3. ¿Pesimismo y suicidio?

Para Leibniz, vivimos en el mejor de los mundos posibles.<sup>43</sup> El fundamento, desde la perspectiva de Rebollo, es que en dicho mundo se da la mejor combinación posible de pluralidad y unidad.<sup>44</sup> Esta perspectiva se vuelve relevante debido a la hipótesis sobre el carácter del pesimismo, a saber, el pesimismo consistiría en un “estado de cosas”, de una concepción de la realidad (ontología). Ahora bien, cabe preguntar: ¿hasta qué punto el fundamento ontológico de la realidad posibilita una visión de mundo que abogue por el suicidio? La sabiduría popular nos podría llevar a asumir la necesidad entre pesimismo y suicidio, sin embargo, nos encontramos con perspectivas filosóficas pesimistas que afirman el suicidio (Mainländer) como otras que lo niegan (Schopenhauer y Nietzsche). ¿Cuál es, entonces, la fuerza de la conjunción “y” de la proposición pesimismo y suicidio?

Con respecto a la filosofía de Schopenhauer, se puede encontrar una fundamentación ontológica para concebir una realidad de corte pesimista. La literatura se inclina más hacia la ponderación del pesimismo como pieza clave del sistema schopenhaueriano<sup>45</sup> a pesar de las perspectivas disonantes.<sup>46</sup> Seguido de ello, la postura de Schopenhauer sobre el suicidio es clara y definitiva:

Muy lejos de ser negación de la voluntad, ese fenómeno supone una enérgica afirmación de la misma. Pues la esencia de la negación no consiste en aborrecer los sufrimientos sino los placeres de la vida. El suicida quiere la vida, simplemente está insatisfecho con las condiciones en que se le presenta. De ahí que al destruir el fenómeno individual no elimine en modo alguno la voluntad de vivir, sino solamente la vida. [...] [La voluntad de vivir] permanece intacto frente a todo nacer y perecer, y constituye el interior de la vida de todas las cosas. [...] – Lo que es la cosa individual a la idea, es el suicidio a la negación de la voluntad: el suicida niega solamente el individuo, no la especie. Ya antes vimos que, puesto que a la voluntad de vivir le es siempre cierta la vida y a esta esencial el sufrimiento, el suicidio, la destrucción voluntaria de un fenómeno individual en el que la cosa en sí queda intacta [...], es una acción totalmente vana y necia.<sup>47</sup>

La perspectiva de Schopenhauer se sustenta de la siguiente manera: el individuo, y todo existente, es voluntad objetivada. Esto da a entender que en todo existente radica en su constitución (interior) voluntad de vivir: su esencia consiste en querer, sin límites o restricciones. Entonces, el suicidio, que consistiría en destruir la vida (objetivación de la voluntad) no afecta ni anula la esencia de la vida: voluntad de vivir: querer y desear. Es decir, esta perspectiva sostiene que el suicidio es “una acción totalmente vana y necia”. Además, el carácter irrenunciable de la voluntad de vivir se manifiesta aún en la acción del suicida, a saber: el suicida quiere la vida y su cometido se debe a la insatisfacción que le produce las condiciones en que se desenvuelve su vida (circunstancias), es decir, el suicida se autodestruye por el deseo de otras circunstancias. Debido a estas dos razones complementarias es que el suicidio no es una vía de escape en la ontología de la voluntad de Schopenhauer. ¿A qué se debe esta disociación entre pesimismo y suicidio —negación de la conjunción “y”?

Como se pudo apreciar, el punto a destacar es que Schopenhauer fundamenta su negación del suicidio a partir de la imposibilidad de destruir la voluntad de vivir, y, en segundo lugar, a partir de la noción sobre el suicidio como afirmación de la voluntad de vivir. Estas dos razones son las que se desprenden a partir del “estado de cosas” de la realidad (ontología). Sin embargo, aquella consideración se vuelve problemática para este trabajo, ya que el pesimismo ontológico de Schopenhauer no es *conditio sine qua non* para el afirmar el acto suicida. Más allá de la argumentación que se pudo apreciar, el asunto —y esta es la hipótesis de este trabajo— se sostiene a partir de una ontología monista en el plano de la ontología general, y, de una ontología pluralista en el plano de la ontología especial. Ahora bien, esta pluralidad es aparente, pues el *principium individuationis* fragmenta la realidad desde el punto de vista del sujeto de conocimiento —tiempo, espacio y causalidad— y

---

<sup>43</sup> Cfr. Leibniz, G. W., *Ensayos de teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2013, p. 34; Cf. Leibniz, G. W., *Monadología*, Oviedo, Pentalfa, 1981, p. 119.

