

En Fernando Burgos, Luis Alonso Gerena Castillo y Sergio Lomelí Gamboa,
Mainländeriana I. Cuernavaca (México): UAEM.

Schopenhauer y Mainländer, lectores de Leopardi.

Fabio Ciracì, Carlos Dario Romero y Gabriel
Adelio Saia.

Cita:

Fabio Ciracì, Carlos Dario Romero y Gabriel Adelio Saia (2023).
Schopenhauer y Mainländer, lectores de Leopardi. En Fernando Burgos,
Luis Alonso Gerena Castillo y Sergio Lomelí Gamboa *Mainländeriana I*.
Cuernavaca (México): UAEM.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/gabriel.a.saia/26>

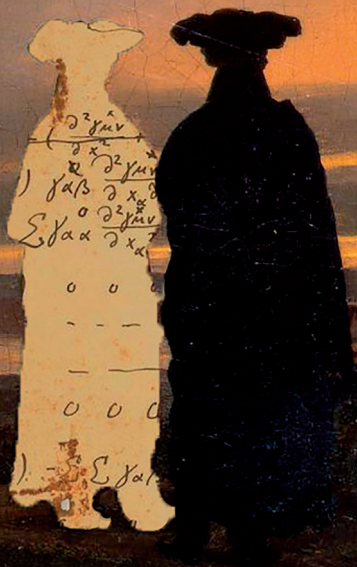
ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ppmg/ygt>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. *Acta Académica* fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Mainländeriana I



Serie **Mainländeriana** vol. 1

Fernando Burgos | **Luis A. Gerena** | **Sergio Lomeli**
(coordinadores)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS

Mainländeriana I

Fernando Burgos
Luis Alonso Gerena Carrillo
Sergio Lomelí Gamboa

(coordinadores)



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS



HUMANIDADES
CENTRO INTERDISCIPLINARIO
DE INVESTIGACIÓN
CIIH

Mainländeriana I

Primera edición, diciembre de 2023.

D.R. © 2023, Fernando Burgos, Luis Alonso Gerena Carrillo,
Sergio Lomelí Gamboa (coords.)

D.R. © 2023, Universidad Autónoma del Estado de Morelos
Av. Universidad 1001
Col. Chamilpa, CP 62209
Cuernavaca, Morelos, México
publicaciones@uaem.mx
libros.uaem.mx

Corrección de estilo: Karina N. González Zavala
Diseño de portada e interiores: Aura A. Martínez Escalante
Formación: Ernesto Alonso Navarro
Imagen de portada: *Atardecer* de Caspar David Friedrich

ISBN: 978-607-8951-34-5

DOI: 10.30973/2023/Mainlanderiana1



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons
Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0
Internacional (CC BY-NC-SA 4.0).

Hecho en México.

Índice

ACTUALIDAD DE SU OBRA

SANDRA BAQUEDANO JER

El movimiento fundamental del ser al no ser:
implicaciones ético-ambientalistas en los diversos
grados de aceleración 15

FERNANDO BURGOS

Aproximación al concepto de *Bildung*
en *La filosofía de la redención* 35

H. W. GÁMEZ

El ser es y el no-ser será. Sobre el supuesto
entropismo en la filosofía de Philipp Mainländer
y el escudriñamiento del destino del mundo desde
los futuros cosmológicos de la nueva física 75

ANÁLISIS DE SU OBRA

MANUEL PÉREZ CORNEJO

La crítica a la estética de Schopenhauer
en el sistema de las artes de Philipp Mainländer 109

PAOLO HUMBERTO GAJARDO JAÑA

Las repercusiones de la concepción del tiempo
en el sistema mainländeriano 131

RODOLFO ESTEBAN TAPIA LEÓN

La redención de Fausto y la anábasis del humorista	153
---	-----

INFLUENCIAS

FABIO CIRACÌ

Schopenhauer y Mainländer: lectores de Leopardi	173
---	-----

LUIS ALONSO GERENA CARRILLO

Arendt y Mainländer. Sobre el problema del valor de la vida en la modernidad	193
---	-----

APORTES DE LA COSMOVISIÓN MAINLÄNDERIANA

HÉCTOR FABIO GARCÍA LIBREROS

La odisea del super ser al no ser o la poética afirmación de la voluntad de morir	219
--	-----

FERNANDO FLORES BAILÓN

Consideraciones sobre la muerte en <i>La filosofía de la redención</i>	241
--	-----

RENÉ QUINTANILLA SILVA

Mainländer y el tiempo: destrucción del sujeto y retorno al individuo (que sufre)	253
--	-----

Presentación

He tenido la fortuna de haber sido invitado a colaborar con Óscar Burgos, Luis Gerena y el grupo de colegas y pensadores que están compilados en este volumen. Me han pedido, generosamente, que ayude a escribir una presentación para el mismo. En principio, como ejercicio de honestidad intelectual, tengo que decir que el miedo a la ignorancia obstaculizó la escritura de estas líneas durante algún tiempo. La formación en filosofía política y en temas marxianos me parecían demasiado lejanos a los contenidos de este volumen. Sin embargo, como algunos textos de este volumen sugieren, existe un posible universo de intersección en la producción teórica del pesimismo, de corte mainländeriano, y la crítica al modo de producción capitalista: el fundamento del problema es el sufrimiento y las formas de terminar con él. Si bien en Mainländer, el sufrimiento parece ser constitutivo para todo ser en el mundo, el filósofo pesimista parece acercarse, por momentos, a políticas “socialistas” afines a las masas desposeídas de trabajadores. El autor reflexiona explícitamente sobre lo que llama socialismo práctico, aunque por momentos con ecos peligrosamente cercanos al nacionalismo. Ese tema, sin embargo, deberá ser meditado en otro lugar.

El presente libro compila once textos sobre el pesimismo. En sus páginas comparecen un puñado de grandes filósofos, poetas y científicos —que dialogan, se interceptan o cruzan vida, obra y pensamiento con Philipp Mainländer, entre ellos se encuentran Schopenhauer, Leopardi, Arendt, Nietzsche, Clausius y Newton—.

Por su parte, Sandra Baquedano reconstruye el argumento por medio del cual Mainländer establece que hay una unidad subyacente en toda forma de existencia, sea orgánica o inorgá-

nica, en cuanto a su destino. Todo en el universo está ahí para morir. La unidad originaria, que se divide en la multiplicidad, como movimiento fundamental del ser, tiende hacia la muerte y el no ser más. Frente a ello, Baquedano explora las formas que puede asumir la redención: la virginidad, el arte y la mirada desinteresada sobre la naturaleza. Este último elemento permite explorar la construcción de una ecosuicidología.

Fernando Burgos explora el concepto de *Bildung* en *La filosofía de la redención*. A lo largo del texto se presenta la forma específica y original en la que Mainländer trabaja dicho concepto, como un tipo de aprendizaje y de formación al que se aspira después de la *Erziehung*, término con el cual designa a la educación que fortalece las facultades de la memoria, el discernimiento y la imaginación. La *Bildung* va más allá, forma al espíritu humano en dimensiones políticas, estéticas, científicas y metafísicas que permiten al individuo el acceso al pesimismo y a la autonomía del pensamiento.

La reflexión de H. W. Gámez gira entorno a la usual atribución al pensamiento de Mainländer de ser entrópico. El autor afirma que la asociación parece justificada en tanto que la metafísica del autor de Offenbach presenta un mundo que se divide y debilita paulatinamente después de su unidad primigenia. Gámez sostiene que la pregunta de si Mainländer se inspiró en la obra de los físicos contemporáneos, o bien si su entropismo es original, no es fructífera en la medida en la que el rastreo histórico-doxográfico puede resultar un callejón sin salida. En cambio, el análisis se dedica a estudiar la especificidad de la forma en que se construye la entropía en su pensamiento.

El texto de Manuel Pérez Cornejo se da a la tarea de rescatar la crítica que realiza Mainländer a la estética de Schopenhauer, para enmendar los problemas internos de la filosofía de su maestro intelectual. Su crítica, gira en torno al hecho de

que la estética en Schopenhauer es metafísica, mientras que Philipp Mainländer propondrá una estética inmanente. A lo largo del texto se defiende, tal vez de manera un tanto contraintuitiva, el destacado lugar que ocupa el arte y el efecto de sus formas sobre el espíritu humano. El arte parece generar un estado de inmutabilidad interior, de reposo, afín con la voluntad de morir que subyace a la de vivir.

El problema del tiempo en el sistema construido por Philipp Mainländer ha sido una cuestión menos atendida en los recientes estudios mainländerianos, en comparación con la famosa y llamativa metafísica. En esta ocasión, Paolo Humberto Gajardo Jaña aborda este tema no menos central. El problema del tiempo constituye uno de los momentos esenciales de la Analítica del filósofo pesimista, y uno de los puntos principales para la comprensión de la crítica a las facultades cognitivas del sujeto. El tiempo para Mainländer, nos explica el autor, no es una intuición pura o *a priori* de la sensibilidad, como en Kant o Schopenhauer, sino una conexión *a posteriori*. Es la razón la que realiza una función sintética para enlazar los “momentos presentes”. El texto cierra, de manera interesante, enlazando las implicaciones de esta crítica con la metafísica mainländeriana.

La aportación de Rodolfo Esteban Tapia León se centra en analizar el *Fausto* de Goethe a partir de diversas categorías y propuestas de la estética mainländeriana. La indagación inicia con la exposición de tres figuras de la estética del filósofo de Offenbach: el sabio, quien entiende que es mejor el no ser que el ser; el héroe, quien ha superado el miedo a la muerte y está dispuesto a morir; y el humorista, quien, a pesar de entender la futilidad de la existencia, abraza la vida y sus placeres. Después de la presentación de algunos momentos importantes de la estética, el autor propone posibles formas de leer el *Fausto* como una ilustración de las categorías estéticas de Mainländer.

En el texto de Fabio Ciraci encontraremos un rastreo de las complejas circunstancias que relacionan a Schopenhauer con Mainländer. Nos adentraremos en los procesos de lectura que ambos filósofos realizaron de la poesía de Leopardi. Ciraci también nos invita a seguirlos, durante sus estancias en Italia, y cómo ello impactó y modeló, hasta cierto punto, sus vidas (y, tal vez, sus muertes) y obras.

Luis A. Gerena ensaya una comparación, en apariencia compleja, entre las perspectivas de Hannah Arendt y Philipp Mainländer. El fundamento de dicha comparación es que ambos participan de una crítica al capitalismo. Aunque la forma en que enfrentan dicho tema es radicalmente distinta. Mientras Mainländer sostiene que la vida no tiene ningún valor, y que eso es una condición de la existencia misma; Arendt sostiene que la carencia de valor de la vida es una consecuencia de la imposición violenta de una forma de pensamiento que ha cancelado las posibilidades en la esfera política. A partir de un análisis profundo de sus pensamientos, Gerena compara las propuestas ideológicas de ambos: mientras en el pensador de Offenbach se encuentra un pesimismo cerrado, Gerena encuentra en Arendt un pensamiento que apuesta por la construcción de soluciones políticas.

Dos problemas que resultan ambiguos en la filosofía de Mainländer, bajo la perspectiva de Héctor F. García, son el super-ser, o Dios, y el origen del universo. En el artículo se relacionan aspectos de la filosofía de este, con la problemática nietzscheana del eterno retorno. A partir de ello, se pretende reconciliar ambas posturas profundizando en torno a la pertinencia del eterno retorno en tanto afirma el no ser en la extinción. El autor cierra con la propuesta de un pesimismo determinante.

Siguiendo la misma línea de estudio de la cosmovisión mainländeriana, Fernando Flores Bailón se aventura a re-

flexionar sobre uno de los temas principales que configuran el pesimismo mainländeriano: la muerte. El autor se percata de que Dios no es el protagonista de “la metafísica del Dios muerto” de Mainländer, sino la muerte que, si bien sucede en Dios, también ocurre en todo lo que está en el ser, tanto lo inmanente como lo trascendente. En relación con la muerte, tema central del texto, se encuentra el problema del suicidio, que vuelve a retomarse en este ensayo. Sin embargo, el suicidio en *La filosofía de la redención* se plantea de forma particular, pues es interesante el hecho de que, para Mainländer, el suicidio no es un acto de libertad, debido a que está irremediabilmente inscrito dentro del problema general del destino.

Finalmente, en el último capítulo de este volumen, René Quintanilla Silva escribe un diagnóstico sobre los terribles tiempos contemporáneos: un presente autodestructivo. A partir de ahí realiza un recorrido para mostrar cómo la filosofía moderna se ha dedicado en abstraer a las personas para convertirlas en un concepto: el sujeto, y con ello, enajenar a las personas del mundo. Este análisis propone que, frente al distanciamiento e insignificancia a la que nos vemos orillados, es importante recuperar el pesimismo que opera como denuncia y crítica: muestra al sujeto agotado en su insignificancia y alejamiento, y le ofrece una salida digna: la muerte. Sin embargo, el autor se rehúsa a presentar el debate en torno a si Mainländer es nihilista o no. Quintanilla prefiere reenfocar la discusión: lo interesante sería establecer a qué aspectos de la filosofía occidental responde y critica.

Con seguridad, el presente libro servirá para acercar a la comunidad filosófica especializada y también a un público más amplio de lectores a uno de los grandes filósofos del pesimismo. Mainländer ha sido descuidado por la tradición filosófica, pero gracias a los esfuerzos colectivos contenidos en este volu-

men, se contribuye a restituir su pensamiento a un lugar más central en los debates contemporáneos.

Sergio Lomelí, mayo 2023.

**ACTUALIDAD
DE SU OBRA**

El movimiento fundamental del ser al no ser: implicaciones ético-ambientalistas en los diversos grados de aceleración¹

The fundamental movement from being to non-being: ethical-environmental implications at different degrees of acceleration

Sandra Baquedano Jer

Universidad de Chile, Chile

El movimiento fundamental del ser al no ser

La filosofía de la redención enseña que el origen del universo se debe al primer movimiento (*erste Bewegung*); el resto de ellos –sean los más próximos e íntimos en el yo de cada cual o los más lejanos que puedan existir en el espacio interestelar– son solo consecuencias naturales de la desintegración de la unidad premundana en la multiplicidad. Cuando nace el mundo comienza el movimiento del universo, este viaja a través de los individuos y se dirige hacia la nada absoluta. La voluntad es concebida como un potente impulso, un instinto primario, cuyo objetivo consiste en su afán por retardar el movimiento, imposibilitando la consumación inmediata. En el proceso de fracción de su movimiento, se vuelve cognoscente, sensible y autoconsciente. El tiempo es condición para

15

¹ La versión original de esta conferencia forma parte del apartado “Sondear la posibilidad de una ecosuicidología”, publicada en: Mainländer, Philipp. *La filosofía de la redención*, estudio preliminar y traducción de Sandra Baquedano Jer, Fondo de Cultura Económica, 2021, pp. 37-47.

conocer el movimiento y es, a su vez, su medida subjetiva. El concepto superior de movimiento abarca dos clases de cambios: el de lugar (*Ortsveränderung*) y el cambio interno (*innere Veränderung*), como pueden ser la pulsión y el desarrollo (Mainländer, *La filosofía* 81). El hecho de reflexionar sobre estos estados interiores objetiva, desde esta óptica, dichos movimientos sentidos (*gefühlte Bewegungen*) (Mainländer, *La filosofía* 118). Ahora bien, el movimiento *per se* pertenece a la esencia de la voluntad, a diferencia de la representación, del sentimiento y de la autoconsciencia, que son considerados, precisamente, sus fenómenos.

La noción de movimiento permite explicar la vida, en cuanto es su característica conocida o sentida. Donde hay vida, existe movimiento, se trata de conceptos recíprocos. El movimiento es esencial a la voluntad, de ahí que se le considere su único predicado auténtico (*einziges echtes Prädicat*) (Mainländer, *La filosofía* 110). Dentro de la fragmentación, en una individualidad específica, cuando el movimiento interior de la voluntad es unitario e indiviso (*ungetheilt*), corresponde como objeto a un individuo inorgánico (*unorganisches Individuum*); mientras que, cuando la voluntad tiene un movimiento producto de su fracción (*resultierend*), equivale como objeto a un organismo (*Organismus*).

El movimiento fundamental (*Grundbewegung*), la ruptura en la multiplicidad se da en el reino orgánico e inorgánico. Primero, genera contiendas, luchas o guerras y, luego, debilita la fuerza. Si bien este movimiento y sus consecuencias son mayores en el reino orgánico que en el inorgánico, el principio es el mismo: el movimiento de la voluntad individual de vivir que, en esencia, es voluntad de morir, pues también se dirige hacia la muerte absoluta. Así, una roca, una planta o un animal son todas voluntades individuales que tienen el mismo fin.

La resolución de Dios de pasar al no ser fue una elección libre y unitaria, a su vez, de los medios. El destino del mundo (*Weltenschicksal*) es unitario, es decir, todos comparten el movimiento hacia una meta final. Según esta cosmovisión, en este tránsito, las voluntades individuales viven, anhelan y quieren, diferenciándose solo en el carácter (*Charakter*), es decir, la manera en que quieren la vida y el movimiento asociado a dicho deseo (Mainländer, *La filosofía* 154).

Independiente de la dirección y velocidad que se siga –sea el tramo que recorren las piedras arrastradas por el torrente de un río, el de un niño que da sus primeros pasos o el de los cometas en el espacio sideral–, la dirección última fue determinada por la unidad simple, antes del universo, en un campo trascendente pasado (*vergangenes transscendentes Gebiet*) y terminará, en cada caso, en el no ser. El pensamiento de la descomposición del universo significa que todo lo orgánico e inorgánico avanza rumbo al destino final; en lo insondable de su esencia, todo en el mundo, incluido el ser humano, está en el universo para morir y no ser más. Una voluntad de morir que aguarda en los cementerios, pero que forma parte de un *telos* cosmológico.

17

Grados de movimientos en la especie humana, aceleración aniquilante de la civilización y autodestrucción de la humanidad

Mainländer sostiene que, en comparación con el reino inorgánico y con resto de las especies –por más breve que sea la duración de la vida de sus miembros–, el movimiento de la humanidad del ser al no ser es más rápido. A su vez, dentro del género humano, los pueblos primitivos (*Naturvölker*) no son opuestos

a la civilización (*Civilisation*), solo se diferencian por la velocidad de su movimiento, resulta ser más lento el de las comunidades primitivas, pero ambos comparten la misma dirección y meta final: “El movimiento de un pueblo primitivo es como el de una esfera sobre una superficie casi horizontal, mientras que el movimiento de un pueblo culto es comparable a la caída de esta esfera en el abismo” (Mainländer, *La filosofía* 279). Al movimiento que desemboca en el Estado se le denomina civilización, la cual cautiva a los pueblos primitivos para que desistan de su dinámica y adopten una más rápida (*rascher*) (Mainländer, *La filosofía* 341). Con solo un par de invenciones, Mainländer decuplica, por ejemplo, la velocidad, la intensidad y el estrés en el ser humano: “Gracias a [la máquina a vapor y el telégrafo eléctrico] el movimiento de la humanidad pasó a un ritmo diez veces más rápido, la lucha por la existencia se hizo diez veces más intensa y la vida del individuo se volvió diez veces más agitada que antes” (Mainländer, *La filosofía* 325).

Cuando los pueblos adoptan el movimiento civilizatorio no solo se vuelve veloz, se desarrolla y se expande, sino que luego decae, se debilita, degenera y agota sus energías vitales, sus recursos, hasta terminar demolido en las profundidades. Acudiendo a una metáfora, tal como las pálidas osamentas muestran indicios de los caminos que surcan el desierto, de igual forma, a través del tiempo, los monumentos de los imperios cultos que cayeron signan el curso de la civilización, proclamando la muerte de millones de seres humanos (Mainländer, *La filosofía* 297).

A través de los estatutos de la civilización, por ejemplo, la ley de la corrupción (*Gesetz der Fäulnis*), la ley de la mezcla por conquista (*Gesetz der Verschmelzung durch Eroberung*) y la ley de la formación de la parte (*Gesetz der Ausbildung des Theils*), esta comienza en pequeños círculos y posteriormente

se expande, ampliando gradualmente su círculo a fin de incorporar a todos los pueblos hasta abarcar a la humanidad entera, sin dejar de lado a las agrupaciones pequeñas en el confín más recóndito del planeta (Mainländer, *La filosofía* 279).

¿Qué persigue la civilización al atraer a todos a su círculo? La respuesta parece desconcertante al considerar que Mainländer sostiene, a secas y en repetidas ocasiones, que la civilización mata: “Reconocemos claramente en los sucesos la importante verdad: que la civilización mata”, “la civilización los acapara y los mata” (Mainländer, *La filosofía* 297). Estas sentencias mortíferas admiten varias lecturas, pero, en cualquier caso, la más próxima a estas afirmaciones presupone el movimiento fundamental, el curso natural de la vida hacia la muerte absoluta. Todos los mortales, sin excepción, al cumplirse el ciclo de la redención del ser en el no ser, habrán sido redimidos, más allá del bien y del mal, y aniquilados con la muerte. Se plantea que no solo filántropos o quienes practicaron la castidad merecen y pueden hacerse partícipes de la redención, sino también quienes fueron consumidos por la corrupción, la voluptuosidad, el hastío, el odio, perdiendo una visión clara de los medios y principios. Al final, en unos y en otros, la llama ardiente de la voluntad se va apagando hasta parecerse al titilar de un fuego inestable que, en su fragilidad, terminará extinguiéndose. Se afirma que todos serán derribados en algún momento por el destino en la oscura noche del exterminio, pues habrán pagado ya su liberación con el mero hecho de haber vivido, ya que, en el fondo, la vida es sufrimiento.

Que la civilización “mate” no supone para Mainländer una interpretación distinta al movimiento fundamental del ser al no ser, mejor dicho, implica una mayor velocidad del mismo. Es posible constatar que el avance y crecimiento de la civilización forma parte de un movimiento acelerado (*beschleunigt*) y violento.

Respecto al cierre del círculo de la civilización, el filósofo prevé, a partir de las causas operantes en el siglo XIX que le tocó vivir, que algún día ya no ocurrirá, debido a la expansión progresiva gracias a la construcción de las vías férreas, al despliegue del transporte marítimo y a la emigración creciente de la época (Mainländer, *La filosofía* 329). Llama la atención cómo este pensamiento no solo anticipa, a través de otras premisas conceptuales, los fenómenos de la globalización y la gran aceleración (*Great Acceleration*), también provee de un trasfondo con una celeridad aniquilante a las problemáticas ambientales en curso.

Sobre la ley del nerviosismo (*Gesetz der Nervosität*), se explica que una sensibilidad en aumento, potenciada por las leyes del contagio (*Gesetz der Ansteckung*) y del hábito (*Gesetz der Gewohnheit*), debilitan la vitalidad en general, excitando la irritabilidad y, por consiguiente, la fricción y el roce. Esto ocurre cuando se estimula artificialmente cierta nerviosidad basal, ya que parte del movimiento puede intensificarse y volverse más rauda.

Otras dos leyes, la ley de la miseria social (*Gesetz des sozialen Elends*) y la del lujo (*Gesetz des Luxus*) son interpretadas como expresiones de los daños que la sociedad es capaz de provocar por su modo atolondrado de producir, consumir y vivir.

Si aplicamos hoy en día algunas premisas conceptuales mainländerianas a un análisis acerca de la degradación de los ecosistemas, es posible corroborar de qué modo esta decadencia estaría antecedida por el debilitamiento de la suma de las fuerzas que componen la naturaleza, en la medida en que ninguna idea ni práctica sobre ella puede fortalecerse sin que otra disminuya en intensidad. En consonancia con los efectos acumulativos implicados en el proceso evolutivo que tiende hacia la nada –y que son producto tanto de la constante co-

nexión dinámica intra y extrahumana como de la constante fricción y roce-, uno muy evidente concierne al especismo autodestructivo propio de la explosión demográfica hoy en día. La población humana crece a costa de la suma de fuerzas que contiene la biodiversidad en el mundo, que es finita y que continuamente se debilita en la multiplicidad a través del aumento de individuos dispersos hacia el *nihil negativum*: “La civilización quiere que todos los seres humanos se propaguen en nuevos individuos para que la voluntad se debilite tanto en forma inmediata como mediata: inmediata, por la disipación de energías; mediatamente, a través de una fricción mayor” (Mainländer, *La filosofía* 317). En el siglo XXI, la superpoblación humana afecta la sobrecarga de la Tierra, reduciendo la capacidad del planeta para asimilar los desechos del hombre, lo cual incide, entre muchas otras variantes, en el sobrecalentamiento global, la pérdida de la biodiversidad, la contaminación, etc. En este complejo escenario de sobrecarga, la humanidad, ávida de vida, avanza hacia los 10 000 millones de seres humanos –renovados cada dos décadas sobre la faz de la Tierra-, *ansiosos* todos de seguir manteniendo el estándar de vida de los favorecidos o de elevar el del propio yo, que forma parte, a su vez, de una gran mayoría que tiene la misma aspiración. No obstante, tal afán entraña un consumo, debilitamiento y daño global que no genera secuelas distintas a la ley del sufrimiento (*Gesetz des Leidens*) constatada por Mainländer. En la presente centuria es evidente que no es posible elevar la calidad de vida en las zonas más abatidas del mundo sin un decrecimiento sostenido de aquello que generó la abundancia material de sociedades con mayor poder adquisitivo y que causó el subdesarrollo de otras.

Durante las últimas décadas, el alcance de las acciones humanas desencadenó con creces el mayor escenario de degrada-

ción ambiental y exterminio antropogénico que se haya registrado en la historia. En el actual Necroceno, el *Homo bellicus* avanza rumbo a una crisis biológica sin precedentes, una extinción en masa que, si bien es comparable con las tres últimas grandes extinciones que tuvieron lugar en el remoto pasado geológico, se trata de una extinción antropogénica y el *Homo sapiens* puede estar incluido en la mortífera lista de especies que desaparecerán. Este pensamiento, a partir de otras premisas conceptuales, sugiere la posibilidad de un ecosuicidio; entendido como la muerte en masa de seres vivos, producto de un acto del agente que —dada la actual situación de sobrecarga planetaria— de replicarse universalmente el resultado sería la extinción generalizada de especies, incluyendo posiblemente la suya.

Solo al considerar “el poder demoníaco del instinto sexual y el gran amor a la vida”, Mainländer se figura que el momento de la muerte o redención de la humanidad ocurrirá en el más remoto de los futuros. Por el contrario, cuando contempla la prisa (*Hast*) y la impaciencia (*Ungeduld*) que se dan con fuerza en todos los ámbitos del Estado, el plazo de vida reduce su llegada drásticamente:

Si se piensa además que alrededor de todos los pueblos ya se han tejido hilos irrompibles que se multiplican diariamente, de modo que ningún pueblo puede seguir teniendo un curso cultural lento y cerrado; que los pueblos salvajes, arrastrados a la vorágine de la civilización, llegan a una agitación que agota al límite sus fuerzas, entrando por así decirlo en un estado febril; [...] parece ser que el máximo período de tiempo que puede suponerse comprende solo unos pocos siglos más. (Mainländer, *La filosofía* 345-346).

El principio redentor de la virginidad, del arte y la mirada desinteresada de la naturaleza

Cuando Mainländer considera que la vida en su núcleo más íntimo es sufrimiento, plantea que optar por no reproducirse deja 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 califica de *absoluta* (*absoluter Tod*), a diferencia de quien pervive en sus hijos y en sucesivos organismos, cuya muerte es denominada *relativa* (*relativer Tod*), en cuanto habrá emprendido, por medio de su descendencia, una nueva vida, cuya extensión no podrá determinar. Haber existido por la ignorancia o la indolencia de los progenitores respecto a lo que implica nacer –origen y principio de todas las tragedias–, no libera de la propia vida a los padres ni a los hijos biológicos. Sin embargo, renunciar pacífica y voluntariamente a procrear a un nuevo ser posibilita mitigar la proyección de daños provocados y padecidos. Tomar esta decisión implica seguir viviendo a través de otros seres o ser redimido de manera efectiva con la muerte. De ahí, el elogio al testimonio autobiográfico de Humboldt:

23

No fui hecho para ser padre de familia. Además, considero el matrimonio como un pecado, la procreación de los niños como un crimen [...], pues les da la vida a los hijos sin poder darles la certeza de la felicidad. [...] preveo que nuestros descendientes serán mucho más infelices que nosotros; ¿no debería ser un pecador si, pese a esta visión, me esmerase en tener descendientes, es decir, en tener seres infelices? (Mainländer, *La filosofía* 253)

Precursor de principios antinatalistas, Mainländer sostiene, por un lado, que la humanidad posee un único curso, acelerado por quienes actúan moralmente. Una vía pacífica, no violenta, de dicha celeridad puede darse en la abstención de engendrar un nuevo ser vivo (Mainländer, *La filosofía* 376). 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 próximo a alcanzarla, es la personificación de la devoción por la abstinencia sexual: “La castidad es amor a la muerte” (Mainländer, *La filosofía* 258).² Nietzsche se mofaba de él llamándolo “el apóstol dulzón de la virginidad” (Nietzsche párr. 357). En su defensa, cabe considerar que la abstinencia 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. Esta iniciativa, en el siglo XXI, podría materializarse con el uso de medidas contraceptivas. En este contexto, la virginidad de quien fecunda *in vitro* estaría tan alejada del fin perseguido como lo estaría la madre o el padre biológico que procrea y después se suicida, creyendo que, tras el acto, alcanzará la muerte absoluta.

Quienes afirman y quienes niegan la voluntad de vivir tienden hacia el mismo fin; la diferencia radica en la naturaleza del movimiento (Mainländer, *La filosofía* 376). En otras palabras: este pensamiento no solo explica que todo se ha de debilitar, sino dos vías claras de cómo ocurrirá. Quien se reproduce de manera inconsciente decaerá y se descompondrá en sus elementos a través de nuevas conexiones y compuestos químicos generados en otros organismos. No obstante, habrá emprendido una nueva vida, cuya extensión no podrá determinar

2 Ver Pereyra 57.

y cuyo padecimiento tampoco conseguirá aliviar. Al dejarse llevar por el placer, se representa a estos individuos expresando con desenfreno sus fuerzas entre la codicia y la ambición, ellos también se dirigen al mismo objetivo, pero de forma inconsciente, en un proceso que abarca innumerables generaciones hasta que experimentan, en algún momento, una total transformación. Cuando sus voluntades de morir devienen autoconscientes, logran percatarse del sinsentido de la existencia y ya no quieren perpetuar más su descendencia. Según, quien renuncie a engendrar hijos no actúa contra la naturaleza, sino que va a favor de la corriente.

Si bien el pacifismo no fue un móvil con el que se identificó Mainländer, pues fue soldado, se ha de reconocer que hoy su pensamiento se adscribe a la alternativa pacífica y voluntaria de no procrear como un intento de resguardar la calidad de vida de las generaciones presentes y futuras para que puedan habitar un mundo en condiciones de menor sobrecarga. Al querer evitar roces, fricciones y daños innecesarios se busca menguar, por esta vía no violenta, la ley del sufrimiento que rige a la humanidad. Lo que se enaltece en el siglo XIX de la virginidad –incluso más que 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, en esencia, sufrimiento.

El arte (*Kunst*) también posee un rol redentor en este pensamiento. La estética se ocupa de una particular relación que tiene el ser humano con el mundo, el entorno y con la concepción de las ideas (*Ideen*); versa sobre un estado especial de la voluntad individual de vivir, principio de todo en la naturaleza. En *La filosofía de la redención* se plantea que el arte dispone del corazón humano para la redención, aunque, en sentido estricto, únicamente la ciencia es capaz de redimirlo al conferirle

la palabra que calma su dolor. Es relevante diferenciar que esta postura concibe a la estética como una ciencia (*Wissenschaft*) desinteresada (*interesselos*), la cual reúne, según algunas reglas fijas, innumerables casos bajo determinados puntos de vista.³ Se plantea que, habitualmente, el ser humano considera las cosas con base en su referencia a otras, no es capaz de ver los objetos en su pureza. Si las cosas despiertan en él un deseo o un rechazo, se debe a que las está midiendo y valorando según la relación que tienen con su interés y voluntad; su preferencia tiñe su percepción al extremo de llegar a desfigurarlas e incluso falsearlas. Solo el desinterés le permite modificar su relación con el objeto. Ese cambio corresponde a la relación estética (*aesthetische Relation*), y el nuevo estado que le concierne es denominado estado estético (*aesthetischer Zustand*): “[El labriego] que disfruta ver cómo se agitan los campos de grano, alegrándose del rojizo luminoso de las espigas durante el ocaso sin considerar el beneficio de la cosecha, observa las cosas estéticamente” (Mainländer, *La filosofía* 168).

La contemplación (*Contemplation*) puede asumir diversos grados de profundidad según la intensidad de quietud o movimiento del objeto. Debido a que mediante los objetos en calma no se visualiza cambio alguno, parece que su relación con el tiempo desaparece, dicha detención simula una contemplación profunda (*tiefe Contemplation*). El sujeto se olvida de sí y, en consecuencia, favorece su identificación con el objeto estético que da la impresión de volverse intemporal, eterno. La sensación de ser puramente cognoscente genera un estado

3 La estética de Schopenhauer, en su cabalidad, empero privada del rol fundamental de las ideas generales (Schopenhauer 245-246) y de su concepción del arte en oposición a la ciencia (Schopenhauer 265), se va entrelazando, aunque a veces de forma algo confusa, con ciertos temas de la *Crítica del juicio* de Kant y con la concepción del alma bella de Schiller, ya recogida por Hegel (*die schöne Seele*) en la *Fenomenología del espíritu* (Ciraci 197).

de paz y bienaventuranza inexplicablemente claro, luminoso. En la contemplación estética (*aesthetische Contemplation*), la voluntad se comporta como si su movimiento habitual cesase y deviniese inmóvil, como si se retrajera de la consciencia al punto de sentirse en una quietud absoluta, libre del peso que arrastra la ansiedad, exenta de cualquier presión, atemporal. En la ilusión de sentirse libre de voluntad y movimiento, todo le parece ligero, nada le apremia, parece descansar en una indecible santidad. A diferencia de los objetos que están en movimiento —que vuelven superficial la contemplación en la medida en que conllevan una relación con el tiempo; es decir, con la caducidad, la fragilidad, la vulnerabilidad, etc.—, la naturaleza en calma se destaca por su poderoso efecto para transportar con mayor facilidad a los sujetos hacia una contemplación profunda. A través de la mirada desinteresada, es posible que la vista del mar apacible, las monumentales cadenas cordilleras, el matiz azul de la lejanía, el firmamento, entre otras contemplaciones, inciten a un estado exento de dolor.

Ahora bien, tal como las estrellas parecen estar detenidas en la bóveda celeste, una visión parcial de lo externo aparenta que la humanidad y las cosas en general pueden estar, a veces, quietas e incluso retroceder; sin embargo, el filósofo no olvida el movimiento fundamental, el avance incesante de la humanidad (Mainländer, *La filosofía* 326).

Parafraseando a Schopenhauer, Mainländer describe el arte como el reflejo transfigurado e iluminado del mundo, cuyo autor es el artista (*Künstler*). Para ser tal ha de cumplir con algunos requisitos: poder trasladarse con facilidad al estado estético; poseer el instinto de reproducción o creación; tener un alto sentido de la belleza; disponer de imaginación, juicio y memoria privilegiados. El mismo Mainländer interpreta su creación literaria, específicamente su poesía, como un me-

dio para hacer filosofía, otra forma de expresarse, por lo que Horstmann señala que al leer *La filosofía de la redención* cuesta diferenciarla de una poesía intelectual (*Gedankenpoesie*) o de un poema filosófico (*philosophisches Gedicht*) (Mainländer, *Die Macht* VII). El pensador de Offenbach sostiene que la poesía, sin duda, es el arte supremo en cuanto que no solo devela por completo la cosa en sí, con sus estados y cualidades, en particular, la idea del ser humano. Además, la poesía es capaz de reflejar el objeto al describirlo mediante conceptos. Por medio de esta reproducción revela el mundo y la naturaleza en su sentido más amplio y verdadero, permitiendo que otros se formen una idea de aquello que describe, a través de la imaginación. En su obra, el poeta concentra todo como si fuera la esencia más fragante: con la gota de un poema, deja sentir el perfume de todas las flores (Mainländer, *La filosofía* 208).

28

Aunque la estética mainländeriana parece inclinarse por la vía mística, se empeña por un entusiasmo patriótico, proto-nacionalista, pues se asocia el estado sublime —y tres caracteres que le conciernen: el del héroe, el del sabio y el del héroe sabio— con el desprecio a la muerte (*Todesverachtung*) mediante imágenes que, si bien no tienen porqué ser interpretadas con literalidad, le dan al lector la posibilidad de pensar en un eventual *criptobelicismo* a lo largo de la obra de Mainländer.

Lo sublime (*das Erhabene*) es un estado estético particular, originado por un doble movimiento (*Doppelbewegung*) que se inicia por la oscilación de la voluntad entre el pavor y el desprecio a la muerte, y que, finalmente, se inclina por este último, entrando así en la contemplación estética. Este estado de solidez o impavidez suele ser aparente. Ahora bien, si efectivamente la voluntad es así, es decir, si este estado no proviene de una ilusión, sino que es inherente a la cosa en sí, entonces, Mainländer señala que cabe hablar de caracteres

sublimes (*erhabene Charaktere*). El primero de ellos, el héroe (*der Held*), aun cuando pueda amar su vida y sentirla amenazada, no titubea en sacrificarse si es necesario: “Un héroe es, por consiguiente, un soldado que estando rodeado de fuego ha superado el miedo a la muerte y también todo aquel que pone en juego su vida para salvar a otro” (Mainländer, *La filosofía* 180-181). El segundo, el sabio (*der Weise*), no solo es quien reconoce que la vida carece de valor, sino que es capaz de enardecer su voluntad, ya que solo la elevación efectiva sobre la vida cumple el criterio de la sublimidad. El tercero, el héroe sabio (*der weise Held*), es presentado como el carácter más sublime de todos, pues si bien comparte aquel punto de vista del sabio, no espera con resignación la muerte, ya que su fin es superior a su existencia. Mainländer lo ilustra como aquel que “muere con la espada en la mano (en sentido figurado o real) por los ideales de la humanidad” y pondera su vida como “un arma valiosa para luchar por el bien de la humanidad”. El filósofo considera este último hecho como el más puro que existe en la Tierra (Mainländer, *La filosofía* 180-181).

29

Sondear la posibilidad de una ecosuicidología

Un desafío ético-ambiental que se puede derivar de esta cosmovisión, directamente relacionado con el movimiento fundamental del ser al no ser en los diversos grados de aceleración, es pensar la posibilidad de una ecosuicidología.

El suicidio individual y aquel pensado en términos ambientales no son fenómenos sustancialmente diferentes entre sí. Si bien en *La filosofía de la redención* no es explícita esta distinción, reflexionar sobre un tipo de suicidio ayuda a entender la naturaleza autodestructiva del otro. Así como el suicidio de

Philipp Mainländer tampoco fue independiente de aquel concebido por la unidad simple (Dios), prefigurándose por extensión, desde el microcosmos al macrocosmos.

La actual devastación planetaria de la naturaleza puede ser considerada no solo como una forma de destrucción, sino también de autodestrucción, en cuanto involucra a la especie humana, atentando contra la biodiversidad y los ecosistemas del planeta.

Los desastres ecológicos pueden conllevar *sensu stricto* casos de suicidio ambiental, ecocidio o un progreso devastador que desemboque en la autodestrucción de la humanidad.⁴ Esta cosmovisión funciona como un referente *allegorico* en el Dios que, al descomponerse, disminuye, cada vez más, la suma de lo que conformaron sus fuerzas. Anunciar la globalización y la gran aceleración a través de otras premisas conceptuales posiciona a Mainländer como predictor de ambos fenómenos. De esta manera, el filósofo le confiere al curso de las actuales problemáticas ambientales un movimiento de celeridad aniquilante.

La gran aceleración, de origen bélico, hija de la Segunda Guerra Mundial, nace con el estallido de la primera bomba atómica. A partir de las posguerras mundiales comienza a desencadenarse un período de reactivación económica caracterizado por un auge en los indicadores de crecimiento (Steffen et al.). Desde ese momento, hasta el presente, aumentaron desmedidamente tanto las emisiones de CO₂ como la población humana, entre otras alzas.

La intensificación del consumismo y los alcances de los avances tecnocientíficos generaron un enorme impacto ambiental, tanto así que el ser humano acabó por convertirse en

4 Sobre una mayor distinción entre estas últimas nociones, véase Baquedano, Sandra. "¿Ecocidio o Autodestrucción Ambiental?".

un agente capaz de hacer transformaciones a escala geológica con tal magnitud que resulta comparable con el de otros procesos que han ido conformando el propio desarrollo de la Tierra. La alteración de los ecosistemas se relaciona con el sobrecalentamiento global. Entre las actividades humanas que contribuyen a generarlo está la transformación de hábitats naturales en terrenos agropecuarios, lo cual conlleva una pérdida de la biodiversidad. Numerosos mecanismos que explican la regulación del ciclo del carbono se mueven mediante componentes que son fruto de la diversidad biológica. Su pérdida masiva implica un incremento de la temperatura promedio del planeta a límites que han superado los de la última glaciación.

El ser humano pasó a convertirse en un agente de un poder geofísico global. Debido a la cantidad de individuos y a los efectos de sus acciones en los procesos biogeoquímicos, fue capaz de alterar la composición de la biosfera, efectuando cambios multifactoriales a nivel planetario que son dañinos en términos ecológicos.

Es cierto que la visión mainländeriana no se enmarca en un pensamiento ecológico. Sin embargo, un desafío de la época, que no es ajeno a la filosofía, es entender la pulsión ecosuicida. Esta disciplina podría sondear el sentido y el significado filosófico de las condiciones de prevención y supervivencia, lo cual exige pensar en la posibilidad de una ecosuicidología.

A pesar de que este término no existe como tal, se entiende como el estudio filosófico de las dinámicas ecocidas y la prevención de las correspondientes acciones autodestructivas, es decir, ecosuicidas. En el ecosuicidio hay una intencionalidad de por medio, aunque no sea directa ni consciente, en cuanto se trata de un crimen a la biodiversidad, implica la eliminación sistemática de especies y el daño al medio ambiente por causas antropogénicas que tienden a desencade-

nar la autodestrucción humana. Sin embargo, el lapso entre los actos ecosuicidas y la muerte no ocurre, necesariamente, con inmediatez, en un sentido mainländeriano. En este caso, la muerte, más allá de recaer en el yo de la víctima, recae en la especie del agente. Con independencia del tiempo, se incrementa de manera ostensible la exposición al riesgo de acelerar la muerte de la especie propia del agente que ejecuta dicho acto, debido al daño que sufre el ambiente.

El abordaje de la ecosuicidología no solo implica hacer extensible el diezmo del que fueron objeto las poblaciones del pasado debido a problemas ambientales y el vaticinio de lo que puede ocurrirle hoy al mundo globalizado, además conlleva reflexionar sobre la obra de pensadores como Mainländer, que escenifican y describen, desde otras premisas conceptuales, el mundo como una zona o un campo inmanente de sacrificio.

Referencias bibliográficas

- Baquedano, Sandra. "¿Ecocidio o Autodestrucción Ambiental?". *Environmental Ethics*, no. 3, vol. 41, 2019, pp. 61-72. ("Eco-cide or Environmental Self-Destruction?", pp. 237-247).
- Ciraci, Fabio. *Verso l'assoluto nulla. La filosofia della redenzione di Philipp Mainländer*. Pensa MultiMedia, 2006.
- Mainländer, Philipp. *La filosofía de la redención*. Estudio preliminar y traducción de Sandra Baquedano Jer. FCE, 2021.
- _____. *Die Macht der Motive. Literarischer Nachlass von 1857 bis 1875*. Prólogo de Ulrich Horstmann, t. IV, Georg Olms, 1999.
- Nietzsche, Friedrich. *Die fröhliche Wissenschaft*. E. W. Fritsch, 1887.
- Pereyra Callorda, Federico. "De Feuerbach a Mainländer". *Actas de la Primera Jornada de Estudiantes de Antropología*

Filosófica, compilado por Noelia Billi, RAGIF Ediciones, 2019, pp. 49-57.

Schopenhauer, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, t. I, Suhrkamp Taschenbuch, 1986.

Steffen, Will, et al. "The Anthropocene: conceptual and historical perspectives". *Philosophical Transactions of The Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*, vol. 369, 2011, pp. 842-867.

Aproximación al concepto de *Bildung* en *La filosofía de la redención*

Approximation to the concept of *Bildung*
in *The Philosophy of Redemption*

Fernando Burgos

Universidad Autónoma del Estado de Morelos | México

Introducción

Cuando el filósofo de Offenbach menciona a la *Erziehung*, se refiere a aquella educación que ayuda a fortalecer las facultades (*discernimiento, memoria e imaginación*) del *espíritu humano* para que este tenga una perspectiva más amplia de sus acciones. Si el ser humano tiene una buena educación sabrá cuándo debe sacrificar algunos bienes presentes por otros futuros, o sabrá cuándo no debe actuar de tal o cual manera; pero si no se fortalecen dichas facultades sacrificará un bienestar mayor por placeres momentáneos. A grandes rasgos, el concepto de *Erziehung* se explicita en el apartado de la Ética, puesto que ahí es donde el filósofo trata sobre las acciones que los seres humanos toman para obtener un bien mayor.

El concepto de *Bildung*¹ aparece después de este tipo de educación, pues para Mainländer el ser humano no solo debe

35

¹ La definición de *Bildung* en la obra de Mainländer es original porque se diferencia de otras propuestas de la época. Se irá viendo la particularidad de este concepto a lo largo de este trabajo. Para Nietzsche u otros filósofos, dicho concepto tenía una finalidad específica. Para ahondar en el tema, véase: Stiegler, B. y Alejandro Rendón Valencia y Horlacher, Rebekka.

aprender a madurar las facultades de su espíritu para elegir un bien mayor, sino que también debe formarse desde distintas dimensiones (política, estética, científica y metafísica) para que pueda reflexionar por sí mismo y, de este modo, sus acciones correspondan conforme al *destino* del universo.

Este artículo comienza por la Analítica de la facultad cognoscitiva. En esta sección no se aborda el concepto de *Bildung*, pero sí el de *espíritu*, ya que es fundamento y punto de partida para comprender el primero. Lo que se extrae de este apartado son cinco facultades (memoria, discernimiento, imaginación, razón y causalidad) que son el hilo conductor para las próximas secciones. En la segunda parte se examina cómo estas facultades las piensa el filósofo en el capítulo de la Ética y cómo ayudan al ser humano a tener una perspectiva más amplia de sus acciones. Aunque se trata de la *Erziehung* y no de la *Bildung*, es necesario analizar este momento de *La filosofía de la redención*, porque sin una buena educación no se pueden abordar las siguientes dimensiones de la formación. La tercera parte está dedicada a la sección de la Política, en donde se expone la importancia del compromiso político que debe tener el ser humano respecto a los demás. Asimismo, se revisa la cuestión social en tres fases (cuestión política, económica y formativa). La cuarta parte se enfoca en el apartado de la Estética. Ya que la función del estado estético consiste en sensibilizar y preparar el espíritu para la redención, se explica cómo es que acontece una alteración en las facultades del espíritu. La quinta parte se centra en la importancia de la ciencia. Es fundamental señalar la relevancia de sus efectos teóricos y prácticos para la formación, puesto que esta ayuda al ser humano a prepararse para tener una perspectiva correcta del mundo. La ciencia se sitúa en este punto porque es la antesala a la última parte: la metafísica. Para el filósofo de Offenbach esta le proporciona al

ser humano una visión del conjunto del universo, y lo enlista a la acción por medio de la figura del *héroe sabio* (*der weise Held*). De esta manera se ve cómo las dimensiones anteriores terminan por ser absorbidas por esta última.

El papel del espíritu en la Analítica

Mainländer no pone como punto de partida en su capítulo sobre la Analítica de la facultad cognoscitiva al *sujeto cognoscente* (*Subjekt des Erkennens*) schopenhaueriano, ni a la *apercepción pura* (*reine ursprüngliche Apperception*) kantiana, sino al *espíritu* (*der Geist*), y lo hace porque su gnoseología guarda matices sustanciales con las teorías de Kant y Schopenhauer.² Para el filósofo de Offenbach el *espíritu humano* está compuesto por la *razón* (*Vernunft*) y tres facultades auxiliares que son: la *imaginación* (*Einbildungskraft*), el *discernimiento* (*Urtheilskraft*) y la *memoria* (*Gedächtniß*). El filósofo las define de la siguiente manera:

37

La función [*Function*] de la memoria es: la conservación de las impresiones sensoriales.

La función [*Function*] del discernimiento es: la composición de lo afín.

La función [*Function*] de la imaginación es: la sujeción de lo intuitivo como imagen [*Bild*], interconectado por la razón. (Mainländer, *La filosofía* 10)

2 Para una clara comprensión de esta diferencia véase el apéndice *Analytik des Erkenntnißvermögens*, páginas 363-461 (Mainländer, *Die Philosophie I*; Mainländer, *La filosofía*).

Con la unión de estas facultades en el espíritu surge la autoconsciencia,³ y junto al *entendimiento* (*Verstand*) y lo *sentidos* (*Sinne*), se produce el mundo como representación.⁴

El *entendimiento* (*Verstand*), aunque no es incluido por Mainländer en las tres facultades auxiliares del espíritu, juega un papel importante, ya que es la “primera condición de posibilidad de la representación” (Mainländer, *La filosofía* 5). La función del entendimiento es buscar “la causa [*Ursache*] de la transformación en el órgano sensorial, y esta transición que va desde el efecto en el órgano sensorial hasta la causa es su única función [*Function*], la ley de la causalidad [*Causalitätsgesetz*]” (Mainländer, *La filosofía* 11). De este modo, Mainländer sugiere que para que esta facultad a priori se active debe haber causas exteriores independientes o cosas independientes del sujeto que alteren los sentidos. Así que, de lo que se encarga la causalidad es de objetivar dichas sensaciones, pues estas no proporcionan al espíritu nada concreto salvo las puras impresiones. No obstante, el entendimiento, a pesar del importante papel que juega, solamente produce representaciones-parciales (*Theil-Vorstellungen*) que no llegan a nada completo (Mainländer, *Filosofía de la redención* 11). Ahora bien, para que haya representaciones completas y surja el mundo como representación en el sujeto, se debe tratar con la razón y sus facultades auxiliares.

3 “Sämmtliche Erkenntnißvermögen, also Sinn, Verstand, Urtheilskraft, Einbildungskraft, Gedächtniß und Vernunft laufen in einem Centrum zusammen: dem Geiste (von Kant reine ursprüngliche Apperception und von Schopenhauer Subjekt des Erkennens genannt) dessen Function das Selbstbewußtsein ist” (Mainländer, *Die Philosophie* I 402).

4 El filósofo señala que la representación es obra del espíritu: “Al compendiar todo, reconocemos que la representación no es sensual, ni intelectual, ni racional, sino espiritual [*spiritual*]. La representación es obra del espíritu [*Geistes*], es decir, de todas [*sämmtlicher*] las facultades cognoscitivas” (Mainländer, *La filosofía* 59).

La razón (*Vernunft*) ocupa un papel diferente al pensado por Schopenhauer,⁵ ya que esta tiene otra función, además de pensar bajo conceptos, proporciona el presente: “La razón piensa [*denkt*] en el campo abstracto, o sea, al unísono sobre el punto del presente, y no en el tiempo” (Mainländer, *La filosofía* 13). En este presente es donde comenzarán a interactuar las tres facultades y surgirá el tiempo, el espacio y la causalidad, esto es, el mundo intuitivo. Ahora se expone brevemente cómo funcionan estas facultades.

“La función [*Function*] del discernimiento es: la composición de lo afín” (Mainländer, *La filosofía* 10). Esto es: “el discernimiento le da a la razón las representaciones afines parciales” (Mainländer, *La filosofía* 10). Ahora bien, lo que hace la imaginación es completar de forma gradual esas representaciones hasta que se forme una imagen, misma que retendrá la memoria (Mainländer, *Filosofía de la redención* 11). Mainländer pone el ejemplo de cómo el ser humano llega a tener la imagen de un árbol, por ejemplo.

Primero, las causas externas afectan los órganos sensoriales, estas son remitidas a la ley de causalidad. Luego, el discernimiento pone las representaciones-parciales, como las hojas, el tronco y las ramas, para luego pasárselas a la imaginación. Lo que hará esta facultad será organizar aquellas representaciones para reunir “lo heterogéneo correspondiente, es decir, el tronco, las ramas, las hojas y las flores de manera parecida, repitiendo sus uniones en particular y en la totalidad tantas veces como sea necesario” (Mainländer, *Filosofía de la redención* 11). Pero para que este se preserve en el espíritu se necesita de la memoria, ya que “Su función –dice Mainländer– es

5 La razón “remite manifiestamente a lo que solo le es posible al conocimiento abstracto, discursivo, reflexivo, vinculado a palabras y mediato, y no al meramente intuitivo, inmediato y sensible” (Schopenhauer 110).

conservar todas las impresiones en la mente el mayor tiempo posible” (Mainländer, *La filosofía* 402). Solo gracias al conjunto y al funcionamiento de estas facultades, el ser humano concebirá el árbol frente a él.⁶

En el ámbito cognoscitivo estas facultades ordenan el mundo. Los animales también las tienen, solo que de manera débil, pues no suele haber en ellos una memoria que preserve las imágenes, ni mucho menos las pueden llevar al ámbito de la abstracción. Aunque, claro, en el ser humano hay excepciones, por mencionar un caso, los que tienen un espíritu débil, ya sea porque tengan alguna discapacidad mental o porque estén en alguna situación que imposibilite que sus facultades estén desarrolladas del todo. Estos sujetos, difícilmente proyectarán sus planes a futuro, pues para ello se requiere un uso correcto de las tres facultades auxiliares.

Ahora bien, el filósofo argumenta que estas facultades no están completamente predeterminadas (a menos que un ser humano tenga una discapacidad que imposibilite su memoria u otra facultad), sino que se *perfeccionan* y, además, los cambios se *transmiten* a otras generaciones. Aquí podría tratarse de un tipo de educación, pero que, en un primer momento, se hace de manera irreflexiva; como los seres humanos saben que necesitan desarrollar estas facultades para poder existir, lo hacen de manera instintiva.

La memoria, el discernimiento y la imaginación son capacidades que una vez que se desarrollan hacen que el espíritu tenga mejor una percepción del mundo; pero cuando estas facultades no son perfeccionadas (debido a la cultura o a ciertas situaciones que lo impidan), una imaginación excesiva tiene la

6 Sin duda, el proceso gnoseológico mainländeriano es más complejo, se omite la función del tiempo, el espacio, etc. Se hace a merced de que se priorice el análisis de las cuatro funciones auxiliares de la razón.

posibilidad de sobreponerse al discernimiento y a la memoria, lo que puede causar la creación de seres imaginarios para explicar ciertas situaciones causales que, a simple vista, carecen de explicación. Por ejemplo, hace tres mil años las culturas antiguas creían que los dioses o el destino gobernaban las acciones humanas, pensaban que si tenían una mala racha era porque algo o alguien así lo había decidido. Para Mainländer, estos seres humanos no tenían clara la ley de causalidad, pues no podían remitir el efecto de una causa real. El discernimiento de estos seres no proporcionaba las representaciones de la forma correcta, por eso, la imaginación suplía causas falsas y encontraba una explicación, aunque esta no se confirmara con los hechos de la experiencia. Entonces, la memoria terminaba por almacenar en el espíritu una causa falsa y ponía una analogía más próxima, que era la antropomorfización.