<sup>44</sup> Cfr. Rebollo, Javier, “¿Por qué, según Leibniz, vivimos en el mejor de los mundos posibles?”, *Thémata. Revista de Filosofía*, Número 42 (2009), pp. 19–37.

<sup>45</sup> Cfr. Roset, Cl., *Escritos sobre Schopenhauer*. Valencia, Pre-Textos, 2005; Cfr. Mann, Th., *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Madrid, Alianza, 2000; Cfr. Safranski, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*.

<sup>46</sup> Cfr. Magee, B., *Schopenhauer*, Madrid, Cátedra, 1991; Cfr. Gardiner, P., *Schopenhauer*, México, FCE, 1975.

<sup>47</sup> Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación I*, p. 461.

no desde el punto de vista del objeto. Desde esta consideración, la idea ontológica que aleja al pesimismo schopenhaueriano del suicidio es la unicidad. En el sistema schopenhaueriano hay distinción entre las cuatro clases de objetos para el sujeto, pero todas ellas son voluntad de vivir. Con esto se manifiesta la tesis monista de Schopenhauer, a saber: todo está conectado con todo. Esta unicidad del ser nos llevaría a entender la unidad expresada por la indeterminación, infinitud y totalidad.<sup>48</sup> Con esto se puede dimensionar lo problemático del sistema de la voluntad de Schopenhauer al tratar de compatibilizar, *grosso modo*, monismo y pluralismo.

En el caso de Nietzsche el problema del suicidio queda delimitado a partir de su “Ensayo de autocrítica” cuando plantea la pregunta sobre la existencia de un pesimismo de la fortaleza (*Stärke*). Con aquella pregunta se desmarca de la visión schopenhaueriana de la realidad, pues lo que busca Nietzsche es la posibilidad de concebir a un pesimismo que se entienda como:

¿Una predilección intelectual por lo duro, espantoso, malvado, problemático de la existencia, predilección que es fruto del bienestar, de la salud desbordante, de la *plenitud* de la existencia? ¿Hay acaso un sufrimiento en la sobreplenitud misma? ¿Una tentadora valentía de la mirada más aguda, valentía que *desea vivamente* lo terrible, como el adversario, el digno adversario en el que puede probar su fuerza?, ¿en el que quiere aprender qué es “el sentir miedo”?<sup>49</sup>

¿Qué sentido cobra el suicidio a partir de esta consideración del pesimismo? Una posible respuesta se podría obtener considerando en concreto la visión dionisiaca del mundo (*die dionysische Weltanschauung*): la conclusión a la que llega Nietzsche guarda estrecha relación con la amalgama entre ontología y valor, es decir, la realidad es caótica, polimorfa en la cual el dolor tiene cabida: la problematicidad de la existencia. La conclusión de Nietzsche es dar sentido a esta realidad, dar sentido al sufrimiento. En ello radica la relevancia del sentido de lo trágico en el *Nacimiento de la tragedia* y de los escritos preparatorios, pues es a partir de ella que el individuo —el hombre griego— sobrellevó su existencia en una realidad dionisiaca con una “valentía que *desea vivamente* lo terrible”: la sobre plenitud que vuelve deseable el sufrimiento de la existencia. Por lo tanto, desde esta perspectiva (estado de cosas), la vida se entiende como cuerpo que se mueve por instintos (*Triebe*), haciendo habitual un estado de embriaguez (*Rausch*), lo cual se aleja de toda intención (y deseo) que nos lleve al suicidio. Recordemos las palabras del filósofo: decir sí a la vida (*Jasagen zum Leben*) significa aceptar lo dionisiaco del mundo, y, alejarnos de una realidad en decadencia (*décadence*).

En este sentido, la estructura ontológica que posibilitaría el pesimismo tendría que ver con una ontología pluralista de carácter discontinuista (pesimismo de la fortaleza) y una ontología monista disfrazada de pluralista (unicidad de la voluntad de Schopenhauer). Ahora bien, lo interesante es que tanto Schopenhauer y Nietzsche, defensores del pesimismo —aunque de distinto cuño— como Leibniz (defensor del optimismo), presentan en sus ontologías las Ideas de pluralidad (Leibniz, Schopenhauer y Nietzsche), unidad (Leibniz y Schopenhauer) y unicidad (Schopenhauer). Además, otro aspecto relevante es un materialismo implícito en las ontologías de Schopenhauer<sup>50</sup> y Nietzsche,<sup>51</sup> y debido a ello se podría preguntar sobre las implicancias de este supuesto materialismo en estas ontologías de la voluntad: ¿hasta qué punto una ontología materialista desmonta el contenido de la multiplicidad o la unicidad? ¿Es lo mismo una ontología pluralista materialista y una ontología monista materialista? Lamentablemente, para los objetivos de este trabajo, no se podrá abordar este asunto. Pero lo que se podrá abordar en el siguiente apartado es el siguiente problema: ninguna de estas doctrinas estima al suicidio como conclusión necesaria de sus premisas metafísicas (ontología). ¿A qué se debe esto?

#### 4. Suicidio por causa ontológica y tecnologías del suicidio

Para responder la problemática consideremos una perspectiva a favor del suicidio: Mainländer; ¿por qué sería consecuente el suicidio para este filósofo? El suicidio es manifestación natural del “estado de cosas”, es decir, de la ley del debilitamiento de la fuerza. Esto significa que la realidad pierde su fuerza afirmativa para desembocar en la nada. Por lo que el debilitamiento de la fuerza toma la forma del dolor en los seres humanos.

---

<sup>48</sup> Cfr. García, J., “La unidad del ser: el pensamiento y el universo Claridades”, *Revista de Filosofía*, Vol. 6 (2014), pp. 49–58.

<sup>49</sup> Nietzsche, F., *Obras Completas. Volumen I. Escritos de juventud*, pp. 329–330.

<sup>50</sup> Cfr. Pérez, J., “La importancia del cuerpo como “constitutivo formal” de todo ser viviente en la filosofía de Schopenhauer”, *Thémata. Revista de Filosofía*, Número 44 (2011), pp. 424–438; Cfr. Ongay, Í., “Schopenhauer y los animales”, *El basilisco. Revista de materialismo filosófico*, Número 52 (2019), pp. 76–86; Cfr. Blanco, C., “El materialismo de Schopenhauer”, *Paideia: Revista de filosofía y didáctica filosófica*, Vol. 29, Número 81 (2008), pp. 9–28.

<sup>51</sup> Cfr. Slotterjik, P., *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Valencia, Pre-Textos, 2000.

¿Cómo se puede dar término al dolor? La respuesta radica en la tendencia natural de la realidad a la autodestrucción, y, en el caso del individuo, el suicidio. No olvidar que Dios, sobrepasado por su super-ser, quiso el no-ser. Entonces, la clave es la tendencia al no-ser de la realidad.<sup>52</sup> Aquí se esbozaría una relación entre “estado de cosas” y suicidio. Esta relación la denominaremos suicidio por causa ontológica, término acuñado por Baquedano el cual hace referencia a que “el trasfondo de la realidad se vuelve una experiencia tan destructiva, que resulta imposible vivirla sin terminar dañado, optándose simplemente por no perseverar más en ella”,<sup>53</sup> el cual se podría extrapolar a cualquier autor que relacione “estado de cosas” con el acto suicida.