Entonces, en resumidas cuentas, la causalidad ordena mediante la ley de causalidad lo que los sentidos dan como materia bruta; pasa sus representaciones-parciales al discernimiento para que las mejore en formas más definidas; la imaginación las conectará hasta formar representaciones; y la memoria las retendrá para que no se disipen.

A continuación, se verá cómo estas facultades se despliegan en las demás dimensiones de la formación.

41

La *Erziehung* en la Ética

Para Mainländer, tanto la voluntad como el espíritu están completamente unidos en el ser humano. La voluntad es aquella fuerza que mueve al cuerpo mediante el querer, esta no puede sentir en el fondo más que placer y displeacer. No obstante, una voluntad ciega no triunfaría en el mundo, así

que, el espíritu surge como una especie de mapa para que la voluntad se mueva con prudencia y, de este modo, obtenga más placer que displacer. Para el filósofo teutón, el animal también tiene un espíritu y una voluntad; pero a diferencia de este, el ser humano reflexiona mediante conceptos sobre sus acciones futuras y pasadas, así puede buscar un bien mayor o puede arrepentirse por no haber hecho tal o cual acción. En cambio, el animal no tiene una perspectiva más amplia de sus acciones porque su espíritu no se guía mediante conceptos y eso limita sus acciones.

No todos los seres humanos actúan de la misma manera porque cada voluntad y espíritu está predeterminada por un carácter específico.⁷ Por eso, algunos individuos toman ciertas elecciones que van en contra de intereses más generales, pues el carácter es el que los predetermina. El filósofo de Offenbach dice que, aunque el carácter es innato, sí puede, mediante el espíritu, negarse o incluso limitarse. En estas circunstancias, el papel de la educación tiene la finalidad de cambiarlo y modificarlo.⁸

El filósofo sostiene que para que se modifique el carácter debe *educarse* el espíritu tempranamente. ¿Por qué tempranamente? Porque si se inculcan supersticiones, el ser humano podrá desprenderse de ellas con dificultad. Si a la *imaginación* no se le imponen límites y no se le enseña que todo lo que piense debe confirmarlo mediante la experiencia, esta

7 Tesis tomada de Schopenhauer: "Así como algunos cuerpos reaccionan a los ácidos y otros a los álcalis, cada carácter humano responde a los motivos hacia los que posee mayor sensibilidad. Los motivos altruistas conformarán poderosos estímulos para el buen carácter, pero dejarán indiferente al carácter preponderantemente egoísta, de la misma manera en que la persona receptiva a los motivos malévolos será capaz de llegar a sufrir un gran perjuicio con tal de ocasionar daño a otro" (Samamé 137).

8 "El carácter del hombre es innato, pero no inmodificable" (Mainländer, *Filosofía de la redención* 74).

reinará en las más dispares ensoñaciones. Si la *memoria* no se entrena para retener las imágenes o los pensamientos, difícilmente asimilará qué es real y qué no lo es. Si el *discernimiento* no asimila las representaciones-parciales y las mezcla con las representaciones proporcionadas por la fantasía, confiará en todas ellas como si de verdades se tratara. Y, por último, si el entendimiento no aprende a vincular la causa de un efecto y lo atribuye al mal uso de las facultades auxiliares del espíritu, no habrá una explicación auténtica de lo que pasa en el mundo como representación. Por este motivo, la educación a temprana edad de estas facultades es importante, ya que enseñará al niño a corregir y clarificar el uso de cada una de estas.⁹

Para el filósofo, una buena educación tendrá por objetivo corregir las facultades del espíritu, mientras que la mala educación mezclará todas esas facultades y no diferenciará hasta dónde llega una y hasta dónde termina la otra. Por ello, en el apartado de la Ética surge la pregunta de “¿cuál es papel que tiene esta buena educación en nuestras acciones? Y, sobre todo, ¿cómo esta modifica el carácter?”

Para Mainländer, todo individuo es egoísta. Al tener una voluntad de vivir, persigue todo aquello que es provechoso para él; pero, al estar vinculado a la sociedad, sabe que tendrá que reprimir muchos deseos. Por eso, una buena educación le ayudará a llevar todo al plano de la abstracción y le hará ver qué pasaría si cometiera tal o cual acción. De ahí que una buena formación hará que el ser humano pueda “juzgar en cada caso qué acción corresponde mejor a su interés, y decidirse en función de ello” (Mainländer, *Filosofía de la redención* 174).

9 “La buena educación fortalece el discernimiento, la memoria, y a su vez despierta la fantasía o la refrena. Al mismo tiempo, le permite al espíritu incorporar una suma mayor o menor de conocimientos, basados en la experiencia, y que pueden ser corroborados en todo momento por ella” (Mainländer, *La filosofía* 174).

En este primer momento se trata de la relación que tiene el ser humano para obtener el mayor bien. Será consciente de su entorno, pero también sabe que no puede alcanzar dichos propósitos si no respeta los derechos de los demás. Por ello, el ser humano también tiene que ser consciente de lo que implica ser miembro de un Estado y conocer las leyes que debe respetar. Si este individuo ha gozado de las bondades del Estado es gracias al pacto social que se ha establecido de antemano. Para que otros tengan los mismos derechos para obtener un mayor bien se deben respetar las leyes.

El segundo momento va orientado al compromiso que tiene el ser humano con los demás. Mainländer argumenta que para que un ser humano se comprometa con el Estado, debe tener presente que su sacrificio (porque tiene que sacrificar algunos placeres) le dará un bien mayor a largo plazo. Si el Estado no le diera la garantía de que sus sacrificios serán remunerados, ni lucharía ni se implicaría en nada. Mainländer argumenta que el conocimiento de esta posibilidad hincha la voluntad del ser humano y hace que, incluso, en ciertos momentos, vaya en contra de los intereses de su carácter. Esta idea, para Mainländer, es la que puede modificar al carácter, pues el conocimiento de un bien superior enardece la voluntad a tal punto de ir en contra de ella.

Las tres facultades auxiliares, la ley de causalidad y la razón, se presentan de una manera distinta en la Analítica. Aquí, dichas facultades adquieren una dimensión ética y se asocian a la clarificación del entorno y al compromiso con este. Si bien, Mainländer no muestra originalidad en la idea del pacto social y el compromiso con el Estado, ya que estas ideas surgen en Rousseau (*Del contrato social*) y Hobbes (*El leviatán*), solo aparecen en *La filosofía de la redención* con la finalidad de recalcar su importancia. La innovación de su tesis, y que utilizará, en

otros sentidos, a lo largo de su obra, es que sustenta que el carácter sí puede modificarse hasta el punto de negarse.¹⁰

La *Bildung* en la Política

Al señalar en el prólogo de *La filosofía de la redención* que su obra es una “restitución de... derechos, desgarrados y pisoteados” (Mainländer, *Filosofía de la redención* VIII) de los trabajadores, podría argumentarse que la intención de dicha obra tiene un enfoque meramente político. Se puede estar de acuerdo o no, lo cierto es que el proyecto político de la obra de Mainländer es complejo y abarca distintas dimensiones temporales, pues en algunas ocasiones el filósofo se refiere a lo que debe hacerse en el presente y en otras augura lo que pasará en el futuro. Puesto que este trabajo se centra en el concepto de *Bildung*, se indagará el papel que juega este término en el apartado de la Política. Partiendo de dicho concepto, se sintetiza el contenido del primer volumen y de los ensayos del segundo volumen de *La filosofía de la redención*.

La *Bildung* en la Política es el principal objetivo por el que Mainländer apuesta. Si no hay una formación colectiva no se puede llegar a la redención de masas, ya que considera que esta llevará “a todos los hombres a aquella altura del conocimiento desde la cual puede ser juzgada correctamente la vida” (Mainländer, *Filosofía de la redención* 295). Pero el contexto a partir del cual reflexiona el filósofo de Offenbach, aún no estaba listo para que se llevara a cabo dicha formación de masas. El filósofo llama a esta problemática la *cuestión social* (*Sozial-*

45

10 El filósofo encuentra esta tesis en el cristianismo, después, la inserta en el compromiso que debe tener el individuo con el Estado. No obstante, también esta idea toma otra dimensión en su pesimismo y su metafísica (Mainländer, *Die Philosophie* I 339).

frage) y la divide en tres partes: la cuestión de formación, la económica y la política. El filósofo argumenta que no se puede pasar de manera inmediata a la primera, que es la más importante, por lo que primero debe solucionarse la cuestión política y, después, la económica:

La cuestión social no es más que una cuestión de formación [*Bildungsfrage*], aunque en lo superficial tenga un aspecto del todo diferente [...] Mas como el camino hacia esa altura está bloqueado por obstáculos puramente políticos y económicos, la cuestión social no se manifiesta en la actualidad como una mera cuestión de formación, sino en primera instancia más bien como una cuestión *política*, y luego, como una *económica*. (Mainländer, *La filosofía* 295)

46

Se explicará cada cuestión por separado para entender hacia dónde apunta Mainländer.

1. Cuestión política

Mainländer señala que el primer impedimento que se presenta para continuar en el camino de la humanidad es la cuestión política. Para erradicarla, hay que concesionar el “sufragio directo y universal” a las clases desposeídas. Mainländer comenta que la lucha por expandir este sufragio ya ha ocurrido en varios Estados “y, con el tiempo, todos los demás tienen [*müssen*] que seguir este ejemplo, no se pueden quedar atrás” (Mainländer, *La filosofía* 295). Sin duda, hacer esto no es sencillo, él está consciente de que no tiene lugar un movimiento radical si se parte de la clase desposeída. Incluso, dice que alcanzar una

expansión significativa dependerá “de la formación [*Bildung*] de los individuos”.¹¹

En el noveno ensayo titulado *Socialismo práctico*, Mainländer continúa con la exposición de las exigencias del momento. En dicho trabajo se exhorta a los alemanes mediante *Tres discursos* (*Drei Reden an die deutschen Arbeiter*) estimulantes para que estos sean partícipes de la consumación y de la lucha del Estado Alemán.¹² Estos *Discursos* suelen mal interpretarse con la intención de sostener que Mainländer es un defensor del nacionalismo. No obstante, todo el proyecto de *La filosofía de la redención* debe entenderse como una filosofía de momentos o grados por los que recorre la humanidad. Debido a que Mainländer considera que no se resolverá la cuestión social sin un Estado desarrollado y madurado internamente, en dichos *Discursos*, el filósofo persuade a los alemanes a que se afinquen a un nacionalismo provisional porque quiere que estos perfeccionen su propio Estado. Piensa, además, que las otras naciones deberían seguir el ejemplo.

Con esto, el filósofo toma distancia ante la lucha de una nación engegucida, de una nación que vela únicamente por su patria y no piensa en la humanidad. Quizá, este proyecto puede generar cierta reminiscencia con la defensa del pueblo ario promulgada por Hitler siglos más tarde; pero Mainländer no se circunscribe a un nacionalismo alemán,¹³ pues no se debe

11 Aunque no está del todo claro esto, se entiende que los individuos que generarán el cambio serán aquellos que han alcanzado la formación (Mainländer, *La filosofía* 296).

12 “dann wollte ich durch ein neues Ziel den Enthusiasmus in euch gebären” (Mainländer, *Die Philosophie* II 372). “entonces quería hacer nacer el entusiasmo [con respecto a los *Discursos*] en ti a través de un nuevo objetivo”. La traducción es propia.

13 Si el sistema mainländeriano se plantea bajo la perspectiva de los procesos, no es posible pensar que su obra incita al nacionalismo o a la defensa de una raza humana particular. Sobre una visión crítica respecto al nacionalismo de Mainländer, consultar a Sandra Baquedano, “El problema de la violencia en la cosmovisión de Mainländer”.

olvidar que la política es solamente un momento que pasará a ser un tema secundario. Además, los propósitos de esta disputa son claros: luchar por la humanidad para que su espíritu madure, mas no luchar por un grupo de seres humanos que se piensan a partir de una identidad nacional. Para luchar por la humanidad, los Estados necesitan reforzarse internamente y partir desde sus propias exigencias para solucionar la cuestión social. Cuando el filósofo dice: “cuanto más ardientes patriotas sois, más sois también verdaderos ciudadanos del mundo”,¹⁴ señala que no hay otro camino más que este para llegar al cosmopolitismo.

De todo esto, se infiere que a Mainländer no se le puede catalogar como un nacionalista, aunque sus expresiones parecen serlo. El filósofo lo que hace es comprender las exigencias de su momento, pues además sabe que lo más importante es que el ser humano perciba los axiomas del pesimismo y llegue, por su sana razón, a la consecuencia de que es preferible no ser que ser. Esto es lo más importante a considerar, pero como la humanidad no pasa directamente a la formación, primero es propicio que vea cuáles son las exigencias del momento, aunque estas aparenten ser algo distinto a la meta a la que se aspira.

2. Cuestión económica

El segundo obstáculo que se encuentra como impedimento para el camino de la humanidad es la cuestión económica. Esta consiste en que el ser humano no solo mejore sus condiciones de vida materiales, sino que pueda “administrar [*verwalten*] sus cargos políticos” (Mainländer, *La filosofía* 296). Como el filósofo de Offenbach sostiene, el Estado debe cambiar la es-

14 “Je glühender ihr Patriot en seid, desto mehr seid ihr auch echte Weltbürger” (Mainländer, *Die Philosophie* II 408).

estructura que ha tenido, pues las ganancias se las quedan los dueños de las empresas y negocios, en consecuencia, primero “hay que exigir del Estado que fomente esta transformación de las fábricas, *aunque con la condición de que el trabajador participe en la ganancia del negocio*” (Mainländer, *Filosofía de la redención* 298).

Esta distribución no consiste en despojar de los medios de producción al capitalista para que él los administre, sino que se busque hacer partícipe activo del negocio al obrero para que este tenga tiempo suficiente para formarse. “De hecho, ahora el trabajador no tiene tiempo para instruirse. En realidad, tiene que trabajar mucho para subsistir pues no recibe todo el salario de su trabajo, debido a que el capital imperante se queda con la mejor parte; trabaja tanto que al regresar tarde a su morada ya no le quedan fuerzas para cultivar su espíritu” (Mainländer, *La filosofía* 296). Dice: “La tarea del trabajador es, por tanto, lograr una jornada laboral *más corta*, con una existencia holgada” (Mainländer, *Filosofía de la redención* 296). En dichas páginas, Mainländer resalta que es oportuno que todas estas luchas que se están gestando comiencen a materializar sus resultados en escuelas libres, en la reducción de la jornada laboral y en la mejora de salarios para los trabajadores.

Cuando el filósofo escribe que el socialismo ya está en marcha, sugiere que debe ser el siguiente paso en el movimiento de la humanidad. Si bien, el filósofo no expone con profundidad este tema en el primer volumen, en el segundo volumen dedicará, in extenso, una exposición del momento en el que desembocará la lucha política y económica. A partir de esta sección, se esbozan algunas ideas pertenecientes al octavo ensayo titulado *Der theoretische Socialismus*. Esta idea se presenta como un proyecto a seguir para consumir la cuestión

social, aunque no es una exigencia, pues ni siquiera existía el objetivo de fundar un Estado socialista.¹⁵

El siguiente punto es saber cómo es que Mainländer concibe al ser humano común una vez que ha alcanzado la formación, y al respecto Mainländer simpatiza y se distancia de Platón, pues el segundo enfoca su *República* a la formación de los filósofos¹⁶ y divide a los seres humanos de acuerdo a su propia naturaleza, mientras que el primero piensa que cualquier ser humano puede alcanzar la disposición filosófica si se le ofrecen las condiciones propicias para ello.¹⁷ Mainländer piensa que todos tienen una naturaleza específica para dedicarse a trabajar en el campo que deseen, pues el hecho de

15 "Ya he hecho hincapié más arriba en que el *auténtico* goce espiritual, la *verdadera* educación, no es ningún privilegio de las clases *superiores*, sino que en ellas se encuentra tan raramente como en las clases *inferiores*" (Mainländer, *Filosofía de la redención (y otros textos)* 349). Solamente ha sido traducido el ensayo sobre *El socialismo teórico*. Los demás ensayos que se resumen del segundo volumen pertenecen a la edición de Winfried Müller-Seyfarth.

16 "Por lo demás, tomando como punto de partida el Estado ideal de Platón, puede reconocerse muy claramente el gran progreso que, entretanto, ha realizado la humanidad. Platón creía, y con razón, que su Estado solamente podía extenderse a una parte muy pequeña del pueblo griego, haciendo del carácter determinado y restringido una condición indispensable para su Estado" (Mainländer, *Filosofía de la redención (y otros textos)* 401).

17 Platón piensa que el Estado debe de estar diseñado de acuerdo con la naturaleza de cada individuo. Esto es, si nace herrero debe dejarse que sea tal. Si nace filósofo dentro del seno de comerciantes, se le debe dar la formación para que sea filósofo. Mientras que para Mainländer estos oficios no lo condicionan y piensa que todo ser humano si se le *forma* correctamente, puede alcanzar la sensibilidad del filósofo. Todo herrero o militar puede aspirar a la Filosofía. Mainländer no excluye a la humanidad, pues todos tienen el potencial de alcanzar la sabiduría, lo único que falta es instruirlos. Frederick Beiser dirá lo siguiente: "Mainländer's communism was at least an attempt to address the social question, and it did so in a realistic manner by advocating peaceful agitation and parliamentary representation rather than violent revolution. Even if some aspects of his ideals—complete equality of wealth and free love—are naïve, his ideals still stem from a very deep humanity, from a real sympathy for the plight of the working man in modern society. His political philosophy avoids the deepest pitfalls of his contemporaries: the elitism of Schopenhauer, Nietzsche, Hartmann and Taubert on the right, and the anti-Semitism of Dühring on the left" (Beiser 228).

que aspiren a la disposición filosófica no significa que serán filósofos-reyes. Todos los seres humanos se dedicarán a un trabajo en especial dentro del Estado. Por ejemplo, algunos ejercerán la herrería, otros serán militares, otros comerciantes, etcétera, pero todos tendrán una formación de masas que los puede hacer filósofos.

Una vez que la cuestión política y económica se solucione, por fin, la humanidad caminará sin impedimento hacia su verdadera meta. La formación de masas será un hecho y la humanidad alcanzará la redención absoluta. El nacionalismo quedará abolido y se pasará al cosmopolitismo.¹⁸ Anteriormente, se explicó que la política debe estar respaldada por una metafísica, en este caso, por *La filosofía de la redención*. En el décimo ensayo llamado *El principio regulativo del socialismo*, el filósofo propone la creación de una Orden del grial encargada de difundir los principios de la filosofía mainländeriana a toda la humanidad. La Orden estará compuesta por caballeros y sa-

18 Aunque el filósofo pone distancia frente a cualquier tipo de cosmopolitismo (Mainländer, *Die Philosophie* I 194). “También es este el lugar de esclarecer el cosmopolitismo y el patriotismo moderno, y hacer constar el sano vínculo que media entre ambos. En nuestra época, el primero ha de asegurarse *solo* en principio, es decir, no debe perderse de vista que todos los hombres son hermanos y están llamados a ser redimidos. Pero ahora dominan aún las leyes de la formación de la parte y de la rivalidad entre los pueblos. Y el movimiento fundamental unitario todavía no ha llegado a la superficie, sino que aún se divide en diferentes movimientos. Estos han de reunirse primero, para darle el modelo a aquel, es decir, aquel debe *producirse* desde las múltiples tendencias de las naciones particulares. Como consecuencia, la voluntad del individuo ha de enardecerse con la misión de su patria, teniendo ante su vista a la humanidad entera. En cada pueblo domina la creencia en tal misión, solo que a veces se trata de una misión superior, y otras de una inferior; pero es la necesidad más apremiante la que decide, y el presente es quien tiene razón. Así que la misión de un pueblo que aún siente la unidad es primero alcanzar la unidad, y sus ciudadanos han de defender lo que tienen más cerca, en la confianza de que, entretanto, un pueblo hermano, situado más favorablemente, alcanza la meta superior, y entonces los frutos no pueden dejar de darse. Por tanto, para el periodo de la historia en el que vivimos, resulta válido lo siguiente: que cada uno, en aras del cosmopolitismo, sea un abnegado patriota” (Mainländer, *Filosofía de la redención* 305-306). Además, consultar “Der Kosmopolitismus ist das Ziel, welchem die Menschheit unaufhaltsam zusteuert” (Mainländer, *Die Philosophie* II 523).

bios, los cuales serán, “una asociación de los buenos y justos, que tienen su fundamento en la ciencia más ilustrada y permite la más amplia libertad de movimientos al individuo. Su objetivo no es otro que la entrega completamente desinteresada a la salvación de la humanidad doliente, que anhela su redención” (Pérez, “Mainländer y el mito”). Además, esta asociación luchará por los derechos de los trabajadores. De ahí que luchen por la consumación de su nacionalidad, para luego “comprometerse a luchar por extender dichas prerrogativas a todos los demás seres humanos” (Pérez, “Mainländer y el mito”).

Con este último ensayo queda respaldado el proyecto político de Mainländer bajo la óptica de su metafísica.

3. Cuestión de formación

52

La *Bildungsfrage* es el último paso que dará el ser humano después de solucionar la cuestión económica y política, pues ya no habrá ningún impedimento para que cualquier ser humano alcance la formación. El individuo trabajará poco; podrá dedicarse a cultivar su espíritu; tendrá acceso a un salario digno que le evitará preocupaciones y, además, puesto que la humanidad vivirá en un Estado cuasi ideal, los sufrimientos se habrán erradicado. Solamente así los seres humanos formados darán el siguiente paso que es la redención absoluta. Es por ello que Mainländer apuesta a consumir la cuestión social en sus diferentes grados, ya que de “la solución de la cuestión social depende la redención de la humanidad” (Mainländer, *Filosofía de la redención* 301): “En el ámbito económico (socio-político) únicamente nos sale al encuentro la así llamada *cuestión social* [*soziale Frage*]. En el fondo de dicha cuestión se encuentra la ley de la fusión mediante la revolución interna, la cual, tan pronto se ha resuelto tal cuestión, ya no dirige ningún

fenómeno más en la vida de la humanidad, pues entonces ha llegado el comienzo del fin" (Mainländer, *Filosofía de la redención* 294-295).

Puesto que la consumación de la cuestión social es aún una utopía, es necesario enardecer el corazón de los que han tenido acceso a la formación para que luchen por erradicar la miseria humana y lleven dentro de sí el Estado ideal como estandarte de sus acciones. "Verdaderamente, aquel que siente en sí esta felicidad, aunque solo sea provisionalmente, debe enardecerse con un entusiasmo moral; en tal sujeto, la cabeza clara ha de enardecer al fuerte corazón, produciendo irresistiblemente en él la llamarada del amor al prójimo" (Mainländer, *Filosofía de la redención* 301).

Entonces, la formación no se ha consumado, ni hay posibilidad si quiera de que se extienda a las masas sociales. Es un ideal por el que Mainländer apuesta para que la humanidad se redima, por ello, este concepto tiene un gran peso en toda su obra. No obstante, este ideal no está vacío de contenido, pues en la experiencia se encuentran rastros de estos individuos formados. Lo que falta (es lo mismo que dirá Platón en la *República* con respecto al filósofo), es comprometerlos, darles un fundamento para que luchen gustosamente por la raza humana.

53

La *Bildung* en la Estética

Este apartado no analiza cómo Mainländer presenta los diferentes tipos de arte bajo su filosofía, sino que se aborda *la importancia del estado estético como preparación para la redención*. Pero antes, se debe explicar cómo es que las tres facultades auxiliares se configuran en el espíritu humano para producir el estado estético.

En la estética mainländeriana el sujeto puro no se aparta de la voluntad, como creía Schopenhauer. Al contrario, en la experiencia estética “el movimiento habitual de la voluntad se altera” (Pérez, “La crítica a la estética”), mas no desaparece. ¿Qué pasa en el espíritu humano para que se genere tal disposición? Por un lado, tanto en el apartado de la Ética como en el de la Política, se ha visto cómo la memoria, el discernimiento y la imaginación deben educarse para comprometernos con el Estado; en cambio, en el capítulo de la Estética, no se usan estas facultades del espíritu como medios para que el ser humano viva o se comprometa con los demás, pues mediante la contemplación se genera una distancia entre el movimiento y las acciones interesadas.

En el estado estético hay una modificación en el espíritu, de lo contrario, el ser humano no contemplaría la belleza de los objetos a través de las *ideas*.¹⁹ Ya en el primer volumen, Mainländer señala el cambio que ocurre en este estado con respecto al discernimiento: “El sentido de la belleza se manifiesta, al igual que la facultad de juzgar, en innumerables gradaciones, y puede, tal como esta última, ser perfeccionado al transmitir sus modificaciones. El sentido de la belleza puede presentarse unilateralmente como sentido de la forma, sentido del color, oído musical” (Mainländer, *La filosofía* 127). Se dijo en la Analítica que el discernimiento proporciona representaciones-parciales bien definidas que luego se conectarán con la imaginación. Puede entenderse que el discernimiento distingue las

19 El concepto de *idea* no es el mismo que el de Schopenhauer. Hay una diferencia sustancial: “pues, efectivamente, al ingresar en esta actitud, el sujeto capta de una manera especial las ideas de los objetos; ahora bien, como se recordará, tales ideas no eran sino las diferentes formas de manifestarse el movimiento de la voluntad; por consiguiente, aquellos objetos dotados de un movimiento más grácil y armónico serán los más adecuados para serenar el movimiento de la voluntad del sujeto y *aquietarla*” (Pérez, “La crítica a la estética”).

formas, el color o el sonido musical de una manera diferente para que se puedan apreciar de manera desinteresada. Lo que haría la imaginación sería desligarse de las relaciones causales para contemplar esas representaciones-parciales que proporciona el discernimiento y que se explicita en la obra de arte. En estado contemplativo, la imaginación se extraviaría, por eso, para no perderse, la memoria se fija en un punto de anclaje dinámico en el espíritu humano.²⁰

Sintetizando, basta con señalar que estas tres facultades no tienen por finalidad el interés, al contrario, “se pone a actuar preferentemente el cerebro; [y] la voluntad parece como si se hundiese en cada uno de sus órganos” (Mainländer, *Filosofía de la redención* 140).²¹

No es fácil acceder a este “estado estético”, pues se requiere mucho ocio. En la época de Mainländer, se pensaba que solamente este estado era accesible para la clase burguesa (*Bildungsbürger*). Hasta cierto punto el ideal estético tenía una connotación despectiva, sin embargo, el filósofo piensa que todo ser humano tiene la capacidad de acceder a este estado si se le proporcionan las condiciones sociales, económicas y formativas suficientes. Mainländer se distancia del concepto de *Bildungsbürger*, y de aquellos que creían que el estado estético era solo para las clases altas, y se acerca más al de formación de masas (*Massebildung*). Por eso augura:

55

20 No consideramos la cuarta facultad, ya que la causalidad no puede operar de la forma en que se presenta.

21 Para Mainländer, en el estado estético hay una preponderancia del cerebro sobre la voluntad que genera una “calma íntima”, pero como señala acertadamente Manuel Pérez Cornejo, no hay una emancipación de la voluntad como tal, sino que está de algún modo presente: “rechaza la tesis schopenhaueriana –compartida también por E. von Hartmann– según la cual el espíritu, trasladándose a dicha actitud, consigue una completa emancipación de la voluntad: para Mainländer, es evidente que la voluntad se encuentra presente de algún modo en la actitud estética” (Pérez, “Mainländer: estética de la liberación” 51).

Pero los periodos siguientes se diferenciarán de los anteriores porque el arte y la ciencia cada vez penetrarán más profundamente en el pueblo, hasta que toda la humanidad quede penetrada por ellos. El entendimiento de las obras de los artistas geniales se desarrollará cada vez más. Y con ello, la alegría estética [311] se abrirá paso cada vez más frecuentemente en la vida de cualquier hombre, haciendo que su carácter se haga cada vez más comedido. (Mainländer, *Filosofía de la redención* 310-311)

Conforme avanza el desarrollo del Estado, los seres humanos trabajan cada vez menos y tienen más tiempo para cultivar estéticamente su espíritu. De cierta forma, la disposición estética calma la voluntad, produce una “calma íntima”. Para el filósofo, esa calma íntima que produce el estado estético²² tiene un efecto poderoso en el ser humano porque lo transporta a una serenidad que le produce un estado de paz, de reposo absoluto. Sin embargo, el filósofo tratará de indagar por qué es que ocurre dicho estado en el espíritu humano. Para responder tal enigma, así como lo hizo Schopenhauer con la música, postulará una razón metafísica acorde a los postulados de *La filosofía de la redención*:

¡En el reino de lo bello no se espera nada más, ni nada está por llegar! Descansa por completo en el encantador resplandor de la existencia premundana de Dios; es, incluso, el encantador resplandor

22 Mainländer distingue dos tipos de belleza: la belleza subjetiva y la belleza objetiva. Se explicará la segunda, puesto que el objetivo de este trabajo no es analizar toda la teoría estética mainländeriana: “Él distingue entre la ‘belleza subjetiva’, el ‘fundamento de dicha belleza en la cosa en sí’ (es decir, la voluntad), y, finalmente, el ‘objeto bello’ considerado en sí mismo” (Pérez, “La crítica a la estética”).

mismo de la sosegada esencia en-sí de Dios, de la unidad simple (con respecto al sujeto contemplativo), y la objetivación de las continuaciones del primer movimiento, maravilloso y armónico, cuando Dios murió y fue engendrado el mundo. (Pérez, “Mainländer: estética”)

Esta es la respuesta metafísica y el interés de Mainländer por la estética. En la experiencia estética se re-produce lo premundano del mundo, puesto que la guerra de todos contra todos no existía, y queda en dicha experiencia un reminisciente que termina por producir un efecto deseable. Todo era uno, y esa experiencia de reposo se espiritualiza en una voluntad sufriente que está en la lucha. Por eso es que surge un anhelo. El efecto estético se da inmediatamente porque quiebra el mundo como representación y ancla al ser humano en la pura cosa en sí antes de su fragmentación. En aquel estado estético, custodiado por lo bello, como se recordará en sus famosos pasajes estilísticos, Dios, o la unidad premundana, estaba en completo reposo porque ningún movimiento se había desplegado. En Dios, no había tiempo, espacio, ni causalidad.

57

Trata, por tanto, de una estética que, lejos de exaltar la vitalidad del sujeto –como la propuesta por Nietzsche–, busca más bien transportarle a un estado de inmutabilidad interior, que “recuerde” o “rememore” el estado de reposo que caracterizaba la unidad primigenia desaparecida, presagiando, al mismo tiempo, el reposo que anuncia el conocimiento para todos aquellos que superan la voluntad y sus peligrosos acicates. (Pérez, “La crítica a la estética”)

¿Qué pasa después de que el espíritu regresa al mundo? Sin duda, algo ha cambiado en él, ya no es el mismo. Puede pensarse que en el estado estético se produce cierta nostalgia por retornar al Ser para ser. Pero ya no hay más Ser, el ser humano está fragmentado y no queda más que el recuerdo de su unidad. Mas ese recuerdo basta para sensibilizar al ser humano. La experiencia estética es suficiente para anhelar el no ser, pues este cae en cuenta que el mundo es fruto de un error, de un Dios que decidió la Nada. Por ello, la estética prepara al ser humano para la redención, ya que lo induce a la idea de que es preferible no ser que ser. En el contexto de la formación, según Mainländer, el fin de la estética es sensibilizar el espíritu o, más bien, “El arte prepara al corazón humano para la redención” (Mainländer, *Filosofía de la redención* 166). No obstante, en la experiencia estética no se llega a ninguna acción, puesto que la acción pertenece a la ética y a la política, pero la estética prepara al individuo para la verdad más desconcertante, lo prepara para comprender la cruda verdad de Sileno:

Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, ser *nada*. Y lo mejor en segundo lugar es para ti - morir pronto. (Nietzsche 54)

A continuación, se verá el papel del saber científico para la *Bildung* mainländeriana.

Los efectos de la ciencia para la *Bildung*

La estética prepara al ser humano para la redención, pero “solo la ciencia puede redimirlo: pues solo ella tiene aquella palabra que apacigua todos los dolores, desde el momento en que el filósofo, en el conocer objetivo, comprende *la conexión de todas las ideas*, y el *destino* o curso del mundo, que continuamente se produce, a partir de su actividad” (Mainländer, *Filosofía de la redención* 166).²³

En el prólogo de *La filosofía de la redención*, Mainländer expone una serie de estadios por los que tiene que pasar la especie humana.²⁴ El filósofo argumenta que la humanidad ha pasado, primero, al politeísmo, después, al monoteísmo, hasta culminar con el ateísmo fundamentado en la ciencia.²⁵ No obstante, hay que señalar que Mainländer no se adscribe a un burdo positivismo comteano, pues para él este desemboca en un materialismo filosófico, al que se opone rotundamente.²⁶

59

23 “Es aquí donde entra en juego la otra dimensión del arte, su carácter de promesa, porque prepara el corazón del hombre para la liberación definitiva, trasladándole de vez en cuando, al ‘beatífico estado estético’, con el reposo que le caracteriza. Pero como dicho estado no dura mucho tiempo, y el estrés retorna, es menester que entre en juego el conocimiento, porque ‘sólo la ciencia puede liberar nuestro corazón’; sólo ella ‘posee la palabra que calma todos los dolores; pues el filósofo, mediante el conocimiento objetivo, capta la conexión de todas las ideas y, desde su actividad, el destino [final] del [...] cosmos’, comprendiendo que la verdadera libertad sólo cabe encontrarla en el seno de la muerte” (Pérez, “Mainländer: estética”).

24 Aunque no todos los pueblos han pasado por dichos estadios, Mainländer sugiere, a lo largo de su obra, que todos deben aspirar al último estadio, pues solamente así se consumará el Estado ideal (Mainländer, *Filosofía de la redención* v).

25 “Las etapas de este camino son las siguientes: / 1) Politeísmo, / 2) Monoteísmo - Panteísmo, / a. Panteísmo religioso, / b. Panteísmo filosófico. / 3) Ateísmo” (Mainländer, *Filosofía de la redención* v).

26 “Es completamente erróneo considerar al materialismo como el sistema *más racional* que existe. Cualquier sistema trascendente no es, *eo ipso*, racional. El materialismo, concebido como un sistema filosófico teórico, es aún peor que su reputación. La verdad, según la cual las ideas químicas simples son el mar desde el que ha surgido

Una de las cosas que el filósofo observa en cada uno de estos estadios es un despliegue progresivo, un desarrollo y perfeccionamiento de las facultades del espíritu humano. En el politeísmo se creía en dioses antropomórficos porque los seres humanos no sabían o, mejor dicho, no tenían un conocimiento causal de los procesos de la naturaleza. Se apresuraban a mezclar la imaginación con la causalidad y el discernimiento, por lo tanto, no podía alcanzar la claridad necesaria. De ahí que la memoria no supiera distinguir lo real de lo irreal.

Por eso, Mainländer concluirá que el último estadio, la investigación científica de la naturaleza, es fundamental para que el ser humano entienda las relaciones causales, ya que ayuda a perfeccionar y a clarificar el papel de la *ley de la causalidad*, así como las facultades ya descritas. Por ejemplo, el discernimiento, si se corrige, facilita distinguir lo que hay que investigar de lo que no, limita los conocimientos y los adscribe a las distintas ciencias. Pone límites sobre lo que puede o no ser analizado. La imaginación une y regulariza los conocimientos. Se estimula y se limita a partir de los datos ofrecidos por la ciencia. Deja de especular en entes inexistentes y se pone al servicio de la experiencia. Mientras, la memoria ayuda a retener y distinguir con más claridad las causas y los efectos, orienta a las ciencias a que no se desvíen de los objetos que analizan. Si en la realidad surge un fenómeno inexplicable, estas facultades esperan y revisan cómo pueden aclararlo. Incluso, si se requiere, puede surgir una nueva disciplina que ayude a dar explicación a dicho fenómeno.

De este modo, un espíritu instruido en las ciencias naturales y formales podrá investigar la experiencia de manera

y se mantiene todo lo orgánico, y aquello a lo que retorna, arroja una luz puramente inmanente sobre el materialismo, y le da un encanto tentador" (Mainländer, *Filosofía de la redención* 102).

correcta “y eliminará muchas cosas imaginarias falsas: —además— también contribuye a menudo a reforzar todas esas imaginaciones y falsedades, haciendo que el desventurado individuo caiga en círculos donde se cultiva al máximo todo lo más absurdo” (Mainländer, *Filosofía de la redención* 174). Por ello, la ciencia puede enseñar al ser humano mucho de lo que pasa en el mundo. Asimismo, sus efectos no solo tienen una dimensión teórica, sino empírica, puesto que penetran “cada vez más profundamente en la vida práctica y la transforma” (Mainländer, *Filosofía de la redención* 289).

La ciencia, vista desde el punto de vista práctico, ayuda al ser humano a combatir los dolores físicos y psicológicos. Gracias a la ciencia, los seres humanos extienden su vida o han erradicado estos padecimientos mediante diversos fármacos, prótesis, anestesia, terapias, entre otras aportaciones. Igualmente, los descubrimientos científicos, como los de la Mecánica o la Física, han ayudado a conectarnos con mayor velocidad mediante los medios de transporte y el telégrafo: “Gracias a ellos [la máquina de vapor y el telégrafo], el movimiento de la humanidad ha pasado a adquirir un tempo diez veces más rápido” (Mainländer, *Filosofía de la redención* 290).

De este modo, la dimensión de la ciencia tiene *efectos* importantes para formar integralmente al ser humano, gracias a sus efectos positivos es posible que el ser humano cuestione las supersticiones y compruebe sus inquietudes mediante la experiencia: ya no existirán causas que sean misteriosas. El filósofo espera que todos los individuos tengan acceso a esta formación desde la infancia (Mainländer, *Die Philosophie I* 207).

En un futuro, la mayoría de los males desaparecerán a excepción de la vejez o la muerte. A largo plazo, para Mainländer la ciencia se erigirá como un saber que penetrará a toda la humanidad: “La ciencia se convertirá en un bien común, y la

ilustración de las masas será un hecho" (Mainländer, *Filosofía de la redención* 311). El exterminio de los males llevará al ser humano a no preocuparse por alguna enfermedad. Sin embargo, hay un mal que no desaparecerá, solo se hace accesible si tiene el tiempo suficiente para reflexionar por cuenta propia. Este mal es el tedio, y cuando se trabaja de la manera adecuada, por medio de la formación, el ser humano se preguntará, naturalmente, si la vida vale la pena ser vivida o no. Una vez llegado a este punto, juzgará la vida correctamente, y por su sana razón comprenderá que la existencia es un error.

Puesto que Mainländer está convencido de que este último estadio se fundamenta sobre un ateísmo científico, también considera que la metafísica debe estar respaldada por este saber. Por eso, como se verá en el siguiente apartado, las ciencias tienen una función más profunda, una que justamente excluye al materialismo y que prepondera a la metafísica, pues este saber orienta al ser humano hacia dónde ir.

La *Bildung* en la Metafísica

Las ciencias particulares son importantes por sus resultados espirituales y prácticos, pero para Mainländer, tienen una función más importante que es comprender la totalidad de las cosas.²⁷ De ahí que diga: "Al filósofo no le atan ni restringen las ciencias naturales, pues su tarea es solamente ver el material reunido por los investigadores de la naturaleza, y traerlos bajo determinados puntos de vista generales" (Mainländer, *Filoso-*

27 Mainländer escribe en el apéndice de su obra: "Toda ciencia no era más que un conocimiento hasta que los detalles, los innumerables casos que se encontraban uno al lado del otro en largas filas, fueron resumidos y reunidos bajo reglas, y toda ciencia se vuelve más y más científica cuanto más alta es la unidad, el último principio en el que todos los hilos corren juntos" (*Die Philosophie* I 587).

fía de la redención 73-74). La función de las ciencias es ofrecer esos datos a la filosofía para que estos sean interpretados de manera general.²⁸ Esta visión global del conocimiento es el campo de la metafísica, pensada como un saber universal que proporciona una *Weltanschauung* y, además, orienta el actuar de los seres humanos.²⁹

Sin embargo, la metafísica, desde sus orígenes, siempre ha afrontado el problema de su validez como ciencia o como disciplina. Mainländer responde tal problemática. El filósofo encuentra la posibilidad de un saber universal, si esos conocimientos los extrae de los resultados de las ciencias mismas: “Es precisamente la labor del filósofo, analizar y relacionar el gigantesco material del empirismo, sujetándolo a puntos cada vez más altos” (Mainländer *La filosofía* 587). Si para Schopenhauer la metafísica podía encontrar su fundamento en una hermenéutica del cuerpo, y las ciencias podían confirmarla, para Mainländer, la metafísica únicamente es válida y progresa con base a los resultados de las ciencias. Es cierto, el filósofo de Offenbach toma prestado la idea de la metafísica inmanente de Schopenhauer, pero solamente toma la *voluntad de vivir* como punto de partida. Si exclusivamente se toma al cuerpo como punto de inicio, la metafísica se estancaría y no se conocería más allá de la pura experiencia, por eso, Schopenhauer se que-

63

28 “Una volta ammessa la presenza dell’individualità anche nei gradi inferiori della natura, Mainländer definisce il ruolo che la filosofia deve assumere nell’ambito del sapere: essa non deve curarsi di indagare i fenomeni nei loro aspetti particolari, come fanno le singole scienze, ma deve considerare i frutti della ricerca scientifica, la quale progredisce e si perfeziona nel corso del tempo” (Fabio 171).

29 En otras palabras, Mainländer recurre a la antigua unión entre la metafísica y la ética. En los capítulos de la Ética y de la Política se trató con el compromiso que tiene el ser humano con la humanidad para señalar una dimensión ética. No obstante, la dimensión metafísica determinará las acciones y la verdadera finalidad de por qué debe actuar el ser humano (Grondin 29).

da con el qué del mundo.³⁰ En cambio, para Mainländer no es suficiente saber el qué del mundo, sino el porqué del mundo y, sobre todo, el hacia dónde del mundo.

El por qué y el hacia dónde del mundo son preguntas metafísicas que Schopenhauer trata de erradicar, pues para él son cuestiones que trascienden el campo de la experiencia.³¹ Schopenhauer encuentra una forma de suprimir la teleología de la metafísica. Sin embargo, Mainländer considera que las preguntas metafísicas que nos conducen a la teleología no se eliminan del espíritu humano y deben de atenderse.³² Pero tampoco se trata de responder porque sea una necesidad en el ser humano, para hacerlo, se debe encontrar el acceso que posibilitará este tipo de metafísica; esa llave la proporciona el saber científico.

El filósofo descubre un fundamento anterior a la *voluntad de vivir* schopenhaueriana, y que además guía todo el proceso del universo. Este fundamento será la *voluntad de morir*. Esta voluntad es el punto de partida para que la metafísica pueda hacerse extensiva, de tal manera que sea posible pensar el por qué y el hacia dónde van las cosas que contiene el universo.

30 De este proceder, dice Mainländer, provienen los múltiples problemas de *El mundo como voluntad y representación*: el monismo, el misticismo, la imposibilidad de la política y la historia, etc. Estas críticas se pueden encontrar *in extenso* en el apéndice y en varios pasajes de *La filosofía de la redención*.

31 Mainländer tampoco excluye la tesis de que la metafísica no tenga por objeto la experiencia, pero considera que la ciencia ofrece datos que ayudan a pensar el pasado y el futuro. Si la ciencia no ofrece datos importantes, la metafísica debe parar su reflexión, pues de lo contrario, solo especulará.

32 Las ciencias no pueden decir cómo ha comenzado todo, pero sí pueden responderse mediante los límites de la lógica. "Y sin embargo, la razón no se deja detener y apunta una y otra vez de nuevo a la necesidad de una unidad simple. Su argumentación es la que ya introdujimos: que para ella todas las fuerzas que mantenemos separadas, en su fundamento más profundo, son esencialmente iguales, y por eso no pueden separarse" (Mainländer, *Die Philosophie* I 27-28).

Ahora bien, se explicará a detalle cómo es que Mainländer llega a esta voluntad mediante los resultados de las ciencias.

La *voluntad de morir* como hipótesis en el seno de la filosofía de Mainländer nace de los resultados que ofrece la cosmología, la geología y la paleontología. Estas ciencias ofrecen datos importantes de cómo era el universo millones de años atrás. La cosmología nos enseña que el mundo se ha transformado, que tuvo un origen y también tendrá un final (Mainländer, *Die Philosophie* I 85). La paleontología nos muestra que hace millones de años existían seres vivos con más fuerza vital (Mainländer, *Die Philosophie* I 96). La geología nos enseña que hay un enfriamiento gradual de la materia. La pregunta es: ¿por qué las cosas que contiene el universo han cambiado, se han debilitado y enfriando con el paso del tiempo? La respuesta del filósofo es que ocurre un debilitamiento de las fuerzas (*Schwächung der Kraft*) porque las voluntades son limitadas, “aunque tal debilitamiento, a causa del lento proceso, no sale abiertamente a la luz, y escapa a la percepción” (Mainländer, *Filosofía de la redención* 96). Por eso, cuando las voluntades luchan desgastan su fuerza, y las nuevas voluntades, que nacen a costa de estas, presentan menos fuerza.

Este planteamiento conlleva a la pregunta: ¿cuál es la finalidad de que todo se encamine a una *mortificación de las fuerzas* [*Abtötung der Kraft*]? ¿Acaso podemos conocer esa finalidad, así como el origen, a partir de los resultados de las ciencias? Ya la cosmología nos da indicios de que el mundo nunca fue eterno, que tuvo un origen (tesis tomada de la teoría nebular de Kant-Laplace). A pesar de que los conocimientos científicos no pueden llegar a conocer el principio de todo, sí pueden acercarse a conocer la finalidad mencionada si se recurre a la necesidad lógica. Partiendo de esta idea y de los resultados de las ciencias, el filósofo de Offenbach infiere que

antes de que comenzara el universo había una unidad que no tenía ningún movimiento, fuerza o demás cualidades de la materia (pues todo esto que se percibe pertenece al campo puramente inmanente).³³ Aquella unidad premundana estaba en un reposo absoluto y, en algún momento, simplemente decidió el no ser. No obstante, ese tránsito no lo pudo hacer de manera inmediata, por lo que tuvo que crear el universo para negarse.

De este modo, las voluntades de vivir se presentaron como un tránsito necesario hacia la aniquilación absoluta. De ahí que la fuerza contenida en cada una de estas voluntades sea un desgaste obligatorio para pasar hacia el no ser. Mainländer dice que toda *voluntad de vivir* es un medio para la *voluntad de morir*: “los organismos quieren la vida por sí misma, y cubren su voluntad de morir con la voluntad de vivir, es decir, quieren por sí mismo el medio que ha de conducirles a ellos, y gracias a ellos, al todo, a la muerte absoluta” (Mainländer, *Filosofía de la redención* 335).

Las ciencias, o más bien, sus resultados, ofrecen los cimientos de que todo en la naturaleza es *voluntad de morir*. La metafísica mainländeriana encuentra su fundamento, a partir de aquí, el filósofo concluye que el universo tiene un destino, mismo que se manifiesta en la historia y la política.

En la filosofía política y en la filosofía de la historia,³⁴ Mainländer interpreta los datos particulares bajo leyes que

33 “Al menos está claro que la verdad no puede negarse y el dominio de lo inmanente debe ser mantenido en su plena pureza. De manera que únicamente queda una salida. Vamos a situarnos ya en el *pasado*, y dejemos que las últimas fuerzas que no podemos mezclar, a no ser que queramos fantasear, confluyan en el *ámbito de lo trascendente*. Se trata de un dominio que *ya pasó, que fue, que se hundió*; y con él también *pasó y se hundió la unidad simple* [Es ist ein vergangenes, gewesenes, untergegangenes Gebiet, und mit ihm ist auch die einfache Einheit vergangen und untergegangen]” (Mainländer, *Filosofía de la redención* 28).

34 En el apéndice al primer volumen el filósofo encuentra las posibilidades para fundamentar la filosofía política y la filosofía de la historia. Aquí no se puede profundizar en el tema, pero vale la pena tenerlo en cuenta.

permiten entender ese proceso que inicia desde el contrato social de las primeras comunidades hasta su actualidad. Cuando los seres humanos deciden unirse bajo leyes, fundan un nuevo movimiento en el universo, el movimiento de la humanidad que “se cumple con una fuerza necesaria e irresistible, que ningún poder puede detener o desviar” (Mainländer, *Filosofía de la redención* 211-212). Este movimiento, de igual manera, sigue los mismos pasos del destino del universo, que es pasar del ser al no ser. ¿Cómo?

En la ética y la política se vio la importancia del compromiso, pero ahora, este compromiso adquiere una visión con el conjunto del destino del universo. Si la meta es que todo está destinado a la aniquilación absoluta, también en el Estado se debe repetir este proceso *teotanateleológico* (Hernández 108). Cuando se firma el pacto social, el ser humano se da cuenta que el Estado puede protegerlo, y así, poco a poco los derechos se van extendiendo a toda la humanidad. De esta manera, la historia se presenta como una lucha constante de los seres humanos para que puedan alcanzar el sufragio universal, en otras palabras, se busca consumir la cuestión social. Un ser humano que ha solucionado la cuestión social y económica tiene tiempo para formarse, para pensar libremente. Para Mainländer esta es la finalidad del Estado, pues un ser humano puede preguntarse por el valor de la vida y juzgarla correctamente.

Los prejuicios, o el valor que los seres humanos depositan en la vida a costa de una deficiente formación, impiden que el individuo vea el mundo objetivamente. Humboldt, Goethe o Schopenhauer comprendieron esta verdad porque se deslindaron de los prejuicios y juzgaron la vida correctamente al formarse y pensar libremente. Si los humanos tuvieran una buena formación y un trabajo que les permitiera pensar, también llegarían a la misma consecuencia lógica del pesimismo: *que es*

preferible no ser a ser, que la vida no vale la pena ser vivida, que los seres humanos son pura voluntad de morir que está destinada a la aniquilación.

Entonces, la política y la historia se presentan como un nuevo movimiento en el universo que acelera el deseo de la unidad primigenia. Ya que en el Estado se precipita la batalla por la existencia y las fuerzas se consumen más que en la naturaleza, los seres humanos pueden formarse para ser conscientes de este destino. Esto está a milenios de ser comprendido por la humanidad porque no hay ni siquiera el indicio de una *Massebildung*, y la cuestión económica y política no están resueltas en ningún país; por ello, el filósofo exhorta a los que ya han sido formados a que se comprometan a luchar para llegar al Estado ideal, ya que no será posible si no hay una responsabilidad compartida.

En la filosofía de Mainländer, el héroe sabio es el personaje más importante, pues este se mueve bajo el principio del no ser, de enardecer su voluntad y combatir la situación de marginación y miseria en la que viven los seres humanos para que otros comprendan esta verdad. El héroe sabio impone el conocimiento sobre la voluntad y no le da miedo su propia aniquilación.³⁵ Se entrega a la muerte gustosamente.

El pesimista pasivo que piensa que es preferible el no ser, cometerá suicidio o se apartará del mundo porque no le interesan los demás. Es un sabio, pero no actúa. Este pesimista no lleva dentro de sí la importancia de lo que significa el Estado

35 "El enardecimiento de la voluntad por el conocimiento de que la humanidad se mueve desde el ser al no ser, y que el no ser es mejor que el ser; o, incluso, solo por este último conocimiento, que puede alcanzarse, independientemente de aquel, mediante una clara mirada al mundo, constituye la *negación filosófica de la voluntad de vivir individual* [*die philosophische -Verneinung des individuellen Willens zum Leben*]. La voluntad así enardecida quiere el estado feliz de la paz cordial, sin interrupciones, hasta la muerte, y quiere en la muerte la total aniquilación, la completa y total redención de sí misma" (Mainländer, *Filosofía de la redención* 219).

ideal y todo es indiferente para él. El héroe sabio no espera, como Mefistófeles espera que el mundo pase, sino que ayuda a que la humanidad alcance la maduración de su espíritu:

El carácter más sublime es el del héroe sabio. Sostiene el punto de vista del sabio, pero no aguarda como este resignado la muerte, sino que considera su vida como un arma valiosa para luchar por el bien de la humanidad. Él muere con la espada en la mano (en sentido figurado o real) por los ideales de la humanidad, y en cada momento de su existencia está dispuesto a entregar sus bienes y su sangre por la realización de los mismos. (Mainländer, *Filosofía de la redención* 130-131).³⁶

El héroe sabio es aquel individuo que ha sido formado por la ciencia, la ética, la política, la estética y la metafísica. Mainländer exige una formación completa, ya que una que solo contenga la sensibilidad ante el mundo sufriente no está destinada a la acción sino a la pura contemplación (pesimista pasivo). Tampoco puede existir un perfil puro de compromiso político, pues se correría el riesgo de caer en un nacionalismo o en la defensa irracional de una raza o de un país. De igual manera, la formación científica, sin una orientación metafísica, caería en un burdo materialismo o positivismo. Considerar a la *Bildung*

69

36 En el volumen segundo de *La Filosofía de la redención* dice lo siguiente: "Welcher weise Held aber hätte je mit Lust auf dem Stuhl gesessen? Kein Einziger. Mit Gewalt werden sie, die Herrlichen, unter rebellischer Auflehnung ihres innersten Wesens an dem Amboß festgehalten und mit fieberhafter Ungeduld schmieden sie das für sie unentbehrliche Schwert. Ihre Gedanken sind Blitze, die eine kämpfende, aufgewühlte Individualität durchzucken; ihre Ideale werden aus der kochenden und glühenden Tiefe ihres Gemüths in den klaren Aether ihres Geistes geschleudert, wie der Vesuv seine Lavamassen in die sonnige friedliche Landschaft Neapels wirft" (Mainländer, *Die Philosophie* II 220).

como regulador, podrá equilibrar todas estas aristas que, si se les deja en completa libertad, fácilmente pueden extraviarse. Por ello, el pesimista mainländeriano es un pesimista activo, un pesimista que lucha por mejorar las condiciones de los demás para que estos también puedan alcanzar la redención.

Conclusión

La *Bildung* se presenta en *La filosofía de la redención* como un concepto de gran importancia que tiene distintas dimensiones. Estas dimensiones confluyen y se desarrollan a través de las cinco facultades auxiliares del espíritu humano (la razón, la causalidad, el discernimiento, la imaginación y la memoria). Este trabajo se aventura a explorarlas más allá de lo que escribió Mainländer.

La reflexión fue una aproximación al concepto de la *Bildung*, pero el tema no se agota, pues su complejidad es tan amplia que tiene, en *La filosofía de la redención*, distintas funciones tanto prácticas como teóricas. Debe entenderse como un concepto que implica diferentes momentos en la historia y que, a juicio de Mainländer, se irán consumando. La *Bildung* parte de las exigencias del momento; si el entorno no es apto para una formación de masas, primero se deben solucionar las cuestiones económicas y políticas. El compromiso de los individuos que han alcanzado la formación es comprometerse a resolver estas implicaciones. Mainländer piensa como Platón: aunque el Estado ideal y la formación de masas no puedan ser posibles, hay que llevarlas como estandarte. Los individuos instruidos tienen que asumir su papel de héroes sabios y actuar para mejorar las condiciones de los demás. Solamente así será posible la formación de masas en un futuro.