¿Por qué Mainländer se vuelve relevante para este trabajo? La postura que se esbozará en este trabajo dice relación al paso de la unicidad —Dios— hacia la multiplicidad —realidad—. Para este pensador, el suicidio sería una conclusión necesaria desde una ontología pluralista, puesto que la fragmentación de la realidad es manifestación de la ley del debilitamiento de la fuerza la cual fundamenta la existencia del dolor de la humanidad, debido a que Dios hereda a los hombres la pretensión libre para eliminarse a sí mismos<sup>54</sup>. Ahora bien, se había dicho que el suicidio no era una postura viable en una ontología monista como la de Schopenhauer, aunque en ella no se niegue la multiplicidad del mundo (*principium individuationis*); el problema, en la ontología schopenhaueriana, sería el carácter de la multiplicidad (las cuatro clases de objetos para el sujeto), pues, como es sabido, la multiplicidad del mundo es mera apariencia, en palabras de Schopenhauer: representación (*Vorstellung*). Entonces, desde Schopenhauer, el suicidio no es conclusión necesaria desde una ontología monista. La problemática se profundiza sobre todo cuando el optimismo de Leibniz consiste en la perfecta conjunción entre pluralidad y unidad. La cuestión interesante sería vislumbrar la postura del sistema leibniziano sobre el suicidio. Lamentablemente esta arista del asunto nos llevaría más allá del objetivo de este trabajo.

Pareciera que las ideas ontológicas de multiplicidad y unicidad no son criterios suficientes para vislumbrar la relación entre pesimismo y suicidio, puesto que la relación suicidio y monismo o pluralismo no se puede establecer su necesidad o contingencia tal como se ha visto con Schopenhauer, Nietzsche y Mainländer. Sin embargo, la ontología encarnada en los saberes del mundo, a saber, física, psicología, biología, etc. nos pueden auxiliar con la expresión de ideas ontológicas en las Instituciones y Tecnologías como el Derecho, la Teología, etc. tal como Bueno la pudo concebir. En este sentido, para Bueno la hipótesis del materialismo filosófico radica en que:

Las Ideas —tal como las hemos concebido— no son previas al proceso mismo de la producción: por tanto, sería vana empresa tratar de ofrecer un diseño “a priori” de las mismas, incluso un diseño sistemático. Tan sólo es posible extraerlas del mismo proceso material e histórico que las determinan.<sup>55</sup>

De lo que se trata, entonces, es de complementar las Ideas de multiplicidad/unicidad y su pertinencia con el suicidio, a partir del proceso material e histórico que se ha cristalizado en saberes técnicos o científicos. La hipótesis que relaciona ontología e instituciones de Bueno aporta un giro metodológico para este trabajo porque las Ideas:

[...] No proceden de un cielo transuránico, o de la mente divina; pero tampoco proceden de la conciencia trascendental pura, de la mente humana (como enseñaron los kantianos y los neokantianos). Proceden de la “Tierra”, es decir, de conceptos positivos, técnicos o tecnológicos, previamente establecidos<sup>56</sup>.

Entendidas así las Ideas, el paso a seguir será encontrar los conceptos positivos, técnicos o tecnológicos de la Idea de suicidio: ¿de cuál o cuáles ciencias o técnicas ha brotado la Idea de suicidio? Esta pregunta se vuelve relevante debido a la relación “estado de cosas” (pesimismo) y suicidio, porque el mundo, en tanto totalidad de experiencias no es posible sin la influencia de las técnicas e Instituciones que han configurado nuestra “realidad”, a saber: la idea de evolución procede de la técnica del papiro, en la cual *evolutio* denotaba desenrollar el papiro. En este apartado se abordará la relación Idea de suicidio y técnicas de modo esquemático, lamentablemente.

---

<sup>52</sup> Cfr. Mainländer, Ph., *Filosofía de la redención. Antología*, México, FCE, 2011.

<sup>53</sup> Baquedano, Sandra, “El suicidio por causa ontológica: el caso Mainländer”, *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, Número 41 (2021), p. 1.

<sup>54</sup> Cfr. Sevilla, Héctor, “Dios se suicidó. Invitación al exterminio humano en la visión transpersonal de Mainländer”, *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, Número 38 (2019), pp. 144–171.

<sup>55</sup> Bueno, G., *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, p. 244.

<sup>56</sup> Bueno, G., *El mito de la felicidad. Autoayuda para desengaño de quienes buscan ser felices*, Barcelona, Ediciones B, 2005, p. 96.

Siguiendo esta precaución o advertencia, nos serviremos del texto *On Suicide* de David Hume. El esquema del texto queda configurado de la siguiente manera: la tesis de Hume es: “los hombres tienen derecho a acabar con su vida cuando consideran desde un punto de vista racional que dicha vida no les proporcionará más que sufrimiento”.<sup>57</sup> Para defender su tesis Hume analiza las posturas contrarias, y, estas son: el suicidio atenta contra la voluntad de Dios; el suicidio atenta contra el resto de los seres humanos; y, por último, el suicidio atenta contra el interés propio del individuo. Estas posturas son expresión de una larga tradición filosófica, por ello el texto de Hume se ha considerado paradigmático, pues si se hace un recorrido, aunque breve y somero, por la Historia de la Filosofía, se percatará de que la Idea de suicidio navega por, al menos, estos autores: Platón, Aristóteles, estoicos, san Agustín, santo Tomás de Aquino, etc.,<sup>58</sup> y llama profundamente la atención que cada una de esas posturas se circunscriban en tres saberes técnicos, a saber: la Teología, la Política y el Derecho. Para no caer en generalizaciones, se ofrecerá un caso que puede servir de apoyo a la intuición defendida aquí: uno de los enfoques sobre el suicidio se circunscribe, al menos, al ámbito de dos técnicas.

Se ha dicho que, en la Grecia antigua, el suicidio era entendido como un delito hacia la *polis*, y que los castigos para los que cometieran suicidio iban desde la mutilación del cadáver, los entierros aislados y ocultos —una suerte de ostracismo—, y hasta la deshonor familiar del suicida. Esto, claramente, a modo de contexto; no obstante, para Platón como para Aristóteles, el fenómeno del suicidio —denominado por los griegos: *autokheir* “por propia mano”— significó distintas problemáticas, por ejemplo, para Platón, el hecho de que su maestro haya optado por el suicidio o beber la cicuta “por propia mano” no encajaba con sus influencias órficas y pitagóricas tal como se puede apreciar en el Fedón.<sup>59</sup> Ahora, de estas influencias, en términos generales, la que nos interesa es la interpretación platónica sobre el alma como propiedad de los dioses. Y este aspecto nos parece relevante para una ontología de la Idea del suicidio. Pues, lo que significa esta idea, es que la vida es una propiedad de la cual los hombres no pueden disponer libremente sin recibir algún tipo de recriminación o, mejor dicho, castigo. Aquí, entonces, encontramos al fenómeno circunscrito por dos saberes, el teológico y el político: teológico debido a que son los dioses los que nos dan la vida, y el político, en tanto se castiga, a partir de las leyes, al suicida. Ambas, sin embargo, consideran a la vida como un tipo de propiedad. En este último punto, Aristóteles es mucho más categórico y explícito, pues el suicida, atentaría contra el bien común, es decir, contra la *polis*, y es por ello que ella castiga con la pérdida de derechos civiles a quien intente suicidarse. Aquí el punto pareciera ser el carácter ontológico de la vida. ¿De quién es la vida? La respuesta, claramente, se esgrimiría a favor de la *polis* y de los dioses. No olvidemos que, para el mundo griego, Ética y Política, son dos formas de vida, de *bíos*, en tanto vida cualificada, determinada,<sup>60</sup> que se encuentran relacionadas a tal punto de encontrarse en el mismo plano: la *areté* del ser humano. Y esto último es relevante debido a que nos clarifica el proyecto platónico y aristotélico de organizar una *polis* en donde se dé la felicidad y la justicia.