Referencias bibliográficas

- Baquedano, Sandra. "El problema de la violencia en la cosmovisión de Mainländer". *Areté. Revista de filosofía*, vol. 33, no. 1, 2021, pp. 7-26.
- Beiser, Frederick. *Weltschmerz. Pessimism in Germany Philosophy: 1860-1900*. Oxford University Press, 2016.
- Burgos, Fernando. "Pesimismo no es lo mismo que nihilismo". *Sociedad Iberoamericana de Estudios sobre Pesimismo*, www.sociedadpesimista.org/_files/ugd/ac8206_b8e6e-fef28c441d3b163ef6aad041525.pdf.
- Ciraci, Fabio. *Verso l'assoluto nulla. La filosofia della redenzione di Philipp Mainländer*. Pensa MultiMedia, 2006.
- Grondin, Jean. *Introducción a la metafísica*, trad. Antoni Martínez Riu, Herder, 2006.
- Hernández Moreno, Jesús C. "Arthur Schopenhauer, Philipp Mainländer y la sensibilidad metafísica en el pensamiento contemporáneo". *Philipp Mainländer. Actualidad de su pensamiento*, coordinado por Fernando Burgos, UAGro, 2019, pp. 91-115.
- Hobbes, Thomas. *El Leviatán*. FCE, 2017.
- Horlacher, Rebekka. *Bildung. La formación*, traducción por Leandro Reyno y Luis Andrés Bredlow, Octaedro, 2015.
- Mainländer, Philipp. *Die Philosophie der Erlösung. Band I. Mir einem Vorwort zur Neuauflage von W. H. Müller-Seyfarth*. Georg Olms Verlag, 1996.
- _____. *Die Philosophie der Erlösung. Band II. Mir einem Vorwort zur Neuauflage von W. H. Müller-Seyfarth*. Georg Olms Verlag, 1997.
- _____. *Filosofía de la redención. Antología*. Traducción y estudio preliminar de Sandra Baquedano Jer, FCE, 2011.
- _____. *Filosofía de la redención*. Estudio preliminar, traducción y notas de Sandra Baquedano Jer, FCE, 2021.

- _____. *Filosofía de la redención*. Introducción, traducción y notas de Manuel Pérez Cornejo, edición de Carlos J. González Serrano y Manuel Pérez Cornejo, Xorki, 2015.
- _____. *Filosofía de la redención (y otros textos). Antología*. Traducción e introducción de Manuel Pérez Cornejo, selección de M. Pérez Cornejo y C. J. González Serrano, Alianza Editorial, 2020.
- Nietzsche, Frederick. *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, 2004.
- Pérez Cornejo, Manuel. “La crítica a la estética de Schopenhauer en el sistema de las artes de Philipp Mainländer”. Primer Coloquio Internacional sobre Philipp Mainländer, 24, 25 y 26 de noviembre de 2021. Conferencia inédita.
- _____. “Mainländer: estética de la liberación”. *Sección Española de la Sociedad Internacional Philipp Mainländer*, www.mainlanderespana.com/single-post/2017/04/23/mainl%C3%A4nder-est%C3%A9tica-de-la-liberaci%C3%B3n.
- _____. “Mainländer y el mito del Grial”. *Sección Española de la Sociedad Internacional Philipp Mainländer*, www.mainlanderespana.com/single-post/mainl%C3%A4nder-y-el-mito-del-grial.
- Platón. *República*. Gredos, 2014.
- Rousseau, Jean-Jaques. *Del contrato social*. Alianza Editorial, 2012.
- Samamé, Luciana. “Carácter adquirido, autodominio y moralidad: hacia una mirada comprehensiva de la filosofía práctica schopenhaueriana”. *Areté. Revista de filosofía*, vol. 29, no. 1, 2017, pp.125-145.
- Schopenhauer, Arthur. *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, traducción de Pilar López de Santa María, Alianza Editorial, 2019.

- Sommerlad, Fritz. "Vida de Mainländer". *Philipp Mainländer. Actualidad de su pensamiento*, coordinado por Fernando Burgos, UAGro, 2019, pp.153-180.
- Stiegler, B. y Alejandro Rendón Valencia. "Nietzsche y la crítica de la *Bildung* 1870-1872: los envites metafísicos de la pregunta por la formación del hombre". *Revista Educación y Pedagogía*, vol. 21, no. 55, 2011, pp.153-168.

El ser es y el no-ser será. Sobre el supuesto entropismo en la filosofía de Philipp Mainländer y el escudriñamiento del destino del mundo desde los futuros cosmológicos de la nueva física

Being is and non-being will be. On the supposed entropism in the philosophy of Philipp Mainländer and the scrutiny of the world's destiny from the cosmological futures of the new physics

H. W. Gámez

Universidad de Barcelona | España

*Mi nombre es Ozymandias, rey de reyes:
¡Contemplad mis obras, poderosos, y desesperad!"
Nada queda a su lado. Alrededor de la decadencia
de estas colosales ruinas, infinitas y desnudas
se extienden, a lo lejos, las solitarias y llanas arenas.
Ozymandias, Percy Bysshe Shelley*

75

Introducción

Una de las primeras asociaciones que le vienen a uno a la mente cuando se aborda la filosofía de Philipp Mainländer es aquella que emparenta su cosmogonía con la teoría física de la termodinámica, concretamente con la segunda ley, según la cual la cantidad de desorden (o entropía) en el universo aumenta paulatinamente con el tiempo.¹

¹ En el lenguaje "natural" entendemos la *entropía* en términos de desorden, pero, en sentido estricto, debemos entenderla en términos probabilísticos; esto es, dado un sis-

Esta asociación no es de extrañar, ya que en su metafísica el offenbachiano nos dibuja un mundo que, tras generarse a partir del colapso de una unidad supramundana, se debilita paulatinamente conforme a lo que él denomina ley universal del sufrimiento, hasta que el conjunto del cosmos ingresa en la nada absoluta, de esta manera, se concluye el *telos* de Dios.

Debido a esta usual y muy legítima asociación, ciertos académicos y estudiosos del voluntarismo indican que Mainländer o bien anticipó la ley de la entropía –término acuñado por Rudolf Clausius en 1865, pocos años antes de la muerte de Mainländer en 1876– o bien tuvo acceso a los trabajos de físicos como Hermann von Helmholtz, quien, partiendo de los análisis de Clausius y otros, formuló la teoría de la muerte térmica. Al respecto, Rüdiger Safranski, en su biografía sobre Schopenhauer, *Los años salvajes de la filosofía*, dedica unas pocas palabras al filósofo de Offenbach:

Philipp Mainländer, un hombre triste en verdad, bosquejó una filosofía de la voluntad de morir. La voluntad de vivir no tendría otro sentido que el devorarse a sí misma para convertirse en nada. Es evidente que Mainländer se había dejado inspirar por la ley de la entropía recién descubierta. (Safranski 450)

No obstante, otros como Thorsten Lerchner han apuntado que es improbable que Mainländer tuviese acceso a tales estudios, no solo por el escueto espacio de tiempo que separa-

tema cualquiera, lo más probable es que los elementos que lo constituyen se diseminan en lugar de quedar agrupados. En consecuencia, la definición moderna más adecuada de la segunda ley de la termodinámica rezaría: Todo sistema aislado evoluciona hacia un estado más probable, es decir, un estado de información perdida.

ría la publicación de dichas obras con la edición de *La filosofía de la redención*, sino porque trabajos como los de Clausius y Helmholtz habrían estado dedicados a un público docto y especializado, por lo que su divulgación popular en vida de Mainländer es dudosa (Lerchner 17). Lerchner, pese a no negar la indudable semejanza entre ciertos enunciados mainländerianos, la entropía y la hipótesis de la muerte térmica, rechaza ambas posibilidades, tanto la de que Mainländer anticipase dichas leyes físicas como la de que tuviese acceso a tales estudios de vanguardia. Él se postula a favor de la tesis de la mitopoética, es decir, la elaboración de una alegoría mítica que, desde un lenguaje poético, procura exponer tesis de corte metafísico inaccesibles para el conocimiento racional.

No obstante, tal y como atestigua Fabio Ciraci, Mainländer sí conocía la obra de Clausius, aunque resta la duda de en qué medida y a qué profundidad. En el legado póstumo de Mainländer, en esencia, el segundo volumen de *Philosophie der Erlösung*, menciona su nombre: “Como fin último sigue entonces, sobre la base de la desintegración del mundo orgánico en elementos químicos, según la teoría del físico (Clausius), la solución de todas las fuerzas mecánicas y químicas, en una palabra, todo el cosmos, en calor absoluto” (Mainländer vi, 28, s. 519). Posiblemente, Mainländer no tuvo un acceso directo a las leyes de la termodinámica, sino que llegó a ellas por otros derroteros, precisamente, desde los desarrollos cosmológicos de dichos preceptos por parte de Helmholtz (Ciraci 160).

Así pues, ¿debemos asumir la expresión usual de Ulrich von Horstmann que cataloga a la metafísica mainländeriana de “metafísica de la entropía” (Lerchner 9), apoyándonos en la mención del nombre de Clausius por Mainländer en el segundo volumen de su obra? o ¿debemos confiar en el testimonio de Lerchner y asumir que, no obstante, tuviese noción

de Clausius y Helmholtz, de tal modo que la piedra angular de la metafísica de Mainländer se erigió sobre en la discusión del ocasionalismo relativa a Newton, Leibniz y Clarke? Para lo que ahora nos ocupa, juzgo esta cuestión irrelevante, aceptando que existe un escollo en el que la investigación en torno a la obra de dicho filósofo puede escorarse. Lo que aquí nos ocupa no es un rastreo histórico-doxográfico de aquellas fuentes en las que Mainländer pudo inspirarse a la hora de elaborar su metafísica tanatoteleológica, es decir, la pregunta substancial no es de dónde sacó Mainländer sus tesis, sino la fertilidad filosófica que tiene el escrutar fenómenos y leyes empíricamente constatados desde perspectivas metafísicas. Por todo ello, me propongo abordar esta dimensión, analizando el rasgo entropista de la filosofía de Mainländer, así como el matiz mainländeriano que pudiera arrojar luz sobre la entropía y el futuro cosmológico del mundo.

78

En tanto que los argumentos de Lerchner se antojan coherentes, pero considerando que Mainländer tenía, hasta cierto punto, conocimiento de la labor de Clausius, la expresión “metafísica de la entropía” acuñada por Ulrich von Horstmann en su primer volumen recopilatorio sobre el filósofo, debería ser sustituido por el de “metafísica entropista”, en tanto que las reflexiones de Mainländer no estarían propiamente apoyadas en la segunda ley de la termodinámica, pero sí vendrían a recoger (sin saberlo Mainländer quizá) un testigo antiguo,² pues es cierto que la idea de que el mundo se agota y precipita infatigablemente hacia una senescente decrepitud lleva lanzando ala-

2 Se puede citar el concepto de *regreso ontológico* o *apocatástis* en autores como Plotino, Escoto Eriúgena y otros neoplatónicos que asumieron el esquema *moné-próodos-epistrophé*, entendido como el retorno de toda creatura al creador. Para ahondar en esto, consultar la obra de Juan Escoto Eriúgena, *Sobre las Naturalezas* (*Periphyseon*).

ridos a la esfera del pensamiento humano desde antaño. Solo cabe recordar las palabras de Lucrecio en *De rerum natura*:

Así también los cercos del *gran todo* por todas partes se vendrán abajo, reducidos a pútridas ruinas; porque todos los cuerpos necesitan ser con los alimentos reparados, renovados también, y sostenidos: en vano es todo, porque los conductos por donde el sustento pasa no están siempre aptos a recibir lo necesario, ni la naturaleza suministra todo lo que hace falta. Y ya arrugado de vejez está el mundo, y tan cansada la tierra, que no pare más que apenas ruinas animales, la que un tiempo parió fecunda todas las especies, y dio robustos cuerpos a las fieras. (Lucrecio 182)

79

Así pues, se abordará someramente la cuestión de la entropía y los procesos neguentrópicos en términos físicos para después pasar a la filosofía mainländeriana, lo cual abrirá el debate en torno a su teleología con el fin de emparentarla analógicamente –manteniendo las distancias pertinentes– con los futuros cosmológicos que se especulan en la actualidad, estos ofrecen un escenario u otro en pro de la concurrencia de ciertos elementos, como la materia oscura y la energía oscura. Aunque este no es un ensayo sobre los precursores espirituales de Mainländer en lo relativo a esta cuestión, nos permitimos dar un paso más allá de la frontera permitida al doxógrafo, quien en virtud de su oficio queda restringido al rigor histórico y exegético de los conceptos. Nosotros, más sencillos y humildes que aquel –en tanto que él “piensa la historia de las ideas” y nosotros “pensamos” a secas– podremos, pues, establecer vínculos vetados a los sabuesos, estableciendo analogías más

allá de la seca e hirsuta coincidencia epocal, abordando, por ejemplo, teorías y conceptos tan contemporáneos como la energía oscura o el *Big Rip*,³ términos que, sin duda, son ajenos a la época en la que Mainländer vivió.

Podrá observarse, asimismo, cómo en la cosmogonía de Mainländer existe, *de facto*, una entropía subyacente falsificada y encubierta por procesos neguentrópicos⁴ o, utilizando la terminología del filósofo, una voluntad de morir que instrumentaliza a la voluntad de vivir como un medio para un fin, que es la muerte absoluta.

Sobre cuestiones físicas y cosmológicas en general

Antes de abordar la cuestión desde la perspectiva filosófica de Mainländer, es pertinente hacer un somero repaso al concepto de entropía de la física contemporánea. Como sucede con prácticamente toda teoría física, lo que hoy en día conocemos bajo el nombre de entropía no fue producto del ingenio científico de un solo hombre, fue gestada colectivamente por diversos investigadores que, ya desconociendo o apoyándose

3 El modelo del Gran Desgarro o Big Rip propone que el universo podría llegar, eventualmente, a un gran desgarro en el que se irían eviscerando la materia ultradensa de los centros atómicos, los núcleos de los agujeros negros y, en última estancia, el mismo tejido espacio-temporal. Fue postulado entre 1990 y 2000 por un grupo de cosmólogos, entre ellos, el físico Robert Caldwell, quien observó que los datos permitían valores del *parámetro de la ecuación de estado* (w) inferiores a -1 . Caldwell denominó energía oscura fantasma a esta hipotética energía con (w) inferior a -1 (Mack 111-125).

4 El término *neguentropía* fue propuesto por León Brillouin para incorporar un sentido positivo al concepto que ya había acuñado Erwin Schrödinger (*entropía negativa*) en su obra publicada en 1941, *What is life?* Posteriormente, en 1974, Albert Szent-Györgyi propuso cambiar el término por el de *sintrópia*. En las esferas científicas especializadas, actualmente, el concepto que tiene mayor aceptación y uso es el de *entropía negativa*.

en los descubrimientos de sus colegas, desarrollaron sus propias hipótesis.

El origen del término se retrotrae a 1847, cuando Lord Kelvin indicó que, pese a que la energía no se crea ni se destruye, la energía térmica pierde capacidad útil; por ejemplo, cuando una máquina se pone en funcionamiento, se calienta y, por ende, irradia calor. Este cuanto calorífico se disipa provocando una pérdida energética, en principio, irreversible. Las primeras indagaciones sobre este fenómeno de gasto energético se circunscriben a la mecánica, cuando se observó que motores de calor como la máquina de Newcomen eran ineficientes; una vez más, una cantidad de energía se perdía sin ser convertida en trabajo útil. De igual manera, cuando tenemos dos cuerpos a distinta temperatura, estando uno frío y otro caliente, al entrar en contacto el segundo con el primero, este transfiere calor a aquel, perdiendo el cuerpo caliente energía y ganándola el primero. Teniendo en cuenta que la entropía está directamente relacionada con el desorden⁵ de un sistema cualquiera, y entendiendo el calor en términos de agitación molecular elevada y el frío como una agitación queda, se concluye que el cuerpo frío gana entropía a medida que se calienta, o sea, se vuelve más desordenado, mientras que el cuerpo caliente pierde entropía, pues las moléculas térmicas pasan a un estado más equilibrado. Lo que ocurre es que el sistema completo gana entropía, pues la entropía ganada por el cuerpo frío siempre será mayor que la pérdida por el caliente.

A su vez, la entropía suele asociarse a otro concepto físico, el de la flecha del tiempo, por eso, acaba identificándose con la irreversibilidad de los acontecimientos y, a su vez, se concluye

⁵ Ver nota 1.

que la pérdida energética o, lo que es lo mismo, el aumento de la entropía es paulatina e irreversible. Así sucede siempre y cuando el sistema sea cerrado, pues en el caso de que sea abierto pueden introducirse paquetes energéticos que estabilicen la pérdida paulatina. Por sistema cerrado se entiende aquel conjunto en el cual la energía no proviene de una fuente externa; en cambio, un sistema abierto es aquel que tiene una fuente de energía exógena. Por ejemplo, un cuerpo orgánico es un sistema abierto, ya que su fuente de energía, el alimento en general, le viene de fuera. Ahora bien, un ecosistema es un sistema cerrado, porque la energía con que se mantiene proviene de él mismo, de tal modo que el ecosistema, para subsistir, debe ingerirse a sí mismo. Esto nos lleva al concepto de neguentropía, es decir, aquellos procesos que vienen a revertir el aumento entrópico de un sistema mediante una incorporación exógena de energía. Si puede darse un equilibrio entre procesos entrópicos y neguentrópicos en el sistema, se llegará a una estabilidad, pues la pérdida energética será proporcional a la revivificación neguentrópica.

Pero volviendo a los orígenes del concepto, pronto se generalizaron los descubrimientos de la mecánica al conjunto de la naturaleza. Rudolf Clausius, considerado el padre de la termodinámica y quien acuñó el término, formuló la primera y la segunda ley de la termodinámica en la sentencia: “la energía del universo es constante, y su entropía tiende a un máximo”. Esto significa que el cuanto energético total del universo es finito y que en algún momento llegará a un valor crítico, alcanzando así su máxima entropía; en otras palabras, el universo se encamina poco a poco hacia una muerte térmica. Si bien Kelvin y Clausius ya abordaron la cuestión, fue Hermann von Helmholtz quien desarrolló la idea. La muerte térmica del universo es uno de los múltiples futuros cosmológicos que la cos-

mología baraja como posible escenario final del cosmos, pero cabe destacar también el Gran Rebote⁶ y el Gran Desgarro.⁷

Podría pensarse que si una mayor entropía implica una mayor agitación molecular, o sea, una temperatura más alta (Mack 98) y, a su vez, el universo se está enfriando, entonces, la entropía no está aumentando, sino que está disminuyendo, pero eso no es así. La respuesta a esta aparente contradicción se encuentra en el denominado *espacio de Sitter*. A medida que la energía oscura haya llevado a cabo su actividad repulsiva, lo único que quedará será un espacio vacío en eterna expansión:

Cuando el universo alcanza un estado de continua expansión exponencial, podemos definir un radio más allá del cual el resto del cosmos queda oculto para siempre. Este es un verdadero horizonte en el sentido de que nada de lo que esté del otro lado podrá alcanzarnos nunca. Y resulta que este horizonte, igual que el de un agujero negro, también lleva asociada una entropía y, por lo tanto, una temperatura. La diferencia es que en lugar de que el calor escape hacia afuera como en un agujero negro, entra. La temperatura es muy pequeña, del orden de 10^{-40} grados por encima del cero absoluto, pero cuando todo lo demás se haya desintegra-

83

6 El Gran Rebote (*Big Bounce*) engloba una larga lista de modelos cosmológicos elaborados por cosmólogos y físicos, como Peter Lynds o, el más conocido, Roger Penrose. La semejanza entre los diversos modelos de tal índole es que se enmarcan dentro de la *cosmología cuántica de bucles*. Más allá de los pormenores y complejidad del tema, basta saber que por el Gran Rebote podemos entender un modelo cosmológico en el que el universo no tendría un final, sino un desarrollo cíclico. En este contexto, el famoso *Big Bang* no sería más que una fase de contracción—seguida de su consecuente expansión—dentro de la existencia del cosmos (Bojowald 158 y ss.).

7 Ver nota 3.

do, esta radiación será lo único que pueda contener toda la entropía del universo. Cuando todo el universo alcance este estado puro de Sitter, será un universo de máxima entropía. (Mack 103)

Según como consideremos el universo (si cerrado o abierto) y ciertos elementos fundamentales dentro del universo (como la materia oscura, la energía oscura, etc.), obtendremos un futuro cosmológico u otro. Pese a que actualmente existe cierto consenso respecto a qué escenario parece más plausible, lo cierto es que la comunidad científica no llega a un acuerdo real, de modo que todo planteamiento es, a bote pronto, posible.

Para comprender todo ello sin ligerezas, e interpretar estos aspectos apasionantes de la física desde la metafísica mainländeriana, es preciso remontarnos al origen del universo. Tristemente, un análisis superficial de la cuestión exige dejar de lado muchos conceptos esenciales que le dan cognoscibilidad y respaldo a todas estas teorías físicas de las cuales, pese a estar familiarizados más o menos con ellas, desconocemos sus entresijos, generalmente. Por esta razón, no discutiré conceptos relevantes como el del cuerpo negro, pues excede en demasía las capacidades del presente escrito.

A grandes rasgos, podemos decir que el universo primigenio se encontraba en un estado muy caliente, ocupando una región mínima del espacio. Esta unidad térmica originaria, por llamarla de algún modo, llegó a un punto crítico y explotó, así se inició la deriva del universo. A este acontecimiento se le conoce como Big Bang. La primera formulación científica del Big Bang fue la del sacerdote Georges Lemaître, pero no fue hasta 1965 que empezaron a obtenerse datos que apoyaban empíricamente la teoría de la gran explosión.

A partir de la comprobación de que las galaxias, los sistemas solares y los cuerpos celestes se alejan de nosotros, se concluye que, en un pasado remoto, estas galaxias estaban menos separadas, por lo que el universo, en constante expansión, antes estaba más comprimido. La constatación de esta expansión se explica por el llamado *efecto Doppler*. Al igual que sucede con un sonido que suena más agudo cuanto más se acerca y más grave, cuando se aleja, así ocurre también con la radiación; una luz que se acerca tiene una frecuencia más alta que la que tendría si se alejase de nosotros. Si bien el espectro electromagnético trasciende nuestra competencia visual, cuando un cuerpo sideral se acerca a nosotros, se dice que tiene un corrimiento al azul (pues el azul representa la mayor frecuencia); en cambio, si se aleja con respecto a nosotros, decimos que tiene un corrimiento al rojo. En 1929, Edwin Hubble observó que las galaxias más lejanas tienen un mayor corrimiento al rojo, es decir, que no solo están más alejadas, sino que, además, se alejan constantemente. Al traducir a velocidades el acercamiento al rojo, lo que se obtiene es que cuanto más distante es una galaxia más rápido se aleja de nosotros (Mack 62-65).

85

Sintetizando, el universo se expande y se enfría, de modo que previsiblemente llegará a un estado de máxima expansión y enfriamiento, o sea, a un estado álgido de entropía o muerte térmica.

Cabe ahora incorporar dos conocidos conceptos: materia oscura y energía oscura. La materia oscura es un tipo de materia no bariónica, o sea, que no interactúa con la radiación y que, por ende, no es visible de forma directa, su presencia solo puede deducirse a partir de su influencia sobre la materia ordinaria. La materia oscura fue postulada para explicar el movimiento de supercúmulos observados en el firmamento, pues estos describían unas trayectorias que no podían ser explica-

das si no se apelaba a una materia que, pese a ser invisible, ejercería una influencia gravitacional en ellos.

La energía oscura es más compleja, no solo porque parece atentar contra lo que se consideraba ley absoluta de la naturaleza, la gravedad, sino porque según cómo la entendamos, obtenemos un resultado u otro –la energía oscura puede entenderse en términos de constante cosmológica, quintaesencia, energía fantasma, etcétera–.

Pero volvamos al Big Bang. Este modelo se basa en la relatividad general de Einstein, cuyo rasgo más distintivo es el descubrimiento de la gravedad, no como fuerza espectral, sino como curvatura espacio-temporal. La geometría espacio-temporal y el contenido material del universo se relacionan por las ecuaciones de la relatividad general que solo pueden resolverse si se acepta una hipótesis doble: el universo es homogéneo y también es isótropo. Aunque Einstein quería esbozar un universo estático, sus ecuaciones le conducían a un modelo dinámico; para obtener un modelo que se ajustase a sus convicciones, introdujo una constante cosmológica (Bontems y Lehoucq 128-129), de la que más tarde renegó y consideró uno de sus mayores errores teóricos. En ese tiempo, ya que se desconocía la expansión del universo, Einstein se vio obligado a introducir un factor repulsivo que revertiese la todopoderosa majestad gravitacional, pues en caso contrario el universo estaría abocado a un colapso; así pues, introdujo la constante cosmológica, una fuerza repulsiva que venía a enfrentarse a la gravedad y al colapso de la masa. Como apunta Katie Mack, es irónico observar que la constante cosmológica que introdujo Einstein para salvar la vida del universo represente una lanza sideral de Longinos, pues uno de los modelos que estudia la energía oscura es, precisamente, el de una invariable cosmológica: el efecto repulsivo de dicha energía es una constante que única-

mente puede ser revertida si la materia oscura es superior a la potencia repulsiva de aquella. Para poder entender esto deberíamos llevar a cabo una digresión en torno al *parámetro de la ecuación de estado* (w) (Mack 112 y ss.), pero, una vez más, eso excede las posibilidades del presente artículo.

Todos estos términos físicos (entropía, energía oscura, materia oscura, *Big Bang*, efecto Doppler, muerte térmica, etc.) son fundamentales para comprender tanto el origen del universo como su deriva y, como ya se ha mencionado, a partir de nuestra interpretación de tales factores nos encontramos con un futuro cosmológico u otro. Supongamos, si la energía oscura es una constante cosmológica, *i. e.*, una propiedad repulsiva del mismo espacio-tiempo, entonces los escenarios se reducen a una muerte térmica o un gran desgarro principalmente, ya que la materia, tanto bariónica como no bariónica, no podría subvertir a esta propiedad emanada de la matriz de las cosas; en cambio, si la energía oscura no es una constante cosmológica, en tanto que el valor de la ecuación de estado puede ser menor que -1 ($w = -1$), entonces, en un modelo tal (denominado energía oscura fantasma), el universo estaría abocado a un gran desgarro, por consiguiente no solo las galaxias se irían alejando paulatinamente entre sí, sino que los mismos átomos y todo lo que constituye la urdimbre microscópica del mundo acabarían por hacerse jirones (Mack 116).

El ser es y el no-ser será

En cualquier caso, y teniendo en cuenta que existen modelos de futuros cosmológicos que no acercan al universo a la destrucción –como es el caso del Gran Rebote–, en aquellos modelos que apuntan a una caducidad de la existencia material del

universo, lo que encontramos son tres elementos: 1) el aumento e irreversibilidad de la entropía, 2) el deterioro paulatino de la energía –es decir, la imposibilidad de un reabastecimiento energético desde una fuente exógena– y 3) la constante expansión del universo. Esta última, causada por la energía oscura, puede ser entendida como una constante cosmológica, por lo que los elementos materiales del racimo sideral se alejarían hasta alcanzar el estado de Sitter (de esta manera, el mundo terminaría en una muerte térmica); o bien, puede entenderse como energía oscura fantasma (por lo que el destino de las cosas sería un gran desgarró, o sea, una aniquilación absoluta).

Sin pretender incurrir en disertaciones exaltadas que asocien lo que a todas luces no tiene un origen común, esta cuestión cosmológica y física tiene una clara resonancia mainländeriana. Esto no significa ni que Mainländer anunciara tales cuestiones ni que se basara en los descubrimientos de Clausius y Helmholtz a la hora de urdir su filosofía.

Como bien indica Thorsten Lerchner, la consonancia de la filosofía mainländeriana con la entropía, la muerte térmica y demás, se puede explicar, también, con base en el conocimiento que tenía de la física de su época (concretamente, en torno a la discusión Newton-Leibniz/Clarke). Por ejemplo, la concepción del mundo como un sistema cerrado— que, en caso de no disponer de una fuente exógena, llegaría al colapso o a la desintegración— incide directamente en aquella discusión ocasionalista sobre la necesidad de incorporar a Dios en el sistema del mundo, como un relojero que da cuerda a su artificio. Por otra parte, San Agustín comprendió que un universo abandonado a su suerte por su creador estaría destinado a la destrucción: *“et si potentiam suam, ut ita dicam, fabricatoriam rebus subtrahat ita, non erunt, sicut ante quam fierent non fuerunt de cive dei”* (Lerchner 27). No se pretende,

como se dijo, explorar de qué autor o teoría física o filosófica extrajo Mainländer su inspiración –o si acaso surgió de una súbita *theia mania*–, sino abrir la reflexión filosófica desde la especulación. Mientras que lo primero puede quedarle vetado al doxógrafo (como he dicho más arriba), pues su hacer se encorseta en el rastreo de las fuentes e influencias del pensar reflexivo, el filósofo tiene permitido dar un salto, con el único fin de comprender mejor el fenómeno del mundo; a este último, y no a aquel, le es adecuado el verso de la maqâma citada por Freud en *Más allá del principio de placer*: “A donde no se puede llegar volando se debe llegar cojeando”. Solo resta descubrir si el filósofo cojea o más bien vuela.

Para continuar con esta cuestión, encuentro relevantes cuatro conceptos de la filosofía de Mainländer: 1) la finitud de la esfera de fuerzas, 2) la acción recíproca, 3) la ley del debilitamiento de fuerzas y 4) la esencia divina.

89

En la filosofía de Philipp Mainländer encontramos una gran cantidad de cuestiones que, directa o indirectamente, se inscriben en la temática que estamos abordando, me centraré en las cuestiones relativas a la física y a la metafísica, puesto que ellas procuran abrazar lo más general, es decir, el mundo en su conjunto. También podríamos centrarnos en la cuestión política que rige a la civilización, bajo la ley del sufrimiento. Mediante la mitigación paulatina del padecer del ser humano, gracias a la ciencia y a la liberación del trabajo, la voluntad humana llegará a enardecerse por medio de la hipertrofia intelectual. De esta manera, se comprendería la vacuidad de la existencia, lo cual arrojaría al ser humano hacia una apatía vital y así iniciaría su aniquilación.

El cuarto punto que he mencionado, el de la esencia divina, conduce hacia la discusión medular de toda la filosofía mainländeriana, por lo que juzgo más adecuado reservarlo

para otra ocasión, en esta oportunidad me centraré en los tres primeros puntos.

Los tres primeros conceptos son desarrollados, en principio, en el segundo capítulo titulado Física. En la sección 28 de ese apartado, Mainländer indica que la afirmación de que la esfera de fuerzas del universo es finita, se puede fundamentar desde la representación o desde la lógica. La primera posibilidad se descarta, ya que –a pesar de que podemos representar-nos un mundo finito meramente analógico, usando el mundo al que accedemos por los sentidos, como un modelo metafórico del macrocosmos– la ciencia muestra que las fuerzas del universo son ampliadas constantemente; por ende, el único camino que queda es el de la lógica, a la que “le resulta extraordinariamente fácil demostrar la finitud del mundo” (Mainländer, *Filosofía* 37; *Philosophie* II, 28, 35).

90

El argumento es el siguiente: el universo es un conjunto de esferas de fuerzas individuales, finitas o infinitas. Si alguna de estas fuerzas fuese infinita entonces no podrían existir junto a ellas otras fuerzas, pues próximo a lo infinito no puede ser ni lo finito ni lo infinito, como dos infinitudes que concurren en un mismo plano.

De tal modo que el mundo es un conjunto de fuerzas finitas. Anticipándose a la réplica evidente, Mainländer expone que, si alguien le reprochase que es posible imaginar un universo infinito constituido por muchas fuerzas finitas, le respondería que esto se deriva del carácter ideal del espacio, es decir, que siendo como es el espacio (punto-espacio), condición *a priori* de nuestro conocimiento, este es necesariamente infinito, pues es trascendental; sin embargo, de esta premisa no se concluye que las fuerzas que lo colman sean asimismo infinitas. En resumen, se puede sostener que, si el universo es un conjunto de fuerzas finitas, entonces, este debe ser, lógica-

mente finito, a causa de que el conjunto formado por elementos finitos debe ser también finito.

A continuación, encontramos la acción recíproca que constituye el cuarto enlace causal de la razón. Por acción recíproca (*Wechselwirkung*), Mainländer entiende “que cada cosa actúa continuamente, directa e indirectamente, sobre todas las demás cosas del mundo, y que, al mismo tiempo, todas las demás cosas actúan continuamente sobre la misma, directa e indirectamente, de lo que se sigue que ninguna cosa en sí puede tener una actividad absolutamente independiente” (Mainländer, *Filosofía* 61; *Philosophie* II, 28, 19).

El problema de la acción recíproca consiste en que si aceptamos que un cambio en el estado de un objeto $e1$ causa el cambio en el estado de otro $e2$ y si, recíprocamente, $e2$ es causante a su vez de $e1$, entonces, tenemos un absurdo, ya que la condición de posibilidad de $e1$ es $e2$, pero simultáneamente la condición de posibilidad de $e2$ es $e1$. Por consiguiente, ingresa en el mundo de las causas el círculo vicioso más irresoluble. Por ejemplo, el cambio de estado de líquido a gaseoso del agua contenida en una olla es causado por el aumento de temperatura de la resistencia de un infiernillo portátil, pero la ebullición del agua no causa el aumento de temperatura en la resistencia del infiernillo.

Ahora bien, si por acción recíproca entendemos que todo cambio en los estados de los objetos se encuentra en una conexión dinámica, de modo que $e1$ está determinado por $e0$, entonces, no nos aparece ninguna aporía, al menos en términos físicos, pues no es que $e1$ esté causado por $e2$ –siendo $e2$ a su vez causado por $e1$ –, sino que $e2$ vuelve a actuar sobre el estado del objeto en cuestión, así $e1$ muta a $e3$. Siguiendo el ejemplo mencionado, la ebullición del agua podría provocar un aumento de humedad en el ambiente que acabase por reducir la

temperatura de la resistencia del infiernillo. Aquí no hablamos de una causación circular, solo de la cadena de las causas tal y como siempre se la ha entendido.

La acción recíproca mainländeriana, pues, refiere al hecho de que todas las cosas actúan y son actuadas entre sí, pero no indica, en absoluto, que las causas de ciertos estados sean efectos de aquellos estados que ellas mismas causan. Su concepto de acción recíproca se puede interpretar en los términos de la tercera ley de Newton, a saber, si un cuerpo A ejerce una fuerza sobre otro cuerpo B, este a su vez ejerce sobre A otra fuerza de igual magnitud y dirección, pero en sentido opuesto. Básicamente, es la ley de la acción y la reacción.

Mainländer puede argumentar el debilitamiento paulatino de la esfera universal de fuerzas porque 1) el modelo de su universo es cerrado y 2) porque postula una conexión dinámica y una acción recíproca entre las fuerzas, de tal modo que el debilitamiento de una puede suponer una revivificación en el cuanto energético total de otra, pero, al no existir una fuerza aislada, toda revivificación implicará un deterioro energético ulterior.

Esto nos conduce a la piedra angular de la propuesta de Mainländer, la ley universal de debilitamiento de fuerzas. Esta ley se deriva de los dos puntos descritos, ya que si el universo es una esfera de fuerzas finitas en conexión dinámica, para que una idea –entendida como la esencia de cada voluntad individual, por ejemplo, la noción existente de química, de planta, de hombre, etcétera (Mainländer, *Filosofía* 87; *Philosophie* I, 4, 52)– se refuerce, es preciso que otra se debilite.

Lo dicho no nos lleva a una nada negativa, pero sí a un paulatino debilitamiento del cuanto universal de las fuerzas –equivalente a una muerte térmica–, de hecho, el mismo Mainländer comenta en repetidas ocasiones que, en la discusión actual de talante físico y no metafísico, “el mundo es in-

destruible, pero la suma de fuerzas que en él se contiene se debilita continuamente, en el avance de un movimiento sin fin” (Mainländer, *Filosofía* 139; *Philosophie* II, 38, 110).

La cuestión central que se está discutiendo aquí, la posibilidad de un colapso real del universo que condujese a una aniquilación absoluta de la existencia, no puede dirimirse en los términos con los que la epistemología y la física trabaja, más bien, debe argumentarse metafísicamente. En este punto entra el cuarto concepto que he indicado, la esencia originaria, o divina, en términos mainländerianos.

Es curioso observar que, en el plano de la física, Mainländer estaría defendiendo, a su modo, algo semejante a la muerte térmica, mientras que al elevarse a las cimas de la reflexión metafísica, desde la visión panorámica de los procesos inmanentes, el *telos* del mundo responde a una aniquilación absoluta, o lo que sería su homólogo cosmológico, a un Big Rip.

93

Sobre los procesos entrópicos y neguentrópicos en la filosofía mainländeriana

En el capítulo de la Metafísica (donde todas las elucubraciones y descubrimientos previos de *La filosofía de la redención* obtienen su explicación final) no solo se gana en inteligibilidad, sino que también se nos permite esbozar una teleología de la existencia. Me privaré de exponer los puntos fundamentales de dicho capítulo, los cuales abordan la exégesis filosófica del origen del mundo y, en esencia, terminan por iluminar el primer movimiento, es decir, el acto originario de Dios, en palabras de Mainländer.

Una vez atribuidos la voluntad y el espíritu a Dios –a mi juicio, con el único fin de hacer inteligible el primer movi-

miento dentro de una unidad simple—, Mainländer concluye que Dios quiso la nada antes que el ser, pero se topó con un obstáculo, su propia esencia, por ello tuvo que aniquilarse en la pluralidad, para que dicha esencia se desgastase poco a poco. De modo que la vida es tan solo el medio para el fin de la divinidad: la muerte absoluta.

Mainländer debe enfrentarse a un escollo evidente: si el fin de la existencia es la muerte, ¿por qué en el mundo nos encontramos con lo opuesto, a saber, un empecinado afán por permanecer en la existencia? O sea, si lo que realmente subyace al corazón de toda individualidad es la voluntad de morir, ¿por qué lo que nos aparece más inmediato en la sana intuición es una soberana voluntad de vivir?

La respuesta a esta supuesta contradicción la podemos encontrar de la sección ocho a la dieciséis del capítulo de la Metafísica. Allí Mainländer repasa las distintas ideas, es decir, las voluntades individuales que encontramos en el mundo: ideas inorgánicas e ideas orgánicas.

Dentro del reino inorgánico distinguimos gases, líquidos y cuerpos sólidos. Todos ellos tienen algo en común, persiguen como meta de su movimiento el anhelo divino originario, esto es, la aniquilación. Mientras que el gas aspira a expandirse indefinidamente, los líquidos y sólidos persiguen un punto ideal, el cual, de ser alcanzado, supondría su aniquilación (Mainländer, *Filosofía* 340). En un primer momento, en el origen inmanente del universo, todos los elementos que lo conformaban tenían una única aspiración, la muerte absoluta. Como esta no pudo ser alcanzada de inmediato —así como tampoco pudo lograrse por parte de Dios la disgregación efectiva en la nada debido a su esencia trascendente, que actuó a modo de límite y sigue latiendo hoy en el corazón de todas y cada una de las ideas del mundo— solo pudo satisfacerse de modo elíptico me-

diante el debilitamiento. En este contexto, en los albores del universo primigenio, aunque todas las ideas tendían hacia esa expansión absoluta, anhelando la aniquilación, como el agua rebosa hasta colmar el recipiente, se produjo una retardación.

El estado primitivo del mundo se presenta ante nuestro pensamiento como un anhelo impotente de los individuos hacia la muerte absoluta, que solo encontró un cumplimiento parcial en el debilitamiento, siempre creciente, de la suma determinada de fuerzas.

En el mundo de entonces se refleja, igual que en cualquier gas de nuestro mundo actual, el obstáculo trascendente, o también la retardación, que encontró Dios en su esencia, cuando no quería ser. (Mainländer, *Filosofía* 342)

95

Es interesante notar que en cosmología se recurre también a la idea de la retardación, o desaceleración, concepto íntimamente ligado al de la inflación.⁸

8 En los años en los que se empezaba a estudiar la radiación de fondo de microondas, los científicos se encontraron con dos dificultades: el modelo estándar del *Big Bang* no podía explicar ni la uniformidad de dicha radiación ni sus imperfecciones, esto se resolvió en 1981 cuando Alan Guth presentó algunas ventajas de su teoría de la inflación cósmica, según la cual, y contra todo pronóstico basado en la lógica de la gravedad, en los primeros instantes de la vida del cosmos se produjo una expansión acelerada del orden de 10^{26} , lo cual permite explicar 1) que todo el universo acabase teniendo la misma temperatura tan tempranamente y 2) las fluctuaciones de densidad en la radiación de fondo de microondas. No obstante, esta aceleración súbita tan precoz, como si el universo se hubiese sentido hambriento de una expansión inmediata, experimentó una desaceleración, más súbita que la inflación propia, de modo que a ese primer ímpetu expansivo se le opuso el absorbente estado atractivo gravitacional que continúa gobernando el mundo local de los sistemas siderales hasta nuestros días. Ahora bien, si la inflación se detuvo, es decir, si la fase expansiva cósmica se vio frenada por un estado regresivo o atrayente, es posible que esto mismo vuelva a ocurrir en un futuro. La constante expansión del espacio bien podría verse subvertida por una nueva fase

Al margen de las diferencias y las precauciones que no me cansaré de repetir respecto a esta proximidad entre Mainländer y la nueva cosmología, nos encontramos con un mismo movimiento: un apetito inicial por la disolución absoluta mediante la expansión, seguida de una desaceleración o retardamiento. Esto último, por un lado, en cosmología obedece a procesos térmicos y a la conducta de los cuantos de materia cósmica y, por otra parte, en Mainländer se explica por la superesencia divina aún incandescente, todavía inmadura para la redención.

La retardación se explica por la necesidad de debilitar la suma total de fuerzas, provocando que el cosmos no se derrumbe sobre sí mismo de forma inmediata, antes, se necesita un proceso de mortificación; es decir, que tras la lucha entre las distintas voluntades individuales, estas acaben por mortificar sus fuerzas, centelleando senescentes en la marea estelar, como quien desfallece sobre la arena tras largo rato de luchar contra el oleaje: "La idea química quiere la muerte, pero solamente puede lograrla a través de la lucha, y por eso vive: en su núcleo más íntimo es voluntad de morir" (Mainländer, *Filosofía* 343).

La voluntad es la auténtica esencia de todas y cada una de las ideas, pero a diferencia de Schopenhauer, quien en el seno del fenómeno ubicaba un desmedido afán de vida, Mainländer encuentra una tendencia inhibida hacia la muerte. Una voluntad de morir, tras el aparente deseo de vivir, similar al oxígeno convaliente tras la vida de una llama.

En el reino inorgánico esta voluntad de morir puede ser más o menos intuitiva, ya que su esencia, en tanto que volun-

desacelerada, conduciéndonos al futuro cosmológico del Gran Crujido: "Si la expansión desacelera con la suficiente rapidez, el universo puede dejar de expandirse un día y empezar a contraerse hacia un gran crujido" (Bojowald 152; Mack 47-48; Davies 75).

tad, es ciega e inconsciente de forma total, es un puro impulso (*Trieb*) que, sencillamente, sigue su tendencia, así como los cuerpos celestes siguen la trayectoria que dibuja el agujero negro o un cuerpo celeste supermasivo. De manera contraria, trasladar la voluntad de morir al reino orgánico parece una aporía, una contradicción, pues pocas cosas se le antojan más evidentes a la razón que el que las cosas vivas, no es que solo quieran la vida, sino que además temen la muerte de un modo u otro.

En el reino vegetal, indica Mainländer, la voluntad de vivir y de morir se encuentran juntas. En contraste, en el mundo inorgánico, la vida consiste en una mera retardación de la voluntad de morir, mientras que la voluntad de vivir representa un auténtico deseo, es decir, la vida es querida por el mundo vegetal. De modo que una planta, que quiere la aniquilación, recurre a la vida como un medio para alcanzar la muerte. Así se empieza a perfilar el *leitmotiv* existencial de la filosofía mainländeriana: “la vida es el medio para el fin que es la muerte”.

97

Retomando el caso de la planta, de esta colindancia entre su voluntad de vivir y su voluntad de morir, lo que resulta es una muerte relativa, la muerte de las diversas individualidades nacidas de la procreación vegetal, con la cual se logra formar una nueva generación que conlleva un debilitamiento del conjunto. En los animales todo se complica más, mientras que la planta parece perseguir la vida, hendiendo luengas raíces en la árida arena del desierto en busca de agua o germinando brotes verdes en los tocones calcinados; el animal, por su parte, teme a la muerte en su forma más primaria, es decir, en forma de instinto. Cuando el animal se topa con algún peligro, lo rehúye o lo enfrenta, con el único fin de salvaguardar su integridad física. En el caso del ser humano la situación se complejiza, pues le teme a la muerte de manera consciente, hasta el punto de que “basta con mencionarla para que el corazón

de la mayoría se estremezca angustiosamente” (Mainländer, *Filosofía* 346). El ser humano, al ser un agregado de voluntad y espíritu —por espíritu, Mainländer entiende el conjunto de facultades cognoscitivas: entendimiento, razón, imaginación, etcétera—, puede abordar de manera reflexiva tanto la vida como la muerte, esto lo hace propenso, en el plano de lo vital, al temor a la muerte y a la sofisticación de la vida por medio del lujo. El hombre no solo evita la muerte, sino que la aborrece, no solo quiere la vida, inflama sus mieles y bondades con alhajas, procura mitigar al máximo el dolor, amplía el placer y alargar la vida *in extremis*. No hace falta ofrecer ejemplos de este último hecho, pues todos tenemos conocimiento de lo que expone Mainländer, empero, dedíquesele atención a los enfermos terminales de oncología o a los comatosos que, intubados y carentes de toda vida no vegetativa, carrasquean envueltos en hedor a formol y medicamento, expuestos a los pitidos de los equipos de ventilación asistida.

Así pues, ¿cómo puede explicarse que la vida sea deseada por encima de todo y la muerte repela a todas y cada una de las cosas vivas, si es cierto que el impulso que dirige la existencia tiene una connotación tanática? Sencillamente, porque la vida es el mejor medio para debilitar las fuerzas: viviendo, se desgasta la esencia originaria, las fuerzas maduran para su aniquilación.

En el universo ya conformado, mantenido por completo en la tensión más intensa, la vida, atendiendo estrictamente a las ideas químicas, puede llamarse tendencia inhibida hacia el no ser, y cabe decir, asimismo, que se presenta como medio para el fin de todo.

En cambio, los organismos quieren la vida por sí misma, y cubren su voluntad de morir con la voluntad de vivir; es decir, quieren por sí mismo el medio que ha de conducirles a ellos, y gracias a ellos, al todo, a la muerte absoluta. (Mainländer, *Filosofía* 347)

De la misma manera en que el pretencioso quiere la belleza y el buen porte solo como medios para agradar al vulgo, simulando que ama las artes cosméticas por encima de todas las cosas, el arte del buen vestir y el buen estar; el hombre de a pie que quiere dominar el arte de la mecánica para obtener un puesto en alguna fábrica o empresa; el filósofo que quiere el saber, no siempre por el saber en sí mismo, sino –en el mejor de los casos– para ser feliz; asimismo, todas las cosas quieren la vida, pero solo como medio para aquel fin lóbrego y antintuitivo: “El animal [...] igual que la planta, es voluntad de morir y voluntad de vivir, y de estos impulsos resulta la muerte relativa. Él quiere la vida como medio para la muerte absoluta” (Mainländer, *Filosofía* 344).

El hecho de temer a la muerte y anhelar con todas las fuerzas la vida, no deja de ser sorprendente, la explicación ya la había ofrecido Mainländer de forma implícita en el apartado de la Física. Allí argumenta que debido a que las voluntades individuales se encuentran en conexión dinámica y el universo es una esfera de fuerzas finitas (es decir, es cerrado), no cabe revivificación del gasto energético. Considerando que toda revivificación local exige el desgaste de otra voluntad, el resultado siempre es el mismo: el debilitamiento del conjunto. Si a alguien le resultase extraño lo expuesto anteriormente, que extirpe de sus pensamientos toda teleología y encontrará, en esencia, lo mismo, pues, aunque los individuos no deseen la muerte en su fue-

ro más interno, el mundo seguirá debilitándose de forma paulatina, avanzando, volando o cojeando, hacia la aniquilación.

Concretando lo dicho, en la filosofía de Mainländer se aprecia el desgaste universal de las fuerzas, producto de la conexión dinámica entre los individuos que pueblan el mundo y la finitud de la esfera de fuerzas. Todo acontecimiento, incluso la revivificación de las fuerzas mediante la alimentación o la reproducción, implica, en términos físicos, un desgaste: "Existe una función (llamada entropía S) de los parámetros extensivos de cualquier sistema compuesto, definida para todos los estados de equilibrio y que tiene la siguiente propiedad: Los valores asumidos por los parámetros extensivos en ausencia de una restricción interna son aquellos que maximizan la entropía sobre la mayoría de los estados de equilibrio restringido" (Callen 27) y, además, la entropía del conjunto no solo es irreversible, también aumenta siempre.

Reflexionemos por un momento sobre el número de cada especie que es necesario para conservar las especies inmediatamente superiores del hundimiento en la entropía. Son necesarias trescientas truchas para alimentar a un hombre durante un periodo de tiempo determinado. En el mismo tiempo las truchas podrían devorar 90000 renacuajos, los cuales comerían 27 millones de saltamontes y estos, una vez más, comerían 1000 toneladas de hierba. De tal modo que la energía que un hombre necesita para conservar su grado más elevado de organización, incluye 27 millones de saltamontes o 1000 toneladas de hierba. ¿Hay pues alguna duda de que genera un gran desorden (o disipación de la energía) en todo el entorno? [...]

Pero ahora llegamos a la conclusión de que cada especie superior en la cadena evolutiva transforma siempre una gran cantidad de energía formalmente útil en no útil. En el proceso evolutivo cada una de las especies subsiguientes se vuelve más compleja y, por ello, más competente para transformar la energía. El malestar de aceptar el hecho de que cuanto más sofisticadas son las especies en la cadena más grande es la circulación de energía y por lo tanto la desorganización, la cual se genera en todo el medio ambiente a causa de ello mismo, es comprensible, pero peligroso. (Rifkin 67-69)

Conclusiones

101

He repasado de manera somera los puntos que consideraba de interés en torno a la nueva cosmología, la entropía y demás temas expuestos, en relación con la filosofía mainländeriana. Se ha constatado que las proximidades teóricas son innegables, pero, como advierte Lerchner y como he reiterado no pocas veces, esto no significa que Mainländer anticipase tales conceptos, ni tampoco que tuviese conocimiento profundo de los trabajos de quienes, por aquellos años, acuñaron e investigaron científicamente tales fenómenos. El interés, por ende, de abordar la cuestión del entropismo en la filosofía del *offenbachiano* consiste, por una parte, en direccionar la investigación filosófica al campo de las ciencias empíricas. Esta intención no es un *delirium tremens* ni un infantil afán por corroborar con rigor científico las especulaciones metafísicas de este o aquel autor, más bien, representa el antiguo esfuerzo por comprender el *qué* del mundo, algo que, a mi juicio, sustenta el sentir

filosófico más ancestral. La cuestión del entropismo introduce la discusión sobre la unidad del saber, planteamiento lícito y necesario en nuestros días. En nuestra época se apela la falsa escisión o dicotomía entre las ciencias empíricas y las ciencias del espíritu, una disociación esquizofrénica que nació hace mucho tiempo, pero que continúa recorriendo el ideario intelectual del hombre, como miasmas corrompiendo las raíces del árbol del conocimiento.

Si la obra mainländeriana abordó especulativamente –ya fuese desde Leibniz, Newton o San Agustín– algo con lo que se topó la ciencia casi en nuestros días, estamos frente a la feliz coincidencia que apunta Schopenhauer en *La voluntad en la naturaleza*: “No es que las ciencias empíricas se violenten y tuerzan según la metafísica [...] no es sino que, por sí mismas, sin previo aviso, coinciden en un punto. Y aquí resulta que no se queda mi sistema, como todos los precedentes, flotando en el aire, por encima de toda realidad y toda experiencia, sino que se asienta en el firme suelo de la efectividad, que es la de las ciencias físicas” (Schopenhauer 48).

Por ello, repito, la cuestión importante en la filosofía de Mainländer no consiste en si es una metafísica de la entropía, sino en su dimensión entropista. A partir de ella podemos adentrarnos en una investigación más extensa: rastrear, como los sabuesos que buscan un cadáver oculto, la tanatoteología en los sistemas físicos y filosóficos de todos los tiempos, desde Lucrecio hasta Arto Annila, pasando por Friedrich Schelling, Philipp Mainländer y tanto otros como se quiera.

Con las debidas precauciones a las que me atengo, es pertinente indicar que en la obra del filósofo encontramos que los procesos tanáticos —o sea, entrópicos, tales como la muerte, la pérdida de energía y, en suma, el debilitamiento del universo entero— son soberanos, incluso aquellos procesos que pare-

cen estar enfrentados al deterioro universal responden a procesos entrópicos; dicho en pocas palabras, los procesos neguentrópicos obedecen a una lógica entrópica. Los organismos más complejos, como apunta Jeremy Rifkin, favorecen al deterioro del conjunto, su subsistencia no es más que otro modo –sino el mejor– de debilitar el cuanto universal de fuerzas, de ahí que Mainländer diga que “el reino orgánico es la forma más perfecta para la mortificación de las ideas químicas que lo circundan [...] el mutis de la humanidad de la escena cósmica tendrá efectos que radican en la dirección única del universo” (Mainländer, *Filosofía de la redención* 353, 355), pues el ser humano, a ojos de Mainländer, es el ser más organizado y complejo, por ende, es la máxima expresión del debilitamiento de las fuerzas. El individuo, sujeto a la ley del sufrimiento –al ser un agregado de voluntad y espíritu–, toma conciencia de su condición y acaba por debilitar su voluntad e inflamar su espíritu, así se dirige, sabiéndolo o sin saberlo, hacia la extinción. Una vez que haya desaparecido la humanidad, supone Mainländer, las fuerzas madurarán para la muerte, pero esta redención total no será súbita, consistirá en un paulatino centelleo de todas las cosas que pueblan el universo.

Así como el escenario de la muerte térmica augura un enfriamiento tendencial que acabará sumiendo al cosmos en un plasma gélido, así también la filosofía de Mainländer apunta a esa paz mortecina. Pero queda por comprender si la esencia divina que en sí misma es, a mi juicio, imperecedera, puede alcanzar un escenario de *nihil absolutum*. ¿El caso no será que Dios, ansioso de redención, generó el mundo de la pluralidad con vistas a una destrucción absoluta, sin considerar que su esencia, por mucho que sufriese una atomización, continuaría siendo eterna? La sana razón no exige atribuir omnisciencia a esa divinidad que es entendida como unidad simple.