Sin embargo, la reconstrucción que se ha hecho no pretende ser exhaustiva ni mucho menos agotar el campo, más bien, de lo que se trató es de situar en contexto los saberes relativos al suicidio que en *On Suicide* aparecen esquematizados a partir de tres diferentes argumentos para negar el acto suicida, a saber: “si el suicidio es un acto criminal, tendrá que tratarse de una trasgresión de nuestra obligación para con Dios (Teología), con el prójimo (Política) o con nosotros mismos (Derecho)”<sup>61</sup>. Si se toma el texto de Hume como material pertinente, esto es debido a la tesis que defiende: los hombres tienen derecho a acabar con su vida; tesis que distingue, desde nuestra lectura, entre el carácter ético del suicidio y las causas ontológicas del suicidio.

## 5. Conclusión

La Idea de suicidio se podría entender a partir de su constitución ontológica, a saber, su relación con una naturaleza en sentido monista o pluralista; una ontología materialista o espiritualista y el ámbito histórico y tecnológico en donde se configura. Con esto que se ha dicho, se reclama un análisis sistemático e histórico de la Ideas de suicidio, sobre todo cuando Camus manifiesta que no hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio<sup>62</sup>. Y si se entiende a la filosofía como el ejercicio crítico de las Ideas ontológicas

---

<sup>57</sup> Tasset, José, “Suicidio y fiesta del yo. El suicidio como transgresión moral definitiva. A propósito de “On Suicide” de David Hume”, *Telos*, Vol. I, número 1 (1992), p. 154 [149–166].

<sup>58</sup> Cfr. Baquedano, S., “La naturaleza del suicidio”, *Revistas jurídicas*, 14, 1 (2017), pp. 131–144.

<sup>59</sup> Cfr. Baquedano, S., “La naturaleza del suicidio”, p. 133.

<sup>60</sup> Cfr. Agamben, G., *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2018, p. 11.

<sup>61</sup> Los paréntesis son míos. Hume, D., *Ensayos morales, políticos y literarios*, Editorial Trota, Madrid, 2011, p. 495.

<sup>62</sup> Cfr. Camus, A., *El mito de Sísifo*, Buenos Aires, Losada, 1985.

que configuran el horizonte de nuestra historia:<sup>63</sup> Ideas de Dios, Unidad, Totalidad, etc. se puede vislumbrar la urgencia del asunto, pues no solo son Ideas fundamentales (al modo de Heidegger u Ortega), sino, además, el suicidio sigue siendo una de las preocupaciones de nuestra sociedad.

Cuando se apela al carácter fundamental o radical de las Ideas ontológicas, se hace referencia a que la Idea de suicidio nos posiciona existencialmente en una comprensión de la realidad (estado de cosas): ¿cómo es la realidad, ya sea *para mí* como *en sí*? Y, dependiendo de esta consideración, el suicidio toma cabida o posibilidad. ¿Por qué para algunos sistemas filosóficos no es un tema el suicidio? O, por otro lado, ¿en todo sistema filosófico hay algo que encontrar con respecto al suicidio, y, sobre todo, a la Idea del suicidio? La intención de estas preguntas no es posicionarnos en una falsa dicotomía, sino en el ejercicio para mostrar la naturaleza límite del suicidio. Retomando: se considera que el suicidio, tanto el fenómeno como su constitución ontológica es relevante debido a que pone en juego la existencia, pero no la de cada cual, sino el sentido y la necesidad de la existencia, porque en la expresión “que haya una humanidad” (Hans Jonas), subyace una idea ontológica fundamental que se puede relacionar con que el ser persiste en su existencia (Spinoza) y una vasta tradición filosófica que justifique la relación entre deber ser y ser, por un lado, y una vasta tradición filosófica que abogue por la necesidad de la existencia del ser, por otro. Pero, ¿qué pasa con la filosofía de Mainländer?

Para finalizar, en este trabajo se recurrió a la filosofía de Mainländer solo como ejemplo límite en el cual se defiende una ontología que va del monismo del ser hasta la pluralidad del ser, y, sobre todo, de una filosofía que aboga por la necesidad de que el ser se autodestruye. Desde esta consideración, queda mucho trabajo por hacer. Sobre todo, si se busca la reconstrucción de las ontologías suicidas. Con esto, se insinúa que el suicidio no es solo un problema ético, sino además ontológico. Es por esto que la filosofía de Mainländer, y de quienes hayan afirmado la necesidad del suicidio se vuelven importantes para esta perspectiva. Entonces, por obvias razones, este trabajo no significa agotar el asunto, sino el puntapié inicial para una serie de trabajos que irán orientados desde las ontologías del suicidio hasta las tecnologías del suicidio.

## Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio, *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*, Traducción de Mercedes Ruvituso, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2018.
- Baquedano, Sandra, “¿Cómo logra Schopenhauer tomar conciencia de la voluntad en cuanto cosa en sí?” *Revista de Filosofía*, Volumen 67 (2011), pp. 109–121.
- Baquedano, Sandra, “La naturaleza del suicidio”, *Revistas jurídicas*, 14, 1 (2017), pp. 131–144.
- Baquedano, Sandra, “El suicidio por causa ontológica: el caso Mainländer”, *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, Número 41 (2021), pp. 1–18.
- Blanco, Carlos., “El materialismo de Schopenhauer”, *Paideia: Revista de filosofía y didáctica filosófica*, Vol. 29, Número 81 (2008), pp. 9–28.
- Bueno, Gustavo, *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Madrid, Editorial Ciencia Nueva, 1970.
- Bueno, Gustavo, *La metafísica presocrática*, Oviedo, Pentalfa, 1974.
- Bueno, Gustavo, *¿Qué es filosofía? El lugar de la filosofía en la educación. El papel de la filosofía en el conjunto del saber constituido por el saber político, el saber científico y el saber religioso de nuestra época*, Oviedo, Pentalfa, 1995.
- Bueno, Gustavo, *El mito de la felicidad. Autoayuda para desengaño de quienes buscan ser felices*, Barcelona, Ediciones B, 2005.
- Cabos, Jordi, “Sufrimiento e individualidad en Schopenhauer”, *Anuario Filosófico*, 47/3 (2014), pp. 589–604.
- Cabos, Jordi, “Sufrimiento y pesimismo en Schopenhauer: pesimismo como crítica social”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 32, Núm. 1 (2015), pp. 143–159.
- Cabrera, José, “La clave del mundo: corporalidad y autognosis en Arthur Schopenhauer”, *Daimon. Revista internacional de filosofía*, Suplemento 5 (2016), pp. 371–380.
- Carrasco, Eduardo, “El pensamiento dionisiaco”, *Revista de Filosofía*, Vol. 55 (2000), pp. 17–38.

---

<sup>63</sup> Cfr. Bueno, G., *¿Qué es filosofía?*

- Cardona, Luis, “Analítica del sufrimiento humano en Schopenhauer”, *Pensamiento*, Vol 70, núm. 264 (2014), pp. 475–494.
- Camus, Albert, *El mito de Sísifo*, Buenos Aires, Losada, 1985.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*. Traducción de Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 1998.
- Fischer, Kuno, *Arthur Schopenhauer. Leben, Werke, und Lehre*, Berlin, Marixverlag, 2010.
- Gardiner, Patrick, *Schopenhauer*, México, FCE, 1975.
- García, Juan., “La unidad del ser: el pensamiento y el universo”, *Claridades. Revista de filosofía*, Vol. 6 (2014), pp. 49–58.
- Hegel, Georg, *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra, México–Buenos Aires, FCE, 1966.
- Higuero, Francisco, “Indestructibilidad en el voluntarismo metafísico de Schopenhauer”, *Valencia*, 6, 11 (2013), pp. 137–159.
- Hume, David, *Ensayos morales, políticos y literarios*. Traducción de Carlos Martín Ramírez, Editorial Trota, Madrid, 2011.
- Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos, México–Buenos Aires, FCE, 1962.
- Köster, Peter, *Kontroversen um Nietzsche. Untersuchungen zur theologischen Rezeption*, Zürich, Theologischer Verlag, 2003.
- Leibniz, G. W., *Monadología*. Edición trilingüe. Introducción de Gustavo Bueno. Traducción de Julian Velarde, Oviedo, Pentalfa, 1981.
- Leibniz, G. W., *Ensayos de teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Traducción anotada de Miguel García–Baró y Mercedes Huarte, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2013.
- Löwith, Karl., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*. Traducción de Emilio Estiú, Buenos Aires, Sudamericana.
- Magee, Bryan, *Schopenhauer*. Traducción de Amaia Bárcena, Madrid, Cátedra, 1991.
- Mainländer, Philipp, *Filosofía de la redención. Antología*. Traducción y Estudio preliminar de Sandra Baquedano Jer, México, FCE, 2011.
- Mann, Thomas, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Madrid, Alianza, 2000.
- Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1972.
- Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1973.
- Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2005.
- Nietzsche, Friedrich, *El anticristo*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2007.
- Nietzsche, Friedrich, *Obras Completas. Volumen I. Escritos de juventud*. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción, introducciones y notas de Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. De Santiago Guervós, Madrid, Tecnos, 2011.
- Nietzsche, Friedrich, *Obras Completas. Volumen IV. Escritos de madurez II y Complementos a la edición*. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción, introducciones y notas de Jaime Aspiunza, Manuel Barrios Casares, Kilian Lavernia, Joan B. Llinares, Alejandro Martín Navarro y Diego Sánchez Meca, Madrid, Editorial Tecnos, 2016.
- Ongay, Íñigo, “Schopenhauer y los animales”, *El basilisco. Revista de materialismo filosófico*, Número 52 (2019), pp. 76–86.
- Pérez, Javier, “La importancia del cuerpo como “constitutivo formal” de todo ser viviente en la filosofía de Schopenhauer”, *Thémata. Revista de Filosofía*, Número 44 (2011), pp. 424–438.