Si admitimos el esquema mainländeriano –la ley universal del debilitamiento de fuerzas, la ley del sufrimiento, la conexión dinámica y la finitud de la esfera de fuerzas– al margen de su metafísica, aceptaríamos esa muerte del devenir, el homólogo metafísico de la muerte térmica; en cambio, si aceptamos la tesis de que la superesencia experimentó una mutación ontológica en el tránsito del mundo trascendente al inmanente, bien podríamos consentir que la teleología del filósofo sustenta que la esencia de Dios, ahora caduca, se debilita paulatinamente, cojeando hacia el *nihil absolutum*, hacia la redención o el gran desgarró, de tal modo que el ser es, pero el no-ser será.

Referencias bibliográficas

- Bojowald, Martin. *Antes del Big Bang*, traducción de Mercedes García, Debolsillo, 2011.
- Bontems, V. y Richard Lehoucq. *Las ideas oscuras de la física*, traducción de Mercedes Corral, Siruela, 2019.
- Callen, H. *Thermodynamics and an Introduction to Thermostatistics*. Wiley, 1985.
- Ciraci, Fabio. *Verso l'Assoluo Nulla*, Pensa MultiMedia, 2006.
- Clausius, R. "On Several Convenient Forms of the Fundamental Eqs. of the Mechanical Theory of Heat (9th Memoir)". *The Mechanical Theory of Heat*, John Van Voorst, 1867, pp. 327-365.
- Davies, Paul. *Los últimos tres minutos*, traducción de Francisco Pérez, Debate, 2001.
- Escoto Eriúgena, Juan. *Sobre las Naturalezas (Periphyseon)*, editado por Pedro Arias y Lorenzo Velázquez, Eunsá, 2007.
- Lerchner, Thorsten. *Mainländer-Reflexionen. Quellen-Kontext-Wirkung*. Würzburg, 2016.

- Lucrecio. *De rerum natura*, traducción de Abate Marchena, Orbis, 1985.
- Mack, Katie. *El fin de todo*, traducción de Joan Lluís Riera, Crítica, 2021.
- Mainländer, Philipp. *Die Philosophie der Erlösung, Band II*. C. Koenitzer, 1886.
- _____. *Filosofía de la redención*. Introducción, traducción y notas de Manuel Pérez Cornejo, edición de Carlos J. González Serrano y Manuel Pérez Cornejo, Xorki, 2015.
- Rifkin, J. *Entropie: Ein neues Weltbild, Hoffmann und Campe*. Hoffmann und Campe, 1982.
- Safranski, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, traducción de José Planells, Tusquets, 2008.
- Schopenhauer, Arthur. *La voluntad en la naturaleza*, traducción de Miguel de Unamuno, Alianza, 2012.

**ANÁLISIS
DE SU OBRA**

La crítica a la estética de Schopenhauer en el sistema de las artes de Philipp Mainländer

Schopenhauer's critique of aesthetics
in Philipp Mainländer's system of the arts

Manuel Pérez Cornejo

Catedrático de filosofía del IES "Lope de Vega" | Madrid

Crítica de Mainländer a la estética schopenhaueriana

Desde la publicación, en 1876, del primer volumen de la *Filosofía de la redención*, Mainländer ha sido considerado, principalmente, un discípulo de Schopenhauer. Esta consideración no contradice, desde luego, su intención de fondo, pues él siempre afirmó, explícitamente, que su propósito no era otro que “alzarse sobre los hombros de Kant y Schopenhauer”, a fin de continuar la reflexión iniciada por ambos pensadores (Mainländer, *Die Philosophie* I 362);¹ sin embargo, Mainländer entendió que estas filosofías, especialmente la de su maestro intelectual Schopenhauer, adolecían de una serie de errores que era menester enmendar. Esta corrección incluye aspectos importantes de la estética schopenhaueriana que Mainländer somete a

109

1 “La filosofía de la liberación —dice en el Prólogo de su obra— es la prosecución de las doctrinas de Kant y Schopenhauer” (Mainländer, *Filosofía de la redención* 40). A estas influencias, hay que añadir la no menos importante ejercida por G. Leopardi. Las raíces del pesimismo mainländeriano han sido analizadas por Volpi en el artículo “Mainländer, Leopardi und die Entstehung der europäischen Pessimismus” y por Pauen en “Metaphysischer Pessimismus und die Schopenhauer-Schule”.

una revisión a fondo en el *Apéndice* que sitúa al final del tomo primero de su obra, y que es necesario tener en cuenta, si se quiere comprender su estética y su teoría del arte.

La estética de Mainländer pretende ser, ante todo, una estética *inmanente*, frente a la estética de Schopenhauer, que él califica como *metafísica*, o *trascendente*, debido a que se basa en dos principios que rechaza tajantemente:

1. Las objetivaciones trascendentes de la voluntad de vivir o *ideas*; y
2. Un intelecto completamente separado de la voluntad (lo que Schopenhauer llama el *sujeto puro del conocimiento*, desligado de la voluntad).

En este sentido, Mainländer considera que la estética schopenhaueriana es una estética fallida en sus principios, aunque sí le parece que acierta en sus análisis concretos y en sus descripciones del goce estético de la naturaleza y del arte. Para Mainländer, el Buda de Frankfurt fue, sin duda, “un espíritu superdotado, que experimentó plenamente, por completo y a menudo, el poder subyugante de lo bello” (Mainländer, *Die Philosophie* I 491).

1.1. Crítica de las ideas platónicas

Las objetivaciones que nosotros conocemos de la voluntad de vivir, que es única, reciben el nombre de *ideas* en la estética de Schopenhauer. Se trata, desde luego, de las *ideas* de Platón, como aclara el propio Schopenhauer, cuando nos dice que “estos niveles de objetivación de la voluntad no son sino las *ideas* de Platón” (Schopenhauer, *El mundo como voluntad* 219).

Las ideas, u objetivaciones de la voluntad, no son, en Schopenhauer, la cosa en sí (voluntad), ni las representaciones de los fenómenos particulares, que surgen por la aplicación de

las formas del principio de razón suficiente, sino que son representaciones de objetos, pero *fuera de las formas de dicho principio* y, por tanto, dadas solo como la “forma de la representación en general”, como “objeto puro del conocimiento” para un sujeto.

Para Mainländer, en cambio, las cosas, reales en sí, son *individuales* y solo se convierten en objetos si pasan a través de las *formas a priori* de un sujeto, es decir, espacio, tiempo y materia. Según él, no hay ningún “sujeto puro del conocimiento”, ni un mundo de ideas “puras”, como objetivaciones genéricas de la voluntad. Por consiguiente, ser objeto para un “sujeto” no quiere decir, para Mainländer, otra cosa que *ser recibido* en las formas de un sujeto. Carece de sentido que algo pueda ser objeto para un sujeto *sin* estas formas subjetivas.

Para explicar su posición, Mainländer pone el ejemplo de un pintor:

Si se trata, en especial, de un pintor de paisajes, preguntémosle si en la pintura de una encina, por ejemplo, él parte del conocimiento de la esencia inmaterial y situada al margen del espacio de la idea “encina”, por medio de una milagrosa inspiración, o si tan solo trata de reproducir de cierta manera la forma y colores percibidos del tronco, las hojas, las ramas. La diferencia interna entre la esencia de un haya y una encina no la ha captado *nadie*; esta diferencia, empero, tal como se expresa *exteriormente*, es decir, en espacio y la materia, es la base para la fantasía del artista.

Por consiguiente, repito, que la primera y más genérica forma de representación, ser objeto para un

sujeto, no es otra cosa que el ser recibido en las formas del sujeto, y nada separado e independiente de estas. (Mainländer, *Die Philosophie* I 493)

Para Mainländer, lo único real, la cosa en sí, es la voluntad *individual*, a la que llama *idea*, recibida en las formas del entendimiento del sujeto, espacio, tiempo y materia, convirtiéndose, así, en “objeto” para ese sujeto.

Ahora bien, Mainländer aclara que la *manifestación externa de la idea* debe separarse de su *interior*. La idea, como algo *externo*, se manifiesta bajo las formas del entendimiento, espacio y materia y deviene “objeto”: “Cojamos, por ejemplo, un hombre; ahí está ante mí un objeto dotado de una forma determinada, con su piel, cabello, color de ojos...; en una palabra: tengo delante su exterioridad. En este exterior penetra de una manera determinada la esencia interior del hombre, que se revela en la forma” (Mainländer, *Die Philosophie* I 496).

La idea, como *interioridad* más profunda, solamente puede manifestarse en la medida en que es accesible, mediante la sucesión, el tiempo; en cambio, la manifestación exterior de la idea es recibida en las formas del entendimiento, espacio y materia, en consecuencia, deviene objeto. El puro interior es diferente por completo de este exterior. Por el contrario, si el hombre se sumerge en la propia profundidad, el entendimiento, como sabemos, queda fuera de juego, entonces, no puede hablarse, en absoluto, de “ser objeto para un sujeto”.

En el núcleo más íntimo de nuestra esencia, en la autoconciencia, el ser humano capta inmediatamente maldad, infamia, nobleza, valentía, envidia, misericordia, etc.; esto es, lo que Mainländer llama las *cualidades de la voluntad*. Denomina a la alegría, tristeza, amor, odio, sosiego, etc., como *estados de la voluntad*. Sobre esto estriba la gran diferencia que media entre las

artes figurativas, la música y poesía, pues este es el camino que usan los poetas y los músicos, que se sumergen en su interior, para obtener un contacto inmediato con la voluntad de vivir.

Puesto que ese núcleo esencial es igual en todos los demás seres humanos, los poetas y los músicos, apoyándose en las observaciones objetivas que hacen en el mundo, tienen la capacidad de dar a su voluntad, provisionalmente, la cualidad individual de un carácter diferente al suyo, además de sentir sus estados. Así, dice Mainländer, el corazón de Shakespeare, al componer *Ricardo III*, ha exultado con el sombrío corazón del villano y ha sentido todos los padecimientos de Desdémona (Mainländer, *Die Philosophie* I 497).

1.2. Crítica del “sujeto puro del conocimiento”

Seguidamente, Mainländer rechaza la idea schopenhaueriana de que, en la relación estética, nos posicionemos como un “sujeto puro del conocimiento, *desligado de la voluntad*”. Según Schopenhauer, en la contemplación estética, la voluntad está completamente eliminada de la conciencia y el intelecto se ha separado completamente de la voluntad, para llevar una vida *autónoma*. De manera que, para Schopenhauer, como dice Mainländer, la experiencia estética se basaría en “una comunidad mística intelectual” (*mystische intellektuale Gemeinschaft*). Pero Mainländer rechaza este conocimiento desprendido de la voluntad, sostenido por Schopenhauer, igual que lo hace con su teoría de las ideas. En su interpretación, el estado estético concierne únicamente a la *voluntad*, que en dicho estado conoce el objeto, en su esencia individual. En general, Mainländer viene a considerar que, si la *voluntad* no estuviese implicada en todo el proceso, no sería posible *nunca* un conocimiento estético. Ahora bien, la condición de posibilidad de la experiencia

estética, en general, es que la *voluntad* del sujeto cognoscente no esté en ninguna relación marcada por el interés hacia el objeto, es decir, que —como afirmaba Kant en la *Crítica del juicio* (párr. 52)— no se vea involucrada en el objeto, ni apeteciéndolo ni temiéndolo. El *desinterés* es el componente esencial de dicha experiencia, pero no lo es, como dice Schopenhauer, que el objeto sea extraído de sus relaciones habituales.

El puesto de la estética y la teoría del arte en la filosofía de Mainländer

2.1. Claves de la estética mainländeriana

¿Queda algún resquicio en la filosofía de Mainländer, *prima facie* lóbrega y desesperada, para el arte, la literatura, la música, para la fascinación que ejerce la belleza sobre el espíritu humano? La respuesta a esta cuestión ha de ser rotundamente afirmativa: la estética y la teoría del arte juegan un papel destacadísimo en la filosofía del suicida de Offenbach, quien dedica más de una cuarta parte del primer volumen de su libro a las cuestiones relacionadas con esta temática.

La clave de la estética mainländeriana viene dada por su caracterización de la voluntad de vivir como *movimiento incesante*; ahora bien, puesto que, según Mainländer, detrás de la voluntad de vivir se encierra un principio más profundo —la voluntad de morir—, que busca liberarse del sufrimiento, mediante el logro de la *tranquilidad* y del *reposo*, parece evidente que la contemplación estética ha de tener como objetivo, igual que la práctica filosófica, la redención o liberación del ser humano.

Se trata, por tanto, de una estética que, lejos de exaltar la vitalidad del sujeto —como la propuesta por Nietzsche—, busca

más bien transportarle a un estado de *inmutabilidad interior* que “recuerde” o “rememore” el estado de reposo que caracterizaba a Dios —la unidad primigenia desaparecida, antes de morir— y presagie, al mismo tiempo, el reposo que anuncia el conocimiento para todos aquellos que superan la voluntad y sus peligrosos acicates.

Como dijimos anteriormente, siguiendo el planteamiento de sus antecesores, Kant y Schopenhauer, Mainländer sostiene que la actitud estética consigue esa “calma íntima” precisamente por su carácter *desinteresado* (Mainländer, *Die Philosophie* I 115; *Filosofía de la redención* 143). Aunque es evidente que la voluntad se encuentra presente, de algún modo, en la actitud estética, lo que sucede es que, cuando adoptamos esta actitud ante un objeto, el movimiento habitual de la voluntad se *altera* (Mainländer, *Die Philosophie* I 117-118; *Filosofía de la redención* 145-146); pues, efectivamente, al ingresar en esta actitud, el sujeto capta de una manera especial las ideas de los objetos. Ahora bien, como se recordará, tales ideas no eran sino las diferentes formas en que se manifiesta el movimiento de la voluntad; por consiguiente, aquellos objetos dotados de un movimiento más grácil y armónico serán los más adecuados para *serenar* el movimiento de la voluntad del sujeto y *aquietarla*.

De acuerdo con esto, Mainländer distingue tres estados estéticos diferentes: 1) La *contemplación estética* (*aesthetische Contemplation*), en la que la voluntad del sujeto *ralentiza su movimiento*, según el objeto contemplado disfrute de un grado mayor o menor de reposo² —así, por ejemplo, dice Mainländer

2 Mainländer interpreta los efectos “quietivos” del objeto estético sobre el sujeto de manera fisiológica: su *démon* interior, esto es, su sangre, fluye más lentamente, al no verse agujijoneada por ningún estímulo exterior, asimismo, el cerebro relaja su actividad: entonces el espíritu deviene contemplativo (Mainländer, *Die Philosophie* I 140; *Filosofía de la redención* 166).

que la contemplación de un bello paisaje del Mediterráneo, o de la *Madonna Sixtina* de Rafael, garantiza un apaciguamiento más profundo de la voluntad: el sujeto parece volverse atemporal, disfrutando de una serenidad deliciosa—; 2) El *sentimiento estético compartido* (*aesthetische Nachfühlen oder Mitgefühl*), en el que la voluntad *vibra* con el movimiento que experimenta otro ser —aunque sin compartir su mismo grado de intensidad, por tratarse de un sentimiento estético desinteresado—; y 3) La *inspiración estética* (*aesthetische Begeisterung*), que raramente surge de la contemplación estética, pero sí suele darse en determinados individuos dotados artísticamente, como consecuencia del sentimiento estético compartido, transformándose en capacidad creativa (Mainländer, *Die Philosophie I* 117-119; *Filosofía de la redención* 144-146).

116 ¿En qué consiste la *belleza* de un objeto? Mainländer define la *belleza* como “el reflejo de la existencia *premundana*” (Mainländer, *Die Philosophie II* 509; *Filosofía de la redención* 418) en el seno de Dios, antes de su muerte autoaniquiladora. El filósofo distingue entre la “*belleza subjetiva*”, el “fundamento de dicha *belleza* en la cosa en sí”, es decir, la voluntad, y, finalmente, el “objeto bello” considerado en sí mismo.

Por lo que respecta a la *belleza subjetiva o formal*, se trata de una cualidad que depende de las formas *a priori* presentes en la mente del sujeto, por lo que cabe distinguir la *belleza formal del espacio* —basada en la regularidad y la simetría—, la *belleza formal de la materia o la sustancia* —expresada, sobre todo, a través de la armonía del color o del sonido— y, por último, la *belleza formal del tiempo* —basada en el compás y el ritmo—.

El fundamento de lo bello, presente en la cosa en sí, no puede ser otra cosa que su “*movimiento armónico* [*harmonische Bewegung*]” (Mainländer, *Die Philosophie I* 122; *Filosofía de la redención* 149), el cual se exterioriza a través de la forma,

figura, juego gestual, lenguaje, canto, etc., característicos de un objeto. Dicho movimiento armónico de la voluntad no es sino un eco del *primer movimiento* —libre, sereno, armónico—, que realizó la unidad divina originaria, cuando decidió destruirse a sí misma, dando lugar a la multiplicidad de seres que componen el mundo:

El fundamento de lo bello en las cosas en sí tiene su sublime explicación única y exclusivamente en la unidad simple y en su movimiento armónico primigenio. ¡En el reino de lo bello no se espera ni se necesita nada! Efectivamente, este reino se asienta por completo en el resplandeciente encanto de Dios y su existencia pre-mundana; en el resplandor encantado de su esencia, entendida como unidad simple, que *reposa* por completo en sí misma (con referencia al sujeto contemplativo); y en los sucesivos movimientos en los que se objetiva y prolonga ese maravilloso primer movimiento armónico, mediante el cual Dios murió, dando así lugar al nacimiento del mundo. (Mainländer, *Die Philosophie* I 345)³

117

De conformidad con lo dicho, el *objeto bello* es el resultado de un factor presente en la cosa en sí, *más* la percepción

3 Mainländer señala que la conexión entre el movimiento inicial que dio origen al universo y la belleza, ya fue intuida por los miembros de la comunidad órfico-pitagórica, formando parte de los misterios dionisiacos: Dionisos era el dios-niño que, jugando, actuaba como “constructor de mundos”; ese dios, que “simbolizaba la división de la unidad en la pluralidad”, les otorgaba a esos mundos, en el momento de su creación, “forma regular” y “movimiento armónico” (Mainländer, *Die Philosophie* I 123; *Filosofía de la redención* 150). La relación entre estas ideas y los planteamientos de Nietzsche parece evidente, y merece un estudio más detallado.

formal que dicho factor suscita en el sujeto que la contempla. La belleza, en resumen, *no reside en la cosa en sí misma*, sino exclusivamente en el *objeto estético*, el cual depende siempre de la presencia de cierto sujeto, que es el que determina el surgimiento y desaparición de ese objeto estético como tal, y de su belleza.

El problema es que el movimiento armónico se ve, desde el principio, impedido por la propia dispersión que reina entre las voluntades individuales, las cuales, al luchar violentamente entre sí, enturbian la manifestación adecuada del mismo: de ahí procede la falta de armonía que reina por doquier. Por esta razón, cuando nos encontramos ante un objeto, ya sea natural o artístico, configurado de manera conveniente y temporalmente aislado del tráfico de la existencia, este se nos revela indefectiblemente como *bello*, pues nada interfiere la expresión de su armonía interna; ejerciendo sobre nuestro ánimo ese delicioso efecto aquietador, que recuerda la calma que la tradición atribuye a los propios dioses (Mainländer, *Die Philosophie* I 125; *Filosofía de la redención* 152-154).⁴

A continuación, Mainländer pasa a ocuparse de la categoría de lo *sublime*, que interpreta con base en un estado especial que experimenta el ser humano: *estado sublime* (*erhabener Zustand*). En esta situación, la voluntad, ante un objeto amenazador por su fuerza o tamaño, oscila entre el temor y el *desprecio a la muerte*; finalmente, al predominar este último, el sujeto ingresa en la contemplación estética. Al comienzo, la experiencia de la sublimidad surge gracias a alguna ilusión que

4 Mainländer ofrece una serie de ejemplos de objetos bellos, por causa de su armonía interior, dedicando especial atención al "alma bella". Asimismo, deduce fácilmente la definición de "fealdad" (Mainländer, *Die Philosophie* I 128; *Filosofía de la redención* 154), señalando que un objeto es "feo" cuando no corresponde a las leyes de la belleza subjetiva, al faltarle la necesaria armonía interna (debido a un grado inusitado de interferencias de todo tipo sobre el movimiento de la voluntad individual que en él se encierra).

vela el peligro ante el sujeto; pero si, a pesar de ser consciente de dicho peligro, el desprecio a la muerte se hace permanente, y el sujeto se muestra capaz de superar el amor a la vida, cabe hablar de un *carácter sublime*, como el del héroe, el sabio y el héroe sabio (Mainländer, *Die Philosophie I* 130; *Filosofía de la redención* 156-157). En cambio, el *humor* aparece cuando el sujeto, una vez alcanzada la sabiduría, sabe despreciar el mundo y juzga su valor como nulo; sin embargo, al verse incapaz de renunciar por completo a la vida, se ve arrojado una y otra vez al fango de lo cotidiano, lo que hace que su ánimo oscile entre dos sentimientos contrapuestos: la alegre jovialidad y una amargura profunda y lacerante (Mainländer, *Die Philosophie I* 131-137; *Filosofía de la redención* 158-160).⁵

2.2. El concepto del arte en Mainländer

119

¿Y el arte? Mainländer lo define como el “reflejo *transfigurado* del mundo [*die verklärte Abspiegelung der Welt*]” (Mainländer, *Die Philosophie I* 143-144; *Filosofía de la redención* 168): su misión no es exponer las ideas universales en las que se objetiva la voluntad, como creía Schopenhauer, sino establecer un cierto *ideal*, correspondiente a un conjunto de individuos, dotados de rasgos más o menos parecidos, sin que el mencionado ideal tenga existencia *al margen* de tales individuos particulares.

En cualquier caso, el espíritu del artista “no es esclavo del mundo exterior, sino que crea un mundo *nuevo*”; este nuevo mundo creado por el arte puede estar dotado “de gracia, de formas puras, de colores puros”, que pueden contribuir a reve-

5 El humor, según Mainländer, siempre ostenta un matiz individual, *característico*: por eso difieren entre sí los rasgos humorísticos de Sterne, Heine, Shakespeare, Jean Paul o Cervantes.

lar “el interior del hombre mediante estados medidos, sonidos y palabras bien sonantes, ritmadas”, en cuyo caso el artista nos conduce al “maravilloso paraíso”, pleno de armonía y configurado por las leyes de la belleza formal subjetiva, propio del “*arte ideal*” (*ideale Kunst*). Mientras que, en otras ocasiones, el artista se propone reflejar el mundo tal como es, con su continua lucha y su carencia de sosiego que estorban el logro de la paz y la calma interna: en estos casos, el artista practica un “*arte realista*” (*realistische Kunst*).

A estas dos tendencias artísticas ha de añadirse una tercera: el “*arte fantástico*” (*phantastische Kunst*), es decir, aquel arte cuyas imágenes no reflejan el mundo ideal, ni real, sino la construcción que realiza el artista, utilizando fragmentos del mundo existente, que altera arbitrariamente; se trata del arte que aparece en muchas figuras religiosas, narraciones fantásticas, leyendas, etc. (Mainländer, *Die Philosophie* I 145-148; *Filosofía de la redención* 171-173). Por lo que se refiere al sistema de las artes particulares, Mainländer las divide en *espaciales*: arquitectura, escultura y pintura, las cuales tratan sobre todo con objetos, y *temporales*: poesía y música, aquellas que procuran transmitir con la mayor inmediatez posible las oscilaciones o vibraciones de la voluntad. Se explicarán a continuación.

La arquitectura. Según Mainländer es la más subjetiva de las artes, pues no reproduce ningún objeto concreto y goza del privilegio de organizar libremente su material, sometiénolo únicamente a las leyes que la belleza formal le impone: simetría, regularidad, proporción, entre otras (Mainländer, *Die Philosophie* I 148-150; *Filosofía de la redención* 173-174). Rechaza explícitamente la teoría schopenhaueriana de la arquitectura, según la cual este arte expone las ideas inferiores en las que se objetiva la voluntad, es decir, la cohesión, la rigidez...

Ya he introducido más arriba un pasaje, del que se desprende que la arquitectura debe poner de manifiesto las ideas de los grados más bajos de la naturaleza, como la rigidez, el peso, la cohesión, etc., y luego he censurado la teoría de que un artefacto ha de expresar la idea de su material. Una construcción es un gran artefacto, y por consiguiente lo que vale del artefacto vale también para cualquier obra arquitectónica. En cualquier artefacto, la forma, es decir la simetría, la proporción de las partes, en suma, lo bello formal del espacio, es lo principal. El material es secundario, y ciertamente no para poner de manifiesto el peso y la impenetrabilidad, sino para expresar lo bello formal de la materia mediante los *colores*, la *tersura*, el *granulado*, etc. Imaginemos dos templos griegos iguales, por ejemplo, el templo de Teseo en Atenas, tal como era en su tiempo, y una copia hecha en madera, hierro o arenisca, estando esta última dotada de los mismos colores que el mármol pentélico. Está claro que *ambos* producirían la misma impresión de belleza. La impresión también se daría si la copia en madera estuviese pintada; únicamente se daría preferencia al primer templo por motivos *prácticos*. Esto permite comprender por qué tantas construcciones, cuyas líneas fundamentales se encuentran iluminadas —como puede verse muy a menudo en Italia durante las fiestas—, y también la arquitectura *pintada*, suscita en nosotros un gran placer estético, placer que se ve notablemente reducido cuando algunas de esas luces se apagan, pues entonces ya no tenemos la *forma com-*

pleta. Ahora, yo pregunto: ¿cómo podría poner de manifiesto la arquitectura iluminada las ideas de peso, etc.? (Mainländer, *Die Philosophie I* 521-522)

Para Mainländer, el estilo ideal en arquitectura es *clásico*, reposado y sereno, mientras que el estilo *barroco* es realista, por su carácter agitado y violento.

La escultura. Trata de expresar un ideal, a través de sus formas, especialmente el ideal del ser humano. Aunque este no es único, sino que cambia con las razas, Mainländer establece la coincidencia de la *escultura ideal* con el estilo clásico, pues en él se expone la noción sublimada del humano más bello y noble, aquel que revela un mayor grado de armonía interna (Mainländer, *Die Philosophie I* 150-153; *Filosofía de la redención* 175-177).⁶ La *escultura realista*, en cambio, se centra más en la representación de un sujeto individual concreto que, por sus méritos especiales, merece ser recordado, por lo que es plasmado en algún momento especialmente significativo. El máximo exponente de este tipo de escultura lo constituye la plástica cristiana del siglo XIII, cuya apariencia externa refleja castidad, amor y paz interna de aquellos sujetos que han sido capaces de superar todas sus apetencias y tensiones terrenales (Mainländer, *Die Philosophie I* 153-154; *Filosofía de la redención* 178).

La pintura. También tiene como objeto expresar un ideal, pero de un modo más perfecto que la escultura porque cuenta con las leyes formales de la perspectiva y del color, lo que le permite abarcar todos los seres, tanto naturales como históricos. Surge así el *paisajismo ideal* —por ejemplo, el de Claude

6 Mainländer repite el tópico —que se remonta a Winckelmann y recorre toda la estética alemana— según el cual únicamente el peculiar *modus vivendi* de la cultura griega hizo posible el desarrollo de un bello ideal escultórico.

Lorrain— y, por otro lado, el *realista* —de corte romántico—; nace la *pintura de historia* tanto *ideal* —pensemos en la *Galatea* de Rafael y la *Venus* de Tiziano— como *realista* —*El Tributo* de Tiziano, *El Lienzo de la Verónica* del Correggio—. Mientras la pintura ideal coincide con el clasicismo escultórico, pues tiene como objetivo la belleza ideal, la pintura realista suele reflejar el carácter sereno, resignado y sublime de los santos y mártires de la religión cristiana, por lo que Mainländer la juzga muy superior a todos los productos del arte griego (Mainländer, *Die Philosophie I* 154-156; *Filosofía de la redención* 177-182).

La poesía. Se ocupa casi exclusivamente de exponer el ideal más alto: el del hombre, con las diversas fluctuaciones que experimentan sus sentimientos; trata de abriarnos el corazón humano y los estados más íntimos de la voluntad del sujeto —del *démon* particular—, utilizando como instrumento el lenguaje. Esta peculiaridad hace de la poesía *el arte más elevado*, porque nos permite imaginar todo un mundo objetivo, reflejado en conceptos. Esos conceptos deben someterse a las leyes de la belleza formal subjetiva —metro, claridad dispositiva, ritmo, etc.— para hacerse más intuitivos, lo que da lugar al lenguaje *poético* (Mainländer, *Die Philosophie I* 158-160; *Filosofía de la redención* 182-187). Por un lado, si la *poesía lírica ideal* trata de reflejar la íntima armonía del alma bella, la *realista* refleja los variados afectos que se cruzan en el ánimo de un sujeto; la *épica ideal*, por su parte, presenta modelos ideales de héroes —como lo hace Homero—, mientras que la *realista* expone todo tipo de caracteres sin excepción: buenos y malos, sabios y locos, justos e injustos, tal como se nos muestran en el mundo; el *drama ideal*, en fin, muestra los conflictos en los que se ven envueltos los personajes, pero con moderación, sin estridencias —consideremos a Sófocles y Goethe—, mientras que el *drama realista* refleja íntegramente los rasgos

característicos y los resortes más íntimos del ser humano, desarrollándolos plenamente con toda su brutalidad y excelencia —es el caso de Shakespeare— (Mainländer, *Die Philosophie I* 161-162; *Filosofía de la redención* 186-187; Pérez, “Almas que vibran”). En cualquier caso, Mainländer considera que las leyes de lo bello subjetivo mantienen su validez para cualquier poeta; ya se adscriba al idealismo o al realismo, este no puede infringirlas jamás, si es que quiere producir auténtico arte.

Mientras la poesía refleja, imaginariamente, —aunque ayudada a veces por elementos externos, como sucede en el teatro— tanto el movimiento exterior como el interior del ser humano, la musicalidad solo tiene que ver con su movimiento interior; por esa razón es un arte más imperfecto. Sin embargo, al utilizar la pureza del sonido como material para expresar los movimientos de la voluntad, consigue hablar un lenguaje que resulta inteligible para todos los seres humanos; por eso, “es el arte que más fácilmente nos traslada al estado estético, y por eso también ha de considerarse como el arte *más poderoso*” (Mainländer, *Die Philosophie I* 162). El profundo efecto que ejerce la música sobre nosotros se debe a que, aunque agita *superficialmente* nuestra voluntad, mantiene en calma, sereno, el fondo de nuestro espíritu. En todo caso, para que el sonido de la música nos emocione, ha de someterse también a las leyes de la belleza formal, relativas al ritmo, a la tonalidad y a la armonía. La *música ideal (estilo clásico)* revela los estados del alma bella: alegría comedida, pasión mesurada..., y está dominada por el modo mayor; ateniéndose a estrictas reglas formales; en cambio, la *música realista (estilo romántico)* describe con mayor crudeza los estados del ánimo humano: angustia, desesperación, júbilo, pasión desgarradora..., en ella domina el modo menor. La genialidad del compositor estriba en su capacidad para flexibilizar expresivamente las formas sin romper

las reglas, es el caso del músico Beethoven. En la ópera, música y poesía colaboran para desvelarnos hasta el fondo el corazón de los personajes que aparecen en la escena; por ello, aunque Mainländer no lo afirma explícitamente, de su análisis parece deducirse que es la combinación poético-musical operística la que ocupa en su estética el rango del *arte supremo* (Mainländer, *Die Philosophie I* 163-165; *Filosofía de la redención* 187-190).

Como estamos viendo, Mainländer no comparte la exaltada metafísica de la música de Schopenhauer, si bien le reconoce a esta un impresionante poder de convicción, muy superior al de las demás artes. Reconoce que los escritos de Schopenhauer sobre la música son geniales, ingeniosos y están llenos de fantasía, pero a menudo pierden de vista la esencia de este arte grandioso, y se vuelven fantasiosos. Mainländer dice que la sección del segundo volumen de *El Mundo como voluntad y representación*, concerniente a la música, lleva el acertadísimo título de “Metafísica de la música”, pues Schopenhauer sobrevuela en ella cualquier experiencia y navega, con toda frescura y alegría, por el océano sin límites de lo trascendente. Frente a esto, él sostiene que la música está tan solo en relación con la voluntad humana *individual*. Deja de lado, completamente, las cualidades de dicha voluntad, como la maldad, la envidia, la crueldad, la piedad, que constituyen aún el tema de la poesía, de esta manera, reproduce solamente sus *estados*, es decir, sus vibraciones, en la pasión, la alegría, la tristeza, el miedo, la paz. La música, mediante las emisiones sonoras, traslada la voluntad del oyente a un estado de vibración parecido, generando en el receptor el mismo estado de placer o de dolor, tan característico, que está conectado con esa vibración, aunque sea completamente diferente. Es ahí donde reside el secreto del maravilloso poder que ejerce sobre el corazón humano y también sobre los animales.

Schopenhauer dice acertadamente: “[La música] no expresa esta o aquella alegría singular y concreta, esta o aquella aflicción, o dolor, o espanto, o júbilo, o serenidad, sino *la* alegría, *la* aflicción, el dolor, *el* espanto, *el* júbilo, *el* regocijo, *la* serenidad *mismos* en abstracto, lo esencial de tales sentimientos, sin accesorios, sin los motivos que inducen a ellos” (Schopenhauer, *El mundo como voluntad* 309). En cambio, cuando dice que la música revela inmediatamente la *esencia* de la voluntad, entonces, expresa algo falso. La esencia de la voluntad, sus cualidades, únicamente las revela perfectamente la poesía. La música tan solo reproduce sus estados, es decir, ella se ocupa de su predicado esencial: el *movimiento*. Por eso, ella no es el arte más elevado y significativo, pero sí el más conmovedor.

Insuficiencia redentora del arte, preámbulo para la redención

Acabamos de ver el rol de primerísima fila que ejerce el arte en el pesimismo mainländeriano: en primer término, traslada más fácilmente al ser humano al estado estético, con la felicidad que le caracteriza, permitiéndole “degustar el pan y el vino del más puro conocimiento sensible, y despierta en él el anhelo hacia una vida llena de sosiego ininterrumpido”; en segundo lugar, “desata el lazo que le encadena al mundo de la inquietud, la preocupación y el sufrimiento”, suscitando en su espíritu “el amor a la medida, y el odio contra la pasión desmesurada”, ya que todo lo que le ofrece, por áspero que sea, se ajusta siempre a los severos límites que la belleza formal le impone; así consigue que “se desarroll[e] en él cada vez más lo [bello formal], hasta que se despliega en toda su plenitud el perfecto sentido de la belleza”; por último,

le aclara [...] la verdadera esencia de las ideas, introduciéndole en ellas por caminos llanos, sembrados de flores, con discursos dulces, y dejando caer el velo que oculta su núcleo ante él. Lo mantiene ante él, risueño, cuando, aterrado, pretende huir del infierno, y le conduce firme por el borde del abismo, susurrándole: “¿No te habías dado cuenta, pobre hijo del hombre, de que estos son los abismos de *tu propia alma*?” (Mainländer, *Die Philosophie I* 165-166; *Filosofía de la redención* 190-191)

Así, el arte actúa de dos maneras: como *remembranza* de la felicidad pasada y, a la vez, como *promesa* de la futura liberación: es *memoria* del “paraíso perdido”, porque, gracias al arte, el hombre puede conocer y sentir la armonía que caracterizaba la unidad originaria de la que todo procede; y, al mismo tiempo, le ayuda a emitir un juicio correcto sobre el valor de esta vida. Ciertamente, su vuelta a las inquietudes y atropellos que supone la cotidianidad, le hará olvidarse de las certezas previstas, haciéndole caer nuevamente en la vulgar dispersión de lo real; pero, como dice Mainländer, aunque así suceda, “el conocimiento ha dejado huellas indelebles en su corazón, que arden como heridas, y ya no le dejan reposar. Exige anhelante otra vida, mas ¿dónde encontrarla? El arte no puede dársela” (Mainländer, *Die Philosophie I* 165-166; *Filosofía de la redención* 190-191).

Es aquí donde entra en juego la otra dimensión del arte, su carácter de *promesa*, porque prepara el corazón del hombre para la liberación definitiva, trasladándole de vez en cuando, al “beatífico estado estético”, con el reposo que le caracteriza. Pero como dicho estado no dura mucho tiempo, y el estrés retorna, es menester que entre en juego el *conocimiento*, porque

“solo la ciencia puede redimir” nuestro corazón; solo ella posee la “palabra que apacigua todos los dolores, desde el momento en que el filósofo, en el conocer objetivo, comprende la *conexión de todas* las ideas y el *destino* o curso del mundo, que continuamente se produce, a partir de su actividad” (Mainländer, *Die Philosophie* I 165-166; *Filosofía de la redención* 190-191), entendiendo que únicamente cabe encontrar la verdadera libertad en el seno de la virginidad y la muerte.

Ocho meses después del fallecimiento de Mainländer, Nietzsche debatía estas tesis de su infortunado antecesor, buscando una propuesta alternativa:

El arte —reflexiona Nietzsche en una nota fechada a finales de 1876, cuando estudiaba intensamente en Sorrento *La Filosofía de la redención*— no puede servir como sucedáneo de la religión; pues para quien ha terminado con ella, resulta superfluo; y para quien la combate, no constituye tanto un sucedáneo, cuanto más bien un aliado de la religión. Tal vez su posición sea, como admite Mainländer, la de un aliado del conocimiento, que deja ver a lo lejos, cual montañas azules, la paz y el gran resultado del conocimiento. Sucedió de la religión no lo es el arte, sino el conocimiento. (Nietzsche, *Kritische Gesamtausgabe Werke* 460; *Fragmentos póstumos* 283)

Estas palabras de Nietzsche marcan el inicio de la recepción de Mainländer en la historia de la estética.

Referencias bibliográficas

- Mainländer, Philipp. *Die Philosophie der Erlösung. Band I. Mir einem Vorwort zur Neuauflage von W. H. Müller-Seyfarth.* Georg Olms Verlag, 1996.
- _____. *Die Philosophie der Erlösung. Band II. Mir einem Vorwort zur Neuauflage von W. H. Müller-Seyfarth.* Georg Olms Verlag, 2010.
- _____. *Filosofía de la redención.* Introducción, traducción y notas de Manuel Pérez Cornejo, edición de Carlos J. González Serrano y Manuel Pérez Cornejo, 2ª imp., Xorki, 2019.
- _____. *Filosofía de la redención (y otros textos). Antología.* Traducción e introducción de Manuel Pérez Cornejo, selección de M. Pérez Cornejo y C. J. González Serrano, Alianza Editorial, 2020.
- _____. *Filosofía de la redención. Antología.* Traducción y estudio preliminar de Sandra Baquedano Jer, FCE, 2011.
- _____. *Filosofía de la redención.* Estudio preliminar, traducción y notas de Sandra Baquedano Jer, FCE, 2021.
- _____. *Rupertine del Fino. Novela filosófica.* Guillermo Escolar, 2018.
- _____. *Diario de un poeta. Aus dem Tagebuch eines Dichters.* Plaza & Valdés, 2015.
- Nietzsche, Friedrich. *Kritische Gesamtausgabe Werke.* Editado por Giorgio Colli y Mazzino Montinari, sección IV, vol. 2, Walter de Gruyter & Co., 1967.
- _____. *Fragmentos póstumos (1875-1882).* Edición española por Diego Sánchez Meca, traducción, introducción y notas de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza, vol. 2, Tecnos, 2008.
- Pauen, Michael. "Metaphysischer Pessimismus und die Schopenhauer-Schule". *Was Ph. Mainländer ausmacht,* editado por W. H. Müller-Seyfarth, Königshausen & Neumann, 2002, pp. 29-38.

- Pérez Cornejo, Manuel. "Entropía, muerte y belleza. Una aproximación a las ideas estéticas de Philipp Mainländer". *Paideía*, no. 75, 2006, pp. 11-38.
- _____. "Almas que vibran: la filosofía de la música de Mainländer". *Scherzo*, no. 348, 2019, pp. 80-82.
- Schopenhauer, Arthur. *El Mundo como voluntad y representación*. Edición de Roberto R. Aramayo, FCE/Círculo de Lectores, 2003. 2 vols.
- _____. *Lecciones sobre metafísica de lo bello*. Introducción y traducción de Manuel Pérez Cornejo, Universitat de València, 2004.
- Volpi, Franco. "Mainländer, Leopardi und die Entstehung der europäischen Pessimismus". *Was Ph. Mainländer ausmacht*, editado por W. H. Müller-Seyfarth, Königshausen & Neumann, 2002, pp. 19-27.

Las repercusiones de la concepción del tiempo en el sistema mainländeriano

The implications of the conception of time
in the mainländerian system

Paolo Humberto Gajardo Jaña

Universidad de Chile | Chile

Introducción: la relevancia del fatigoso punto de partida

En los últimos años, el sistema filosófico elaborado por Philipp Mainländer ha suscitado la atención entre los hispanohablantes gracias a los diversos trabajos de traducción de sus obras. Este interés ha generado distintas investigaciones en torno a *La filosofía de la redención*, sin embargo, la mayoría de dichos trabajos ha enfocado su análisis en el aspecto más novedoso y llamativo de su sistema: la metafísica mainländeriana.

Este deslumbramiento metafísico ha opacado, en cierta medida, las otras secciones de su obra. Es el caso de su Analítica de la facultad cognoscitiva, capítulo con el que se inaugura su obra, por el cual, más de algún lector apresurado habrá pasado velozmente en búsqueda de la anhelada unidad simple que antaño fue Dios. Para aquellos ojos fugaces deseos de desentrañar la metafísica mainländeriana, una teoría del conocimiento no representa mayor interés, al menos, no el mismo que generan las últimas páginas de *La filosofía de la redención*. Sin embargo, dentro de su Analítica se encuentran los primeros pilares que sostendrán el resto del sistema, sin

los cuales su metafísica del Dios muerto no podría haberse erigido. De forma acertada, el filósofo de Offenbach apunta que “las formas del sujeto y las formas de las cosas en sí, tomadas rigurosamente por separado, son el fundamento de toda filosofía. Si aquí ocurre un error, la más esplendida de las edificaciones no vale nada. Es por ello por lo que todo sistema honesto, pese a lo fatigoso, ha de comenzar con el agudo examen de la facultad cognoscitiva” (Mainländer, *La filosofía* 415; *Die Philosophie* 455).¹ En otras palabras, si Mainländer no hubiese examinado críticamente las formas del sujeto en su Analítica, la cúspide de su sistema que representa en el apartado de la Metafísica carecería de todo valor, pues, sin dicho fundamento cognoscitivo, todo su sistema no habría sido más que un tembloroso castillo de naipes.

Dentro de aquel fatigoso y necesario análisis que inaugura su obra, cabe destacar la escisión entre las formas y funciones *a priori* del sujeto, por una parte, y las conexiones ideales, por otra (Mainländer, *La filosofía* 87-88, 411; *Die Philosophie* 23, 450). Entre estas últimas es donde Mainländer ubica al tiempo como una conexión *a posteriori*, elaborado por la razón del sujeto cognoscente. De esta manera se desmarca de la tradición iniciada por Kant y seguida por Schopenhauer, según la cual el tiempo constituía una intuición pura: “El tiempo [Zeit] es una conexión de la razón, y no, como se suele suponer, una forma apriórica de la facultad cognoscitiva” (Mainländer, *La filosofía* 79; *Die Philosophie* 14). Ahora bien, ¿qué importancia y consecuencia puede acarrear esta distinción aparentemente sutil de la Analítica?

1 Las ediciones traducidas al español que se emplean en esta investigación se acompañan del título y página de las obras en el idioma original. Estas corresponden a las ediciones canónicas establecidas para cada autor.

Lo cierto es que las repercusiones de la concepción del tiempo mainländeriano adquieren importancia dentro de la construcción de su sistema, a tal punto que, de no haberse distinguido como una conexión *a posteriori*, difícilmente se hubiera podido rescatar la unidad simple y proyectar el fin cosmológico universal.

La tradición Kant-Schopenhauer en torno al tiempo como intuición pura

Para comprender en mayor profundidad la postura mainländeriana sobre el tiempo es necesario entablar el diálogo con la tradición filosófica de la que se distancia y polemiza, es decir, los sistemas de Kant y Schopenhauer. Para ambos filósofos el tiempo es una intuición pura, una forma *a priori* del sujeto.

133

Kant, en su *Crítica de la razón pura* estableció que el tiempo y el espacio no son conceptos empíricos, sino formas puras. Es decir, constituyen la forma en que lo múltiple de los fenómenos es intuido por el sujeto bajo ciertas relaciones que yacen *a priori* en su mente, de modo puro (sin nada perteneciente a la sensación) (Kant, *Crítica* 88; *Kritik* A 20/B 34). Así, se argumenta que “ni la simultaneidad ni la sucesión se presentarían en la percepción, si no tuviera *a priori*, en el fundamento, la representación del tiempo” (Kant, *Crítica* 99; *Kritik* A 30/B 46). En consecuencia, el tiempo sería una condición necesaria de posibilidad para la realidad fenoménica, de una única dimensión, de carácter intuitivo e ilimitado (infinito) (Kant *Crítica* 99-100; *Kritik* A 31-32/B 46-48).

Arthur Schopenhauer, por su parte, recibió críticamente la obra de Kant y fue categórico en destacar algunas inconsistencias. No obstante, en lo concerniente a la *Estética trascendental*

(dedicada al tiempo y al espacio como intuiciones puras), su juicio fue favorable y admirativo. Por ende, el sistema schopenhaueriano asimiló de buen grado el logro kantiano relativo al tiempo y al espacio: “*La Estética trascendental* es una obra tan sumamente meritoria que por sí sola podría haber bastado para perpetuar el nombre de Kant. Sus demostraciones tienen tanta fuerza persuasiva que yo cuento sus tesis entre las verdades irrefutables, al igual que sin duda se inscriben entre las más consecuentes” (Schopenhauer, *El mundo* I 735; *Die Welt* I 518). Para el padre del pesimismo, el esclarecimiento kantiano en torno al tiempo y al espacio representa un enorme y efectivo descubrimiento en la metafísica, del cual no cabría eliminar nada (Schopenhauer, *El mundo* I 736; *Die Welt* I 519). Sobre esta base heredada y asimilada de manera positiva, el filósofo de Danzig elabora los pilares de su sistema: “Del gran Kant hemos aprendido que espacio, tiempo y causalidad, conforme a su plena regularidad y a la posibilidad de todas sus formas, están presentes en nuestra consciencia independiente de los objetos que aparecen en ella y que constituyen su contenido” (Schopenhauer, *El mundo* I 280; *Die Welt* I 142). Schopenhauer denomina a la unión de ambas intuiciones puras como *principium individuationis* (principio de individuación), merced al cual lo único e idéntico se manifiesta como múltiple y diverso (Schopenhauer, *El mundo* I 270; *Die Welt* I 134). Bajo su óptica filosófica, este principio, que involucra al tiempo, provocaría cierta ilusión para el sujeto cognoscente, pues, nunca se conocería a la cosa en sí, sino solo a su manifestación fenoménica.

Acorde a estas premisas, Schopenhauer equipara la noción del velo de Maya de los Vedas, el *αι γιγνομενου μευ, ουδε ουδεποτε* (aquello que siempre está generándose, pero no alcanza nunca la existencia) de Platón y la apariencia fenoménica de Kant (Schopenhauer, *Notas* 82; *Die frühen* 380):

todo ello sería este mundo como representación, una ilusión ideal en el cerebro del sujeto. En síntesis, aquella ilusión no sería otra cosa que la aplicación de las formas puras de la intuición kantiana: nuestra particular y humana forma de intuir el mundo espacio-temporalmente. Para el sistema schopenhaueriano, lo verdaderamente real (la voluntad) es completamente independiente del tiempo, por ello existe en cada instante y en todo momento sin distinción (Schopenhauer, *Parerga* 117; *Parerga und 90*).

De esta forma, la tradición filosófica inaugurada por Kant y continuada por Schopenhauer –de quienes Mainländer se consideró su continuador (Mainländer, *Filosofía* 40; *Die Philosophie* VIII)– asentaron los pilares del tiempo y del espacio como intuiciones puras *a priori*. No obstante, la continuidad filosófica que se construyó con *La Filosofía de la redención* tuvo que demoler aquellos cimientos para lograr sus objetivos.

135

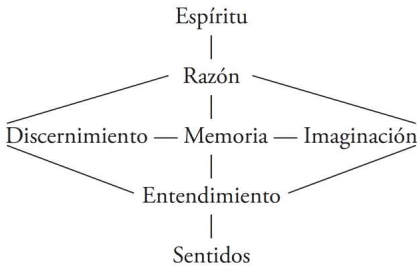
La crítica mainländeriana: el tiempo como conexión *a posteriori*

En lo tocante al tiempo, Mainländer plantea –contra Kant y Schopenhauer– que este no sería producto de una intuición pura *a priori*, sino de una conexión llevada a cabo por la razón (Mainländer, *Filosofía* 55; *Die Philosophie* 14), específicamente es el resultado de una síntesis *a posteriori*. No obstante, ello no quiere decir que él se suscriba a una postura ingenua que atribuya el tiempo como un predicado propio de las cosas en sí: “Esto no significa que se haya dictado la condena de que el espacio y el tiempo no corresponden a las cosas en sí –¡este brillantísimo logro de la filosofía!–, pero sí que el espacio de Kant y el tiempo de Kant, en cuanto intuiciones puras *a priori*

son absolutamente insostenibles, y cuanto antes se las saque de nuestras intuiciones aprioricas, tanto mejor” (Mainländer, *La filosofía* 397; *Die Philosophie* 389).

Puede sonar confuso que se deje de calificar al tiempo como una intuición pura y que tampoco se le deba atribuir a las cosas en sí mismas. Para comprender este planteamiento es necesario tener cierta claridad respecto al sistema mainländeriano desplegado en su *Analítica de la facultad cognoscitiva*.

El filósofo de Offenbach concibe un detallado esquema del espíritu humano, mediante el cual explica la función de cada una de sus facultades (Mainländer, *La filosofía* 76; *Die Philosophie* 10):



La función de los sentidos sería captar la impresión y transmitirla al cerebro (Mainländer, *La filosofía* 70; *Die Philosophie* 4); por su parte, el entendimiento operaría buscando la causa de tales modificaciones (aplicación de la ley de causalidad *a priori*) (Mainländer, *La filosofía* 71; *Die Philosophie* 5). Mientras que el discernimiento, la memoria y la imaginación serían las tres facultades auxiliares de la razón; estas se encargarían de componer lo afín, conservar las impresiones y sujetar lo intuitivo como una imagen, respectivamente (Mainländer, *La filosofía* 76; *Die Philosophie* 10). Por su parte, la única función de la razón sería la síntesis, lo que involucraría a todas las faculta-

des precedentes. Finalmente, el espíritu se encargaría de llevar todo a la autoconsciencia, acompañando las demás actividades (Mainländer, *La filosofía* 76; *Die Philosophie* 10).

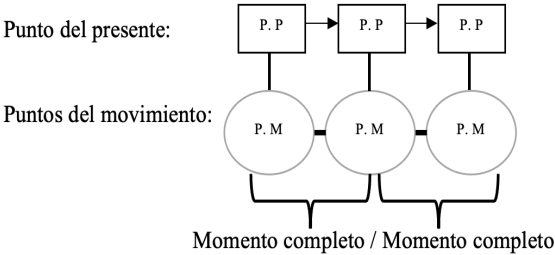
Frente a tal esquema cognoscitivo, hay que destacar la función sintética de la razón. Pues sin esta importante función *a priori* sería imposible unificar las representaciones parciales como objetos acabados (Mainländer, *La filosofía* 7; *Die Philosophie* 9), además de la creación de conceptos (Mainländer, *La filosofía* 78-79; *Die Philosophie* 12-13), y, por último, por obra de la síntesis puede articularse el tiempo como una conexión *a posteriori* de carácter meramente ideal (Mainländer, *La filosofía* 79; *Die Philosophie* 14).

Ahora bien, es pertinente preguntar ¿cómo se crea esta compleja conexión que es el tiempo? Para responder es necesario tener a la vista la escisión mainländeriana entre el campo *real* y el *ideal*. Por una parte, el ámbito real está compuesto por las múltiples cosas en sí (voluntades individuales), las cuales se encuentran en constante movimiento (concretamente, Mainländer lo denomina punto del movimiento), este último, por tanto, existiría propiamente fuera del sujeto, en la realidad nouménica. Por otro lado, aquello que solo existe dentro del sujeto, se encontraría la síntesis de la razón y el presente (ambos como funciones *a priori*), y el producto de ambas: el tiempo (conexión meramente ideal) (Mainländer, *La filosofía* 87-88; *Die Philosophie* 23).

La configuración ideal *a posteriori* del tiempo supone las divisiones precedentes, el proceso es descrito por Mainländer por una vía introspectiva. Al poner en suspenso toda exterioridad, el sujeto se percibe como un ser en continuo movimiento: “Quisiera denominar al lugar donde este movimiento roza nuestra consciencia como punto del movimiento” (Mainländer, *La filosofía* 79; *Die Philosophie* 14). Sin embargo, el sujeto pro-

piamente no aprehende el punto del movimiento (pues este corresponde al ámbito nouménico), sino que su percepción interna está mediada por la forma de la razón que denomina punto del presente, que está anclado al punto del movimiento (Mainländer, *La filosofía* 79-80; *Die Philosophie* 14). En otros términos, lo que originaria y primordialmente existe de suyo es el punto del movimiento y, sobre él, en segundo término, se da nuestra particular forma de captarlo *a priori* (como punto del presente). Este último nunca puede quedarse por detrás ni por delante del punto real del movimiento.

Ahora bien, la consciencia del sujeto no se agota percibiéndose en el punto presente, sino que se da cuenta de que se mueve entre “momentos” diferentes del presente: “Aunque es cierto que nos encontramos siempre estando en el presente, esto sucede constantemente a costa o a través de la muerte del presente; en otras palabras: nos movemos de presente en presente” (Mainländer, *La filosofía* 80; *Die Philosophie* 14). Por ello, la razón emplea sus facultades auxiliares para retener el presente que expira y conectarlo con el que está por venir (aplicación de la síntesis como función *a priori*). Mediante este enlace, la razón crea una serie de *momentos completos* que ubica como una base firme por debajo de los puntos del movimiento (Mainländer, *La filosofía* 80; *Die Philosophie* 14). El siguiente esquema puede clarificar este proceso:

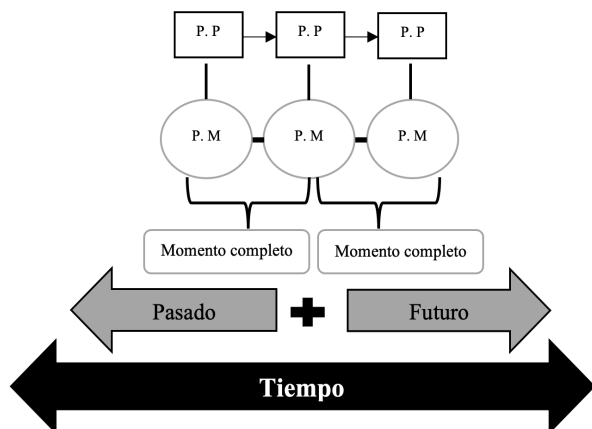


Como puede apreciarse en la imagen, los distintos puntos del presente se suceden unos a otros, siempre anclados al punto del movimiento específico que los hizo surgir. Y solo mediante la aplicación de la síntesis sobre estos puntos se gana aquella serie de momentos completos: aquella base firme por debajo de los puntos del presente y de los puntos del movimiento. Únicamente sobre aquella base de momentos completados en la serie se puede conseguir el concepto de *pasado* (mediante la consideración de los momentos ya transcurridos), asimismo, se gana el concepto de *futuro* (a través de la proyección de aquellos momentos que están por venir). En palabras de Mainländer:

Así infiere de esa superficie el camino recorrido y gana una serie de momentos *cumplidos*, es decir, una serie de transiciones cumplidas de presente en presente. De este modo, la razón llega a la esencia y al concepto del *pasado*. Si se adelanta entonces al movimiento, permaneciendo en el presente ... y conecta el presente que viene con el que le sigue, gana una serie de momentos que se llegarán a cumplir, es decir, gana la esencia y el concepto de *futuro*. (Mainländer, *La filosofía* 80; *Die Philosophie* 14)

139

El tiempo, propiamente, no surge hasta que se conecta aquella inferencia del pasado con aquella proyección del futuro. La unión de ambos conformaría una *línea fija ideal* de extensión indeterminada (Mainländer, *La filosofía* 80; *Die Philosophie* 15), delineada desde el presente hacia sus dos direcciones contrapuestas: pasado y futuro. Respectivamente, el esquema quedaría completo de la siguiente forma para ilustrar la conexión ideal del tiempo:



Como se puede visualizar, para Mainländer el proceso de la configuración del tiempo ideal está mediado por múltiples pasos, por ello no es *a priori*. No obstante, hay un elemento que no puede faltar para que la razón pueda confeccionar el tiempo, a saber: el punto del movimiento, es decir, el real movimiento de las cosas en sí. Este punto fundamental es el origen de todo el procedimiento cognoscitivo. En efecto, sin el punto real del movimiento no se podría anclar el punto presente a nada, de igual forma, jamás se unirían los momentos completos, lo que haría imposible inferir el pasado y proyectar el futuro. Dicha relación de prioridad y fundamento es unidireccional: no puede haber tiempo (ideal) sin movimiento (real), pero sí puede haber movimiento (real) sin tiempo (ideal). En *La Filosofía de la redención* se expone esta relación de subordinación de la siguiente manera:

Al igual que el tiempo presente no es nada sin el punto del movimiento sobre el que flota, asimismo el tiempo nada es sin el soporte del movimiento real. El movimiento real es totalmente indepen-

diente del tiempo o, en otras palabras, la *sucesión real* también acontecería sin la *sucesión ideal* (Mainländer, *La filosofía* 80; *Die Philosophie* 15).

Dentro de la crítica que hace Mainländer a su predecesor del pesimismo –Schopenhauer–, le reprocha haber pasado por alto esta verdad fundamental de la filosofía: “¿Por qué habría de enfurecerse?: únicamente porque *él* [Schopenhauer] no ha comprendido la verdad principal de toda filosofía que, si bien el tiempo es *ideal*, el movimiento de la voluntad es *real*, y que el tiempo depende del movimiento, pero no viceversa” (Mainländer, *La filosofía* 476; *Die Philosophie* 586).

Acorde a estas premisas, se advierte la importancia de la demarcación entre el ámbito ideal y el real. Por una parte, se afirma que el tiempo es un *constructo* de la razón, una creación ideal y *a posteriori* de la síntesis. Por otra parte, cada tiempo específico (ideal) está determinado por ciertos movimientos, según qué tanto una cosa en sí se mueva o cambie, pues la mente humana no tiene el poder de crear tiempos particulares a partir de nada (Beiser 214). En este punto, la noción mainländeriana del tiempo toma una dirección que aproxima al autor a tiempos más remotos en la historia de la filosofía.

141

Un nexo aristotélico-mainländeriano respecto al tiempo

La postura de Mainländer en torno al tiempo toma distancia de aquella tradición moderna (Kant y Schopenhauer) y, a su vez, parece conciliarse mejor con una propuesta más clásica, pues coincide, en gran medida, con el planteamiento que Aristóteles propone en su *Física*. Es cierto que Mainländer sintió cierta afinidad por este sistema clásico, pues él mismo reconoce que

solo con Aristóteles se habría ganado filosóficamente por primera vez aquella unidad simple (Mainländer, *La filosofía* 66; *Die Philosophie* 7)² que su propio sistema retoma.

El análisis del estagirita en torno al tiempo reconoce la estrecha relación con el movimiento, pero sin llegar a identificarlos: “es manifiesto que sin movimiento y cambio no hay tiempo. Es manifiesto, pues, que el tiempo ni es movimiento ni se da sin movimiento” (Aristóteles, *Física* 87, líns. 218^b 30-219^a 1). En otros términos, el movimiento (o cambio) sería a la vez condición necesaria y condición suficiente del tiempo, pues no hay tiempo sin movimiento, y basta que haya movimiento para que se dé el tiempo (Vigo 243). Así, Aristóteles planteará que el tiempo se produciría cuando el sujeto determina el movimiento, dividiéndolo en distintos “ahora” según lo anterior y posterior: “Pues esto es el tiempo: número del movimiento según lo anterior y posterior” (Aristóteles, *Física* 88, lín. 219^b 1). A esto añade que el tiempo sería número en tanto numerado (Aristóteles, *Física* 89, lín. 219^b 5), es decir, el tiempo no serían los puntos del presente en sí mismos (cada uno de los “ahora”), sino los lapsos demarcados por ellos: “Lo contado en esa numeración de los ‘ahora’ no son los ‘ahora’ mismos, sino los lapsos intermedios, que son los únicos componentes reales del tiempo” (Vigo 253). Para el número del tiempo, lo importante no es la cantidad de “ahora” que se cuente, sino el orden en que estos se dispongan, acorde a lo anterior y lo posterior (Coope 91).

Resulta manifiesta cierta correspondencia entre la noción del tiempo aristotélica y la mainländeriana. En efecto,

2 Posiblemente, Mainländer se refería al capítulo 7 del libro XI de la *Metafísica* de Aristóteles, donde el estagirita describe al motor inmóvil (Dios) como una entidad inmaterial simple, necesaria y en acto eterno de la más perfecta actividad contemplativa, impasible e inalterable (Aristóteles, *Metafísica* 485-489, líns. 1072^a 20-1073^a 10).

ambos pensadores reconocen una prioridad del movimiento y un carácter derivado del tiempo. Asimismo, puede equipararse aquellos puntos demarcados como “ahora”, planteados por Aristóteles, con los “puntos del presente”, denominados por Mainländer. En ambos casos, aquellos puntos no constituyen el tiempo mismo, pero son fundamentales para su posterior reconocimiento. En síntesis, ambos filósofos coincidirían en que el tiempo sería inconcebible sin la base real del movimiento, y sin la demarcación que ejerce el sujeto determinando los “ahora” o “puntos del presente” como anteriores y posteriores.

Por otro lado, la propuesta mainländeriana del tiempo parecería responder en su propia terminología a aquella problemática planteada por Aristóteles de la relación entre el alma y el tiempo: “en caso de no existir el alma habría o no tiempo. Pues si es imposible que exista aquello que ha de llevar a cabo la numeración [el alma], también sería imposible que haya algo numerable, de modo que tampoco habrá número” (Aristóteles, *Física* 99-100, lín. 223^a 20-25). En otros términos, el estagirita problematiza que no basta con la existencia de los procesos o movimientos, sino que estos han de ser puestos en conexión con una instancia capaz de efectuar la numeración mediante la acción de contar (Vigo 280). En la terminología de Mainländer se diría que en caso de que no hubiera “alma” (un sujeto cognoscente) en el universo, entonces, este no distinguiría los distintos puntos del presente, ni los articularía sintéticamente en el tiempo ideal. Pero, en un caso así, el movimiento real seguiría existiendo, solo que no sería determinado idealmente como tiempo: “El movimiento real es totalmente independiente del tiempo o, en otras palabras, la sucesión real también acontecería sin la sucesión ideal. Si no existieran seres cognoscentes en el mun-

do, las cosas en sí existentes, que resultan incognoscibles, estarían en incesante movimiento” (Mainländer, *La filosofía* 80; *Die Philosophie* 15). Acorde a la concepción aristotélica, hay que recordar que el tiempo no es sino una determinada forma de considerar el movimiento, el alma lo dispone en una serie continua y ordenada de fases numerables según lo anterior y posterior (Vigo 253). Mainländer añadiría que el alma [sujeto cognoscente] no podría tomar nota del movimiento sino es mediante el tiempo: “Cuando entra en escena el conocimiento, el tiempo pasa a ser solo la condición de posibilidad para conocer el movimiento o también: el tiempo es la medida subjetiva del movimiento” (Mainländer, *La filosofía* 80; *Die Philosophie* 15).

Este nexo aristotélico sirve como ilustración de la distinción mainländeriana respecto a la tradición de su época. En efecto, esta consideración del tiempo, más cercana al sistema aristotélico y alejada del *corpus* schopenhaueriano, tendrá importantes repercusiones en su propia filosofía.

Las repercusiones del tiempo en *La Filosofía de la redención*

Los pilares que Mainländer configura en su Analítica serán indispensables para la construcción del resto de su sistema. Sin aquellas precisiones respecto al tiempo –a saber, que es ideal, pero no *a priori*– le hubiera sido imposible aproximarse a la anhelada unidad simple. Del mismo modo, no habría podido concluir la realidad de la individualidad y del desarrollo propio de los seres en sí (Mainländer, *Die Philosophie* II 536), tampoco podría haberse sumergido su análisis de la voluntad sin los tapujos temporales que limitaron a Schopenhauer.

En efecto, la pretensión última del fatigoso punto de partida que representa el análisis cognoscitivo del espacio y del tiempo es preguntarse hasta qué punto la realidad exterior es reproducida por el sujeto (Invernizzi 269); en otras palabras, esta inquietud busca aclarar en qué medida la representación del sujeto es fiel a la realidad, al ser en sí exterior. Los resultados alcanzados en la Analítica plantean que el tiempo, propiamente, no sería un flujo real de presente en presente, sino una línea ideal producida por la razón *a posteriori*, sobre el movimiento, el cual es conocido por el sujeto mediante el punto del presente, en lo tocante al tiempo es lo único que reside en él *a priori* (Ciraci 111).

En primer lugar, Mainländer no hubiera podido aproximarse al *nómeno volente* sin el velo temporal que limitó a Schopenhauer. El filósofo de Offenbach, en su búsqueda introspectiva del *nómeno*, plantea hacia el final de su Analítica que “nos encontramos en medio de la cosa en sí, ya es del todo imposible hablar de un objeto, y percibimos inmediatamente el núcleo de nuestra esencia a través de la autoconsciencia, en el sentimiento. Es una toma de consciencia inmediata de nuestra esencia a través del espíritu o, mejor, a través de la sensibilidad” Mainländer, *La filosofía* 107; *Die Philosophie* 44). En esta toma de consciencia introspectiva el tiempo no representa ningún obstáculo que impida una plena experiencia del ser en sí en cuanto voluntad: “Por lo tanto, aquí tengo que asumir la postura del todo *positiva*, de que vamos a reconocer la cosa en sí, *por completo y sin velo alguno*, siguiendo el camino interior. Es voluntad de vivir. [...] Para reconocer esto no preciso del tiempo. Yo quiero la vida en cada presente y mi vida completa es una adición de estos puntos” (Mainländer, *La filosofía* 426; *Die Philosophie* 468). Por lo tanto, el reconocimiento interior del ser en sí como voluntad se da en el punto del presente, que

surge *a priori* flotando sobre el punto del movimiento real. Para esta toma de consciencia, la razón no necesita efectuar la síntesis que configuraría el tiempo.

En contraste, Arthur Schopenhauer, al reconocer la voluntad como el ser en sí por la vía introspectiva, debe reconocer que solo se aproxima a ella, pues lo separa aún el velo más fino, a saber, el tiempo en cuanto intuición pura *a priori*:

El conocimiento interno está exento de dos formas inherentes al conocimiento externo, a saber, de la forma del *espacio* y de la forma de la *causalidad* [...]. En cambio, persiste la forma del *tiempo* [...]. Por consiguiente, en este conocimiento interno la cosa en sí se ha quitado gran parte de su velo, pero todavía no se presenta totalmente desnuda. A consecuencia de la forma del tiempo que todavía le es inherente cada cual conoce su *voluntad* solo en sus sucesivos *actos* singulares, pero no en el conjunto, en sí y para sí. (Schopenhauer, *El mundo* II 259; *Die Welt* II 220)

146

En la medida en que el padre del pesimismo admitió –junto con Kant– que el tiempo es una intuición pura *a priori* del sujeto, su acercamiento a la voluntad jamás podría traspasar ese último pliegue del velo de Maya.

La situación es mucho más amena para Mainländer, pues, en cuanto su filosofía reconoce que el tiempo es una mera conexión *a posteriori*, puede adentrarse en la voluntad sin que la razón efectúe la síntesis del tiempo. Por ello puede reconocer al nómeno volente sin velo alguno.

Asimismo, existen otros aspectos de su sistema filosófico que se ven influenciados, en gran medida, por su concepción

del tiempo. Hay que destacar que solo sobre la base epistemológica del tiempo, Mainländer podrá reconocer que un mismo objeto (y su respectivo ser en sí) sigue siendo el mismo a pesar de haber sufrido variaciones que el sujeto no ha percibido (Mainländer, *La filosofía* 82; *Die Philosophie* 16). En virtud de esta premisa, el filósofo de Offenbach conseguirá alcanzar la unidad simple donde toda la multiplicidad confluyó en su origen. En efecto, Mainländer reconoce que si se busca indagar en el origen del plano inmanente –esto es, el pasado de las cosas en sí–, de nada sirve recurrir a las relaciones causales, pues la ley de causalidad conduce al investigador a “saltar” entre distintos seres en sí, sin nunca profundizar en el pasado de uno: “Las cosas en sí, por consiguiente, nunca están situadas en una serie causal [...]. De esto se esclarece que las relaciones causales nunca nos pueden conducir hacia el pasado de las cosas en sí” (Mainländer, *La filosofía* 90; *Die Philosophie* 25-26). En consecuencia, el camino causal ha de ser desestimado para retrotraer el origen de la multiplicidad, la única alternativa es recurrir a aquella conexión *a posteriori* de la razón, el tiempo, y construir con él las series de desarrollo:

147

La razón puede formar *series de desarrollo* que son algo muy diferente a las *series causales*. Estas nacen con ayuda de la *causalidad*, mientras que aquellas emergen con la mera ayuda del *tiempo*. Las series causales son la actividad concatenada, no de una, sino de muchas cosas; a diferencia de las series de desarrollo que tienen que ver con el ser de una cosa en sí y sus modificaciones. (Mainländer, *La filosofía* 91; *Die Philosophie* 26)

El recurso a estas construcciones de la razón es fundamental para remontarse al pasado de los seres en sí, solo merced al tiempo se podrá hacer confluír la pluralidad inmanente en una unidad pasada. Cabe destacar que, si Mainländer hubiera admitido –junto con Schopenhauer y Kant– que el tiempo es una intuición pura, de nada hubiera servido construir series de desarrollo, pues no saldría de la esfera del sujeto, es decir, de cómo el individuo conoce los objetos. En efecto, si el tiempo ideal no tuviera una correspondencia real en el movimiento de los seres en sí, entonces, las series de desarrollo solo permanecerían enredadas entre aquellos pliegues del velo de Maya schopenhaueriano, sin nunca retroceder de verdad.

Ahora bien, hay que destacar que dichas series de desarrollo mainländerianas, al momento de abarcar la relación entre la unidad (Dios) y la pluralidad (universo), adquieren un lenguaje *paratemporal* (Gardner 462). En la medida en que retroceden hasta un pasado anterior a todo tiempo posible, a saber, aquel tiempo (anterior a todo tiempo) donde existió la unidad simple, antes del plano inmanente. En sentido estricto, en aquel momento en que fue Dios, antes de iniciar cualquier movimiento, no había propiamente tiempo, antes de que Dios hiciera nada (su primer acto de creación) permanecía en un estado de carencia temporal (Forrest 26).

Mainländer fue consciente de esta dificultad de trascender el plano inmanente, hacia un pasado *paratemporal*, pues, dentro de los márgenes de lo inmanente resulta imposible encontrar una unidad, incluso en el pasado de este universo: “desde el campo inmanente *en* este mundo, no podemos ir *jamás* más allá de la multiplicidad. Como investigadores rectos que somos, ni siquiera en el pasado se puede destruir la multiplicidad, teniendo que permanecer, al menos, en la dualidad lógica” (Mainländer, *La filosofía* 92; *Die Philosophie* 27).

Incluso en el *pasado* de este plano, nunca se encontrará la anhelada unidad simple. La solución la encuentra Mainländer al dar aquel “salto” *paratemporal* hacia un plano anterior a todo tiempo posible, es decir, ubicarse figurativamente como un observador al margen de la inmanencia, situado ya en aquel pasado anterior a todo el universo: “Existe una salida. Nosotros ya nos encontramos en el *pasado*. Por lo tanto, dejemos confluír ahora las últimas fuerzas hacia el *campo trascendente* [...]. Esto es un campo *pasado, acabado, que sucumbió*, y con él también la unidad simple es algo que *pasó y sucumbió*” (Mainländer, *La filosofía* 92; *Die Philosophie* 28). Al situarse en aquel pasado que sucumbió en la trascendencia, el filósofo de Offenbach consigue aproximarse negativamente a aquel Dios muerto que fue la anhelada unidad simple.

El salto que da Mainländer hacia ese *pasado* de la unidad lo sitúa en aquel instante anterior a todo tiempo posible. Pues, se reconoce que a dicha unidad simple le era totalmente ajeno cualquier tipo de movimiento: se le atribuye una quietud absoluta (Mainländer, *La filosofía* 161-162; *Die Philosophie* 106). Si en aquel plano trascendente no había cabida para ninguna clase de movimiento, tampoco sería posible expresarse en términos temporales (en la medida en que el tiempo no puede construirse sin el soporte real del movimiento). En otros términos, cuando el filósofo señala que se sitúa ya en dicho *pasado* que sucumbió, se encontraría en una suerte de *nunc stans* (eterno presente), al margen de todo tiempo posible.

En síntesis, el autor necesitó cimentar con cuidado el suelo (determinando al tiempo como una conexión *a posteriori*) desde donde daría aquel salto hacia lo trascendente, hasta un pasado anterior a todo tiempo reconocible.

Por otra parte, otra de las grandes repercusiones de la noción del tiempo mainländeriano se encuentra en la posibilidad

de una meta definitiva, de carácter teleológico. Acorde al sistema desarrollado en *La Filosofía de la redención*, tras la fragmentación originaria de la unidad en la multiplicidad, cada fragmento fue dotado de un determinado movimiento, el cual se desgasta de manera constante según la ley del debilitamiento de las fuerzas (Mainländer, *La filosofía* 164-165; *Die Philosophie* 109-110). Desde la elevada perspectiva de la metafísica, el filósofo de Offenbach proyectará el curso del universo, reconociendo que – acorde a la voluntad de morir subyacente en cada ser– todos los movimientos tienden a su detención. Mainländer se servirá de la teleología, de manera regulativa, para abarcar el movimiento unitario del universo como un lento proceso de desintegración (Mainländer, *La filosofía* 366; *Die Philosophie* 335-336).

El *nihil negativum* que se encontraría tras la muerte total del universo solo puede plantearse gracias al tiempo, pues esta nada absoluta es una proyección sobre el futuro remoto, entendiendo que en ese momento cesarán todos los movimientos y, como resultado, todo tiempo volverá a ser imposible e impensable, tal como lo fue en aquel *nunc stans* antes de la muerte de Dios: “Primero se extinguió el campo trascendente. Ahora también se ha ido (en nuestros pensamientos) el inmanente. Según nuestra cosmovisión, miramos, consternados o satisfechos, hacia la nada, hacia el absoluto vacío, hacia el *nihil negativum*” (Mainländer, *La filosofía* 374; *Die Philosophie* 345).

En síntesis, a partir de la concepción del tiempo –como una conexión *a posteriori* de la razón–, Mainländer configura un curso escatológico del universo, con un origen y un final. En efecto, en un comienzo, la unidad simple se fragmentó – iniciando múltiples movimientos–, a partir de entonces puede concebirse el tiempo en un devenir debilitante. Del mismo modo, el sujeto puede proyectar un futuro cese del movimiento, que coincidiría con la total aniquilación.

Fue necesario el fatigoso punto de partida analítico para que Mainländer pudiera depurar aquellos errores fundamentales de los sistemas precedentes, que le impedían recuperar el origen perdido y proyectar el fin del universo. Con dificultad se podrían haber conseguido los resultados de *La Filosofía de la redención* si su autor no se hubiera desprendido del tiempo y del espacio como intuiciones puras: “El único camino por el cual se pudo separar lo real de lo ideal fue el que yo tomé. Lo que cerraba su ingreso era la suposición errática de que el espacio y el tiempo fueran intuiciones puras *a priori*, por tanto, primero tuve que comprobar su nulidad” (Mainländer, *La filosofía* 414; *Die Philosophie* 453).

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. *Física. Libros III-IV*. Biblos, 1995.
- _____. *Metafísica*. Gredos, 1994.
- Beiser, Frederick. “Mainländer’s Philosophy of Redemption”. *Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy 1860-1900*. Oxford University Press, 2016, pp. 201-228.
- Ciraci, Fabio. *Versso L’assoluto nulla. La Filosofia della redenzione di Philipp Mainländer*. Pensa MultiMedia, 2006.
- Coope, Ursula. *Time for Aristotle. Physics iv 10-14*. Oxford University Press, 2005.
- Forrest, Peter. *Developmental Theism. From Pure Will to Unbounded Love*. Oxford University Press, 2007.
- Gardner, Sebastian. “Post-Schopenhauerian Metaphysics: Hartmann, Mainländer, Bahnsen, and Nietzsche”. *The Oxford Handbook of Schopenhauer*, editado por Robert L. Wicks, Oxford University Press, 2020, pp. 455-478.

- Invernizzi, Giuseppe. *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e I Loro Avversari*. La Nuova Italia, 1994.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Colihue, 2007.
- Mainländer, Philipp. *Die Philosophie der Erlösung, Band II*. C. Koenitzer, 1886.
- _____. *La filosofía de la redención*. Estudio preliminar y traducción de Sandra Baquedano Jer. FCE, 2021.
- _____. *Filosofía de la redención*. Introducción, traducción y notas de Manuel Pérez Cornejo, edición de Carlos J. González Serrano y Manuel Pérez Cornejo, Xorki, 2015.
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Alianza, 2010.
- _____. *El mundo como voluntad y representación II*. Alianza, 2010.
- _____. *Notas sobre oriente*. Alianza, 2011.
- _____. *Parerga y paralipómena I*. Trotta, 2009.
- Vigo, Alejandro. "Comentario a la Física de Aristóteles". *Física Libros III-IV*. Biblos, 1995, pp. 103-285.

La redención de Fausto y la anábasis del humorista

The redemption of Faust and the anabasis of the humorist

Rodolfo Esteban Tapia León

Universidad de Granada | España

Introducción¹

Mainländer explica en el apartado de la Estética que, entre otras cosas, para alcanzar la redención, la voluntad individual debe ser enardecida con el conocimiento de que la nada es preferible al ser (Mainländer, *La filosofía* 181), conocimiento que solo las voluntades con *carácter sublime* pueden aprehender: los sabios, los héroes y los héroes sabios.

153

El sabio (*der Weise*) entiende que el no ser es mejor que el ser, este conocimiento le inspira el deseo por la paz que provoca la muerte. Contempla la realidad aceptando la vida ascética, pues sabe que la muerte absoluta es ineludible. El héroe (*der Held*) es quien ha superado el miedo a la muerte y que ya no tiene reparos en sacrificarse si es necesario, como el soldado, pero que cuando comprende la esencia de la realidad se eleva y se convierte en el héroe sabio (*der weise Held*). No espera con resignación la muerte, todo lo contrario, considera su propia vida como el medio para *acelerar* la redención colectiva e inspirar al resto de la humanidad a cumplir este propósito.

¹ Se utilizó para las referencias del volumen I de *La filosofía de la redención* la traducción al español del 2021, mientras que para el volumen II se utilizó la traducción del 2014.

Además, Mainländer describe al humorista (*der Humorist*), el carácter más cercano a los recién puntualizados, quien, a pesar de saber que la vida carece de valor, se aferra paradójicamente a ella, pues aquel conocimiento no le es transmitido a su voluntad individual. En el humorista se manifiesta una y otra vez una gran discrepancia (*große Diskrepanz*) entre el conocimiento de la futilidad de la existencia y el cálido abrazo de la vida y sus placeres, provocándole una perpetua sensación de *disgusto* (*Unlust*). A pesar de esto, el humorista puede convertirse en sabio o en héroe sabio para alcanzar la redención “si alguna vez prende de cualquier forma el imperdible conocimiento en la voluntad [pasando] por completo del campo estético al ético” (Mainländer, *La filosofía* 184).

El desarrollo del humorista se mantiene oscuro y se reduce a un único parágrafo del apartado de la Estética. Al ser el carácter más cercano a los sublimes y, al mismo tiempo, a los mortales comunes, resulta interesante escarbar su modelo en virtud de alcanzar un eslabón ético entre el ser humano habitual y el redentor. Con esto en mente, se establecerá una analogía entre Fausto, el protagonista del poema de Goethe, y la figura del humorista del filósofo suicida, pues en el personaje literario se reconocen, al menos, dos de las características esenciales del humorista: la *gran discrepancia* y el *disgusto*. Se concluirá que ni Fausto ni el humorista representan caracteres excepcionales, sino más bien muestran un pesimismo cotidiano que demanda una especial actitud de vivir.

Fausto

Fausto es una obra inmensa. Su contenido se desarrolla por los más diversos ámbitos; presenta escenarios tanto realistas como metafóricos, contrasta el mundo moderno con el medie-

val, esta cualidad permite que surjan nuevos análisis e interpretaciones. Es una obra universal que permite exploraciones literarias, políticas, históricas, entre muchas otras. Fue escrita casi en su totalidad en verso rimado, con diferentes métricas y recursos poéticos, en un poco más de doce mil versos. Goethe narra la historia del doctor Fausto y su búsqueda por la satisfacción de su exigente espíritu para calmar su angustia existencial. Mefistófeles, luego de haber concretado una apuesta con Dios, baja a la tierra y ofrece su ingenio y artilugios con la intención de tentar a Fausto antes de que se someta a la redención celestial y conseguir con esto el alma del doctor.

La obra completa fue escrita en dos partes durante casi treinta años. El *Fausto I*, en su único acto, describe al cansado y viejo corazón del doctor y su insoportable deseo por lograr el entendimiento de las más nobles verdades de la naturaleza. Fausto, asqueado de las paredes de su despacho y de sus libros viejos, de la mano de Mefistófeles, el diablo, comienza a disfrutar de los placeres del mundo. Con su arrogancia e insaciable ánimo, con los poderes de su secuaz, Fausto rejuvenece, experimenta el amor carnal, conoce el mundo demoníaco y comete un asesinato. *Fausto II*, una continuación mucho más abstracta, simbólica y compleja, prolonga la travesía por medio de cinco actos. Los primeros tres trasladan al lector al mundo antiguo, su propósito literario es conciliar el mundo clásico con el medieval por medio de la unión alegórica entre Fausto y Helena de Troya. Los últimos dos actos presentan una temática sociopolítica al desarrollar el apetito fáustico por la conquista de territorios en virtud de proporcionar una vida igualitaria al pueblo.

En general, el doctor Fausto carece de paciencia y límites morales claros para encauzar sus acciones en vista de cumplir sus metas. Invoca esbirros infernales, utiliza conjuros, alqui-

mia y pociones mágicas para rejuvenecer y matar; se vuelve millonario y reparte riquezas al emperador. Su búsqueda de satisfacción lo empuja a los rincones más bajos de su alma. Como resultado, el viaje de Fausto representa una catábasis moral, es decir “un *descensus ad infernos* a través de sí mismo, que lo lleva a zambullirse en el caudaloso torrente de la vida, lejos de las obtusas teorías de la ciencia y la filosofía y los polvorientos volúmenes de las enciclopedias [en vistas de] comprender que la verdadera vivencia de la naturaleza comienza por un conocimiento profundo y vívido de sí mismo” (Fernández-Figares 60). El descenso culmina en la última parte del *Fausto II*, cuando el doctor adquiere un conocimiento especial que enardece su voluntad, así termina su anábasis. En las siguientes secciones, la anábasis de Fausto será interpretada a partir de *La filosofía de la redención*, estableciendo una analogía entre el protagonista del poema de Goethe y la figura del humorista del filósofo suicida.

Estética de Mainländer

Para establecer la comparación mencionada es menester recordar *grosso modo* algunas ideas claves de la estética de *La filosofía de la redención*. Me enfocaré en describir 1) su noción de belleza, 2) el concepto de lo sublime y 3), por su puesto, el humor.

Al comienzo del capítulo de la Estética, Mainländer establece que una idea (*Idee*), o voluntad de vivir individual, revela su esencia en el objeto, o representación, de maneras diversas (Mainländer, *La filosofía* 168). En el caso del ser humano, la idea se deja ver en la forma y figura, en el movimiento de los miembros, en la gesticulación, en la vitalidad de los ojos (*Au-*

genleben) y en las palabras (Mainländer, *La filosofía* 168). En cuanto a estas últimas, el filósofo sostiene que tienen el fundamento de su manifestación en las oscilaciones de la voluntad que se comunican al aire, posibilitando su captación a través del espíritu (el conjunto de facultades cognoscitivas) y su posterior objetivación sustancial. La poesía, de acuerdo con esto, tiene como función primordial objetivar la cosa en sí y modelarla por medio de las palabras y el ritmo.

La estética de nuestro autor expone el estado de la voluntad individual que capta las ideas de una forma particular, aunque siempre en función de nuestro interés (*Interesse*) innato. Esto significa que, en principio, solo se pueden captar objetos falseados o exagerados a partir del interés que la voluntad muestre hacia ellos. Como la voluntad se manifiesta de muchas maneras y el espíritu la capta en virtud de su interés, es menester establecer una relación *desinteresada* para poder captar puramente un objeto. Esta relación es llamada por Mainländer *estado estético* y se refiere al vínculo especial del ser humano con el mundo que se fundamenta en un estado particular de la voluntad. Es una forma de captar el mundo de forma desinteresada que proporciona un conocimiento puro y libre.

157

Este estado estético tiene dos modos: la contemplación estética y la empatía estética. En la primera, la voluntad cae en la ilusión de la calma, por lo tanto, la consciencia del movimiento de la voluntad desaparece, reemplazándola por la consciencia del reposo absoluto; la segunda corresponde a un fenómeno de vinculación con voluntades externas que permite aprehender estados de la voluntad de agentes distintos de uno mismo. Según sus inclinaciones, todos pueden experimentar el estado estético y cada objeto puede ser captado estéticamente.

Ahora bien, el artista es quien mejor puede alcanzar el estado estético e impulsar a otros a que lo alcancen. Este es

capaz de captar, al menos parcialmente, la armonía de la voluntad individual para luego remodelarla ideal o realísticamente obedeciendo a su percepción del mundo, sujeta a las leyes subjetivas de la belleza. Así, por ejemplo, las palabras logran manifestar y comunicar los estados de voluntad internos que, en el caso particular del poeta, encarnan a la cosa en sí. En este sentido, y al ser la obra más trabajada de Goethe, *Fausto* es el resultado de lo que captó y modeló el espíritu de uno de los más grandes poetas alemanes, bajo su interés y su modelo subjetivo de belleza.

La belleza en el sistema de Mainländer contempla, además de este aspecto subjetivo, lo que llama el fundamento en la cosa en sí y el objeto bello. La belleza subjetiva se sustenta en las formas y funciones *a priori* del sujeto (el espacio, la causalidad, la materia y el tiempo luego de la intervención de la razón) y las conexiones que la razón realiza. En otras palabras, se refiere a la medida con la que el espíritu capta una esfera de fuerza particular. Así, como el filósofo lo ilustra, lo bello de acuerdo con la forma del espacio se relaciona con la figura y proporción entre las partes de un objeto y el todo, por lo que considera bellas las figuras regulares y simétricas; la forma de la causalidad se vincula con el movimiento externo uniforme de un objeto y su conformidad con respecto a su fin proyectado; lo bello de la materia se muestra en la presencia de colores y su combinación armónica, la pureza del sonido y la eufonía de la voz; finalmente, lo bello del tiempo depende de la sucesión periódica de momentos iguales o distintos y de los compases y ritmos (Mainländer, *La filosofía* 172-173).

El fundamento de lo bello consiste en lo inherente a la cosa en sí que empuja al sujeto a objetivarlo como bello. Finalmente, el objeto bello es el fruto de la cosa en sí y de lo bello subjetivo. En otros términos, el objeto bello es el fenómeno que

resulta luego de captar la correspondencia entre la armonía que radica en la cosa en sí con las leyes subjetivas del entendimiento. La proporción es la misma entre la cosa en sí y el objeto representado, puesto que se objetiva la cosa en sí acorde con sus formas, de manera fiel y exacta. No obstante, las cosas en sí mismas no son bellas, lo son los objetos representados.

En cuanto a lo sublime (*Erhabenen*), Mainländer lo describe como un movimiento doble de la voluntad humana que contempla la oscilación de la voluntad entre el temor y el desprecio a la muerte y el volcar del sujeto hacia sí mismo, luego de que el desprecio a la muerte se vuelve contemplación.

De acuerdo con el filósofo de Offenbach hay algunos objetos que nos pueden trasladar hacia el estado sublime: los sublimes dinámicos y los matemáticos. Con los primeros se refiere a los fenómenos naturales que ponen en peligro a la voluntad de vivir individual, como una tormenta o una erupción volcánica. Frente a estos objetos el ser humano mira a la muerte fijamente a los ojos (*er dem Tode in die Augen starrt*) (Mainländer, *La filosofía* 179). Después de comprender la naturaleza de la muerte, el ser humano se hunde en el delirio de poder superarla: cae en el estado sublime por mera ilusión. Los segundos nos degradan al mostrarnos la insignificancia del individuo frente a la totalidad del mundo. Desde este estado de humillación (*Demüthigung*) nos elevamos y nos volvemos contemplativos. Como ejemplos, Mainländer presenta al idealismo, al panteísmo y al cristianismo que nos revelan que estamos atrapados en las garras de la naturaleza de las facultades de nuestro entendimiento para captar el mundo.

En el estado sublime siempre pasamos, en un bucle constante, del temor a la aversión de la muerte, y luego a la admiración y al anhelo de esta. El estado sublime, a diferencia del estado estético contemplativo, nos proporciona una mirada

directa a la muerte que en este sistema filosófico representa la paz absoluta del sujeto, de esta manera nos elevamos por la vida efectiva y entendemos la voluntad de morir.

Debido a esta ilusión contemplativa la autoconsciencia capta una presunta cualidad de la voluntad impávida y firme. Sin embargo, cuando de verdad hay una voluntad resuelta y firme, impertérrita y sólida, la sublimidad o desprecio a la muerte es inherente a la cosa en sí, lo que constituye un carácter sublime (*erhabenen Charakteren*).

En su estética, Mainländer distingue a los sabios y a los héroes sabios, dos caracteres sublimes que reconocen la voluntad de morir y la ley del debilitamiento de la fuerza como los principios fundamentales de la realidad y los aceptan con resignación o ayudan a acelerar el movimiento entrópico, respectivamente. A la vez se describe al humor (*Humor*) como el estado de la voluntad más próximo al sublime. El carácter del humorista es un curioso vínculo entre una voluntad que no se enardece y el espíritu que reconoce que nunca encontrará la satisfacción. Se reconoce a sí mismo y conoce su situación en el mundo.

Para terminar este aparatado es importante mencionar las diferencias entre el humor, lo cómico y lo bello. El humor es un estado de la voluntad, mientras que lo cómico es el resultado de una incongruencia entre lo captado y la medida subjetiva con la que se compara. Si, como se dijo más arriba, lo bello procede de una correspondencia entre la armonía de la cosa en sí con una respectiva medida subjetiva, lo feo será aquello que no corresponde con el parámetro en cuestión. Un objeto asimétrico debería ser captado como feo al ser percibido como incongruente bajo la ley subjetiva del espacio. En este sentido, lo feo tiene un valor negativo, puesto que “bello es un objeto cuando corresponde a lo subjetivamente bello, mientras que resulta cómico cuando no corresponde a la medida

subjetiva... tal como lo feo" (Mainländer, *La filosofía* 185). Es decir que lo cómico está más conectado con lo feo, por suponer una incongruencia entre las leyes subjetivas y lo percibido por los sentidos (cómicos sensibles) o por lo conceptual (cómicos abstractos), absurdo que provoca risa. Para ilustrar lo dicho, considerando la medida de la causalidad, nos parece cómico si un efecto no corresponde con las causas, esto sucede cuando alguien se tropieza al andar.

La discrepancia captada es el único lazo entre lo cómico y el humor en el sistema de Mainländer. Es muy importante entender que el humorista no es quien busca la risa ni quien provoca situaciones graciosas. El humorista reconoce una enorme discrepancia (*große Diskrepanz*) entre la voluntad de vivir y la voluntad de morir. Según el filósofo, este carácter de la voluntad coexiste en dos mundos. Mientras disfruta su vida, recuerda lo absurdo de la misma, lo decadente del universo y la imposibilidad de alcanzar la felicidad; pero cuando mira directamente a la muerte y comprende su cortés y sosegado saludo se aferra con uñas y dientes a la vida. Contrariamente a lo cómico, esta discrepancia captada no provoca risa, sino que provoca angustia, molestia y disgusto [*Unlust*].

A pesar de lo anterior, en el humor es posible encontrar un estado moral de la voluntad, a saber, la compasión. El humorista reconoce el mal en los demás y en su propia desgracia. Comprende el movimiento irremediable hacia el no ser y siente, al mismo tiempo, la voracidad inconsciente de la voluntad de vivir. El humor, por tanto, es un movimiento físico-estético-ético de la voluntad (Mainländer, *La filosofía* 190). Para explicar este punto, la idea del humorista de Mainländer se puede reflejar a través del verso 4404 del *Fausto* I: "[t]odo el peso de la humanidad cae en sus hombros" (Mainländer, *La*

filosofía 183). La cita en cuestión² es la voz de Fausto quien describe el sufrimiento provocado por errar repetidas veces entre el plano abstracto y el mundo terrenal. Así, representa de qué manera la sensibilidad del humorista trasciende el egoísmo natural del individuo para reconocer el sufrimiento universal, acercándolo a la transformación moral que, en el caso de Fausto, culminará al final de la tragedia con tan solo concebir la posibilidad de un ideal.

El humor redentor de Fausto

La caracterización de Fausto se ajusta, en varias ocasiones, a la descripción del humorista que trazó el filósofo suicida. En este apartado se expondrán algunos fragmentos de la tragedia que ayudarán a reforzar dicho símil; es decir, la *gran discrepancia* y el *disgusto* explicados con anterioridad.

162

I. La gran discrepancia

En las primeras escenas del *Fausto I*, Dios y Mefistófeles dicen sobre el doctor que “[d]entro de él hierve un fuego que a lo lejos le arrastra. / Es a medias consciente de su propia locura. / Al cielo le pide las más bellas estrellas / y los placeres más altos a la tierra, / ni lo cercano ni lo más lejano / satisfacen de su pecho el ardor arcano” (Goethe vv. 302-307).

Fausto, quien ha estudiado filosofía, derecho y medicina, no logra satisfacer sus ansias ni tampoco considera que ha

2 El verso original del poema “Der Menschheit ganzer Jammer faßt mich an” es modificado por Mainländer por “Der Menschheit ganzer Jammer faßt ihn an”. El intercambio de voces que Mainländer propone entre Fausto y la descripción del humorista hace más plausible la identidad compartida de ambos.

logrado algún conocimiento certero sobre nada, a pesar de haber obtenido un grado académico máximo. El tormento de Fausto se muestra en tanto que afirma que es imposible adquirir conocimiento y comprender la totalidad de la naturaleza. Sus estudios le han hecho perder el temor a los infernos y a los demonios, accediendo al estado estético mainländeriano: preso de la ilusión del conocimiento del mundo, pierde el miedo a la muerte y presuntamente parece que lo ha superado. Su preparación académica ha acabado con cualquier esperanza de alcanzar la dicha. Pero al conocer a Margarita, Helena de Troya, y su obsesión por ganarle tierra al mar hacen que se aferre a la vida con desespero. La figura del Fausto humorista se refuerza en la imagen que muestra Goethe cuando este coquetea con la posibilidad del suicidio: solo con mirar un frasco con veneno su ansiedad se desvanece (Goethe vv. 685-701). Si bien el anhelo por la autoaniquilación se explicita una vez, es imposible no relacionarlo con el afán mainländeriano de alcanzar la paz a través de la muerte.

163

Por otra parte, Fausto se describe a sí mismo como un ser atormentado por la dualidad: “Dos almas habitan, ¡ay!, en mi pecho, / y una de otra a separarse aspiran: / aférrase la una con brutal deleite amoroso / al mundo, abrazándolo con todos sus órganos, / álzase del polvo con violencia la otra / hacia las regiones de los nobles antepasados” (Goethe vv. 1112-1117). Es fácil reconocer las ansias fáusticas por estar presente en dos dominios que reconoce como incompatibles: el mundo sensible y el conocimiento de la naturaleza.

2. *El disgusto*

Este doble anhelo corresponde al motivo central de la obra y al motor inicial que impulsa a Fausto a dejar su alma como garan-

tía si acaso el demonio es capaz de tranquilizar su alma. Asumiendo su propio carácter, Fausto le dice a Mefistófeles: "Sea cual sea mi vestido, sentiré igual las penas / de esta estrecha vida terrena. / Demasiado viejo para andar sólo con juegos / demasiado joven para no tener deseos, / ¿qué podría concederme el mundo? / ¡Tienes que renunciar!; Renunciar debes! / Ese es el eterno canto / que en todo oído resuena / y que a lo largo de nuestra vida toda / ronco nos canta hora tras hora" (Goethe vv. 1544-1554).

Y un poco más adelante: "El dios que habita en mi pecho, / puede mover mi interior hondamente / pues reina sobre todas mis fuerzas, / mas nada puede cambiar hacia fuera; / y, por eso, para mí existir es una carga: / la muerte anhelo, la vida detesto" (Goethe vv. 1566-1571). El disgusto se muestra natural como una insatisfacción esencial de la que solo queda un presunto sosiego: la renuncia que aparece poéticamente como una hostigosa voz que con rigor muestra cuál es el remedio justo para sus pesares. En términos mainländerianos es fácil establecer el vínculo de ese verso con la voluntad de morir.

Mefistófeles le muestra y le permite a Fausto tener todas las experiencias de vida que quiera: amor, riquezas y poder. El doctor quiere estar saciado de conocimiento y comprender la naturaleza última de la realidad. Su disgusto o su molestia es tan grande que ya no tiene nada que perder, esto lo motiva a emprender la búsqueda por las sensaciones. Su larga estancia en su despacho lo ha alejado de una parte del mundo. Comprende que la verdadera esencia del cosmos implica también la fuerza vital del mundo pasional. Con tal de poder comprender la totalidad y calmar su fastidio, en lo más íntimo de su ser espera degustar todo cuanto se le ha asignado a la humanidad completa, desea experimentar lo más alto, pero también lo más bajo de ella.

Por ese motivo, el propio Fausto es quien consigna su alma como moneda de cambio a Mefistófeles. Harto de sí mismo y del mundo intelectual, viejo y cansado, supera con arrogancia el miedo a la muerte, despreciándola y atrayendo hacia él, el mundo de las sensaciones. Si en algún momento lo logra, Fausto aceptará la muerte de buen grado pronunciando: “detente, eres tan bello” (*Verweile doch! du bist so schön*), y entregará su alma al diablo.

3. La compasión

En el acto final de la segunda parte se muestra a un Fausto cuya única ambición es conquistar tierras e incrementar el territorio que le fue cedido por el emperador. Su último deseo, el más ambicioso, pero al mismo tiempo el más íntimo, sigue sin lograr satisfacerlo: “Ante mi vista mi reino es infinito, / pero a mis espaldas me come la desazón / recordándome con este envidioso sonido / que no está completa mi gran posesión” (Goethe vv. 11153-11156). Su objetivo es ganar parcelas para que puedan ser habitadas por el pueblo (*Der Völker*).

165

Fausto queda ciego y entonces comienza a “brillar en su interior una luz clara” (Goethe v. 11500). Con esto logra, finalmente, alcanzar el conocimiento y la satisfacción que buscó en alrededor de once mil versos. Consigue la conclusión suprema de la sabiduría (*der Weisheit letzter Schulß*):

Solo merece la libertad, lo mismo que la vida, / el que tiene que conquistarla día a día / [...] Esta afanosa actividad es lo que me gustaría ver: / sobre un suelo libre hallarme junto a un pueblo libre. / Entonces podría decirle al instante: / ¡detente pues, eres tan bello! / La huella de mis días terre-

nales / no puede sin más sumirse en las eternidades. / Sintiendo ya un anticipo de esa dicha tan grande / gozo ahora mismo del supremo instante.
(Goethe vv. 11575-11586)

Los ojos de Fausto se ciegan y, permítaseme el oxímoron, logran ver la verdadera sabiduría. El conocimiento que alcanza Fausto representa fielmente la máxima mainländeriana que describe la transformación del humorista: “Si alguna vez prende de cualquier forma el imperdible conocimiento en la voluntad, entonces se escabulle la broma de los labios sonrientes y su mirada se torna grave. Luego el humorista, al igual que el héroe, el sabio y el héroe sabio, se desplaza por competo del campo estético al ético” (Mainländer, *La filosofía* 184). La vitalidad ocular se convierte en una necesidad para que la idea se manifieste en el ser humano, pero también la mirada refleja el conocimiento de la filosofía inmanente.

Al ganar la *compasión* por sentir el sufrimiento del pueblo en sus hombros y percibir la posibilidad del comienzo de una redención colectiva, Fausto alcanza la ascensión ética. Su anábasis se completa al pronunciar, por voluntad propia, las palabras que lo condenarían al infierno. Cuando acepta su muerte y lleva a cabo este último acto, cumple con las dos condiciones necesarias para que una acción pueda ser pensada desde lo moral, según Mainländer, quiere decir que se convierte en legal y de buen grado (Mainländer, *La filosofía* 233), dicho de otra forma, se acepta y acelera la voluntad de morir.

Conclusión

En el volumen II de *La filosofía de la redención*, Mainländer propone con más detalle una futura Orden del Grial encargada de esparcir sus ideales y las cuatro virtudes cardinales de su sistema. Dentro de los estatutos establecidos en el décimo ensayo encontramos la descripción del símbolo de la Orden: “La bandera de la Orden es blanca, y muestra en su mitad a un mancebo con grandes ojos que rebosan paz: la imagen transfigurada de la muerte, portada por la paloma, símbolo de la redención” (Mainländer, *Filosofía* 405). Si bien la Orden es el aspecto más esotérico de su filosofía, es fácil empalmar esta imagen con el viejo Fausto, cuyos ojos son cegados de manera alegórica cuando adquiere un conocimiento transfigurado.

Fausto concibe tierras libres para el pueblo, es entonces cuando, por concebir este ideal, se da cuenta de que su vida está completa, y se desprende de todo interés: su alma es entregada a Mefistófeles y, simbólicamente, el ciego Fausto comienza a *ver* un futuro igualitario y justo. Tierras libres para que el humano se desempeñe y ejerza un trabajo honesto. En el horizonte de su visión final logra adquirir el más grande conocimiento de la filosofía de la redención: mirar a la muerte directamente a los ojos y superar el estado sublime desde el desinterés. Fausto no vuelve a su estado de discrepancia luego de quedar ciego, supera su propio carácter humorista y asciende a un estado más elevado de la voluntad, calmando así su alma.

Fausto no muere por un ideal, sino más bien la mera posibilidad de que exista esa concepción es suficiente para apagar su angustia y aceptar su muerte voluntaria, de esta manera logra una anátesis redentora y alcanza el plano ético.

Para Mainländer el rol del artista supone la facultad de poder captar lo esencial de una especie en un momento de-

terminado. El artista no ve un ideal acabado, en cambio, logra completar parcialidades a través de su representación artística de acuerdo con las leyes de lo bello subjetivo. El espíritu del artista modela un nuevo mundo que puede corresponder con el arte ideal o real; el primer tipo expresa objetos o grupos de objetos bellos ordenados con armonía en torno a un punto central, esta representación puede elevarnos con mayor facilidad al estado estético de calma ilusoria; el arte realista tiene como propósito mostrar el mundo tal y como es, desde una perspectiva pesimista, como se podrá imaginar, trata de la irremediable y cruel lucha por la existencia, el egoísmo metafísico, la maldad natural, la imposibilidad de saciar los deseos, la injusticia social, el tormento de unos, la alegría de otros, etc. El arte realista nos traslada al estado estético agitado en el que reconocemos lo que somos y nos replegamos estremecidos (Mainländer, *La filosofía* 196).

Desde esta taxonomía, el dramaturgo realista no construye obras normativas: muestra la manera en que la gente se comporta y no cómo debería comportarse. Los personajes develan sus rasgos más ocultos. Cuando Mainländer describe el drama ideal, considera a Goethe como el caso ejemplar, pues logra seleccionar aquellos personajes que no están demasiado lejos del alma bella, da voz a culpables e inocentes, aunque siempre los modera. Jamás, el dramaturgo ideal, según Mainländer, mostrará locos iracundos ni caracteres impulsivos.

El *Sturm und Drang* lleva a las personalidades geniales y desmesuradas más allá de la moral establecida y muestra las ansias sobrehumanas de acción y movimiento. Todo esto está en *Fausto*: se pueden apreciar las cualidades más altas, tanto del intelecto como de la cultura, que ha logrado alcanzar el ser humano, pero también se muestra la bajeza del borracho, la locura, el infanticidio, los envenenamientos, los sobornos y, en

definitiva, acciones posibilitadas por la tentación demoníaca. Estos cuadros no pueden parecer más *realistas* volviendo, desde mi punto de vista, implausible la categorización de dramaturgo *idealista* a Goethe, al menos si nos limitamos al análisis de su más grande obra. *Fausto* es una tragedia de transformación, esto quiere decir que el personaje representa al individuo y a la humanidad siempre cambiante y “la figuración simbólica del choque entre el libre albedrío y el destino” (Fernández-Fígares 126). Por ese motivo, el humorista cobra tanta relevancia. Si bien Mainländer estima este estado como el más cercano al sublime, parece no estar tan alejado de nuestra condición contemporánea, donde la corrupción, la injusticia, la violencia, el desamparo y la miseria son más evidentes que nunca, pero que a pesar de ello, la motivación por seguir viviendo parece no cesar.

La personificación de Fausto representa la insatisfacción contemporánea, así como el humorista muestra la paciencia con que cada uno logra, por medio de no sé cuál artilugio demoníaco, soportar la gran incongruencia que muchas veces significa existir. Por este medio se convierte la ética del humorista en la ética de la existencia paciente.

169

Referencias bibliográficas

- Fernández-Fígares, Juan. *El Fausto de Goethe. Análisis simbólico y filosófico*. Comares, 2020.
- Goethe, Johann. *Fausto*. Abada, 2010.
- Mainländer, Philipp. *La filosofía de la redención*. Estudio preliminar y traducción de Sandra Baquedano Jer. FCE, 2021.
- . *Filosofía de la redención*. Introducción, traducción y notas de Manuel Pérez Cornejo, edición de Carlos J. González Serrano y Manuel Pérez Cornejo, Xorki, 2015.

Safranski, Rüdiger. *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Tusquets, 2012.

_____. *Goethe. La vida como obra de arte*. Tusquets, 2015.

Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Trotta, 2016.

INFLUENCIAS

Schopenhauer y Mainländer: lectores de Leopardi¹

Schopenhauer and Mainländer: Leopardi's readers

Fabio Ciraci

Universidad del Salento | Italia

Schopenhauer, lector del *Diálogo* y de Leopardi

Los testimonios que tenemos nos dicen que Schopenhauer le confesó a uno de sus discípulos: “¿sabes que, en un mismo año, Italia albergó a los tres pesimistas más importantes? Adam von Doss lo reveló: Byron, Leopardi y yo. Pero estos no se conocieron entre sí” (Schopenhauer, *Colloqui* 159).² Schopenhauer se refiere al primero de los dos viajes a Italia, aquel que emprendió en 1819, con motivo de descansar y aliviar la fatiga que le produjo la escritura de su *opus magnum*, *El mundo como voluntad y representación*. De hecho, Schopenhauer no solo demuestra su amor por la literatura y la filosofía italiana, por Dante, Giordano Bruno, Boccaccio, Gozzi, Leopardi, Petrarca, entre otros, sino que, además, conoce la lengua en la que estos escribieron. Este amor lo acompañó durante toda su vida, así como también supo acompañar a Goethe.

173

1 Conferencia magistral expuesta en el “Primer Coloquio Internacional sobre Philipp Mainländer”, celebrado los días 24, 25 y 26 de noviembre del 2021. Derechos cedidos por el autor. Traducción de Carlos Darío Romero y Gabriel Adelio Saia.

2 Carta de Doss a Schopenhauer del 20 de febrero de 1858. N. de los Ts.: las traducciones son propias.

Ya en la primera visita de 1850, cercano a la habitación de Schopenhauer en Frankfurt, von Doss, un discípulo particularmente interesado en la cultura italiana, le había aconsejado a su maestro la lectura de las obras de Giacomo Leopardi. Von Doss consideraba que el pensamiento del poeta se parecía mucho al de su maestro, colocándolo entre los grandes dramaturgos de la humanidad.³ En 1858, Schopenhauer le respondió a su discípulo, quien le había recomendado la lectura de *Operetas morales* y de *Pensamientos*, y le pidió una traducción antológica de las obras de Leopardi: “Le pedí a Frisch en Mannheim las *Operetas morales* de Leopardi y vea: es una lástima que no haya indicado el año ni el lugar de la impresión. No quiero su *Obra completa*. Sin embargo, haría bien en escribir un pequeño artículo en el *Litterarische Unterhaltungsblätter*, ¡con el que adquiriría un lugar entre los evangelistas!” (Schopenhauer, *Colloqui* 159).⁴

Luego de recibir las *Obras* de Leopardi,⁵ Schopenhauer se dedicó intensamente a su lectura, tal y como lo atestigua una

3 Carta de Doss a Schopenhauer del 30 de diciembre de 1854 (Schopenhauer, *Colloqui*).

4 Carta de Arthur Schopenhauer a Adam von Doss del 14 de marzo de 1858 (Schopenhauer, *Colloqui*). Doss respondió (la carta de Adam von Doss a Arthur Schopenhauer del 28 de marzo de 1858) con entusiasmo al maestro indicándole algunos poemas de Leopardi, citando un largo pasaje de la epístola leopardiana *Al conte Pepoli*: “Después de todo, si Su obra principal puede compararse [...] con una *divina comedia* omnividente o, mejor, con una *tragedia* en prosa: entonces Leopardi cantó en verso, como un interludio lírico, solo los lamentos de los que sufren en el *infierno* y el *purgatorio*, pero con tal fuerza, tal fuego y tal plenitud, que la dicción se acerca al brillo de su cuarto libro [del *Mundo como voluntad y representación*] [...] ¡Que hubiera hecho Leopardi en aquella época, cuando apareció *Die Welt als Wille und Vorstellung*, [...] si hubiera tenido noticias de dicha obra, a quien le resultaría más comprensible que a todos Sus contemporáneos, porque fue más homogénea; ¡o si al menos hubiera conocido los principales resultados de la investigación sobre el budismo! La obra no hubiera podido encontrar un apóstol y evangelista más grande”.