- Rebollo, Javier, “¿Por qué, según Leibniz, vivimos en el mejor de los mundos posibles?”, *Thémata. Revista de Filosofía*, Número 42 (2009), pp. 19–37.
- Ries, Wiebrecht, *Nietzsche für Anfänger. Die Geburt der Tragödie*, München, dtv, 1999.
- Ries, Wiebrecht, “Tragische Welterfahrung contra wissenschaftliche Weltbetrachtung. Nietzsches Beitrag zum Dilemma der Modernität”, en Reschke, R. (ed.) *Nietzsche, Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflärer?*, Berlin, Akademie Verlag, 2004.
- Rincón, Mónica, *Afirmación de la voluntad y sufrimiento humano en Schopenhauer*. [Tesis de maestría, Pontificia Universidad Javeriana], Repositorio Institucional – Pontificia Universidad Javeriana, 2012.
- Safranski, Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Traducción del alemán de José Planells Puchades, Barcelona, Tusquets, 2008.
- Schopenhauer, Arthur, *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Traducción de Miguel de Unamuno. Prólogo y notas de Santiago González Noriega, España, Alianza, 1970.
- Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación I*. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, 2004.
- Schopenhauer, Arthur, *Parerga y Paralipómene I*. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, 2006.
- Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación II*. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, 2003.
- Schopenhauer, Arthur, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Traducción de Leopoldo–Eulogio Palacios, Madrid, Gredos, 1981.
- Schwab, Philipp, “Critique of “the System” and Experimental Philosophy: Nietzsche and Kierkegaard” en: Katia Hay/Leonel R. dos Santos (Eds.): *Nietzsche, German Idealism and its Critics*, Berlin and Boston, De Gruyter, 2015.
- Sevilla, Héctor, “Dios se suicidó. Invitación al exterminio humano en la visión transpersonal de Mainländer”, *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, Número 38 (2019), pp. 144–171.
- Sloterdijk, Peter, *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*. Traducción e introducción de Germán Cano, Valencia, Pre–Textos, 2000.
- Spierling, Volker, *Arthur Schopenhauer*. Traducción de José Antonio Molina Gómez, España, Herder, 2010.
- Tasset, José, “Suicidio y fiesta del yo. El suicidio como transgresión moral definitiva. A propósito de “On Suicide” de David Hume”, *Telos*, Vol. I, número 1 (1992), pp. 149–166.
- Vargas, Richard, “Objeto y estado de cosas en el tractatus”, *Trazos*, Vol. I (2018), pp. 37–49.