5 En la carta de Schopenhauer a Doss del 1 de marzo de 1859, el filósofo escribió: “Le debo a Su constante elogio, ordené el *Leopardi*, que finalmente recibí en el otoño pasado [de 1858], en la cuarta edición de 1856, con el grabado de la cabeza muerta de Leo-

carta del 3 de enero de 1859 dirigida a David Asher en Leipzig: “el *Vossische Zeitung*, del 12 de diciembre al 1 de enero, ofrece traducciones de mi pariente espiritual, Leopardi, al que vengo leyendo desde hace ya dos meses con sumo deleite [*délice*] en su idioma original”. Estas traducciones del *Vossische Zeitung*, como recuerda Giuseppe De Lorenzo, ya habían sido realizadas por el discípulo de Schopenhauer, literato y redactor de la revista, Ernst Otto Lindner. A este le escribe Schopenhauer el 7 de enero de 1859, agradecido por el trabajo de traducción que satisfizo la antigua petición que le había hecho a su otro discípulo, von Doss.⁶ El *doctor indefatigabilis*, título que Lindner recibió del maestro por su intensa y apostólica actividad, le entregó a Schopenhauer algunas traducciones de las obras del poeta italiano, recibiendo una “dura lección” por parte de su maestro, como escribió el mismo Lindner, sobre su grado de corrección y rigor (Otto 119). Este suceso nos habla sobre el conocimiento que Schopenhauer tenía de la lengua italiana.

175

Así, cuando en 1858 la fama del célebre ensayo *Schopenhauer y Leopardi. Diálogo entre A. y D.*, escrito por De Sanctis (“Revista” 369-408), llegó a Lindner en 1859, el diligente discípulo le envió una copia a Schopenhauer, como cuenta el mismo Lindner en memorias schopenhauerianas.⁷ En una carta del 23 de febrero de 1859, Schopenhauer escribe a Lindner:

pardi. Lo leí muchas veces con gran placer: sin embargo, me gusta más su prosa que sus versos [...] Lindner, a quien no le escribí nunca, tradujo varios diálogos en su *Vossische Zeitung*, del 30 de noviembre al 1 de enero, y tanto en el prólogo como en el epílogo, lo comparó conmigo: muy bien” (Schopenhauer, *Colloqui*).

6 No obstante, hay dos cartas de Doss dirigidas a Schopenhauer: una larga carta del 20 de febrero de 1859 y una del 19 de febrero de 1860. En la primera, el apóstol describió la biografía del poeta de Recanati y, exponiendo su pensamiento, lo comparó con el de Schopenhauer. En particular, con *Parerga y paralipomena*. Ver la traducción puntual de Giuseppe De Lorenzo (42-49).

7 “Cuando el número de la revista llegó a mis manos, el 12 de febrero de 1859, y se lo ofrecí a Schopenhauer —por si no lo conocía aún—, este me respondió de inmediato el

Es un avance importante que Italia inaugura para mí. Lo leí con mucha atención dos veces y me asombra todo lo que este italiano se apropió de mi filosofía y como la comprendió bien. No se opone a ninguno de mis escritos, como cierto profesor alemán, de nombre Erdmann,⁸ sin un conocimiento verdadero, independientemente del número de páginas. No, De Sanctis la sostuvo *in succum et sanguinem* [en savia y sangre] y puso todo aquello que había realmente necesitado. También está convencido de la verdad y está lleno de entusiasmo. Sin embargo, cree que tiene que mostrar una *sarcastic sneer*⁹ de vez en cuando para ganarse el público. (Schopenhauer, *Gesammelte* 447-448)

176 Aunque, a decir verdad, De Sanctis no fue tan benévolo con la filosofía de la voluntad, ¡todo lo contrario! Por razones que tienen que ver con su formación hegeliana y un inusitado sentimiento patriótico, De Sanctis no podía compartir el universalismo metafísico de la filosofía de Schopenhauer, así como tampoco el nihilismo de la voluntad y de la acción. Más aún, la crítica irónica que escribió De Sanctis a Schopenhauer se vio influenciada por el antagonismo del erudito italiano y su aversión personal hacia Richard Wagner, quien era amante de la noble Mathilde von Wesendonck, quien por aquel entonces era alumna de De Sanctis. Fue precisamente ella quien le presentó la filosofía de Schopenhauer a su maestro. La reducción –más o

14 [de febrero] con lo siguiente: 'Envieme, envieme cuanto antes el *Diálogo*, para poder satisfacer mi ardiente curiosidad: ni siquiera es posible pensar que pueda encontrarse en esta Abdera'" (Schopenhauer, *Gesammelte Briefe* 447).

8 Erdmann, Johann E., *Geschichte der neueren Philosophie*.

9 En inglés, "ghigno sarcástico" [sonrisa socarrona].

menos implícita– de la figura de Schopenhauer a la de Wagner no le hace justicia al filósofo de *El mundo...*, al menos porque Schopenhauer, a pesar del entusiasmo de Wagner, no parece considerar que la música de este se encuentre estrechamente relacionada a su propia filosofía.¹⁰ Para colmo, a Schopenhauer no le gustaba la música de Wagner. El Sabio de Frankfurt supo escribir: “¡Yo sigo siendo fiel a Mozart y a Rossini!”.

Podemos recordar, solo de pasada, que De Sanctis imagina en su *Diálogo*¹¹ una discusión entre dos compañeros de viaje: el Sr. “A”, un veterano liberal y desilusionado, que había participado en los levantamientos revolucionarios de 1848, y el Sr. “D”, una transfiguración del mismo autor. Los dos personajes entablan una confrontación en torno a la figura y el pensamiento de Arthur Schopenhauer, “el filósofo del futuro”, con una clara referencia proveniente de la obra total wagneriana. El Sr. “A” es “el prototipo del potencial discípulo de Schopenhauer” (Invernizzi 116), que va a la carga contra la filosofía hegeliana: “Hegel es el gran pecador y Schopenhauer se enfada sobre todo con él”. Aquí, De Sanctis retoma la conocida polémica sobre la herencia kantiana, de la que Schopenhauer se autoproclamaba como el único y auténtico continuador. Para De Sanctis, los seguidores de Schopenhauer son “antes que nada, todos hombres del futuro, son los descontentos, los incomprensidos, los insatisfechos, considerados hermanos carnales del gran hombre” (258). En pocas palabras, De Sanctis describe a los discípulos de Schopenhauer como aquellos *enfermos de la voluntad* del siglo XIX, como los llamaría más tarde Théodule Ribot (*Schopenhauer e Leopardi* 239). Sin embargo, De Sanctis no

177

10 Sobre la relación entre la música de Wagner y el pensamiento de Schopenhauer, véase el reciente trabajo de Fazio, Domenico M., *L'eco originaria. La metafisica della musica in Schopenhauer, Wagner e Nietzsche*.

11 “Schopenhauer e Leopardi. Dialogo tra A e D”, de ahora en adelante *Dialogo*.

puede negar que el estilo de Schopenhauer es claro, accesible y no profesoral, “alejado de las fórmulas y de cualquier aparato científico, con un lenguaje corriente y popular”, aun cuando el filósofo se jacta continuamente de estas condiciones.¹²

Pero la crítica más profunda que lanza De Sanctis es aquella dirigida hacia la metafísica de Schopenhauer: “somos marionetas y el mundo es una comedia” (*Schopenhauer e Leopardi* 241). Schopenhauer, según De Sanctis, “echa un vistazo detrás de la escena”, es decir, entre las bambalinas de la apariencia, y encuentra allí la *cosa en sí*, el *Wille*, de la que todo lo sabe, a pesar de que la voluntad nouménica sea incognoscible. De Sanctis confecciona una ironía sin posibilidad de réplica. Con gran habilidad, ridiculiza la metafísica de Schopenhauer, criticando el recurso a los milagros y a los “taumaturgos” que el filósofo utiliza una y otra vez para justificar la conversión de la voluntad y la compasión, o critica fuertemente el concepto de arbitrio servil que se opone con fuerza a la libertad tan querida por el exiliado patriota italiano. De Sanctis tampoco puede subestimar el desprecio que Schopenhauer siente por todas las formas de nacionalismo. Para él, el quietismo schopenhaueriano se opondría tanto al patriotismo como a la civilización solidaria que imaginaba Leopardi. El intelectual italiano, que a la sazón vivía exiliado en Zúrich, no podía aceptar la idea de Schopenhauer de que “la patria es una abstracción; la humanidad, una ficción; la historia, un juego; el individuo está condenado inevitablemente al dolor y al aburrimiento. Entonces, ¿para qué vivimos? Matémonos, hermosa, adorable, piadosa muerte” (*Schopenhauer e Leopardi* 241).

12 “Debajo de la capa del filósofo se transparenta el hombre bilioso, apasionado, seguro de sí, provocador, travieso, por lo que te parece verlo con una mano ocupado dando puñetazos y con el otro acicalándose y admirándose” (De Sanctis, *Schopenhauer e Leopardi* 240).

El *Diálogo* concluye con la paradójica –e irónica– victoria del pesimismo metafísico de Schopenhauer por sobre el pesimismo cósmico de Leopardi. El iniciado schopenhaueriano –el Sr. “A.”– promete traducir las obras de Schopenhauer al italiano. Pero incluso, sobre el final del *Diálogo*, todo gira en torno a la irónica confrontación entre ambas doctrinas, y la estatura moral del poeta eclipsa la del filósofo.¹³

En 1859, a través de Doss y Lindner, el *Diálogo* de De Sanctis fue finalmente leído por Schopenhauer. Sin embargo, el filósofo de Frankfurt no logró captar la ironía del subtexto. El evidente malentendido quizá se deba a la conocida soberbia de Schopenhauer.¹⁴ Si no queremos dudar del grado de conocimiento que Schopenhauer tenía de la lengua italiana, y que sabemos que así era según las cartas que escribió, bien podemos plantear la hipótesis de que el deseo de ser reconocido como *maître à penser*, también en Italia, era tal que poco se enteró de la ironía y la desaprobación que De Sanctis tenía para con su sistema filosófico. Aquel *Diálogo* no era ciertamente *a sarcastic sneer*, como escribió Schopenhauer, sino una crítica irónica de la metafísica schopenhaueriana.

Sin embargo, el entusiasmo de Schopenhauer por el *Diálogo* era tanto que rápidamente puso manos a la obra y difundió el extracto del *Diálogo* entre sus seguidores, mencionándolo en varias cartas dirigidas a sus *Schüler*, como Bähr, Bahnsen, Doss, entre otros (Schopenhauer, *Gesammelte Briefe* 448, 451, 454). No obstante, discípulos y admiradores, qui-

13 Para una reconstrucción detallada de la historia relativa al *Diálogo* y del contexto, me permito redirigirlos a mi trabajo *La filosofía italiana di fronte a Schopenhauer*.

14 “Cómo es que Schopenhauer, quien siempre habló con desprecio de Herbart y no tuvo en cuenta su crítica, se mostró tan tierno y agradecido hacia nuestro De Sanctis, si no es por un curioso malentendido y equívoco o por una intención deliberada de beneficiarse al engañar a sus amigos alemanes, que lo elogió y criticó del mismo modo en que lo hizo el jefe de la escuela realista alemana” (Croce 368).

zá para no defraudar el entusiasmo de su maestro o por no haber comprendido el *Diálogo*, no pusieron objeción alguna frente a la –cuando menos– dudosa interpretación realizada en el escrito de De Sanctis.¹⁵

Pero si, por un lado, la historia narrada en el *Diálogo* representa la partida de nacimiento de la fortuna que corrió Schopenhauer en Italia, por otro, también parece tener importancia para la propia reflexión del filósofo sobre Leopardi. En una carta del 1 de marzo de 1860 dirigida a Doss, donde responde a una misiva anterior sobre el pensamiento de Leopardi, Schopenhauer le anunció a su discípulo, además, la inminente publicación de la tercera edición de *El mundo como voluntad y representación*. Unos meses más tarde, el 21 de septiembre de 1860, Schopenhauer falleció tranquilamente en su casa de Schöne Aussicht en Frankfurt del Meno. Sin embargo, en la tercera y última edición de *El mundo...* permanece un rastro de la lectura de Leopardi, que Schopenhauer recuerda con intensidad:

Sin embargo, nadie trató esta cuestión [la miseria de la existencia] tan a fondo y exhaustivamente en nuestros días como Leopardi. Él está completamente lleno y penetrado por ella: por todas partes su tema es la burla y el tormento de esta vida. Lo declara en cada página de su obra, y sin embargo con tal multiplicidad de formas y giros, con tal riqueza de imágenes que no genera fastidio,

15 La carta de Doss a Schopenhauer del 19 de febrero de 1860, dice: “El diálogo de De Sanctis me pareció interesante; como también justo y agudo en comparación con Usted, aunque no completamente adecuado al último y más alto ímpetu metafísico de Su doctrina” (De Lorenzo 49).

sino más bien siempre es deleitoso y estimulante.
 (Schopenhauer, *Il mondo come volontà* 2097)¹⁶

Mainländer, lector de Leopardi

Nos ocuparemos ahora del discípulo que, mayormente, desarrolló el pesimismo de Schopenhauer en un sentido radical: Philipp Batz, apodado Mainländer. Sabemos que este novel filósofo vivió sus años más felices en Nápoles. Se trata de su periodo de formación en el extranjero. Mainländer quería obtener una visión amplia del mundo, aquella que necesitaba su profesión de comerciante y en la que su padre, el empresario Georg Batz,¹⁷ lo había iniciado. Su madre, Catharina Luise Seib (1811-1865), a la que Mainländer estaba estrechamente unido, no habría querido alejarse de su hijo, quien fue siempre físicamente frágil, miope y dedicado a las humanidades, tanto que pasaba días enteros en el ático, en la “cúpula del poeta” (*Dichterklappe*) (Rauschenberger, “Die Familie” 133). Sin embargo, su primera separación del ámbito familiar ocurrió cuando el joven estudioso escribió a la *Handelsschule* de Danzig, en marzo de 1856. Estimulado por los estudios realizados con su

181

16 Sobre la relación epistolar entre von Doss y Schopenhauer, confrontar en particular Felici, *La luna nel cortile* p.165 y Felici, “Schopenhauer Lettore di Leopardi”.

17 Georg Batz (1808-1884) nació en Offenbach, hijo de Johann Wilhelm Batz, fabricante de plata y presidente del consejo eclesiástico evangélico luterano. La familia de Mainländer era acomodada y estimada. No obstante, el filósofo describe a su abuelo paterno como un hombre violento e iracundo. La madre de Mainländer, Catharina Luise Seib (1811-1865), era hija de Philipp Seib (1777-1829), empresario y consejero comunal de Offenbach. Según el filósofo, la madre fue una mujer de una inteligencia rara. El matrimonio de sus padres fue forzado, a tal punto que él mismo admite en su biografía: “no somos hijos del amor, sino que somos hijos de la violación marital” (Rauschenberger, “Philipp Mainländer” 229).

tutor, el arqueólogo Wolfgang Helbig,¹⁸ y sus discusiones con el poeta Karl Gutzkow, Mainländer decidió ampliar sus conocimientos, haciendo sus prácticas laborales en Nápoles que, por aquel entonces, era una de las mayores ciudades de Europa. Durante cinco años, desde 1858 a 1863, Mainländer permaneció en la ciudad soleada del golfo. En un comienzo, Mainländer ofició de aprendiz bancario, luego fue empleado y, finalmente, corresponsal internacional del mayorista Louis Mazel & Co (*Mainländer im Kontext* 351).¹⁹

No obstante, a pesar de las mejores expectativas y un primer año de vida despreocupado en Italia, en 1859 algunos acontecimientos nublaron este único periodo de felicidad. Una *Fräulein* no identificada, quizá la señorita Mönch (Sommerlad 94), de la cual Philipp estaba enamorado, contraería matrimonio con otro joven de Offenbach. Por si fuera poco, al mismo tiempo llegó la triste noticia del suicidio de su hermano menor, Daniel, quien también vivía en Italia, en la ciudad portuaria de Messina.²⁰ Se trata de la primera de varias muertes, que asolaron la vida de la familia Batz —de la cual tres de sus miembros se suicidaron: Daniel, Philipp y, luego, su hermana Minna Batz— y la extinguieron por completo (Ciraci, *Verso l'assoluto nulla* 20). El dolor por la pérdida de su hermano menor fue tal que el joven Mainländer decidió satisfacer su fervor mili-

18 “En Dresde, me procure alimento y acicate para mi fantasía, y un ojo previsor, que se fijó una meta y no la abandonó hasta haberla alcanzado” (citado en Sommerlad 97).

19 Ver la carta “An das hochlöbliche Magdeburgische Kürassier-Regiment Nr. 7 Halberstadt”. Probablemente ya colaboraba también con el bancario barón Victor von Magnus, para quien sería a su vez corresponsal internacional en Berlín a partir de marzo de 1869, después de la quiebra de la fábrica de su padre en Offenbach el año anterior.

20 “En este año, mi amor espiritual (por una joven de Offenbach) fue sacudido hasta las raíces y mi corazón recibió dos heridas mortales, que ciertamente se curarían con el tiempo, pero que todavía dolían de vez en cuando. Luego, mi alma llevó una ligera banda de luto, para llevar más tarde todavía una más pesada” (Sommerlad 94).

tar, su odio antifrancés y su persistente *cupio dissolvi* (deseo de disolverse), alistándose y combatiendo en la batalla del *Risorgimento* de Villafranca, en el bando austriaco y en contra de Saboya, en julio de 1859. Se trata de un ímpetu romántico que recuerda mucho al joven poeta y dramaturgo Heinrich von Kleist que busca –y no encuentra– la muerte en batalla contra las tropas de Napoleón, y que, finalmente, acaba suicidándose al igual que Mainländer. Sin embargo, a diferencia del poeta alemán, el filósofo de Offenbach morirá solo y sin el apoyo de ningún cómplice.

Al volver de Nápoles tras el armisticio, Mainländer escribe: “me hundí en una profunda melancolía y solo encontré consuelo en la maravillosa naturaleza y en la poesía” (Sommerlad 416). En efecto, el joven Philipp Batz se unió a asociaciones culturales como la *Deutscher Verein* y la sociedad de inspiración republicana con el inquietante nombre schilleriano *die Räuberbande*, es decir, *El grupo de los bandidos* (*La banda dei Masnadieri*), donde se leían a los clásicos italianos (Sommerlad 416). Al mismo tiempo, se inscribió en un club de canotaje, el *Deutscher Ruderclub*, participó de la vida social, fue a fiestas de baile —“siempre fui un bailarín muy animado” (*Mainländer im Kontext* 416)—, realizó viajes y se unió a eventos deportivos (Sommerlad 98-99).²¹ El deporte y la literatura se convirtieron en un refugio contra el dolor y los pensamientos oscuros. De 1858 a 1863, Mainländer escribió una colección de poemas, *Aus dem Tagebuch eines Dichters*, que da testimonio tanto de su amor por Italia como también del contraste entre su vida despreocupada y un *Weltschmerz* muy arraigado. Los poemas, siempre rociados de melancolía y *Sehnsucht*, llevan en el título,

21 Mainländer se unió al club alemán de Remo, que tenía su sede en Castel dell'Ovo. Al club de Remo, Mainländer también le dedica la balada: “Drei Lieder vom Ruderclub” de 1860, musicalizada por un tal Fritz Eberling (*Mainländer im Kontext* 207).

a menudo, los lugares visitados, por lo que es fácil deducir que nuestro joven pensador visitó el Vesubio, Capri, la Gruta Azul, Amalfi, Castellamare, Sorrento y la tumba de Virgilio en Piedigrotta, lugar que también visitó Schopenhauer (Domenico).

Pero Mainländer no solo nació como poeta en Nápoles, fue también en esta ciudad donde descubrió el pensamiento de los dos filósofos que más lo influenciaron: Baruch Spinoza²² y Arthur Schopenhauer.²³ Según su recuerdo, el encuentro con Schopenhauer se produjo de forma sensacional, fue una verdadera conversión, inmediata e irreversible, un recuerdo que a claras luces parece novelesco y que nos advierte sobre

22 “Solo llevaba seis meses en Nápoles cuando me compré un libro de Spinoza y, con un hambre insaciable, lo leí. El *Tractatus-Theologicus-Politicus*, escrito de forma muy clara y comprensible, produjo en mí una revolución. Fue como si miles de años de velos cayeran frente a mis ojos, fue como si la niebla impenetrable de la mañana cayera a la tierra y pudiera ver el sol radiante. Tenía diecisiete años y cuanto debo agradecer a la acción del destino que este tratado del gran hombre fue el primer escrito que cayó en mis manos. Convertí la visión de Spinoza sobre ‘la ley de la naturaleza’ y el estado en carne de mi carne y sangre de mi sangre, y cuando más tarde pase a las charlatanerías de otros filósofos sobre temas importantes, ya estaba triplemente acorazado contra la mentira y la estupidez. No comprendí la Ética, pues era muy inmaduro para entenderla. Sin embargo, la leí escrupulosamente línea por línea con mucha reflexión, muy lentamente, dejando a menudo reposar el libro, rumiando una página durante muchas horas. No obstante, en este tiempo mi instinto demoníaco se resistía íntimamente al panteísmo. Sentí que un Dios en el mundo no podía satisfacerme. Esta aversión trabajaba en mí silenciosamente. La vida de Spinoza me entusiasmó. Lo consideraba como un ejemplo muy querido y, muy a menudo, fue el ejemplo del filósofo genuino y práctico. Aquel que me salvaba en las dificultades” (Sommerlad 97).

23 “En febrero de 1860 llegó el día más grande e importante de mi vida. Entré en una librería y comencé a hojear algunos libros que llegaron hace poco de Leipzig. Encontré *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer. ¿Pero quién era ese Schopenhauer? Nunca había oído de él. Hojeé la obra, leí sobre la negación de la voluntad de vivir, encontré en el texto numerosas citas que conocía y me hicieron soñar. Me olvidé de todo aquello que me rodeaba y me sumergí en su lectura. Al final dije: -¿Cuánto cuesta el libro? -Seis ducados -¡Aquí tiene el dinero! Me aferré a mi tesoro y corrí como un loco hacia mi casa, donde con una prisa febril corté el primer volumen y comencé a leerlo desde el inicio. Ya era de día cuando me detuve. Había pasado toda la noche sin descanso. -Me levanté y me sentí renacido” (Rauschenberger, “Die Familie Batz-Mainländer” 131).

el escepticismo con el que debemos tomar la autobiografía mainländeriana, *cum grano salis* (Ciraci, *La conversione*). Son varios los factores que nos permiten dudar sobre si Mainländer realmente escuchó en algún momento el nombre del *Sabio de Frankfurt*.²⁴ Pero es interesante señalar que, en todo caso, el encuentro se dio, en cierto sentido, bajo el signo leopardiano. De hecho, en aquella época Mainländer frecuentaba la Librería Detken, en la Piazza Plebiscito de Nápoles, ubicada bajo la majestuosa columnata de San Francesco di Paola. La librería funcionaba como lugar de encuentro para los intelectuales italianos y extranjeros, era un verdadero salón literario en el corazón de Nápoles. Además, era la librería preferida de Antonio Ranieri, amigo, biógrafo y editor de las obras de Giacomo Leopardi. En efecto, el joven Alberto (Albert) Detken, nacido en Bremen, al establecer contacto con Leopardi y Ranieri, decidió abrir su propia librería en la bella ciudad del golfo, que inauguró en 1836 (Tropeano 101-106), pocos meses antes de la muerte del gran poeta de Recanati, el 14 de junio de 1837.

De este modo, Leopardi se vuelve lectura predilecta del joven Mainländer, en cuya poesía reconoce un alma afín, y lee el volumen *Opere di Giacomo Leopardi*, editada por Ranieri (Leopardi). En el diario del filósofo se encuentra escrito: “cuando leí las palabras de su biografía: *este hombre llevó intacta hasta el sepulcro la flor de su virginidad*, mi alma se estremeció” (Leopardi 23). Se trata de una referencia importante, porque responde a aquello que será uno de los pilares de la doctrina moral mainländeriana. El filósofo establecerá, de hecho, que la virginidad es uno de los instrumentos de extinción de la voluntad en relación a la especie, una de las vías de redención, junto con el suicidio y la realización del Estado ideal. Asimismo, el 26 de

24 Sobre este tema, véase mi trabajo titulado “Mainländer a Napoli: la dolce vita, la poesia, la scoperta della filosofia”.

septiembre de 1873, coherente con lo que sostuvo en su obra, Mainländer fue hacia la tumba de su madre y, levantando las manos al cielo, prometió “Virginidad hasta la muerte”. —Esto entendí y esto también en la vida quise practicar—. (*Mainländer im Kontext* 338).

Asimismo, hay que recordar que entre los libros que llevó consigo en su periodo militar como coracero voluntario en Halberstadt, además de algunas gramáticas lingüísticas, el *Manual of Buddhism* de Spence Hardy, Tácito y Gil Blas, también está la voluminosa *Opere* de Leopardi (Volpi 19-28).

En la librería Detken, en un impreciso día de febrero de 1860, Philipp Batz cuenta que se encontró una copia del *Mundo como voluntad y representación*, proveniente de Leipzig.²⁵

Sin embargo, su encuentro con Schopenhauer y la impresión por su poética no fueron el único legado que Mainländer se llevó de Italia y Nápoles. De regreso a Offenbach, Mainländer encontró la vida estrecha de siempre. Luego, seguirán tiempos de lucha interior, nuevos conflictos con su padre, otros breves empleos, pero, además, la redacción de su mayor obra, *La filosofía de la redención*, así como su desilusión por la vida militar (Rauschenberger, “Philipp Mainländer” 230). Su existencia concluyó trágicamente con el suicidio metafísico teorizado en su obra y practicado con teutónica coherencia y firmeza el día en el que recibió la primera copia impresa de su obra, la noche entre el 31 de marzo y el 1 de abril de 1876, a la edad de 34 años.

Sin embargo, el tiempo que pasó como aprendiz en Italia estuvo lleno de felicidad y descubrimientos, el único período

25 El descubrimiento del lugar en el que Mainländer se encontró con *El mundo como voluntad y representación* fue establecido por quien escribe sobre la base de documentos inéditos. Véase mi ensayo “Mainländer a Napoli: la dolce vita, la poesia, la scoperta della filosofia”.

realmente feliz de su breve existencia. De las páginas del diario de Philipp Batz, quien hasta entonces se consideraba todavía un poeta, aflora un aire de melancolía debido a la difícil separación de Italia y de Nápoles, de su golfo azul, al cual se sentía ligado como “tensado por hilos mágicos y dorados” (Sommerlad 100). El filósofo bendice al destino por haberlo arrancado de “los jardines de Armida” (Sommerlad 100), en una reminiscencia tassiana filtrada, quizá, por la lectura de Goethe. También Nietzsche recuperará esta imagen de la *Gerusalemme Liberata* de Torquato Tasso, para describir la “séptima soledad” del viajero.²⁶ Así, Mainländer rompe con la tierra de la diversión y de la dulce vida, del tiempo de la poesía y de la vida activa: “si me hubiera quedado, ¿en qué cosa me habría convertido ahora? Solo después de haber elegido una única dirección, similar a la de todos, quería diferenciarme por mi carácter: era uno de esos tristes compañeros que ya no tenía una patria, que, habiendo cedido frente a la magia de Italia, no son verdaderos italianos, ni verdaderos alemanes” (Sommerlad 100).

Aquí, el fervor patriótico mainländeriano toma el control y el filósofo culpa a los alemanes que considera apostatas, “alemanes-americanos, alemanes-ingleses, alemanes-italianos”, que reniegan de la propia patria, porque creen haberse convertido en “los más sabios entre los sabios, los más afortunados entre los afortunados”, habiendo perdido ahora “el más preciado tesoro del hombre: el conmovedor amor por

26 “De la séptima soledad. Un día el viajero dio un portazo tras de sí, se detuvo y lloró. Entonces dijo: ‘esta inclinación, este impulso hacia lo verdadero y lo real, lo no visible, lo cierto, me enfurece! ¿Por qué precisamente *me* sigue este golpeador oscuro e impetuoso? Me gustaría descansar, pero no me deja. ¡Cuántas cosas me seducen para que me retrase! Para mí en todas partes hay jardines de Armida: y por lo tanto siempre nuevas laceraciones y amarguras del corazón. Todavía tengo que mover el pie hacia adelante, este pie herido y cansado: y porque tengo que hacerlo, a menudo tengo una mirada furiosa para aquella bella cosa que no pudo retenerme –*ya que* no pudo retenerme.” (Nietzsche 180-181).

la patria". Ahora, Mainländer estaba convencido de volver a Alemania, para combatir por los prusianos, por los Hohens-
taufen²⁷ y la unidad alemana. Sin embargo, dirige un último y
conmovedor saludo a Nápoles: "No quisiera volver a verte; si
así fuese, mis recuerdos perderían todo su esplendor. Serían
como una mariposa que perdió todo el polvo de sus alas. La
impresión del hombre adulto no debe retocar la de los senti-
dos jóvenes, del lenguaje joven. Tú, sagrado sueño de mi ju-
ventud, debes brillar puro y claro hasta mi última hora, como
brillaste en el lugar sagrado de mi alma" (Sommerlad 99).

En Nápoles, Philipp Batz se convirtió en poeta; sin embar-
go, las experiencias que había tenido allí, el descubrimiento
de la obra de Spinoza y Schopenhauer, continuaron haciendo
efecto también en su vida y en su pensamiento cuando se con-
virtió en filósofo. La propia elección de renunciar a su nombre
de bautismo por un *nom de plume* para que se olvidara, en sen-
tido místico, su individualidad, se remonta a un episodio ocu-
rrido en Nápoles, que él mismo cuenta en una carta al editor:

Pertenezco a aquellos de los cuales el místico Tau-
ler dice: que se ocultan de todas las creaturas para
que nadie pueda hablarme de ellos, ni de los bue-
nos ni de los malos, y ninguna frase que conozca
me impresionó profundamente como el epitafio
de las catacumbas de Nápoles: *Votum solvismus
nos quorum nomina Deus scit*. Por lo tanto, le pido
gentilmente que nunca me nombre como el autor
de la *Filosofía de la redención*. Para esta obra soy
Philipp Mainländer y quiero serlo hasta la muerte,
y para siempre. Naturalmente, le hago la misma

27 Debe recordarse de paso que Mainländer escribió una obra en tres actos, *Die letzten
Hohenstaufen. Ein dramatisches Gedicht in drei Theilen*.

petición en el caso de que se niegue a publicar mi obra. (*Mainländer im Kontext* 366-367)²⁸

Su nombre debía estar ligado solamente a su obra, de su individualidad no tenía que quedar rastro alguno. Lo máximo que podía concederse era una indicación de la pertenencia territorial: Mainländer, es decir, un habitante de las tierras del Meno.

Finalmente, no sabemos cuánto penetró el pensamiento de Leopardi en la filosofía de Mainländer. Sin embargo, la afinidad con el poeta de Recanati —que murió exactamente en Nápoles a una edad muy temprana— y con aquel pesimismo cósmico, lo impresionaron. Había imitado sus versos y seguido sus pasos. La virginidad que Leopardi llevó de forma intacta a la tumba, se convirtió en el principio de redención y fue la promesa que Philipp Mainländer hizo sobre la tumba de su madre.

En este sentido, Leopardi parece haber dejado una huella importante en la filosofía de Mainländer. Nos complace pensar que estas dos almas delicadas y unidas en el pesimismo encontraron en la Nada el consuelo que buscaron en vida.

189

28 Véase también la impresión que el mismo Ferdinand Gregorovius tuvo del lugar en 1854: "Dos antiguos internos del hospital de S. Giovanni de Poveri se mantienen en el convento, en la puerta de las catacumbas para acompañar a los forasteros en ellas. Sostienen antorchas y guían los pasos de los visitantes. No se encontraron guías más adecuadas que esas. No caminan, se arrastran con sus largas túnicas de color turquesa, con antorchas en sus manos, como si fueran espectros. Al considerar a aquellos dos pobres viejos encorvados por la edad, canosos y con el rostro pálido de la muerte, me parecieron tan muertos como los esqueletos sobre los que se proyectaban la luz incierta de las antorchas, y habría dicho que perfectamente llevaban mil años en las catacumbas. En una de las habitaciones subterráneas leí bajo dos figuras en un nicho: *Votum solvimus, nos quorum nomina Deus scit*. Me pareció que esas palabras misteriosas, cuyo significado sigue siendo oculto, podían ponerse en la boca de mis dos viejos guías, que casi no parecían vivas. Miré sus rostros, y al verlos tan pálidos, con aquella apariencia de espectros, me causó tanto asco y terror que no quise saber más nada de las catacumbas" (Gregorovius 185).

Referencias bibliográficas

- Ciraci, Fabio. "La conversione: teoria e storia di un topos letterario nello schopenhauerismo dell'Ottocento". *Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, vol. 6, no. 1, 2015, pp. 2-27.
- _____. *La filosofia italiana di fronte a Schopenhauer. La prima ricezione 1858-1914*. Pensa MultiMedia, 2017.
- _____. "Mainländer a Napoli: la *dolce vita*, la poesia, la scoperta della filosofia". In *Archivio di Storia della cultura*, Liguori, 2021, pp. 71-86.
- _____. *Verso l'assoluto nulla. La filosofia della redenzione di Philipp Mainländer*. Pensa MultiMedia, 2006.
- Croce, Benedetto. "De Sanctis e Schopenhauer". *Saggio sullo Hegel, seguito da altri scritti di storia della filosofia*. Laterza, 1948.
- De Lorenzo, Giuseppe. *Leopardi e Schopenhauer*. Ricciardi, 1923.
- De Sanctis, Francesco. *Rivista contemporanea*, vol. xv, no. vi, 1858, pp. 369-408. Luego integrado en *Saggi critici*, de 1874.
- _____. De Sanctis, "Schopenhauer e Leopardi. Dialogo tra A e D". *Saggi Critici*, vol. 1, Treves, 1914, pp. 227-270.
- Erdmann, Johann Eduard. *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie. Die Entwicklung der deutschen Speculation seit Kant, Zweite Abtheilung*. Vol. 3, Fr. Chr. Wilh. Vogel, 1853.
- Fazio, Domenico M. *L'eco originaria. La metafisica della musica in Schopenhauer, Wagner e Nietzsche*, Pensa MultiMedia, 2021.
- _____. "Schopenhauer e la grotta di Posillipo". *Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche della Società Nazionale di Scienze, Lettere ed arti in Napoli*, 2021.

- Felici, Lucio. *La luna nel cortile: capitoli leopardiani*. Rubettino, 2006.
- . “Schopenhauer Lettore di Leopardi e il ‘Dialogo’ desanc-tisiano”. *Sylva. Studi In onore di Nino Borsellino*. Editado por Giorgio Patrizi, bibliografía por P. Procaccioli, vol. II, Bulzoni, 2002, pp. 537-554.
- Gregorovius, Ferdinand. *Ricordi storici e pittorici d’Italia*. F. Manini, 1877.
- Invernizzi, Giuseppe. *Il pessimismo tedesco dell’Ottocento. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*. La Nuova Italia, 1994.
- Leopardi, Giacomo. *Opere di Giacomo Leopardi*. Edición ampliada, ordenada y corregida por Antonio Ranieri, 4.^a impr., Le Monnier, 1856.
- Lindner, Ernst Otto y Julius Frauenstädt. *Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn. Ein Wort in Vertheidigung. Memorabilien, Briefe und Nachlassstücke*. Von A. W. Hayn, 1863.
- Mainländer im Kontext* (c) Karsten Worm - InfoSoftWare, 2011.
- Nietzsche, Friedrich. *La gaia scienza. Opere di Friedrich Nietzsche*. Edición italiana basada en el texto crítico de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, vol. 5, t. 2, Adelphi, 1965.
- Rauschenberger, Walther. “Die Familie Batz-Mainländer”. *Schopenhauer-Jahrbuch*, no. 31, 1941, pp. 130-144.
- . “Philipp Mainländer”. *Schopenhauer-Jahrbuch*, no.18, 1931, pp. 229-245.
- Schopenhauer, Arthur. *Colloqui*. Trad. y comentado por Anacleto Verrecchia, BUR, 1995.
- . *Gesammelte Briefe*. Editado por Von Arthur Hübscher, Bouvier, 1987.
- . *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Intro y trad. por Sossio Giametta, Bompiani, 2006.

- Sommerlad, Fritz. *Aus dem Leben Philipp Mainländers: Mitteilungen aus der handschriftlichen Selbstbiographie des Philosophen*. Haacke, 1899.
- Tropeano, Placido Mario. *Civiltà del Partenio. La Biblioteca di Montevergine nella cultura del Mezzogiorno*, Arturo Berisio Editore, 1970.
- Volpi, Franco. "Mainländer, Leopardi und die Entstehung des europäischen Pessimismus". *Was Philipp Mainländer ausmacht: Offenbacher Mainländer- Symposium 2001*. Editado por Winfried H. Müller-Seyfarth, Königshausen & Neumann, 2002, pp. 19-28.

Arendt y Mainländer. Sobre el problema del valor de la vida en la modernidad

Arendt and Mainländer: On the problem of
the value of life in the modernity

Luis Alonso Gerena Carrillo

Universidad Autónoma del Estado de Morelos | México

En este trabajo intento establecer un diálogo entre dos pensamientos que, en muchos sentidos, resultan inconmensurables, pero creo que nos permite llevar a cabo una reflexión acerca del valor de la vida en una sociedad capitalista como la nuestra. Considero que Hannah Arendt y Philipp Mainländer comparten la idea de que el capital solo genera violencia y que su dinámica le quita valor a la vida. Mainländer supone que esto es solo el resultado de un proceso que tuvo su inicio en el origen del cosmos; Arendt, en cambio, lo entiende como la consecuencia de una forma de pensamiento que ha cancelado toda salida política a los problemas más profundos. Sin duda, esto los sitúa en dos polos: en el pesimismo para el que la vida no tiene valor y en el pensamiento que supone que el valor de la vida fue cancelado, que la vida es algo más que la mera reproducción biológica y la producción de cosas. Sin embargo, los dos aciertan en ver en el capital un productor de muerte y destrucción. Este trabajo propone esta tesis. Para ello, expondré la noción de libertad que se desprende de la postura de Platón y Aristóteles, la cual influyó mucho en el pensamiento posterior y del que parte Arendt para configurar su propia posición.

Luego, haré una breve exposición de la postura de Mainländer y Arendt respecto al valor de la vida, para finalmente mostrar cómo coinciden en su visión sobre el capitalismo.

El valor de la vida es la libertad

Aristóteles, en el primer libro de la *Ética eudemia*, se detiene a reflexionar sobre el valor de la vida, reconociendo que habría pocos motivos para elegir haber nacido, si se considera el sufrimiento, la enfermedad y las catástrofes naturales que la acechan. La infancia no es más que un período de la vida que tiene que ser olvidado y al que nadie quisiera volver; la vida, reducida a los placeres sexuales, a la comida y la bebida, resultaría valiosa solo para la raza no humana, a menos que se trate de humanos con deseos bestiales. “En suma, si alguien reuniera todo lo que hace y experimenta la humanidad en contra de su voluntad (pues nadie lo hace por su causa), y a esto se añadiera una duración infinita, no se escogería, por esto, vivir más que no vivir” (Aristóteles líns. 1215^b26-30).

Estas palabras un tanto pesimistas de Aristóteles, dejan entrever, sin embargo, la base de su solución al problema del valor de la vida: la vida tiene sentido si uno se ha liberado de las necesidades que nos impone la existencia para poder vivir una vida en la que las actividades más importantes de la misma son voluntarias, como la vida del político, del filósofo o la vida dedicada al placer. De acuerdo con esto, en el libro x de la *Ética nicomáquea* argumenta que la mejor de las vidas, la más feliz, es la vida contemplativa por estar menos sujeta que cualquier otra a las necesidades humanas, y por esto es la vida más placentera: “Todo lo que hemos dicho anteriormente cobra ahora toda su coherencia, o sea que lo que es naturalmente lo propio de cada ser, es para él lo mejor y lo más deleitoso. Y lo mejor y

más deleitoso para el hombre es, por tanto, la vida según la inteligencia, porque esto es principalmente el hombre; y esa vida será de consiguiente la vida más feliz” (líns. 1178^a-1178^a9).

A diferencia de lo que ha sostenido en los libros anteriores, en donde la vida política es el ejemplo de la vida feliz, en este pasaje Aristóteles concluye que la vida filosófica es mejor y más alegre por no estar sujeta a las necesidades que impone el gobierno y la administración de la ciudad. Esta conclusión tan sorprendente, no solo encierra una incoherencia con lo dicho anteriormente, además, conduce a separar la vida política de la vida filosófica, de esta manera se establece que pertenecen a dos ámbitos distintos.¹ Aunque Aristóteles se inscribe en la tradición socrática para la cual la vida filosófica es la mejor de las vidas bajo el supuesto de que solo a través del conocimiento podemos liberarnos de la necesidad (Diogenes lib. II, 27,58,72; lib. VI 11,63), pero, al parecer no cree que sea compatible con la vida política. La conclusión en la que se deriva se manifiesta ya en Platón, quien en varios textos confronta la vida política con la vida filosófica (Platón, “Gorgias” líns. 485^e-486^a), argumenta, especialmente en la “República” (IX líns. 581^e y ss.), que la vida del filósofo es más feliz por ser la más placentera, y asumiendo que el conocimiento del filósofo es el indicado para el gobierno de la polis.

Este conflicto que encontramos entre la vida filosófica y la vida política en varios de los filósofos del siglo IV, se manifiesta de manera un tanto radical en Platón y Aristóteles, para ambos, el filósofo ya no encuentra en la ciudad un espacio en el que sea posible expresar el conocimiento y la libertad, razón

1 Se trata de un tema muy discutido en los estudios de la filosofía de Aristóteles. Un texto que da un panorama de esta discusión y que intenta mostrar que la vida política y la filosófica son compatibles en el pensamiento de Aristóteles es el artículo de Roche, “The practical life, the contemplative life and the perfect eudaimonia in Aristotle’s *Nicomachean Ethics* 10.7-8”.

por la que no le interesa transitar en ella para lograr el reconocimiento de los otros permaneciendo en su memoria a través del tiempo. El filósofo no persigue la inmortalidad sino la eternidad, así se desvincula de los asuntos humanos, lo que sienta el precedente de que el conocimiento y la libertad únicamente son posibles al margen de ellos: esto lo ilustra Platón muy bien con el mito de la caverna, en donde la ciudad representa un lugar en el que prevalece la oscuridad y la esclavitud (Gerena).

Arendt, como lo hace la tradición que inauguran Platón y Aristóteles, sostiene que la vida humana es valiosa porque no se reduce a ser una vida de mera sobrevivencia, puesto que en ella se expresa la libertad.² Sin embargo, cuestiona esta libertad filosófica que encuentra la libertad en el pensamiento, separándola del espacio político, pero, especialmente, basa su comprensión de la libertad en aquella que tiene como antecedente a Epicteto, para quien la libertad es posible si se sustrae por completo de todo aquello de lo no se tiene ningún dominio, por ello se refugia en su propia interioridad, dentro de esta se accede a lo que es propio y, de esta manera, se consigue pleno poder (Arendt, *Between Past* 146). Esta libertad que para Arendt no es más que una segunda muerte, para ella preludia la comprensión que se tendrá después de la libertad, entendida como soberanía, y que conecta a la libertad con la voluntad separada del ámbito político (Arendt, *Between Past* 155). La escritora entiende esta libertad como una negación de la misma, porque el planteamiento de una libertad interior requiere la experiencia de una libertad que se presenta en el intercambio con los otros, antes que con un mismo; en este sentido, la libertad se presenta realmente en el espacio político, de ningún

2 Como lo expresa muy bien Fina Birulés, en el espacio público en donde ocurre el discurso y la acción, la vida no se reduce a ser un mero ciclo biológico (zoe), pues en él los seres humanos pueden “distinguirse y manifestarse” (*Una herencia* 72-73).

modo en la soledad (Birulés, *Una herencia* 71). Para Arendt, la libertad está vinculada con la acción por medio de la cual cada quien se expresa ante los otros, pero debe entenderse, principalmente, como el comienzo de algo nuevo. Es decir que la acción carece de un antecedente y no es posible controlar lo que va a ocurrir después de que ha acontecido.

En su obra la *Condición humana*, Arendt sostiene que la tradición política y filosófica ha ignorado esta condición de la vida humana, pues solo la relacionan con el trabajo, con las necesidades biológicas y de subsistencia y con los sistemas de producción en el mundo, pero no con lo propiamente humano, esto es, expresar lo que somos.³ Aquello que podríamos llamar nuestro ser, está determinado, básicamente, por el nacimiento que conlleva el deber de crear algo nuevo. Por esta razón, actuar no es otra cosa que comenzar, poner algo en movimiento. La libertad existe en el momento en que existe el hombre, pues él es el único que puede iniciar algo, en un sentido distinto al que el mundo le adjudica.

197

Con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física. A dicha inserción no nos obliga la necesidad, como lo hace la labor, ni nos impulsa la utilidad, como es el caso del trabajo. Puede estimularse por la presencia de otros cuya compañía desee-

3 La labor es la actividad con la que solventamos nuestras necesidades biológicas. A diferencia del trabajo que consiste en construir objetos que nos permiten pensar en un mundo objetivo y material, distinto del ciclo de la naturaleza que se revela en la labor. En la acción y en la palabra, en cambio, el mundo se hace habitable como una vida que es no-biológica, una vida que va más allá de la mera *funcionalidad* del trabajo y *utilidad* de la labor (Birulés, *La herencia* 81-82).

mos, pero nunca está condicionada por ellos; su impulso surge del comienzo, que se adentró en el mundo cuando nacimos y al que respondemos comenzando algo nuevo por nuestra propia iniciativa.' Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*, "comenzar", "conducir" y finalmente "gobernar"), poner algo en movimiento (que es el significado original del *agere* latino). Debido a que son *initium* los recién llegados y principiantes, por virtud del nacimiento, los hombres toman la iniciativa, se aprestan a la acción. *[Initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* ("para que hubiera un comienzo, fue creado el hombre, antes del cual no había nadie"), dice san Agustín en su filosofía política. (Arendt, *La condición humana* 201)

La vida no tiene ningún valor porque la vida es solo un proceso hacia la extinción

Valoramos la vida, nos aferramos a ella incluso en los momentos de mayor desesperanza, soportamos las vejaciones, el abandono, caemos en lo más negro del abismo sin interrumpirla, porque sabemos o sospechamos que la vida que nos tocó vivir es única e irrepetible. Esta reflexión que podría encontrar eco en la propuesta de Arendt es completamente inaceptable para Mainländer: él se sitúa en una posición contraria porque considera el sufrimiento individual y social de la vida, ocasionado por la insatisfacción del deseo y los embates de la naturaleza inclemente. Este sufrimiento constante en la historia, en las sociedades y en los individuos nos muestra la otra cara de

la vida: el dolor que en ella se manifiesta nos revela su sinsentido o, más bien, que no tiene un valor por sí misma, sino que es parte del proceso de extinción al que estamos constreñidos junto con el universo.

De acuerdo con esto, la mayor individualidad que se manifiesta en las culturas civilizadas es la afirmación de la muerte del universo, destino al que se adscriben desde su creación. El individuo en culturas que tienen más tiempo libre porque es más fácil solventar las necesidades, descubre el aburrimiento que le muestra una vida anodina, pero si recibe una formación adecuada es igualmente sensible a este sufrimiento del mundo. Para Mainländer, la vida humana es un momento que manifiesta y preludia la extinción del cosmos. Esta tesis central de su propuesta lo obliga a ir más allá de los límites que impone el entendimiento y la percepción, significa traspasar los límites de lo inmanente para adentrarse en lo trascendente, ya que tiene que hablar del origen del universo y dar una sorprendente explicación de la vida (Beiser 309-310).

El universo inmanente que es movimiento y cambio, esencialmente multiplicidad, parte, según Mainländer, de un principio trascendente que por oposición a este universo múltiple él se lo imagina como una unidad simple. Esta unidad simple es Dios, de quien únicamente se puede hablar por analogía con la multiplicidad. Mainländer supone que Dios tenía dos opciones: permanecer como unidad simple o no ser. Dios optó por su autoaniquilamiento, por la nada, pero debido a que no pudo superar su superpoder, no se extinguió completamente; como resultado, se creó el cosmos, que no es más que las esquilas de este suicidio original (Mainländer, *Filosofía (Antología)* 54-55). Según el filósofo, el universo en su conjunto se encuentra en un movimiento hacia la extinción, que determina a la humanidad, cuya historia es la evidencia de este exterminio.

El movimiento de la humanidad del ser al no ser cubre por completo todos los movimientos particulares. El pensador que lo ha reconocido no leerá una página más de la historia con asombro, ni menos se lamentará. No se preguntará: ¿de qué han tenido culpa los habitantes de Sodoma y Gomorra que tuvieron que desaparecer? ¿De qué tuvieron la culpa los treinta mil seres humanos que, en pocos minutos, aniquiló el terremoto de Riobamba? [...] Y tampoco se lamentará por los millones de seres humanos que la migración de los pueblos, las cruzadas y todas las guerras han empujado hacia la noche de la muerte. La humanidad completa está consagrada al exterminio. (Mainländer, *Filosofía (Antología)* 74)

200

Este destino de extinción en el que estamos insertos impide cualquier comprensión de la vida bajo los términos que proponen Aristóteles o Arendt, quienes, como he señalado, coinciden en asumir que, en el espacio de lo político o del pensamiento, se abre la posibilidad de una vida distinta de la meramente biológica. Pero igual Mainländer se aparta de los pensadores de su tiempo, para él no hay un progreso entendido como una evolución ininterrumpida de la humanidad hacia su perfeccionamiento y, con ello, al mejoramiento de una vida más feliz. Para Mainländer, la humanidad va a lograr solventar todas sus necesidades, aun así, ello conducirá a la comprensión de que la vida no tiene ningún valor.⁴

Precisamente, él encuentra que la creencia en una vida libre y feliz es una ilusión. Basta con adentrarse en los meca-

4 Para una breve pero informativa exposición de la idea de progreso, consultar el trabajo de Robert Nisbet, "The Idea of Progress".

nismos que explican la acción y el disfrute para despertar en una realidad en la que estamos determinados y sujetos al ciclo interminable de satisfacción e insatisfacción del deseo. Aunque en su *Ética* no se detiene a argumentar con detalle cómo ocurre la acción,⁵ nos muestra que para él una acción libre tendría que ser por completo espontánea, hecho imposible si consideramos que toda acción ocurre por un motivo que supone una cadena de determinación. Mainländer obviamente toma en cuenta que podemos elegir actuar, muchas veces, incluso, en contra de las inclinaciones que son propias de nuestro carácter, pero de todos modos considera que la elección es posible entre un conjunto de motivos y que se elige el más fuerte, el que es suficiente para conducir a la acción (Mainländer, *La filosofía de la redención* 222-223). Ya que para Mainländer todo motivo supone una cadena causal necesaria, la posibilidad de elección no nos permite hablar de libertad. Aparte, estamos condicionados por la sociedad, la educación, la familia:

201

Pues mi espíritu es por naturaleza uno determinado, y su formación, sea cual sea su orientación, ocurrió con necesidad, pues pertenecía a esta [*dieser*] familia, nací en esta [*dieser*] ciudad, tuve estos [*diese*] profesores, sostuve estas [*diesen*] relaciones sociales, viví estas [*diese*] determinadas experiencias, etc. Que este espíritu gestado en mí con necesidad pueda darme un contramotivo más potente a todos los demás en el momento de la tentación no quebranta en modo alguno la necesidad. También el gato actúa contra su carácter, bajo la influencia de un contramotivo, cuando no fisga en

5 Quizá esto se deba a que está siguiendo a Schopenhauer (75-79).

presencia de la cocinera; no obstante, hasta ahora, nadie por eso le ha conferido voluntad libre a un animal. (Mainländer, *Filosofía (Antología)* 222)

Para el filósofo de Offenbach, la libertad natural no es otra cosa que la manifestación del egoísmo individual que explica el surgimiento del Estado. Dentro de él, el individuo acepta un contrato que cancela su libertad individual con tal de que le garantice la seguridad de sus bienes y de su persona (Mainländer, *La filosofía de la redención* 225-226). Mainländer no considera posible que el individuo lleve a cabo una acción moral libre de todo egoísmo: no existe la posibilidad de actuar con base en un carácter virtuoso o por respeto al imperativo categórico como lo propone Kant. Mediante la ley, el Estado vincula la norma moral que señala el camino más conveniente que el individuo puede tomar. Si el individuo tiene el conocimiento, entonces su acción la hará con agrado, lo que le da el carácter moral a la acción.⁶ Asimismo, para Mainländer la felicidad se reduce a la satisfacción del deseo. Esto es posible mediante el cálculo de placeres y dolores, bajo el supuesto de que nunca se consigue una satisfacción completa de lo anhelado.⁷ Kant comparte esta concepción del placer como una salida del dolor, lo que explica

6 Esto no es otra cosa que el conocimiento de la situación más ventajosa, pues, en general, es mejor para el individuo ser parte del Estado que volver al estado de naturaleza. Mainländer hace una distinción entre egoísmo natural y egoísmo depurado (Mainländer, *La filosofía de la redención* 237).

7 “Es así que la voluntad de vivir deviene en apetito [*Begierde*] por la vida, en apetito por una determinada forma de vida. Ahora bien, cada apetito, en el fondo, es una carencia, ya que mientras perdura no posee lo que ansía; por lo tanto, es un intenso sentimiento de displacer. No obstante, si el apetito es satisfecho, la satisfacción se manifiesta como un sentimiento de vitalidad exaltada, a saber, como goce, es decir, como un intenso sentimiento de placer. De este modo, tiene lugar una compensación. En consecuencia, para cada intenso sentimiento de placer hay que pagar el alto precio de un intenso sentimiento de displacer, y, en el fondo, la voluntad no ha ganado nada con todas y cada una de estas compras” (Mainländer, *Filosofía (Antología)* 228).

la necesidad de estar en una actividad constante. Tanto para Mainländer como para Kant, experimentamos un constante dolor, y la ausencia de actividad conduce a la sensación de vacío y aburrimiento: “Sentir su vida, deleitarse, no es, pues, otra cosa que sentirse continuamente impulsado a salir del estado presente (que, por ende, ha de ser un dolor otras tantas veces retornante). De ello se explica también la opresiva, incluso la angustiosa fatiga del aburrimiento para todos los que fijan su atención en su vida y en el tiempo (los hombres cultivados)” (Kant, *Antropología* 61).

Siguiendo con la propuesta de nuestro filósofo, a pesar de ser parte del Estado, el individuo sigue preso de su egoísmo, de la atomización que manifiesta el destino de muerte de todo el universo. Entonces, el Estado se constituye en la unidad que unifica estas voluntades individuales que violentamente persisten en su necesidad de vivir, pero reconduciéndolas, mediante la ley, a una forma de civilización que las debilita. Mientras más se debilitan, crece el espíritu que anuncia la redención, la completa destrucción de la humanidad (Mainländer, *Filosofía (Antología)* 346), pues Mainländer presume que esta forma política se extenderá abarcando a la humanidad entera.⁸ Si bien no lo dice explícitamente, considera que este proceso violento resulta imparale y solo puede ser comprendido si se atiende al destino del universo del ser al no ser.

En el apartado de la Política, la historia misma prueba esta tesis al ser un despliegue constante de momentos en que

8 “A través de sus leyes, como lo son, por ejemplo, la de la corrupción (*Gesetz der Fäulnis*), de la mezcla por conquista (*Gesetz der Verschmelzung durch Eroberung*) y de la formación de la parte (*Gesetz der Ausbildung des Theils*), la civilización comienza en pequeños círculos y posteriormente se expande, ampliando gradualmente su círculo a fin de incorporar a todos los pueblos hasta abarcar a la humanidad entera, sin dejar de lado ni la más pequeña agrupación en el más recóndito confín del planeta” (Baquedano, “¿Por qué leer a Mainländer?” 40)

los pueblos encuentran su mayor esplendor y luego declinan.⁹ Sin embargo, con el Estado, organismo político con alto grado de desarrollo, se garantiza la seguridad de la persona y de sus bienes, sin que esto suponga un declive sino más bien una expansión del mismo (Mainländer, *La filosofía de la redención* 254-255, 327-328): si pensamos en el siglo de Mainländer, nos daremos cuenta que los Estados europeos no solo han logrado avances científicos y tecnológicos sin precedentes, por ejemplo, la máquina de vapor, sino además se han expandido notablemente mediante la colonización que ha sido posible por su capacidad bélica, estos territorios han conquistado e incluso aniquilado otros pueblos.¹⁰ La civilización que ha conformado los Estados europeos se impone con violencia y reproduce actos violentos, como la colonización, la guerra, el despojo de la naturaleza, la industrialización del capital. Esto último, en palabras de Mainländer, limita a los proletarios a tener un gran cerebro en un cuerpo pequeño, debido a la miseria en la que viven (Mainländer, *La filosofía de la redención* 324). Todos estos actos son el antecedente de la extinción total y por ello se trata de un proceso “natural” que se justifica si se entiende que es a través de esta expansión civilizatoria que todos los pueblos pueden ser redimidos en el no ser.¹¹

9 “Así como las pálidas osamentas señalan los caminos que surcan el desierto, los monumentos de los imperios cultos caídos indican el curso de la civilización, anunciando la muerte de millones de seres” (Mainländer, *La filosofía de la redención* 297).

10 De igual manera, esta expansión tiene que ver con el ferrocarril y las distintas vías de transporte (Mainländer, *La filosofía de la redención* 329). Para un panorama de la posición privilegiada de Europa a principios de 1800 con respecto al resto del mundo, debido a sus avances tecnológicos y científicos, situación que le permitió implementar el capitalismo, consultar el primer capítulo de *La era del imperio*, de Eric Hobsbawm.

11 Sin embargo, Mainländer, en un sentido crítico, reconfigura esta visión de la historia que, en términos hegelianos, está regida por leyes que van constituyendo un progreso de la humanidad. Para Mainländer, este movimiento de la historia que da pie a la civilización es una historia regresiva, resultado de la muerte de Dios que está regida

Esta particular visión que tiene Mainländer de la historia, especialmente de su tiempo, lo aleja de varios pensadores modernos para quienes la humanidad está en un proceso de mejoramiento, de progreso. Para ilustrar esta postura podríamos recordar a Kant, en cuya filosofía la idea de progreso ocupa un lugar nodal, a tal punto que sin el supuesto de un progreso de la humanidad no sería posible explicar la acción y, por ende, la ética (Arendt, *Conferencias* 97). La idea de progreso, en términos del logro continuo de la libertad y de la paz para la especie humana, explica el sentido de la historia revelando a su espectador cómo la naturaleza propende por el mejoramiento.¹² Aunque Mainländer no oculta el entusiasmo que le despierta su época (Mainländer, *Filosofía (Antología)* 325), no parece encontrar en ella nada que pudiera conducir al ser humano a ir más allá del ciclo de satisfacción de deseo en el que está inmerso, o de llevar al Estado a ser algo más que una forma política que protege a la persona y a la propiedad. Este movimiento que se revela como progreso en filósofos como Kant, para Mainländer resulta algo completamente distinto. A diferencia de Kant, él está presenciando la acumulación del capital, con todo lo que esto significa en términos de violencia y de despojo. Para él, este progreso no es más que la pugna de individualidades con vistas a la riqueza, que ha tenido como

por leyes como la ley de habituación, pero el principio que rige el movimiento es la ley del dolor “que no discrimina y no hace excepción alguna, sino que domina toda la existencia y todo el devenir indistintamente. La de Mainländer es sí, una filosofía de la historia, pero no en sentido hegeliano, sino en una perspectiva pesimista, está impregnada de la consciencia schopenhaueriana que ‘cada vida es dolor’” (Ciraci 283-284).

12 “Regresando a Kant, el sujeto de la historia del mundo es el género humano. El designio de la naturaleza es desarrollar todas las capacidades de la humanidad, entendiendo por humanidad una de las especies animales, con la diferencia decisiva de que la especie en los animales ‘no significa sino el rasgo característico en el que coinciden todos los individuos entre sí’” (Arendt, *Conferencias* 109).

consecuencia reducir a la miseria a una gran cantidad de personas, elevando a la riqueza a unos pocos.¹³

Esta contradicción oculta el hecho de que en esta búsqueda de riqueza no hay ninguna trascendencia ni mejoramiento: los pobres creen que los ricos realmente tienen una vida mejor, cuando en realidad están sumidos en el tedio y en la decadencia. Por esta razón, Mainländer opina que la contradicción que ha generado el Estado burgués tiene que ser zanjada hasta donde sea posible. Como una solución, él propone que se resuelva la cuestión económica y luego la política, así se mejorarán las condiciones de la clase trabajadora. Por este medio, podrán acceder a la formación todos los ciudadanos. Un salario digno hará posible, por ejemplo, que los hijos de los trabajadores tengan el tiempo que requieren para formarse.¹⁴

El capitalismo es un momento en el proceso hacia la extinción total. A lo que Mainländer llama la cuestión social explotará en distintas revoluciones que, a menos que sean redirigidas, serán violentas. Empero, en realidad, sus dudas muestran que no hay una salida clara, pues considera que la

13 Mainländer considera necesario socializar el capital, de tal manera que las ganancias no se queden solo con el capitalista, sino que lleguen también a los trabajadores que igualmente deben organizarse. Como él nos dice: "Lo principal sería que de hecho se diera una reconciliación entre el capital y el trabajo [*Versöhnung zwischen Capital und Arbeit*], y que la formación ennobleciera la vida de todos" (Mainländer, *Filosofía (Antología)* 334). Esto no significa de ningún modo que esté en contra del capital, pues para él se trata de un movimiento imparable: las pequeñas fábricas serán absorbidas por las grandes industrias y el pequeño campesino desaparecerá ante la agricultura de gran escala (Mainländer, *Filosofía (Antología)* 333-334).

14 "Para este propósito debe ganar tiempo [*Zeit*]. Ha de tener tiempo para poder formarse. Aquí radica el punto de origen de toda la cuestión. De hecho, ahora el trabajador no tiene tiempo para instruirse. En realidad, tiene que trabajar mucho para subsistir pues no recibe todo el salario de su trabajo, debido a que el capital imperante se queda con la mejor parte; trabaja tanto que al regresar tarde a su morada ya no le quedan fuerzas para cultivar su espíritu" (Mainländer, *Filosofía (Antología)* 331).

nivelación de las clases es algo que se dará por el proceso mismo del ser al no ser.

Por otro lado, presume que una manera de amainar la violencia de la clase trabajadora es posible, si intervienen los que él llama buenos y justos, pues supone que si los trabajadores se mueven solos no habrá solución pacífica a la cuestión social (Mainländer, *La filosofía de la redención* 334): “Cuando esto suceda, cuando los buenos y justos regulen el movimiento social, entonces, y solo entonces, puede [kann] llevarse a cabo el curso necesario, determinado e irrefrenable de la civilización sin tener que pasar por montes de cadáveres y ríos de sangre” (337).

En contraste, en otros momentos se muestra escéptico a una solución pacífica,¹⁵ y se lamenta de que las revoluciones tendrán un desenlace trágico irremediablemente —aunque reafirmando su convicción de que los buenos y justos tienen que intervenir— (Mainländer, *La filosofía de la redención* 337). De acuerdo con esto, la solución de la cuestión social implica la guerra entre naciones, provocada por la lucha entre la Iglesia y el Estado.¹⁶

De todos modos, la solución se dará por el movimiento de la humanidad que se incline por la nivelación, además será impulsada por las clases menos privilegiadas debido a su necesidad de mejorar sus condiciones sociales.

¹⁵ Baquedano señala que más que escepticismo en el pensamiento de Mainländer hay una exaltación de la violencia como producto de su protonacionalismo, su militarismo y belicismo (Baquedano, “El problema de la violencia”).

¹⁶ Para él, los países protagonistas serán Francia y Alemania, defenderán la causa de la iglesia y la cuestión social, respectivamente, aunque es posible que se inviertan los papeles. De todos modos, Mainländer supone que esta guerra tendrá como resultado la caída del poder de la Iglesia (Mainländer, *Filosofía (Antología)* 338-339).

Por lo tanto, la regeneración solo puede tener lugar desde abajo [*unten herauf*], acorde a la ley de la mezcla interna. Sin embargo, esta vez sus consecuencias serán otras, no como las que afectaron a Grecia y Roma. En primer lugar, ya no existen personas que no sean libres; luego, los muros que separan las clases ya están medio derruidos. Por lo tanto, la ley conducirá a la nivelación [*Nivellirung*] de toda la sociedad. (Mainländer, *La filosofía de la redención* 341)

A pesar de esto, para Mainländer, como es claro, esta nivelación no implica una mejoría o trascendencia en el sentido en que lo entienden los filósofos modernos. Más bien, este movimiento es el preludio a lo que él llama el Estado ideal: “Es así que el éxito del movimiento social se deriva de la justicia (humanitarismo), de la rivalidad política de las naciones, de la corrupción del Estado mismo y del destino general de la humanidad. El movimiento social moderno es un movimiento necesario, y tal como ha aparecido con necesidad, también llegará con necesidad a la meta, al Estado ideal [*idealen Staate*]” (Mainländer, *La filosofía de la redención* 342).

El Estado ideal es una de sus tesis más importantes y originales, pues con ella sostiene que la vida no tiene ningún valor, sin que esto conduzca al marasmo, al quietismo o a la negación del cambio que resultaría insostenible en un siglo como el suyo, que fue dinámico y que implicó cambios tecnológicos, científicos, políticos y sociales sin precedentes. El Estado ideal permite recoger supuestos importantes de pensadores de su tiempo, distanciándose de la idea de progreso que permea a toda la filosofía moderna. Según Mainländer, el Estado ha sometido a los individuos a un ciclo de éxito y fracaso, pero sin ir

más allá. En consecuencia, se requiere otra concepción de Estado que de pie a solventar todas las necesidades, en donde no existan las contradicciones del Estado moderno, de tal modo que todos los individuos puedan disfrutar de los beneficios de los que disfrutaban las personas más privilegiadas.

Pero mientras el Estado ideal no se haya hecho realidad, seguirán variando las situaciones y posiciones en la vida. El rico se vuelve pobre y el pobre, rico; el poderoso se vuelve insignificante y el insignificante, poderoso; el fuerte se vuelve débil y el débil, fuerte. En tal orden de las cosas: hoy eres yunque, mañana, martillo; hoy martillo, mañana yunque. Por ende, actúas contra [*gegen*] tu bienestar en general si te empecinas en mantener ese estado de las cosas. Esta es la amenaza de la ética inmanente. Sin embargo, su promesa es el Estado ideal, es decir, un estado de las cosas en el cual se ha apartado de la vida todo lo que no está sustancialmente unido a ella: la desventura [*Elend*] y la miseria [*Noth*]. Le susurra al pobre hijo humano: ‘Ya no habrá más angustia ni gritos, no habrá más lágrimas ni ojos cansados debido a la desventura y la miseria’. (Mainländer, *La filosofía de la redención* 256)

209

Gracias a los avances científicos y tecnológicos, en el Estado ideal, las máquinas harían el trabajo y se podrían curar todas las enfermedades. Bajo este modelo, los individuos tendrían una formación que los convertiría en ciudadanos conscientes, más dispuestos al bien común. De hecho, los pobladores tendrían una educación y una calidad de vida comparable

con la que tuvieron Goethe o Humboldt. El único mal que no podría ser subsanado sería la muerte, pero todos los demás deseos serían suplidos. Con el Estado ideal, Mainländer está representando lo que se considera, en términos de otros filósofos modernos, el mayor progreso de la humanidad. Pese a todo, lo que él quiere mostrar es que no habría ninguna trascendencia, el ser humano no sería feliz. El Estado ideal rectificaría que el ser humano está constreñido a cambiar sus necesidades y que la vida no tiene un valor fuera de ellas: si estas necesidades son modificadas, entonces la vida pierde valor: “Se los ha liberado de todas las preocupaciones, pues el trabajo ha sido organizado de modo incomparable y cada cual se rige a sí mismo. ¿Son ellos felices? Lo serían si no sintiesen en sí una terrible monotonía y vacío. Se les ha arrebatado la necesidad, no tienen realmente ni preocupación ni sufrimiento, pero en su lugar los ha atrapado el tedio. Tienen el paraíso en la tierra, pero su aire es asfixiante y sofocante” (Mainländer, *Filosofía (Antología)* 87).

Arendt y Mainländer, un punto de encuentro

Seguramente, Arendt tendría reparos a esta propuesta de Mainländer, pues se trata de un filósofo que plantea supuestos que retoma la filosofía moderna y para ella resultan problemáticos: por ejemplo, la manera en que Mainländer entiende cómo se constituye el individuo, para él implica una especie de atomización, de aislamiento, esto implica que la civilización, conformada por individuos con intereses egoístas, conlleva un rompimiento con lo comunitario. Por su parte, Arendt pensaría que esta atomización, propia de la época moderna y que se agudizará con el surgimiento del hombre masa, tiene que ver con que se ha cancelado el espacio de lo político, que es el espacio de la acción y de la expresión (Lenz y Postl 139).

Arendt, asimismo, seguramente consideraría que la manera en que Mainländer usa la historia para apoyar sus principales tesis políticas, no difiere sustancialmente de la que se encuentra en otros pensadores modernos quienes ven la historia como un proceso: los distintos acontecimientos solo son parte de un gran acontecimiento que se vislumbra en el futuro y que no tiene término. El progreso es una idea que se apoya en esta concepción de la historia. Mainländer, como he intentado mostrar, no cree en el progreso, y supone que habrá una destrucción absoluta. Sin embargo, asume que todo lo que ha ocurrido desde el origen del universo tiene su explicación en este inicio, por ello es la manifestación de la irremediable destrucción. Si bien los acercamientos de Arendt al pasado han sido criticados por los historiadores profesionales por carecer de rigor y objetividad, es importante tomar en cuenta que para ella no se trata de lograr la objetividad sino la comprensión del pasado para situarse en el presente (Birulés, "Memoria" 4).

211

La riqueza de este acercamiento es irrecusable sobre todo si, como ella lo ha defendido, el siglo xx se inaugura con acontecimientos como la Primera Guerra Mundial que no tienen precedentes, que constituyen un rompimiento con la tradición. El surgimiento de los regímenes totalitarios, cuyos crímenes inauguraron igualmente en el siglo pasado una forma de violencia que, como lo ha planteado Adriana Cavarero, resulta novedosa al punto de que ella la califica de horrorismo. Aunque la propuesta de Mainländer resulta muy dicente cuando nos detenemos a contemplar nuestro mundo contemporáneo, no solo por la violencia cotidiana, sino por la destrucción de la naturaleza que ha ocasionado nuestra manera de vivir, para una línea de investigación bien cimentada es claro que esta relación con la naturaleza ha emergido del capitalismo, a esta situación se le ha denominado *Capitaloceno*, un grado de des-

trucción planetaria tan masiva causada por el ser humano, sin antecedentes (Serratos 39-40). Un acercamiento como el de Mainländer no nos permite comprender estos acontecimientos con la novedad que ellos tienen, sino que serían absorbidos por el proceso de destrucción en el que estamos inmersos siguiendo su propuesta. Pero al no entender su novedad, entonces tampoco podremos comprender nuestro presente, que está marcado por ellos.

Sin embargo, a pesar de estas diferencias, me parece que hay un punto de encuentro entre estos pensamientos tan disímiles: para los dos el capital impone relaciones entre los seres humanos que desvalorizan la vida. Mainländer entiende al capitalismo como un momento en el que se ha logrado un alto grado de civilización. Esto implica que se ha llegado a una mayor expresión del individualismo. Pero también es un momento en que se están integrando las culturas y los pueblos bajo una misma forma de vida, gracias a la globalización: estos pueblos pierden su vitalidad porque pasan de vivir de un estado de naturaleza a ser parte del Estado. Pero esta forma de vida que surge con el Estado demuestra que el ser humano no es más que un ser sujeto a las necesidades que lo determinan, de tal modo que no puede lograr trascenderlas. De acuerdo con esto, como revela Mainländer, tomando como ejemplo a personajes como Humboldt o Goethe, no importa la educación o el nivel de vida del ser humano, siempre está sujeto al ciclo que le imponen sus deseos.

Arendt también considera que el rasgo característico de la modernidad es su pesimismo, esto se relaciona con que los filósofos modernos asumieron una forma de reflexión que condujo a la enajenación del mundo. En la modernidad hubo un trastocamiento de las actividades del ser humano, ya que, a diferencia de la antigüedad, se borró la distinción entre el traba-

jo y la labor (que son procesos de producción de bienes para el consumo), y se privilegió a esta última para que fuera posible una producción ininterrumpida de bienes. Arendt supone que los filósofos modernos se dejaron obnubilar por la labor, por eso no vieron el problema que acarrearía para nuestra forma de vida la preponderancia de esta actividad en el capitalismo. Para la escritora, el capitalismo es posible gracias a que la labor se impone sobre las otras actividades. Sin duda, esto es lo que hace posible un incremento inigualable en la producción. Filósofos como Marx y Hegel creen que con la labor se solventarán todas las necesidades y se alcanzará, finalmente, la felicidad del ser humano (Lenz y Postl 139). Sin embargo, la labor más bien implica que las relaciones están determinadas por lo económico y no por lo político, en este sentido, se restringe la capacidad de decisión y de libertad: lo que se persigue en los procesos de la labor, cadenas de producción de bienes para el consumo, es solventar necesidades, las necesidades básicas de sobrevivencia. Arendt, al igual que Mainländer, encuentra que, en el capitalismo, el ser humano está constreñido al consumo de bienes, reduciendo todas las actividades a este fin. Por esta razón, el ser humano está sometido al ciclo natural de producir para consumir (Lenz y Postl 144). Sometido a la necesidad, bajo la labor, el ser humano no puede ir más allá de solventar sus meras necesidades.

Mainländer argumenta que no podemos salir de este ciclo, que la única alternativa es tomar consciencia de él mediante la formación y dejar la lucha por la existencia que implica solo violencia; invita, en su lugar, a buscar la trascendencia, el no-ser. Arendt, en cambio, asume que mediante la acción es posible, de alguna manera, salir de este círculo. Podríamos tomar una salida u otra, pero lo que importa realmente es lo que señalan estos dos pensadores: que el problema real es el

capital, es el problema porque al sumergirnos en el proceso de producción y consumo, este sistema desvaloriza completamente la vida.

Referencias bibliográficas

- Arendt, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Paidós, 2003.
- _____. *La condición humana*. Paidós, 2005.
- _____. *Between Past and Future*. Penguin Classics, 2006.
- Aristóteles. *Ética Nicomáquea. Ética eudemia*. Gredos, 1993.
- Baquadano, Sandra. “El problema de la violencia en la cosmovisión de Mainländer”. *ARETÉ, Revista de filosofía*, vol. 33, no. 1, 2021, pp. 7-26.
- _____. “¿Por qué leer a Mainländer?”. Estudio preliminar. *Filosofía de la redención (Antología)*, escrito por Philipp Mainländer, FCE, 2021.
- Beiser, Frederick C. *Weltschmerz. El pesimismo en la filosofía alemana: 1860-1900*. Sequitur, 2022.
- Birulés, Fina. “Memoria, inmortalidad e historia en Hannah Arendt”. *Per amore del mondo* 1, no. 3, 2004, pp.1-8.
- _____. *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Herder, 2007.
- Ciraci, Fabio. *Verso l'Assoluto Nulla. La Filosofia de la redenzione di Philipp Mainländer*. Pensa MultiMedia, 2006.
- Diógenes, Laercio. *Vidas de los filósofos ilustres*. Alianza, 2008.
- Gerena Carrillo, Luis Alonso. “Hannah Arendt sobre la noción de autoridad en Platón”. *La interpretación alemana de Platón*, editado por Ugalde Jeannet, UNAM/Bonilla, 2019.
- Hobsbawm, Eric. *La era del imperio. 1875-1914*. Planeta, 2015.
- Kant, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático*. FCE/UAM/UNAM, 2014.

- Lenz, Claudia y Postl Gertrude. "The End or the Apotheosis of 'Labor'? Hannah Arendt's Contribution to the Question of the Good Life in Times of Global Superfluity of Human Labor Power". *Hypatia*, vol. 20, no. 2, pp. 135-154.
- Mainländer, Philipp. *Filosofía de la redención. Antología*. Traducción y estudio preliminar de Sandra Baquedano Jer, FCE, 2011.
- Nisbet, Robert. "The Idea of Progress". *Literature of Liberty*, vol. 2, no. 1, enero-marzo 1979.
- _____. *La filosofía de la redención*. FCE, 2021.
- Platón. "Gorgias". *Diálogos*. Traducción, introducción y notas de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Oliveri y J. L. Calvo, vol. 2, Gredos, 2000.
- _____. "República". *Diálogos*. Traducción, introducción y notas de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Oliveri y J. L. Calvo, vol. 4, Gredos, 2000.
- Roche, Timothy. "The practical life, the contemplative life and the perfect *eudaimonia* in Aristotle's *Nichomachean Ethics* 10.7-8". *Logos & Episteme*, vol. 10, no. 1, 2019, pp. 31-49.
- Schopenhauer, A. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Siglo XXI, 2016.
- Serratos, Francisco. *El capitaloceno. Una historia radical de la crisis climática*. UNAM, 2020.

**APORTES DE LA COSMOVISIÓN
MAINLÄNDERIANA**

La odisea del superser al no ser o la poética afirmación de la voluntad de morir

The odyssey of the super-being to non-being or
the poetic affirmation of the will to die

Héctor Fabio García Libreros

Universidad Nacional Abierta y a Distancia | Colombia

*La muerte nos consuela y nos hace vivir;
es el fin de esta vida, la única esperanza
que puede embriagarnos como un elixir
hasta que del morir la noche nos alcanza.
Las flores del mal, Baudelaire*

219

Introducción

Según la filosofía de Philipp Mainländer, no hay que temer a la muerte. Por el contrario, hay que aprender a quererla. Y aunque esto puede considerarse radical, presentaré suficientes motivos para examinar esta afirmación. El siglo **xxi** es la época de Mainländer, ya que sus ideas luchan filosóficamente contra el transhumanismo que predica la inmortalidad de la humanidad. Por lo tanto, uno de los fundamentos de esta obra es el gran destino del individuo: la extinción o la eterna paz del alma.

El objetivo del texto es clarificar las ideas de Mainländer que resultan ambiguas en torno al origen del universo y a la idea de Dios (“superser”), proponiendo nuevas interpretacio-

nes que podrían coincidir con la cosmogonía nietzscheana del eterno retorno. En este trabajo defiende la primacía de una concepción inmanente de la existencia; parto de las propuestas de Mainländer y Nietzsche para concluir que no hay más allá, más bien, el no ser y la afirmación de la mortalidad del individuo es lo mejor ante una infernal inmortalidad, pues la vida tiene valor porque es efímera. La muerte es el término y abre las puertas a la verdadera eternidad en la paz de la nada.

El texto se divide en seis partes: en la primera se contextualizan e introducen las temáticas del trabajo. La segunda parte indaga el origen del universo. En la tercera se aborda la teleología del exterminio, reflexiono acerca del papel de la racionalidad humana que intenta combatir y negar la realidad de la muerte, inventando una finalidad de la existencia en otro plano celestial, en el más allá. La cuarta parte es una propuesta de apología al antinatalismo. La antepenúltima sección propone una breve disertación que defiende la eutanasia. Finalmente, en la conclusión se propone un pesimismo determinante como la escuela filosófica del siglo XXI.

El origen del universo: ¿La muerte de Dios o el eterno retorno del ser?

“¡Dios ha muerto!”, dijo un loco con una linterna a la luz del día, era Nietzsche. Tenía razón, anunció el fin de la era metafísica. Sin embargo, tanto creyentes como no creyentes no lo entendieron. Nietzsche no creía en la existencia de un Dios, con esa frase se refería al término de los ideales que rigieron la moral humana durante siglos. Por su parte, la muerte de Dios en Mainländer es más radical, según el filósofo, antes existió un “superser” trascendente que al extinguirse le dio

vida al universo. Mi objetivo es llegar a una adecuada interpretación de esta propuesta.

Mainländer inicia con una cosmogonía desde el plano trascendente, que es la idea de un Dios que se autoaniquila y así da origen al universo. El filósofo se refiere a un origen y a un pasado del que no se tiene evidencia, por tanto, fue necesario usar la imaginación para idear el origen de todo y fundar una metafísica. De esta manera, Dios, el origen trascendente de lo inmanente, es una palabra para llenar un vacío, una cuestión sobre el más remoto inicio de todo. En este sentido, Mainländer es un poeta y, tal como lo comenta Heidegger: “El poeta nombra a los dioses y a todas las cosas que son” (115). El poeta es el primer filósofo, el instaurador del ser y de Dios. Nuestro autor, creando y matando a Dios, es un instaurador del conocimiento.

Desde la metafísica, las ideas de Mainländer son arriesgadas, pero épicas; su filosofía se basa en el mito, aunque esto no quiere decir que carezca de veracidad, más bien, nos legará el conocimiento como experiencia estéticamente trágica. Como dicen algunos de los mitos más grandiosos, afirmar la muerte de Dios es el acto que crea al universo. Sobre Dios, Mainländer menciona en *La filosofía de la redención*: “Sin embargo, esta unidad simple que ha sido, ya no existe más. Ella se ha fragmentado transformándose su esencia absoluta en el universo de la multiplicidad. Dios ha muerto y su muerte fue la vida del universo” (49). A partir de esto se puede pensar en la famosa “regresión al infinito”. Es decir, proponer a Dios como la causa de todo nos lleva a preguntarnos por su propio origen. Precisamente esto puede ser un problema en la doctrina de Mainländer al usar la palabra Dios y no explicar el origen de lo trascendente.

Puede ser que Dios sea solo una palabra o un adorno poético. No obstante, hay que considerar que en la obra de Main-

länder existen intenciones filosóficas y científicas. En especial, lo que en verdad le importa a Mainländer es el campo inmanente, entender el mundo por el amor a la nada. No fue Dios. Entonces, sería mejor pensar en un universo anterior colmado de energía que desató todas las fuerzas destructivas para dar origen al *Big Bang*.

Mi propuesta versa sobre la odisea del ser al no ser, fundamentada en los principios poéticos y filosóficos de Mainländer. De tal manera que, al determinar el sentido del todo en la extinción, surge algo nuevo. El Dios de Mainländer pudo ser un universo destruido por sus propias fuerzas. Esto se asemeja a la destrucción de las estrellas que promueve el surgimiento de otras estrellas. Propongo rescatar la doctrina del eterno retorno nietzscheano para sustentar una concepción inmanente total de un universo que obedece a un ciclo, donde es creador y destructor de sí mismo, oscilando entre la voluntad de aniquilarse y el impulso de ser. La doctrina del eterno retorno indica que el mundo siempre ha sido inmanente, no hay lugar para asuntos trascendentes en el pensamiento de Nietzsche. Ahora bien, en *Zarathustra*, Nietzsche explica qué es el eterno retorno: “Todo va, todo vuelve; eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer, eternamente corre el año del ser. Todo se recompone; eternamente la misma casa del ser se construye así misma. Todo se despi- de, todo vuelve a saludarse; eternamente permanece fiel así el anillo del ser; en torno aquí gira la esfera ‘allá’. El centro está en todas partes. Curvo es el sendero de la eternidad” (Nietzsche, *Zarathustra* 300).

La teoría del eterno retorno no es, de manera superficial, un ciclo repetitivo, puesto que indica una eternidad de cambios entre la creación y la destrucción. Seguramente, este universo es hijo de la ruina de un universo anterior. En este

sentido, Nietzsche era más fiel a la concepción de una filosofía immanente, pues no admitía un principio trascendente.

En la doctrina del eterno retorno se afirma que todo muere, es decir, la voluntad de morir es necesaria para el devenir. Para Nietzsche lo que surge a partir del devenir es real, él invierte la doctrina de Platón que negaba todo lo que aparece. En consecuencia, el ser retorna de la aniquilación como un fénix que surge de las cenizas, pero no es la misma cosa de antes. El ser ha cambiado, está transfigurado. Por tanto, hay que entender la existencia como un tránsito a la extinción para un nuevo origen. Esta es la meta porque el devenir no cesa de rodar, nada puede ser fijo e inmutable. Esta es la regla natural que manifiesta el error y el absurdo de la inmortalidad del individuo; como resultado, lo redentor es el no ser, lo que retorna eternamente es la creación y la destrucción, la ambivalencia entre la voluntad de vivir y de morir.

223

En la astronomía tenemos un ejemplo: cuando un cuerpo celeste como nuestro Sol –que arde durante 10 000 millones de años aproximadamente- llega a su madurez, se convierte en una estrella supergigante roja. Es un astro masivo que libera material y luego explota. A este fenómeno se le conoce como supernova. Entre los residuos de gas y polvo de lo que fue una estrella, se forman nebulosas que serán simientes de nuevas estrellas. Se puede especular en la idea del “superser” como un universo que ha contenido una cantidad inimaginable de materia y energía, lo que provocó una explosión como la del *Big Bang*. Astrofísicos y astrónomos han especulado sobre el fin y el renacimiento del universo.

Ahora bien, el universo es caótico, es contienda de fuerzas y, pese a toda improbabilidad, surge la vida en la Tierra, ¿cómo ocurre esto? La vida surgió aproximadamente hace 3 000 millones de años debido a interacciones químicas. Surgie-

ron estructuras más complejas que se diferenciaron de seres inertes como las rocas y los cristales. Con relación a esto, Richard Dawkins destaca la “teoría inorgánica mineral”, confía en la especulación química de Cairns-Smith quien “piensa que la maquinaria del ADN/proteína probablemente comenzara a existir en un periodo más reciente, quizá hace tan solo 3000 millones de años. Antes existieron muchas generaciones de selección acumulativa, basadas en unas entidades duplicadoras bastante diferentes” (*El relojero* 171). La maquinaria ADN/proteína hizo posible el surgimiento porque resultó ser eficiente como duplicador. Mainländer no estaba lejos de un planteamiento similar, pues todo en el campo inmanente es lucha por la existencia. Él concibió una constante contienda de fuerzas o ideas, en palabras del autor:

Cada fuerza química simple tuvo su afán de expandir su individualidad, es decir, cambiar su movimiento; sin embargo, chocó con todas las otras que poseían el mismo afán, y así surgieron las más terribles luchas de las ideas entre sí, en estados máximos de ímpetu y agitación... El resultado fue siempre un enlace químico, es decir, la victoria de la fuerza más potente sobre una más débil y el ingreso de la nueva idea en la lucha interminable. La aspiración de la unión tendía, en primer lugar, a perseverarse; luego si era posible, a expandir nuevamente su individualidad. Sin embargo, a ambas aspiraciones le hacían frente, por todos lados, otras ideas para romper, en primer lugar, el enlace y, luego, para unirse con las ideas divididas... En el curso de esta contienda perpetua de las ideas imperecederas –las cuales subyacen en todas las

conexiones-, se formaron los astros, de los cuales nuestra tierra, poco a poco, maduró para la vida orgánica. (60)

Estas son las ideas de un filósofo y poeta. Sin embargo, habrá que considerar muchos aspectos que la ciencia hoy tiene bastante clarificados. Desde esta propuesta del origen de la vida se puede detallar la teleología del exterminio, pues todo lo que vive tiene que morir, es el tránsito definitivo al no ser, así, la voluntad de vivir es también voluntad de morir. De acuerdo con la doctrina precursora de Schopenhauer sobre la voluntad, el organismo representa la graduación más alta de cualquier sistema inorgánico: “De esta se da un grado más alto de objetivación que en la planta que en la piedra y en el animal se da un grado más alto de objetivación que en la planta; sí, su aparición en la visibilidad. Su objetivación tiene tan infinitas graduaciones como las que hay entre el más débil crepúsculo y la más clara luz del sol” (*El mundo* 293). Lo viviente es el nivel más alto de la voluntad en el sentido de que es intenso y autónomo. Acudiré a Dawkins para ilustrar científicamente lo que es un ser vivo:

225

Por ejemplo, en un ambiente árido, los animales y las plantas tratan de conservar el contenido líquido de sus células, en contra de la tendencia natural del agua a fluir de ellas hacia el ambiente exterior árido. Si no lo consiguen, mueren. En términos más generales, si los seres vivos no trabajasen activamente para prevenirlo, se fundirían con su medio circundante y dejarían de existir como seres autónomos, eso es lo que sucede cuando mueren. (*El relojero* 27)

Siguiendo las palabras de Dawkins, la piedra, que obedece a las leyes ordinarias de la física, no va a poner resistencia si la hacen trizas, si alguien la arroja al río, si un agente externo la destruye. Si la piedra no es alterada, estará allí hasta que actúe sobre ella alguna fuerza natural y la elimine. Por lo contrario, los seres orgánicos sí toman medidas para su conservación y continuidad, como alimentarse y reproducirse. Afirmar Henri Bergson en *La evolución creadora*: “La vida se manifiesta como una corriente que va de un germen a otro germen por mediación de un organismo desarrollado. Todo sucede como si el propio organismo no fuese más que una excrecencia, un brote que el germen antiguo hace brotar en su esfuerzo para continuarse en un germen nuevo” (36).

Con el conocimiento llegamos a un tramo de la odisea del “superser”. Nos damos cuenta de que la vida es un tránsito a la muerte y no hay por qué angustiarse. Es mejor que sea así. Este fatalismo también es un aporte de la biología evolucionista, pues nos damos cuenta de que las especies no son eternas, incluyendo la especie humana. Lo que más asusta y disgusta al detractor de la evolución no es que el hombre tenga un ancestro común con los simios; lo que le mortifica es pensar en la nada, en que todo lo que quedará del ser humano son huesos que el tiempo borrarán con su mano invisible. Esa condición coloca al humano en total igualdad con todas las especies. Al respecto, Nietzsche comenta: “El hombre no es, en modo alguno, la corona de la creación, todo ser está junto a él, a idéntico nivel de perfección” (*Anticristo* 49).

Hoy en día el transhumanista quiere hacer algo al respecto y transformar al ser humano mortal en una máquina inmortal. Esto sería una necedad monstruosa: prolongar la vida del individuo es un absurdo. El autor español Antonio Diéguez advierte el problema de la facción más extremista de esta ideología,

que es la rotunda negación a la voluntad de morir: “El transhumanismo, a diferencia del humanismo, que acepta nuestra finitud sin refugiarse en ningún trasmundo, es una lucha sin cuartel contra la muerte, pero para conseguir la victoria no duda en dejar atrás todo lo que hemos sido” (376). En este sentido, los transhumanistas serían los adversarios de la sabiduría pesimista y la doctrina del eterno retorno, pues niegan la muerte y la vida. Si hay que luchar contra el transhumanismo radical en el siglo XXI, entonces es el siglo de Mainländer y Nietzsche.

Teleología del exterminio

La existencia de cualquier individuo solo tiene fin en la extinción, por eso es tautológico lo que dice Schopenhauer: “Exigir la inmortalidad del individuo es querer perpetuar un error hasta el infinito. En el fondo, toda individualidad es un error especial, una equivocación, algo que no debiera existir, y el verdadero objetivo de la vida es librarnos de él” (*El amor* 108). En este sentido, Mainländer continúa y comparte la filosofía de Schopenhauer.

En toda la historia de la humanidad se ha pensado en la finalidad trascendental, en algo mejor, en un premio, en el más allá, en un lugar en el que se logra la inmortalidad, en un reino celestial. Pensar esto es un error, mejor dicho, un autoengaño del principio de individuación. Con esto quiero decir que el egoísmo causa la fe, el individuo quiere perseverar sobre todas las cosas y dominar el mundo. Por eso, el budismo tiene razones para combatir al ego y negarlo. En principio, el ego es sano y necesario, pues nos afirma como individuos, nos empuja a sobrevivir y a concebirnos como un ser vivo, no obstante, cuando el egoísmo es excesivo y obsesivo resulta perjudicial.

El principio de individuación es como un agujero negro que todo lo quiere. Pensar en un individuo inmortal sería un horror. Léase a Miguel de Unamuno en *El sentimiento trágico de la vida* para saber a dónde nos quiere empujar la creencia del ego inmortal:

Es tal nuestro anhelo de salvar la conciencia, de dar finalidad personal y humana al universo y a la existencia, que hasta en un supremo, dolorosísimo y desgarrador sacrificio, llegaríamos a oír que se nos dijese que si nuestra conciencia se desvanece es para ir a enriquecer la conciencia infinita y eterna, que nuestras almas sirven de alimento al alma universal. (153)

228 Pensar la existencia más allá de la materia se volverá problemático porque la imaginación cae en la superstición, por lo tanto, los razonamientos de Unamuno por más “agradables” que suenen no pueden ser tomados en serio. La conciencia no puede existir sin la corporeidad. El buen sentido indica que a partir de un cuerpo vivo emana la conciencia, no hay manera de fundamentar lo contrario, mucho menos de creer en la existencia de una conciencia suprema e infinita, esto sería ilusionismo.

La imaginación debe fundarse en las maravillas del mundo inmanente, esto es, en la naturaleza y, de esta manera, construir conocimiento afirmando nuestra voluntad creadora, ya que la carne crea al espíritu. En consecuencia, hay que preocuparse por estas cuestiones: ¿Qué es la vida? ¿Qué quiere la vida? La vida es un tránsito a la muerte. De acuerdo con el defensor de la voluntad de morir: “Porque la voluntad quiere la vida como medio para la muerte (el debilitamiento

paulatino de la fuerza)” (Mainländer 66). Nosotros debemos manifestar nuestras propias respuestas ante estas interrogantes sobre la vida y la muerte, pero sin que la imaginación se exceda. Por lo pronto, es importante seguir los pasos de la ciencia y entender el mundo partiendo de la experiencia natural.

Hoy en día, la ciencia nos propone cinco teorías del fin del universo. Entre ellas se destaca la muerte térmica o *Big Freeze*, según esta hipótesis el universo se expande, alejando las galaxias entre sí y, entonces, propagando el vacío. Debido al aislamiento de galaxias y astros, el universo será más oscuro y consumirá toda la energía de los astros hasta no quedar nada. Este planteamiento corresponde a la teleología del exterminio, sin embargo, hay que considerar otro escenario:

¿Y si no hubiera un final de todo? Es una opción que también está sobre la mesa y que ya han defendido otros expertos como Roger Penrose (ganador del premio Nobel de Física del año 2020 por su investigación sobre los agujeros negros), quien asegura que el universo deambula por ciclos que suceden entre el Big Bang y la muerte térmica de forma repetida, siendo posible que algo de un ciclo anterior pueda sobrevivir. (“Cómo morirá el universo”)

229

La cita anterior hace referencia a una entrevista sobre las investigaciones de la cosmóloga Katie Mack en el libro *Fin de todo*, obra donde propone cinco finales posibles del universo. Resulta curioso que la doctrina del eterno retorno de Nietzsche y la teleología del exterminio de Mainländer son semejantes en algunos aspectos al enfoque científico, tema de reflexión idóneo para otros trabajos filosóficos.

Apología al antinatalismo

Si algo nos enseña la filosofía de la redención es que la natalidad es un problema. No es necesario multiplicar e intensificar la miseria y el sufrimiento del mundo, ya que en él no hay garantías de una vida digna. Es decir, si se considera tener un hijo se le deben asegurar las condiciones adecuadas: alimentación, educación, un hogar, recreación y mucho más. Pensar en un Estado ideal que brinde esos derechos no es viable, no existe y no existirá un sistema así.

La idea de redención en Mainländer consiste en apagar el fuego “de las cenizas al viento”. Estas no son más que los fragmentos del “superser”. Para nuestro autor, al renunciar a la procreación, se cumpliría el designio del “superser”: cesaría la fragmentación. Sin embargo, hay que tener precaución y no radicalizar lo que dice Mainländer. No se puede negar el impulso sexual y lo asombroso que es procrear vida; la represión de nuestra naturaleza animal no sería saludable, aunque suene muy nietzscheano. La solución es tener cuidados, por ejemplo, usar preservativos y anticonceptivos. Podemos ser pesimistas y a la vez disfrutar de los placeres de la vida. Aunque Mainländer insistía en que la virginidad es el medio para la redención en el no ser:

Escoge el sabio solo el horror de la aniquilación, ponderando la nada absoluta, y renuncia a la voluptuosidad, pues luego de la noche viene el día, después de la tormenta la dulce paz del corazón, después del ciclo tormentoso la pura bóveda etérea, cuyo brillo es empeñado, de forma cada vez más esporádica, por una pequeña nube (la intranquilidad debida al impulso sexual), y luego la

muerte absoluta; ¡la redención de la vida, la liberación de sí mismo! (103)

Es importante precisar que el impulso sexual no es malo, sin embargo, es necesario que el ser humano procure una educación sexual acompañada de salud reproductiva. Es problemático concebir vida sin considerar el contexto social, pongamos el caso de las familias que viven en miseria extrema y no pueden garantizar una vida digna a sus hijos. En Colombia, muchos núcleos familiares pobres no tienen el sustento básico ni para ellos mismos, más aún, sería difícil que garantizaran calidad de vida a otros seres dependientes de ellos, no obstante, suelen tener bastantes hijos. Esta situación causa conflictos sociales: trabajo y explotación sexual infantil, delincuencia y drogadicción. Se puede decir que los Estados son permisivos ante el aumento de la miseria y el sufrimiento del mundo. No hay justicia social y no se controla la natalidad. Esto es un lento suicidio de la humanidad porque no se le garantiza a nadie lo mínimo necesario para una vida decorosa. Entonces, no ocurre ni lo uno ni lo otro: no hay justicia social y no se controla la natalidad. Irónicamente, en este escenario, será posible la redención de la humanidad a través del exterminio cuando la superpoblación nos empuje a devorarnos entre nosotros. Lo cruelmente absurdo sería que todo el sufrimiento y tormento sean necesarios.

En la filosofía más ancestral de la antigua India, en los Upanishads, existe una reflexión sobre la natalidad. Para los sabios indios el deseo de tener hijos es egoísta, es el impulso vital que nos apegamos al mundo material y a la permanencia en él, alejándonos del *moksha* o liberación espiritual. Por lo tanto, el alma humana entra en el *samsara*, es decir, en el ciclo de los renacimientos, cada vez que se realiza el acto de procreación. Decían los pensadores de la India:

Sabedores de esto, los sabios de antaño no buscaron descendencia: “¿Qué habríamos de hacer con descendencia?”, decían ellos, “nosotros, que poseemos el espíritu, el mundo entero?”. Elevándose por encima del deseo de tener hijos, riquezas y el mundo, escogieron la vida del peregrino. Pues el deseo de tener hijos y riquezas es el deseo del mundo. Y ese deseo es vanidad. (*Upanishads* 263)

En este sentido, Mainländer también piensa igual que los sabios indios, ambos adoptan la idea de que la perpetuación del individuo trae consigo más desgracias y dolores al mundo. Para los antiguos indios y el filósofo, la redención y la libertad total parten de la renuncia a tener hijos, porque así se abdicar de la carne con la finalidad de regresar al espíritu primigenio, en el caso del pensamiento indio. Por su parte, Mainländer desiste de la corporeidad desde una radical virginidad para conseguir la paz total del no ser.

232

Apología a la eutanasia o lucha por la muerte libre

Pensadores como Nietzsche arremetían contra los que calumniaban a la vida, ahora hay que luchar desde la filosofía contra los que calumnian a la muerte. Sigmund Freud dice: “Mostramos una fuerte inclinación a prescindir de la muerte, a eliminarla de la vida. Hemos intentado silenciarla e incluso decimos, con frase proverbial, que pensamos tan poco en una cosa como en la muerte” (111). A propósito de Freud, Mainländer anticipó varios aspectos sobre la psicología de la muerte: pues la voluntad de vivir es una máscara de la voluntad de morir, esta se manifiesta en todo lo vivo de forma inconsciente, mien-

tras que lo consciente es el apego a la vida. La vida se agota a sí misma y cae en brazos de la muerte.

La muerte no es un mal, sobre todo para una persona que sufre cada segundo de su vida o es incapaz de mover hasta los párpados. ¿Acaso no hemos entendido que el principio de la dignidad humana empieza en el significado de estar vivo, en la autonomía, en el movimiento que es el despliegue de fuerzas afirmadoras objetivadas en acciones? Afirma el autor italiano Davide Sisto en un sobresaliente texto sobre Schelling: “Estar vivos significa estar siempre activos, siempre en movimiento, siempre deseosos de realizarnos” (48-49). En consecuencia, hay que considerar si es digno para un ser humano en estado vegetal ser mantenido con vida artificial, porque la vida no puede depender de una máquina.

Quiero retomar a nuestro pensador al siglo xxi, Mainländer, para una apología de la eutanasia o para justificar la muerte por elección, frente a las crueldades de los religiosos y sus aliados filosóficos. Terminar con la odisea metafísica del “superser” nos ayuda a comprender que el sufrimiento en el mundo es innecesario y absurdo. Philipp Mainländer Afirma: “Hermanos míos, salid sin temblar de esta vida, si carga con tanto peso sobre vosotros: no encontraréis ni un reino celestial ni un infierno en la tumba” (130).

No necesitamos ser extensos para explicar que no existe el cielo y el infierno. Si partimos de la filosofía inmanente de nuestro pensador, comprendemos que no hay que temer a la muerte, porque la muerte es la misma vida que da por terminado su tránsito; existir es un paso a paso hacia la muerte. Para el individuo no hay un más allá, ya que el no ser es la verdad, la paz definitiva del alma, un profundo dormir sin sueños y movimientos. No hay que fundar vanas esperanzas en un plano trascendente, en la continuidad de la persona transfigurada en

espíritu o fantasma, ni en los tormentos dantescos que no son más que invenciones heredadas de las sociedades originarias. Sigmund Freud dice sobre las personas muertas: “Ante el cadáver de la persona amada, el hombre primordial inventó los espíritus, y su sentimiento de culpabilidad por la satisfacción que se mezclaba a su duelo hizo que estos espíritus primigenios fueran perversos demonios, a los cuales había que temer” (117). En definitiva, nos han educado para temer a la muerte bajo la tutoría de la superstición, pero esto puede cambiar gracias al pensamiento de Philipp Mainländer.

El tema de la religión y la superstición es un problema determinante, en especial para la tradición judeocristiana que es hostil con respecto a la eutanasia. Por su parte, Philipp Mainländer nos propone un ateísmo científico que se podría considerar el logro más alto del conocimiento humano, el arma epistemológica definitiva para ganarle a la religión la pugna sobre la muerte digna y por libre albedrío. Dawkins, un científico ateo, nos comenta:

Pero, en tal caso, ¿Por qué la oposición más contumaz a la eutanasia y el suicidio viene de las personas religiosas? En el modelo de la muerte del “Abad de Ampleforth” o “Vacaciones en las Seychelles”, ¿no esperaría uno que las personas religiosas fueran menos indecorosas y no se aferrasen tanto a la vida terrenal? También resulta muy chocante el hecho de que, cuando te topas con alguien que se opone apasionadamente al asesinato caritativo o al tal suicidio asistido, puedes apostar un dineral que es un individuo religioso. La razón oficial que le darán es que matar es pecado. (*Espejismo* 400)

Los religiosos hablan del asesinato como un pecado, esto es irónico, pues justificaron torturas horribles y muertes en la hoguera en tiempos pasados. Esa misma fe sigue vigente a pesar de tantas incongruencias que han salido a la luz. Por consiguiente, prefiero no considerar los argumentos religiosos cuando hablo de la eutanasia, sobre todo si el “Dios del amor” de la religión judeocristiana es el Dios del odio y del genocidio. Léase con profundidad la Biblia y sabrán a lo que me refiero. Siguiendo esta lógica, el antagonista principal de toda existencia sería el Dios judeocristiano, si existiera como lo representan sería un ser egoísta, cruel e indiferente. Esto no es idea de mi radical ateísmo, también lo dice el budismo, David Hume y, por último, Schopenhauer: “Si Dios ha hecho este mundo, yo no quisiera ser Dios. La miseria del mundo me desgarraría el corazón” (*El amor* 139). Una vez más, Dawkins nos deja una importante consideración sobre la defensa de la eutanasia y resalta el principal obstáculo para que esta sea aceptada.

235

Si su mascota se está muriendo de dolor y no la lleva al veterinario para que le ponga una anestesia general de la que no regresará, se le acusará de crueldad. Pero si un médico lleva a término contigo exactamente el mismo servicio misericordioso cuando te estás muriendo entre grandes sufrimientos, corre el riesgo de ser procesado por asesinato. Cuando me esté muriendo, me gustaría que me aplicaran una eutanasia general para que mi vida cesara. Pero no se me concederá tal privilegio porque he tenido la mala fortuna de ser un miembro de la especie *Homo sapiens* en lugar de, por ejemplo, los *Canis familiaris* o los *Felis catus*. Al menos ese será el caso si no me mudo a vivir a

algún lugar más ilustrado como Suiza, Holanda y Oregón. ¿Por qué son tan escasos los lugares donde domina la ilustración? Fundamentalmente, por la influencia de la religión. (*Espejismo* 401)

Nos remitimos a Philipp Mainländer quien afirma que la humanidad, por su bien, debe acoger el ateísmo científico y así abrazar al campo inmanente. De forma paradójica, en esto coinciden Mainländer y Nietzsche. Aceptar y reafirmar la voluntad de morir sería alcanzar la liberación definitiva. Todos los placeres y dolores de la vida tienen sentido porque se extinguen, por eso, si alguien tiene motivos para dejar la vida, no debemos intervenir; esa muerte aporta al término de la odisea del ser. Afirma Mainländer:

236

El ateísmo, así como lo fundamenta mi doctrina –que por primera vez lo ha fundamentado de un modo científico–, al entregar la solución al gran problema del surgimiento y significado del universo, también otorga, al mismo tiempo, la reconciliación. El ateísmo no conoce un mundo antes de este mundo y ninguno después de él. Este universo es para el ateísmo un único y grandioso proceso. El cual no es una repetición ni tendrá una repetición, pues lo antecede el superser trascendente y lo sucede el *nihil negativum*. Y esta no es una afirmación vana. (136)

Que no nos desespere la certidumbre de no ser, al contrario, es un gran alivio para todo individuo no ser inmortal. Es benéfico porque no hay cielo ni infierno, no hay más allá, la vida fue premio y condena. Además, no hay por qué pensar en

Dios, pues si existió, murió y ya no es nada. La angustia por la muerte es entendible, la mayoría de las personas no soporta la idea de la extinción, realidad que no es más que la necesidad de un ego por seguir existiendo, como la del transhumanismo radical en búsqueda de la inmortalidad.

Los argumentos de quienes se oponen a la muerte son del todo egoístas, pues lo que les interesa a aquellos que debaten estos asuntos no es el paciente, en su mayoría, lo que les preocupa es tener razón ante la opinión pública. De acuerdo con Mainländer: “Cada acción del ser humano, la más alta como la más baja, es egoísta, pues fluye desde una determinada individualidad, desde un yo determinado, junto a un motivo suficiente, y es imposible que no se manifieste así” (79). Un detractor de la eutanasia no conoce el dolor de quien quiere morir y no sabe lo que significa que no acepten su decisión; por lo tanto, no debería emitir opinión y aceptar la voluntad de morir de otros.

237

Conclusión

¿Qué nos está proponiendo Mainländer? El fin de la odisea del “superser” a través de la apacible extinción de un individuo en el mundo, pues el fin último de la existencia nunca estuvo en la inmortalidad, sino en el no ser. Se trata de una filosofía que propone eliminar el miedo a la muerte. Al respecto, Epicuro resalta: “La muerte no es nada para nosotros. Porque lo que se ha disuelto es insensible y lo insensible no es nada para nosotros” (39). Y, a la vez, es todo: la paz eterna. De esta manera, la filosofía nos habla de la vida como un tránsito a la extinción y, a la vez, nos obliga a asignarle un sentido a la existencia. Una escuela filosófica pesimista en el siglo XXI sería una escuela

mainländeriana a la altura de nuestro tiempo. Las propuestas aquí planteadas no son publicidad para el suicidio, más bien se trata de mostrar una filosofía que se erige como obra de arte y mito de nuestro tiempo. Más aún, es una firme oposición a los movimientos transhumanistas radicales que apuestan por prolongar la vida de un individuo hasta la inmortalidad. Finalmente, el pesimismo logra contribuir a una filosofía más diáfana, pues las cosas que nos alegran y duelen solo tienen sentido porque son pasajeras, se pierden y se borran para siempre por la mano invisible del tiempo. En fin, la verdad del ser se revela y afirma poéticamente en la muerte.

Referencias bibliográficas

Baudelaire, Charles. *Las flores del mal*. Penguin Random House, 2018.

Bergson, Henri. *La evolución creadora*. Espasa-Calpe, 1985.

“Cómo morirá el universo: cinco teorías sobre su inevitable final”. *Diario AS*, 2 de marzo 2021, as.com/diarios/as/2021/03/01/actualidad/1614639421_901944.html

Dawkins, Richard. *El relojero ciego*. Grupo Planeta, 2018.

_____. *Espejismo de Dios*. Espasa, 2017.

Diéguez, Antonio. “La función ideológica del transhumanismo y algunos de sus presupuestos”. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 2020, pp. 367-386.

Epicuro. *Sobre la felicidad*. Norma, 1996.

Freud, Sigmund. *El malestar de la cultura*. Alianza Editorial, 1987.

Heidegger, Martin. *Arte y poesía*. FCE, 2008.

Mainländer, Philipp. *Filosofía de la redención. Antología*. Traducción y estudio preliminar de Sandra Baquedano Jer, FCE, 2011.

- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Alianza Editorial, 1980.
- _____. *El Anticristo*. Alianza Editorial, 2015.
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Alianza Editorial, 2010.
- _____. *El amor, la muerte y las mujeres*. Editorial Edaf, 2018
- Sisto, Davide. *Schelling. Entre naturaleza y melancolía*. EMSE EDAPP, 2019.
- Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*. Alta-ya, 1994.
- Upanishads*. Edición bilingüe, Penguin Random House, 2015.

Consideraciones sobre la muerte en *La filosofía de la redención*

Considerations on death in *The Philosophy of Redemption*

Fernando Flores Bailón

Universidad Nacional Autónoma de México | México

Introducción

El presente trabajo no proviene de la pluma de un experto en la filosofía de Philipp Mainländer. No es, pues, un trabajo dirigido a especialistas, más bien es producto de largas jornadas durante las cuales el crepúsculo fue testigo del inicio y del fin de cada una de ellas, mientras dialogaba directamente con Mainländer, sin intermediarios. Recurrir a otras obras de referencia era arriesgarse a condicionar la forma de entender *La filosofía de la redención*. La intención fue aprender de la fuente primaria, del origen más puro, en la medida de lo posible, y, luego, compartir los resultados contigo, apreciable lector. Lo que se aprende no puede guardarse, renuncié a eso con el propósito de no caer en esoterismos o sectarismos. Procurar la exclusividad del saber filosófico, en lugar de difundirlo, lo oculta y lo oprime hasta que ofrece solo a unos cuantos, poco qué pensar. No obstante, aún es el amanecer de *La filosofía de la redención*, no el final de su jornada.

Dicho lo anterior, el lector entenderá por qué únicamente hay citas de Mainländer y ninguna de otros autores, sin que esto implique falta de rigurosidad filosófica. Fui cuidadoso al

mantener la ideología y la terminología del pensador. Confié en que el propio Mainländer lo aprobaría, ya que su filosofía no fue escrita para especialistas, sino para todos aquellos que se interesaran en sus propuestas, pues los temas que toca atañen al destino de todo ser humano, y quizá ninguno más personal que el de la muerte, aquel jugador que siempre habrá de ganarnos. Es común, al introducirse en el estudio de la obra de Mainländer, focalizarse en la muerte de Dios. Aunque es un tema esencial, innegablemente, se están promoviendo y fortaleciendo tópicos e ignorando otros temas, igual de importantes. En este caso, he optado por descentralizar la muerte de Dios, en su lugar, reflexiono a partir del supuesto de que no es Dios el protagonista sino la muerte en sí, la cual acontece en Dios, pero también en todo lo demás. La muerte atraviesa tanto a lo trascendente como a lo immanente, *c'est la loi!*.

242 Mencioné en un trabajo anterior que una de las preguntas fundamentales –si no es que la fundamental– en la filosofía de Mainländer es ¿por qué morimos? (Flores). Plantearse tal interrogante implica haber padecido el pasmo, la contrariedad de lo que es y deja de ser. Se debe amar lo que es para padecer su pérdida, al grado de hacernos esta pregunta filosófica. Nuestro filósofo no fue ajeno a este caso, la pérdida de su madre y de su hermano fueron aperturas coadyuvantes para su filosofía.

Estamos tan entretenidos con la vida que prestamos poca atención a la muerte, a pesar de que la muerte siega sin descanso; el horror que nos inspira, paraliza el pensamiento. Solemos dejar que la vida pase, no practicamos el pensamiento reflexivo que nos ayudaría a tener certeza en momentos de incertidumbre y, finalmente, el sufrimiento termina derribándonos, mientras repetimos una y otra vez “¿por qué?”. No habrá respuestas a menos que aprendamos a pensar, entonces tendríamos una causa explicativa, sin ella, el sufrimiento

es inútil y poderoso, acaba minándonos. En *La Filosofía de la redención* se comparten razones para vivir los sufrimientos y también para no temerles ni negarles, ni a ellos ni a la muerte. Esta postura rescata una vieja tradición didáctica, aquella que pregona: “filosofar es aprender a morir”.

La presencia de la muerte, musa de la filosofía, dio lugar a un pensamiento que derivó en una obra diferente a lo acostumbrado dentro de la tradición metafísica. Si bien Schopenhauer abrió el camino para reflexionar sobre la muerte, sus sucesores no se adentraron en el tema, a excepción de Mainländer, quien lo hizo con una profundidad abisal. A esta reflexión le acompañaron los tópicos de la melancolía y la nostalgia. No es sorpresa afirmar que un temple anímico esté ligado a una filosofía. Los filósofos no son siempre aquellos personajes moderados, prudentes y flemáticos, su pensamiento arraiga en pasiones fuertes; pensemos en el impetuoso Nietzsche, en el iracundo Schopenhauer, en el explosivo Rousseau, en el irreverente Diógenes y cómo olvidar a Heráclito, el filósofo melancólico. En aras de la justicia e imparcialidad, se pasa por alto el carácter de los filósofos para no reducir su pensamiento a un intento de fuga o paliativo; sin embargo, también sería injusto separar al pensador de su humanidad. Pero tan distinto es pensar a la muerte con miedo o esperanza como es distinto pensarla con nostalgia.

En los escritos de Mainländer no hay un encono dirigido al mundo, no es la ira el temple que acompañó a su filosofía. En cambio, la melancolía y la nostalgia son los temples que asistieron *La filosofía de la redención*. La nada, en su teoría, adquiere primacía y se confronta con el mundo que comienza a perder importancia, resulta una ilusión frente a la supremacía de la nada, el mundo pierde y es resignificado. En el caso de Mainländer, existe un desinterés por el mundo, entonces, abra-

za a la nada, sin embargo, él no es un despreciador del mundo en sí, sino de una idea o significación específica de mundo.

Se puede objetar que una filosofía de esta índole es poco seria, que recae en una mitopética o en un lirismo filosófico. Secundar esta objeción reduce las posibilidades propias de la filosofía, la cual posee el carácter esencial de no obedecer a poder, institución o academia alguna. La filosofía transgrede ídolos, órdenes, discursos y poderes; ha logrado perdurar porque se transgrede a sí misma, manteniéndose abierta al diálogo, pues lo cerrado implica caducidad. Un texto de medicina, química o física pierde validez según los nuevos descubrimientos, en cambio, los textos filosóficos son intempestivos. Cuando se habla de la “actualidad” de tal o cual filosofía no existe un diálogo, sino un monólogo, retomar a un filósofo a un contexto específico significa que habla de lo mismo que nosotros hablamos en nuestro espaciotiempo franqueado. Considerar a una filosofía desde la noción de “actualidad” es pensarla desde la utilidad, condenando a su autor y a su obra al silencio o sepultura, si el contexto cambia. Con lo dicho, la intención no es descalificar el tiempo histórico o a la época a la que nunca dejará de pertenecer todo filósofo, eso resulta vital y esencial, mas no podemos pasar por alto que el verdadero filósofo logra cruzar las fronteras epocales, a riesgo de que lo puedan malinterpretar o callar, pues hablaría desde lo marginal y toda filosofía intempestiva es marginal. Fijar el pensamiento en una época no genera filosofía, lo mismo que hablar de la actualidad de esta; la filosofía no necesita apologistas, ni publicistas, únicamente personas dispuestas a co-pensar. El filósofo de Offenbach nos da la pauta para adentrarnos en el pensamiento reflexivo, a partir de las ideas y conceptos que expone en su obra, pero sin limitarnos a ser su acompañante, puesto que uno debe pensar por sí mismo y

volverse un viajero solitario que ha renunciado a la seguridad de lo que tiene y, en su lugar, busca.

Sobre los elementos fundamentales en *La filosofía de la redención*: muerte, necesidad, destino

La muerte, la necesidad y el destino son elementos vinculados orgánicamente, uno no puede ser pensado sin los otros. El origen de este vínculo lo podemos analizar a partir de la pregunta, ¿por qué morimos? La meditación sobre la muerte vinculó este tema con los elementos necesidad y destino. ¿Qué fue lo que vislumbró Mainländer? Partiendo de una inmanencia y deteniéndose en ella, la muerte muestra que lo que estaba animado, ha dejado de estarlo, ¿a dónde va la fuerza que animaba? Está muerta, dice el filósofo, se ha aniquilado, no ha pasado a ocupar otro cuerpo, al hilvanar mayores explicaciones se corre el riesgo de recurrir a la trascendencia. Todos y cada uno de los seres compartirá este destino. La muerte es un cese total, la aniquilación de la vida, la vida no es una esencia eterna que surge y después se oculta, es pura existencia y se encuentra fraccionada en una multiplicidad de entes cerrados en sí mismos, lo que hace imposible que un ánima transmigre a otro cuerpo inanimado en un proceso eterno y circular. La vida es finita y mortal, necesariamente.

La necesidad es una de las ideas más dominantes, estrictas e inflexibles en *La filosofía de la redención*. Tal idea no se pone en duda, ni se pasa por el filtro de la filosofía crítica. La necesidad es lo ineludible, lo obligado. Esta rigurosidad pudo haber sido deducida de un ejercicio de abstracción, de no ser porque esa necesidad categórica se presenta en la experiencia; el hombre no percibe nada más inevitable ni obligado que la

muerte, aunque se recuerde que hay otros fenómenos ineludibles y aún más frecuentes en la vida, como el cambio de la estaciones y el despunte del sol cada mañana, lo cierto es que, para el hombre, no había certeza de que estos fenómenos estaban obligados a ocurrir; por ello, era importante otorgar ofrendas a las fuerzas de la naturaleza o participar en ritos y ceremonias que aseguraran que acontecieran estos fenómenos. La muerte, en cambio, aparecía de un modo diferente, no existía incertidumbre de que llegara por nosotros. La existencia de la muerte no deja de ser considerada en toda la historia de la humanidad, en todas las culturas, mitologías y cosmovisiones. Incluso, para hablar de continuidad o reencarnación de la vida, se necesita, primero, de la presencia de la muerte que posibilita el más allá. En la humanidad no hay individuo, pueblo o nación que dude que la muerte sea. De la muerte fue que Mainländer conoció esa obligatoriedad que va a filtrar su filosofía.

El carácter riguroso de la muerte le brinda el otro elemento para su consideración teleológica, para su idea de destino del universo. En su filosofía, el destino: “Es ist eine Macht, gegen welche die der Einzelnen nicht aufkommt” (lín. i352) [Es una fuerza contra la cual, la fuerza del individuo no surge].¹ Es decir que el destino todo lo gobierna y es imposible que surja un poder que lo arrostre, el ser es destino; por fuera de él la existencia, de ser posible, sería caótica y carente de sentido, pero esto no se puede predicar de los entes sometidos por el destino y la necesidad; con toda su bajeza y fugacidad el mundo tiene un sentido, no es un fracaso, decir esto significaría que erró su camino. No obstante, en la filosofía de Mainländer, el mundo sigue a cabalidad su destino, la necesidad no permite la posibilidad de inflexión o desvío, fracasaría todo intento de revelarse con-

¹ Todas las citas en el idioma original se tomaron del libro Mainländer, Philipp. *Die Philosophie der Erlösung*. Theobald Grieben, 1876. Las traducciones son mías.

tra el precepto divino, todo lo que es, es impotente, ningún poder puede surgir dentro o incluso fuera del destino. ¿Cuál es ese destino? La nada absoluta, el prístino deseo divino, la razón de por qué estamos aquí, por qué el mundo es así y por qué habremos de morir. Lo que es debe ser y debe ser, necesariamente, de esa manera para que el destino final sea consumado. La muerte de Dios dejó un *telos*, y para ello es necesario que la libertad no sea más. ¿Así queda todo ente con un carácter insignificante? No, todo lo contrario. Este tipo de necesidad y destino le concedió importancia a lo múltiple, aun cuando ha de morir contribuye para que el *telos* se logre, su ser y su esencia son necesarios, ninguno es gratuito en este entramado: “denn nimmt das unbedeutendste Wesen aus der Welt, und der Weltlauf wird ein anderer werden, als wenn es geblieben wäre” (lín. i350) [saca, pues, del mundo al más insignificante de los seres y el curso del mundo sería distinto al que tendría si este se mantuviera].

247

El considerar a Mainländer un despreciador del mundo ha contribuido a su demérito y olvido, aunque realmente no lo es en un sentido absoluto. Es cierto que la finalidad de todo es la nada, pero para que ocurra esto es necesario el mundo, bajo este supuesto, la idea del desprecio comienza a trastabillar. Es en la resignificación del mundo donde se apertura un cariz diferente de lo existente y que conmueve hondamente al lector de filosofía, ya que una de las preguntas fundamentales de esta disciplina es ¿por qué existe el ser y no, en su lugar, la nada? Una respuesta tradicional justificaría la presencia de las cosas y su permanencia eterna. Pero Mainländer, no solo explica al ser, también lo despoja de la eternidad y lo piensa como un tránsito a la nada, el ser y la nada están imposibilitados para co-existir, mas pueden ser por separado. La ausencia de ser permite la nada y viceversa, esto no es solo un ejercicio mental, sino que se arraiga en la realidad.

La respuesta a la pregunta planteada, bajo la visión de Mainländer, es que el ser es un medio para la nada. El mundo importa porque es el medio necesario para llegar al fin; es decir, importa como medio, no como fin. Resulta complicado concebir por qué nos hemos acostumbrado a considerar solo los fines y no los medios. Se ha consolidado la creencia de que lo importante únicamente viene de los fines y que los medios son de escasa valía. He aquí la resignificación del mundo: su mérito es utilitario, no moral. Cabe señalar que *La Filosofía de la redención* no se satura de imágenes tristes y lacrimógenas, cuando habla de las miserias del mundo, lo hace con la intención de que nos desengañemos, para que le quitemos al mundo el carácter de finalidad y reconozcamos su importancia como medio. Por otro lado, esta obra carece de un esfuerzo argumentativo por demostrar lo tético, como si ya no fuera necesario convencer al lector del desencanto por el mundo que se había extendido en la época, ¿a qué vendría repetir lo que ya se sabe? Caracterizar al mundo así, explica que sea un medio adecuado para lograr un fin, de otro modo, el destino no se consumiría, el *fatum*. Las miserias de la existencia no son perpetuas, *per saecula saeculorum*, el ser será redimido, sin embargo, en esa redención no es posible liberar al mundo de su miseria y dejar intacta la existencia. No hay proyecto político, religión o sabiduría capaz de redimir y dejar existir. Estos proyectos no lograrían radicalizar la obligatoriedad para trastocar el ser a nivel ontológico, para injertarse en su raíz, no tienen el poder de alterarlo, pues este es inalterable, es destino fatal.

La muerte, la necesidad, el destino, todos son ineludibles y obligados. La posibilidad del pensamiento se cierra bajo estas condiciones, las manifestaciones de toda realidad quedan aplastadas bajo el peso de lo obligado. Así, la muerte por suicidio queda silenciada a pesar de toda su riqueza de reflexión filosófica.

El suicidio y la *homoiosis theo*

La concepción de destino como categórico niega al suicidio cualquier atisbo de libertad. El suicida resulta ser marioneta de su destino, en otros términos, la autodestrucción que ejecuta aguardaba mucho antes de su llegada al mundo. El mínimo resquicio de libertad promovería que el destino del universo fracasase; en un mundo con libertad se posibilitaría el caos y la pérdida de sentido, ahí donde la obligatoriedad pierde poder, reinaría la anarquía. No es gratuito que Mainländer se comprometiera seriamente con el destino ineludible y que cierre las puertas del reino de la inmanencia a la libertad.

Bien podríamos agotar el tema aquí, pero entonces no abonaríamos al saber filosófico. Poner punto final al tema del suicidio es inadmisibile, máxime si se trata del único acto de libertad en la filosofía mainländeriana: el suicidio de Dios, hecho que inauguró la realidad. El suicidio en este mundo, en la inmanencia, posee una innegable trascendencia, no queda sofocado con facilidad por el argumento de la necesidad y el destino. Cabe aclarar que no hablo de cualquier tipo de suicidio el que puede ser considerado como una *homoiosis theo*, me refiero al suicidio del héroe sabio, personaje del que nos habla Mainländer, solo de él podemos sustentar una semejanza con lo divino, pues imita lo trascendente e incluso podríamos considerar, con prudencia, que lo rebasa. Por medio del suicidio podríamos llevar a cabo lo que a Dios se le imposibilitó: pasar directamente a la nada, consumirnos de una llamarada y no lentamente. A nosotros no nos está vedado lo que a Dios sí, a lo inmanente se le abrieron las posibilidades del tránsito directo a la nada cuando Dios se negó a sí mismo, perdiendo esencia. No podemos, entonces, ignorar nuestro poder para cumplir a cabalidad la voluntad divina con el suicidio.

Dios quiso libremente no ser. El héroe sabio, al conocer la esencia y la finalidad del mundo, decide seguir a Dios cortando el hilo de su propia vida, con su acto estaría llevando a cabo una *homoiosis theo*, una semejanza a lo divino. ¿Cómo esto es sustentable? Hay motivos para considerarlo: el mundo surgió virtualmente justo cuando Dios se preguntó “¿ser o no ser?”, antes de esta pregunta –si se admite la temporalidad– no cabría la posibilidad del mundo. Pero ante la duda divina, virtualmente ingresamos al evento disyuntivo y electivo. Dios eligió la nada por libre albedrío. Voluntad, libertad, suicidio y nada pasaron a la inmanencia. El libre suicidio de Dios y sus elementos se traspasaron de una trascendencia a una inmanencia. Es decir, no solo Dios nos heredó el destino de la nada y la voluntad de morir, sino también algo de libertad. El acto disyuntivo y electivo se situó fuera de Dios, los otros elementos se asentaron fuera de Dios, ex-sistieron o transistieron. El mundo dejó de ser virtual para pasar a lo real, trajo consigo, latiendo en su núcleo, la voluntad, la libertad, la nada y el suicidio: “denn wenn wir auch nie die Natur der vorweltlichen Einheit aus dem Wesen des individuellen Willens erklären können, so steht doch fest, dass das Wesen der Einheit, obgleich verändert, in dieser Welt vorhanden ist” (lín. i89) [y aunque nunca podamos conocer la naturaleza de la unidad premundana desde la esencia de la voluntad individual, sin embargo, parece que la esencia de la unidad, aunque transformada, existe en este mundo]. Resulta enigmático que Mainländer no haya hablado al respecto de esto, a pesar de que él mismo salió al encuentro de la nada, atando una soga a su cuello. El héroe sabio que redime al mundo con la verdad en una mano y la daga en la otra no puede ser un simple tramoyista en la gran obra del mundo.

Por otro lado, no podemos dejar de mencionar que mucho antes de elaborar su sistema, a Mainländer le inquietaba

la idea de morir lentamente (Mainländer, “Discusiones”), esta preocupación no se despertó dentro de él mientras elaboraba su magna obra; quizá fue al revés, ese sentimiento despertó a su filosofía. El joven Philipp Batz escribió un poema en 1859 donde confiesa su angustia de morir poco a poco, no soporta la idea y expresa: “Nein! Wie der Sturmwind will ich zum Tod... / Wie die Spaltenden Blitze, so will ich enden” (Mainländer, *Diario* 80) [¡No! Como el viento tormentoso quiero ir a la muerte... / Como los agrietantes relámpagos así quiero expirar].

El filósofo de Offenbach deja en claro que su obra no exhorta al suicidio, pero tampoco lo condena, intenta liberarlo del estigma y el tabú. En *La filosofía de la redención*, la muerte no es más aquel reino de las sombras, aquello que aterra o que se recibe como castigo por nuestros pecados; si no morimos, entonces sí, el mundo no tendría razón de ser, se quedaría en una mera gratuidad, en un acto anquilosado y perverso. ¿Por qué la muerte? ¿Por qué he de morir yo? Para que tenga sentido mi muerte, el mundo la necesita, sin ella todo se colapsaría y el universo no podría sanar para siempre. La muerte no es un absurdo, es lo que va a dignificar a cada individuo en su momento, los individuos no son anonimizados más, ni desechados en el basurero de la historia, la muerte es el más excelso logro, pues nuestra muerte afecta a nivel ontológico. No se le teme a muerte, tiene un rostro amigable, a todos nos trata como iguales, incluso puede ser entrañable y deseada con nostalgia.

El héroe sabio hace su aparición, conmovido por el *nóstos*, ahora la patria definitiva, renuncia a las ilusiones mundanas en favor del llamado del Dios, no desoye e iza velas, fija el rumbo a la nada donde culmina este éxodo y obtiene finalmente la redención en un: “Rückkehr in die selige stille Nacht: Gott!” (Mainländer, *Diario* 162) [Retorno a la feliz noche silente: ¡Dios!].

Este suicidio es la perfecta religión en *La filosofía de la redención*. Una muerte que resuena en el pensamiento. Esta forma de morir es, en el mundo de Mainländer, el eco de la voz de Dios. Es lo que resulta cuando la sabiduría te muestra que yaces en lo abisal y la luz es solo un recuerdo.

Referencias bibliográficas

Flores Bailón, Fernando. "Todo Mortal". *Philipp Mainländer.*

Actualidad de su pensamiento, coordinado por Fernando

Burgos Cruz, Universidad Autónoma de Guerrero, 2019.

Mainländer, Philipp. *Die Philosophie der Erlösung*. Theobald Grieben, 1876.

_____. *Diario de un poeta*, edición bilingüe, Plaza y Valdez, 2015.

_____. "Discusiones con mi demonio". *Philipp Mainländer.*

Actualidad de su pensamiento, coordinado por Fernando

Burgos Cruz, Universidad Autónoma de Guerrero, 2019.

Mainländer y el tiempo: destrucción del sujeto y retorno al individuo (que sufre)

Mainländer and time: destruction of the subject
and return to the suffering individual

René Quintanilla Silva

Universidad de Chile | Chile

1. Prólogo: pesimismo para nuestro tiempo

1.1. Ruinas como el panorama actual

Vivimos en un tiempo histórico autodestructivo. Esto no se plantea para utilizar un lenguaje poético simplemente, sino porque la realidad misma es una ruina: bebemos alcohol como una vía de escape y no por recreación;¹ fumamos tabaco porque es un método antiestrés a sabiendas de lo cancerígeno que resulta;² existen preocupantes cifras de personas que sufren trastornos depresivo-ansiosos, además de una demanda mayor de antidepresivos y ansiolíticos;³ aumentan las tasas de

253

1 Según la Organización Mundial para la Salud (OMS): "Se estima que hay 2 300 millones de bebedores. Más de la mitad de la población de tres regiones de la OMS (Américas, Europa y el Pacífico Occidental) consume alcohol" y que "más de una cuarta parte (27%) de los jóvenes de 15-19 años son bebedores. Las mayores tasas de consumo de alcohol entre los jóvenes de 15-19 años corresponden a Europa (44%), las Américas (38%) y el Pacífico Occidental (38%)" (OMS, párr. 6)

2 "Según datos del Instituto de Efectividad Clínica y Sanitaria (IECS), de Argentina, 13 por ciento de todas las muertes en mayores de 35 años en América Latina son atribuidas al tabaquismo, con variaciones por países: México y Bolivia, con 8.4 y 9,2 por ciento, respectivamente, hasta Colombia, con 15,9 por ciento y Chile, con 18,5 por ciento" (Rueda párr. 2).

3 El *Manual MSD* dice que "Después de la ansiedad, la depresión es el trastorno de salud mental más frecuente. Alrededor del 30% de las personas que acuden a la consulta

suicidio en el mundo;⁴ existen preocupantes índices de obesidad infantil.⁵ La larga lista de problemáticas⁶ que se sufren podría seguir y seguir. Ante un panorama así, se necesitan, con urgencia, herramientas que nos emancipen no del dolor –el dolor es parte constitutiva de nuestra condición como seres humanos–, sino de la autodestrucción, de la falta de sentido, del abandono de nosotros mismos. La necesidad de una herramienta emancipatoria es una exigencia histórica porque los datos duros que se han citado no son meras cifras, son interpelaciones de la sociedad actual, no son solo conceptos o teorías que se exponen en este ensayo: las palabras que conforman esta investigación son el terrible aullido de la sociedad actual.

2. ¿Por qué el pesimismo?

2.1. *Individuo sin mundo: cara a cara con la nada y la soledad*

Ante un panorama así, es necesario –porque es un deber ético hacerlo– entender los orígenes de la filosofía moderna, porque ella trasladó los conceptos de individuo, persona y ser, al de sujeto, una noción desértica. El primer paso hacia la insignificancia

de un médico de atención primaria presentan síntomas de depresión, pero menos del 10% de tales personas sufren depresión grave. La depresión suele iniciarse en la adolescencia o entre los 20 y los 30 años” (Coryell párr. 2).

Además, según informa *El Mostrador*, en Chile la “demanda de antidepressivos y ansiolíticos creció un 186% durante el primer cuatrimestre del año” (Agenda País párr. 1).

4 “Con una de cada cien muertes, el suicidio sigue siendo una de las principales causas de muerte en el mundo, según la Organización Mundial de la Salud (OMS). [...] Entre los jóvenes de 15 a 29 años, el suicidio fue la cuarta causa de muerte a nivel mundial” (“La OPS” párr. 4).

5 La OMS informa: “En 2016, el 39% de las personas adultas de 18 o más años tenían sobrepeso, y el 13% eran obesas” y que, además “En 2016 había más de 340 millones de niños y adolescentes (de 5 a 19 años) con sobrepeso u obesidad” (“La obesidad” párr. 3).

6 Llamarlas “problemáticas” es no darles la relevancia que tienen a nivel global, más bien son los lamentos, los sollozos y gritos desesperados de nuestro momento histórico.

fue René Descartes, al hacer de este mundo, una nada, le quitó todo significado, pues nos dice en sus *Meditaciones metafísicas*: “Ahora, pues, cuando mi espíritu se halla libre de toda preocupación, y habiéndome procurado un seguro reposo de una soledad apacible, me aplicaré seriamente y con libertad a destruir de manera general todas mis antiguas opiniones” (235).

Hay que recordar que la filosofía moderna comenzó con Descartes, quien filosofó sobre dos condiciones: la primera es que nos hallemos libres de toda preocupación –su actualidad poco importa, su contingencia lo debe de mantener despreocupado– y la segunda, que debemos estar solos. La filosofía moderna propone, entonces, despreocuparse por la actualidad y, segundo, hacerlo en solitario. Ante un panorama así, el cuerpo pasa a ser una vacuidad.¹

La experiencia ante el mundo pierde importancia y relevancia, parece una imposibilidad; por naturaleza el mundo nos es imposible: “tiene la razón humana este singular destino: en cierto género de conocimientos, al verse abrumada por cuestiones de índole tal, le es imposible evitar porque su propia naturaleza se las impone, y a las cuales, además, no puede responder, porque rebasan totalmente sus límites” (Kant líns. 23 KrV A14/B28). Así comienza la *Crítica de la razón pura*, obra que pertenece a la filosofía moderna, por tanto, se enmarca en el contexto cultural e histórico en el que el individuo se aleja de la experiencia de su entorno, su contexto y su historia. Las preguntas imposibles que se cuestiona nuestra razón, a las que se refiere

1 Tomemos al cuerpo como lo que nos sitúa en el mundo; nos permite estar y ser aquí y ahora. El cuerpo no es un concepto, es una parte vital de nuestra existencia, un elemento significativo de nosotros mismos. Sin embargo, la filosofía moderna comienza con la concepción cartesiana de que el cuerpo nos engaña, que no tiene significancia a la hora de conocer la verdad ni cuando nos desenvolvemos en la vida: “los sentidos nos engañan” incluso “de las que no se puede razonablemente dudar [...] por ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego, vestido con una bata teniendo este papel en las manos y otras cosas por el estilo” (Descartes 218).

Kant, son las preguntas sobre el mundo y el lugar que tenemos en él. Considerando lo dicho, podemos entender el concepto de sujeto para la filosofía moderna: sujeto es quien debe interpretar al mundo en vez de vivir(se) en él, es quien, artificialmente, ve al mundo y sus fenómenos como algo ajeno a él, como un collage que necesita formar, pero cuyas líneas divisorias entre cada imagen que lo conforma siempre están a la vista.

2.2. Muerte y liberación: la desesperación de ser sujeto

Los diferentes pesimismos, desde el de Schopenhauer,² pasando por el de Nietzsche³ y el de Mainländer,⁴ son una consecuen-

2 Para entender mejor el pesimismo de Schopenhauer, basado en la negación de la voluntad de vivir, léase el “Libro IV”, secciones §57 y §71 de *El mundo como voluntad y representación*. Schopenhauer comienza presuponiendo que la calidad de vida humana es, cuanto menos, miserable; no solo por los dolores y penas a las que está sujeta la condición humana, sino también porque, pese a aquellas desdichas, el humano no puede renunciar a su propia existencia: “la vida de la mayoría no es más que una perpetua lucha por la existencia misma, con la certeza de que al final la perderán. Pero lo que les hace perseverar en esa lucha tan penosa no es tanto el amor a la vida como el miedo a la muerte” (§57 369). El pesimismo —de Schopenhauer— se define por hacer explícito este hecho fundamental de la vida humana, este pesimismo nos propone mirar a los ojos a la voluntad —esta fuerza, este ímpetu metafísico que nos hace agarrarnos con uñas y dientes a la vida por más mísera que sea— y negarla.

3 Caracterizado por oponerse a un pesimismo que busca afirmar la vida de modo heroicamente trágico. Véase el §8 de *El nacimiento de la tragedia*, en el que Nietzsche retoma la figura de Dionisio y lo dionisiaco. En este apartado, Nietzsche nos dice que la dignidad humana reside en que el humano, pese a los sufrimientos, los dolores y el absurdo de su existencia, pueda seguir “este titánico impulso de llegar a ser [...] el Atlas de todos los individuos [...], he aquí lo que es común entre lo prometeico y lo dionisiaco [...]. Y de este modo la esencia doble del Prometeo esquileo, su naturaleza a la vez dionisiaca y apolínea, se podría expresar usando la fórmula conceptual de esta manera: “Todo lo existente es justo e injusto, y en ambos casos está igualmente justificado” (§8 373). El que no podamos lamentarnos por lo que tenemos que vivir, deja la opción única de vivirlo: he ahí el pesimismo nietzscheano de la fortaleza.

4 Para saber más sobre el pesimismo de Mainländer, léase el capítulo I de *La filosofía de la redención*, en esta parte, Mainländer resume los presupuestos de su propia filosofía que lo llevan a reflexionar acerca de la afirmación de la muerte —porque esta afirmación es, en el fondo, como veremos más adelante, la plenitud ontológica del

cia necesaria de la filosofía moderna. Esto es una afirmación porque el pesimismo es la revelación del individuo cansado, agotado de ser sujeto; su hartazgo tiene que ver con la relación individuo-mundo. En contraste, la concepción clásica consideraba que el individuo era parte del mundo: había un sentido de pertenecía. Al mundo, hasta antes de la Modernidad –previo a la Reforma protestante, a la llegada de los conquistadores a América desde 1492, a Descartes y su método científico, etcétera– le importaba el individuo y su destino, dice Berman en su libro *El reencantamiento del mundo*:

La visión del mundo que predominó en Occidente hasta la víspera de la Revolución Científica fue la de un mundo encantado. Las rocas, los árboles, los ríos y las nubes eran contemplados como algo maravilloso y con vida, y los seres humanos se sentían a sus anchas en este ambiente. En breve, el cosmos era un lugar de pertenencia, de correspondencia. Un miembro de este cosmos participaba directamente en su drama, no era un observador alienado. Su destino personal estaba ligado al del cosmos y esta relación le daba significado a su vida. (16)

257

universo—: “1. Dios quiso el no ser; / 2. su esencia fue el obstáculo para la entrada inmediata en el no ser; / 3. la esencia tuvo que desintegrarse en un mundo de la multiplicidad, cuyos individuos tienen todos el afán de no ser; / 4. en este afán se obstaculizan mutuamente, luchan los unos contra los otros y debilitan de esta forma su fuerza; / 5. la completa esencia de Dios transitó al mundo de forma transformada, como una determinada suma de fuerza; / 6. el mundo completo, el universo, tiene una meta, el no ser, y la logra mediante el continuo debilitamiento de la suma de sus fuerzas; / 7. cada individuo será llevado a través del debilitamiento de su fuerza, en su proceso evolutivo, hasta el punto en que su afán de alcanzar el exterminio pueda cumplirse” (57).

De un momento a otro, el individuo se vio en la obligación de retirarse y alejarse de su entorno, incluso de su propio proceder –“ahora no es cuestión de actuar, sino solamente de meditar y de conocer” (Descartes 221)–, como si tuviera que considerarse a sí mismo por separado, se dice: “una cosa es lo que hago, otra lo que pienso, lo que sé, lo que dudo; se distingue mi alma de mi cuerpo”.

El sujeto no es más que la sumatoria de fragmentos. La reflexión consecuente es: “soy algo tan insignificante”, entonces, no es sorprendente que —condenado a tanta lejanía entre su cuerpo y su mundo, sus pensamientos, sus actos, sus reflexiones y su alma— ante una concepción así del ser humano, la muerte sea una liberación. Cuando el sujeto comienza a ver a la muerte como una liberación es porque el individuo, encadenado dentro de ese concepto, ha perdido el significado de su castigo de ser sujeto. Ante este panorama, se debe recuperar al pesimismo como una forma de revelar al sujeto agotado.

El pesimismo no muestra sino al individuo que está cansado de no tener mundo; de que su cuerpo sea reducido a un receptáculo de cosas que son irreales, y que después debe interpretar con su reflexión para darles un significado artificial; de que su razón sea lo único que lo caracteriza como ser humano.

El pesimismo como un elemento de resistencia, de eso se trata la presente investigación: ver en el pesimismo el primer paso a la liberación, porque el pesimismo es el grito desesperado de quien no quiere seguir siendo lo que es, ¿acaso en un mundo como el de hoy no son todos pesimistas?, ¿quién querría seguir viviendo en la miseria en que se vive? El pesimismo nos enseña que si todo sigue siendo como hasta ahora, la única libertad es la muerte. ¡Gran lección!

Mainländer comienza su obra capital, *La filosofía de la redención*, diciendo de forma explícita que el único tema filosófico es nuestro mundo: “en la filosofía [...] sólo es posible navegar cerca del litoral: la experiencia tiene que ser siempre visible. [...] La verdadera filosofía debe ser puramente inmanente, es decir, tanto su materia como su límite deben ser el universo” (45).

El filósofo se vuelve a (pre)ocupar del universo después de mucho tiempo; lo ve y aprecia una multiplicidad que tiende hacia la nada. Ha sido de tal modo abandonado que sus raíces están podridas, sufre septicemia. El pesimismo de Mainländer ve un mundo que se dirige hacia la muerte porque es la mirada del individuo agotado de ser sujeto.

La filosofía de Mainländer parte del sujeto y del análisis de su aparato cognoscitivo; sin embargo, su concepción del mundo, y de la relación del sujeto con este, es diferente a cómo se había visto antes de él: el mundo entero, y el sujeto mismo, se conduce teleológicamente hacia el exterminio en respuesta a la ley del debilitamiento de las fuerzas. Esta peculiar concepción de Mainländer sobre la relación sujeto-mundo nos sitúa en el planeta, abandonado por la filosofía que por largos siglos creyó que el mundo debía partir del yo (del sujeto), y no de la relación yo-mundo. Esta propuesta filosófica parte del “ateísmo” (Mainländer 46).

En palabras del filósofo, hay que entender que “tenemos sólo un milagro: el surgimiento del universo” (47), que nace gracias a que “Dios quiso el no ser”, pero “su esencia fue el obstáculo para la entrada inmediata del no ser” (57); el universo y su multiplicidad tuvo como causa un suicidio, el de Dios. Quien comprenda esto, según Mainländer, habrá alcanzado “su mayoría de edad” (46), cuando la humanidad entienda que, si seguimos siendo sujetos, la única liberación es la muerte.

3. Mainländer o el tiempo como catástrofe

3.1. Cronos el de retorcida mente⁵

Sería fácil usar los argumentos de Mainländer como una herramienta nihilista, debido a su consideración de la nada y del vacío. El suicidio, de hecho, fue largamente tratado por el filósofo. Marta Bello en su texto “Suicidio, violencia contra sí mismo y pulsión de muerte: una aproximación crítica”, nos dice: “en Mainländer hay una ‘avidez por la nada’, que lo lleva a la destrucción violenta de la vida. La redención, fin último de este autor, sólo sería posible desde la comprensión no es la voluntad que tiene como fin la vida, sino aquella que tiene como fin la muerte” (59). Sandra Baquedano también trató la relación de Mainländer y el suicidio en su artículo “¿*Voluntad de vivir o voluntad de morir?*”, la filósofa nos dice que en Mainländer: “Voluntad de muerte [...] es la conciencia de la vida como medio para alcanzar la liberación a través de la muerte” (123). Considerando esto, se puede pensar que Mainländer es un autor nihilista, que la muerte, la nada y el vacío se desean más que la vida misma. Sin embargo, es necesario pensar las propuestas de este filósofo con otros ojos, desde otra perspectiva.

5 De esta manera Hesíodo califica a Cronos –divinidad que representa al tiempo–, nombrándolo por primera vez en la *Teogonía* (17). La mente retorcida de Cronos es aquella que lo llevó a devorarse a sus hijos para que “ninguno de ellos lo derrocara” (32); esto quiere decir que para que Cronos mantenga su dominación, Cronos necesita avasallar todo a su paso: tiempo y muerte han estado en la intuición humana desde lo más antiguo de su conciencia. Mainländer recoge esta conexión originaria entre tiempo y muerte, justamente porque Cronos representa al tiempo de la dominación –para que Cronos mantuviera su poderío sobre todo y todos, “se los tragó [a sus hijos] el poderoso Cronos según iban viniendo a sus rodillas desde el sagrado vientre de su madre” (32)–, tal como el sujeto acaba siendo una dominación. A partir de este contexto, podemos entender las palabras de Mainländer: “la única causa final que puede admitir el filósofo inmanente es la nada” (65). Si cada uno se define como sujeto, entonces, estará claro que la teleología será teleología del exterminio. Ser sujeto significa que el tiempo no es sino la duración de alguien antes de morir. Mainländer tenía esta intuición.

Si se analiza como un autor aislado, clara y nítidamente es nihilista, pero cuando se le contextualiza en un periodo histórico, tomando en cuenta la filosofía que lo precede, el significado de sus aportaciones no reside en si es o no nihilista; quedarnos en esta discusión vana, resta tiempo al verdadero debate que deberíamos tener alrededor de su figura: a qué aspectos de la cultura y de la cosmovisión tradicional occidental, estaba criticando Mainländer y, sobre todo, por qué se erige contra la concepción ontológica de occidente.

El pesimismo puede ser una herramienta liberadora y de resistencia porque nos muestra la realidad: el agotamiento del individuo atrapado en el concepto de sujeto –como consecuencia de las premisas de la filosofía moderna–. El pesimismo recoge algo esencialmente humano: el sufrimiento, lo acopia porque es un ejercicio genuino para comprender lo que pasa, pues nos hemos olvidado de nuestra relación como individuos-mundo e ignoramos que compartimos el planeta con otros. El pesimismo es una necesidad histórica para no olvidar que el humano es sangre que fluye, carne que desea, ama, sufre y siente felicidad; que su corazón palpita y su alma se estremece. Así resurgirá el pesimismo, cada vez que aparezca un Kant, nacerá un Schopenhauer; por cada Hegel optimista en la teleología de la historia, emergerá un Mainländer: porque no somos sujetos, somos individuos reales de carne y hueso, de sangre y alma.⁶ Ahora debemos entender por qué hay que analizar a Mainländer.

6 Léase, al respecto, el capítulo “El hombre de carne y hueso”, en *Del sentimiento trágico de la vida*, de Miguel de Unamuno. Este texto comienza explicando por qué la filosofía debería de partir de experiencias que estremezcan al espíritu y al cuerpo humano: los motivos que nos hacen reír, llorar, experimentar felicidad, sufrimiento y sentir a la muerte. Dice Unamuno en las primeras palabras de su texto: “el adjetivo *humanus* me es tan sospechoso como su sustantivo abstracto *humanitas*, la humanidad. Ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo simple, ni el sustantivado, sino el sustantivo con-

Nos ocuparnos de Mainländer y no de otros pesimistas, debido a su concepción tan reveladora del tiempo, en específico, por su visión escatológica. Su propuesta filosófica se centra en la temporalidad, mejor dicho, en la direccionalidad de esta. Detengámonos en la propuesta del filósofo y usémosla como medio de resistencia para no ser sujetos.

Mainländer, para solucionar la problemática de la imposibilidad de la unidad del universo, nos dice que “nosotros nos encontramos ya en el pasado [...]. Esto es un campo pasado, acabado, decadente” (47); la multiplicidad del universo está dada por el suicidio de Dios:⁷ un suicidio que hace irre recuperable la unidad. Ese afán de unidad del universo es lo que fundamenta la teleología del exterminio.

La unidad simple, Dios, se suicidó. ¿Por qué quiso el no ser? Esa pregunta no la responde Mainländer, pero, justamente al no responderla, está reafirmando su propia propuesta filosófica de este mundo, la de ocuparnos de la inmanencia; el enigma del suicidio de Dios no es teológico, es metafórico. Tal como Poe no se refiere literalmente al cuervo en su poema, Mainländer no está haciendo teología pesimista con su texto; tanto Poe como Mainländer hablaban de la muerte, de la nada. En primer lugar, Mainländer se da cuenta, al ver al mundo, de

creto: el hombre. El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere -sobre todo muere, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere” (12).

7 El que estemos en el pasado indica que hay un final teleológico ineludible que es nuestro futuro. Este porvenir es lo que Mainländer llama “la meta”, y no es “en nada distinto que no sea una extinción eficaz de la fuerza [de la vida] [...] la muerte absoluta” (Mainländer 70). Si tenemos un futuro que no es otro sino el exterminio, el tiempo se configura a partir de esa teleología irremediable. Todo esto es ya pasado, porque si pudiéramos ver toda la historia de la humanidad en un lienzo, la posteridad será siempre la misma: la nada absoluta. Partir de este presupuesto entrega a cada ser y a cada cosa una temporalidad que no se define como la repetición de continuos ahora, sino que es un hacia dónde en el cual, cuando se consigue, los seres y las cosas alcanzan su plenitud.

que las cosas y los seres están configurados ontológicamente para que sus fuerzas se vayan debilitando cada vez más.

Al comienzo de la filosofía moderna, lo que era tierra firme (es decir, Dios) para asegurar el mundo exterior a nosotros y confiar en nuestros conocimientos, en Mainländer, se ha suicidado. La unidad simple que a Descartes le hacía sentir seguridad, para Mainländer “ya no existe más. Ella se ha fragmentado, transformándose su esencia absoluta en el universo de la multiplicidad. Dios ha muerto, y su muerte ha sido la vida del universo” (49).

Esto no es baladí. Lo que le daba certeza y seguridad al *ego cogito* (Dios), ya está eliminado. Y, sin embargo, Mainländer intenta entregar un criterio regulativo del universo ante el suicidio de Dios, esta mediación es la teleología del exterminio. En ningún momento, Mainländer duda de sí mismo, existimos, de hecho, y ante eso no podemos hacer nada más que aceptar nuestra teleología⁸. En Mainländer, la certeza del destino del mundo, de nosotros mismos y de nuestro lugar en el mundo es la muerte. Para Mainländer, el hecho de que todos desprendamos olor a cadáver es la certeza tácita desde la que comienza a filosofar. El tiempo irrefrenable no nos

8 Para abordar el tema de la teleología y lo regulativo en la filosofía de Mainländer es útil acudir al artículo “Un sentido regulativo de la nada en el pensamiento de Mainländer”, de Paolo Gajardo Jaña, en particular, el último apartado: El sentido teleológico regulativo de la nada. Sustentando el hecho de que la unidad precósmica deseó el no-ser y, a partir de entonces, el universo se creó, Mainländer propone que este mundo tiene, desde su concepción, “un fin trazado”, esto es, la nada (92). Por lo tanto, hay algo que guía teleológicamente al universo, lo lleva hacia dónde *debe* ir —no por obligación ética, sino por necesidad ontológica—. “La nada tiene para Mainländer, por tanto, un sentido teleológico regulativo, en el significado que Kant le daba a los principios regulativos. Es decir, como una capacidad de la razón de indicar el camino que han de tener las cosas en aquellos asuntos donde la experiencia ya no pueda dar cuenta” (Gajardo 93). La nada es esa meta ontológica del universo, ese hacia dónde debe ir y necesariamente irá. La teleología de Mainländer es usada para “ir más allá de la experiencia y poder determinar el curso del universo” (Gajardo 93). Para Mainländer la nada es el principio regulativo porque es como se presenta el universo mismo: algo que va muriendo.

llevará simplemente a la nada, nos empujará hacia la propia muerte. Todos estamos a los pies de Cronos esperando que devore nuestras cabezas. Entender esto, es entender “el sentido del universo: la ley del debilitamiento de la fuerza es la ley del cosmos. Para la humanidad es la ley del sufrimiento” (Mainländer 64). ¿En qué punto, ser sujetos para la muerte no es un planteamiento nihilista?

3.2. La muerte del sujeto, la posibilidad de volver a ser individuos

Mainländer intuía que la muerte reduce al sujeto a la nada. ¿Nos debería deprimir que el concepto al cual hemos sido reducidos, esa abstracción fría, inmóvil y artificial, sea, en realidad, la nada? Sin embargo, el filósofo vuelve a suponer algo esencial de la condición humana: su mortalidad. El pesimismo –reducido en la historia de la filosofía a Schopenhauer y a Cioran–, en cuanto revela críticamente la crisis de ser sujeto, es decir, el concepto que tiene la filosofía moderna del humano, tiene una influencia poco reconocida. Heidegger, quizás el filósofo más importante del siglo xx, tiene una concepción de la temporalidad parecida a la de Mainländer –con la que podrían establecerse profundos y esenciales paralelismos–. Las semejanzas entre ambas concepciones han sido poco estudiadas, pero nos permiten entender la presente investigación.

Leamos las siguientes palabras de Mainländer: “hemos visto que ninguna relación causal puede llevarnos hacia el pasado de las cosas, sino únicamente el tiempo” (118). La necesidad nos lleva solo hacia el debilitamiento de las fuerzas –que desemboca en la muerte, en la nada–. El avance acelerado del debilitamiento cumplirá, pese a nuestra voluntad, su teleología: la muerte. Heidegger, en su libro *El concepto de tiempo*, nos

dice que la propiedad⁹ “del ser ahí es aquello que constituye su suprema posibilidad de ser. El ser ahí está determinado fundamentalmente por esta posibilidad suprema [la muerte]” (41). Heidegger nos dice: mi yo, mi existencia, se configura a partir de la muerte; la muerte como mi posibilidad de ser yo mismo, quiere decir, la posibilidad de ser un Dasein en cuanto tal. En Mainländer, “la meta” de cada individuo, como la de cada multiplicidad del universo, es “la nada absoluta” (Mainländer 138): la realización ontológica de los individuos y los otros seres es conseguida mediante la muerte, en otras palabras, poder alcanzar la nada.¹⁰

El propio Mainländer considera que el pesimismo es fundamental en el próximo “periodo histórico” (133). El momento en que el pesimismo tendrá un papel fundamental será cuando hagamos un análisis crítico de lo que somos, y lo que somos es horrible. Es aterrador ser sujeto, es decir, tener un alma alejada de su cuerpo, de su mundo, de sus actos, de sus sentidos, de su cerebro. ¿Cómo no estar desolados? No debería sorpren-

265

9 Entendamos “propiedad” como el ser que soy y que “no puede abstraerse [...] del carácter respectivo como mío en cada caso” (Heidegger 38), esto es, mi yo propio, intransferible, único e irrepetible.

10 Parece que el pesimismo destruyó al sujeto antes que Heidegger destruyera a la metafísica. La crítica que el siglo xx le hizo al concepto de sujeto, le debe mucho a los lamentos que el pesimismo sufrió ante esa noción. Al destruir al sujeto, el pesimismo dejó al descubierto a un individuo sufriente; el pesimismo recuperó al individuo, pero no rescató el sentido del mundo, ya desencantado, ya sin los dioses que han huido. El intento más importante por dotar de sentido al individuo nuevamente, vino de Heidegger; su intento más radical fue entregarle al suceso que parece más absurdo, la responsabilidad de otorgar sentido a toda la existencia del Dasein: “el final de mi existencia, mi muerte, no es algo que interrumpa de repente una secuencia de acontecimientos, sino una posibilidad conocida de una manera u otra por el ser-ahí: la posibilidad más extrema de sí mismo[...]. El ser-ahí tiene en sí mismo la posibilidad de encontrarse con su muerte como la posibilidad más extrema de sí mismo” (43). Esta percepción de la temporalidad se asemeja profundamente a la propuesta de Mainländer. La tarea de Mainländer fue titánica: darle a la teleología la necesidad de emerger desde su proyección (la muerte); la muerte es necesaria para completar una configuración ontológica.

dernos nada, si no tenemos una relación con el mundo, como lo plantea Descartes: no tiene sentido ético un *cogito ergo sum*, si a nuestro lado hay un niño drogadicto pidiéndonos dinero para comprarse droga con el mínimo de dinero.

El individuo actual es así, si es menos que alguien o, más bien, un algo, entenderemos por qué Mainländer dice que la única “redención es la nada absoluta” (138), como si nuestra muerte fuera la única manera de pagar la existencia que se entiende hoy. No es de extrañar que el propio Mainländer opine que “el símbolo de nuestra bandera” es “el ángel de la muerte con ojos grandes, plácidos y clementes, sostenido por la paloma de la idea de redención” (133).

4. Conclusión: resignificando a Mainländer

266

Debemos entender que, si Mainländer habla de redención, entonces también quiere decir que se debe pagar para dejar de sufrir o experimentar algo. Esto nos permite resignificar a la filosofía de Mainländer como un arma de resistencia. La propuesta de Mainländer no es del todo nihilista si la miramos desde la siguiente óptica. Ese “algo” que nos propone a la muerte como una redención es experimentar la existencia desde la etiqueta de sujetos, alejados de nosotros mismos, de los otros y de nuestro propio mundo; la existencia tal como la vivenciamos en nuestros días, pareciera ser redimida solo por la muerte. Sin embargo, ver en el transcurso de la temporalidad un camino hacia la muerte, no es lo mismo que percibir en él una redención; eso es tarea de nosotros, los contemporáneos, que debemos luchar por dejar de ser sujetos, destruir este concepto y volver a ser individuos, en el mundo, en contacto con otros, para ser cuerpo-alma, no cuerpo y alma.

Mainländer recuperó la condición mortal del humano, su tiempo que se configura a partir de su final; le gritó al concepto de sujeto que no era una noción, sino un trozo de carne con sangre y alma; le gritó al sujeto cartesiano que Dios se había suicidado, así que su certeza de sí mismo se había disipado. A pesar de eso, le hizo entender a Descartes que su ser seguía vivo, ¿cómo?, demostrándole que iba a morir él, René Descartes, y tú, lectora o lector, y quien escribe estas palabras. Moriremos, justamente porque estamos vivos, porque la ley del cosmos es un mandato del “debilitamiento de las fuerzas” (Mainländer 59), porque “el movimiento del cosmos es el movimiento del superser al no ser” (60), pero entenderlo provoca un estremecimiento tal, que recordamos estar existiendo, vi- viendo, así, en gerundio.¹¹

267

Referencias bibliográficas

- Álvarez del Vayo, María. “El consumo de ansiolíticos en 2020 fue el más alto de la última década”. *El confidencial*, 30 de abril 2021, www.elconfidencial.com/espana/2021-04-30/consumo-medicamentos-ansiedad_3055984/.
- Baquedano, Sandra. “¿Voluntad de vivir o voluntad de morir? El suicidio en Schopenhauer y Mainländer”. *Revista de Filosofía*, no. 65, 2007, pp. 117-26.
- Bello, Marta. “Suicidio, violencia contra sí mismo y pulsión de muerte: una aproximación crítica”. *Suicidios contemporá-*

11 Dice César Vallejo en sus *Poemas en prosa que la vida* “es el órgano, el agente en gerundio y en círculo. Los pasos se han ido, los besos, los perdones, los crímenes. Lo que continúa en la casa es el pie, los labios, los ojos, el corazón. Las negaciones y las afirmaciones, el bien y el mal” (159). Es cierto que nos vamos debilitando, ¡observa, lectora o lector, que hasta nuestra perdición es en gerundio; aun nuestra muerte es algo que se va haciendo! Somos pura acción, ¡hay vitalidad en nuestra muerte!

neos: vínculos, desigualdades y transformaciones socioculturales. FLACSO, 2017, pp.57-77.

Berman, Morris. "Paisaje Moderno". Introducción. *El reencantamiento del Mundo*. Cuatro Vientos, 2007, pp.15-24.

Coryell, William. "Depresión". *Manual MSD: Versión para público general*, marzo de 2020, www.msmanuals.com/es-cl/hogar/trastornos-de-la-salud-mental/trastornos-del-estado-de-%C3%A1nimo/depresi%C3%B3n.

Descartes, René. "Meditación primera". *Meditaciones metafísicas*. Universidad Nacional de Colombia, 2012, pp.235-246.

____. "Meditación segunda". *Meditaciones metafísicas*. Universidad Nacional de Colombia, 2012, pp. 247-266.

Gajardo, Paolo. "Un sentido teleológico regulativo de la nada en el pensamiento de Mainländer". *Revista internacional de filosofía*, vol. 25, no. 2, 2020, pp. 79-97.

Heidegger, Martin. *El concepto de tiempo*. Trotta, 2003.

Hesíodo. "Teogonía". *Obras y fragmentos*. Gredos, 2000, pp.17-32.

Kant, Immanuel. "Prefacio a la primera edición de la Crítica de la Razón Pura". *Crítica de la razón pura y Crítica de la razón práctica*. El Ateneo, 1961, pp. 23-27.

"La OPS insta a priorizar la prevención del suicidio tras 18 meses de pandemia por COVID-19". *Organización Panamericana de la Salud*, 9 de septiembre 2021, www.paho.org/es/noticias/9-9-2021-ops-insta-priorizar-prevencion-suicidio-tras-18-meses-pandemia-por-covid-19.

Mainländer, Philipp. *Filosofía de la redención. Antología*. Traducción y estudio preliminar de Sandra Baquedano Jer, FCE, 2011.

Nietzsche, Friedrich. "El nacimiento de la tragedia". *Friedrich Nietzsche: Obras completas*. Vol. I. Tecnos, 2011, pp. 364-373

- “Obesidad y sobrepeso”. *Organización Mundial de la Salud*, 9 de junio 2021, www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/obesity-and-overweight.
- Rueda, Aleida. “Tabaquismo, la otra pandemia que Latinoamérica intenta frenar”. *SciDev*, 20 de junio 2020, www.scidev.net/america-latina/news/tabaquismo-la-otra-epidemia-que-latinoamerica-intenta-frenar/.
- Schopenhauer, Arthur. “Libro IV”. *El mundo como voluntad y representación I*. Trotta, 2009.
- Unamuno, Miguel. “El hombre de carne y hueso”. *Del sentimiento trágico de la vida*. Ermitaño, 2021, pp.12-25.
- Vallejo, César. *Poemas en prosa*. Ediciones Táficas, 2009.

Mainländeriana I coordinado por Fernando Burgos, Luis Alonso Gerena Carrillo y Sergio Lomelí Gamboa se terminó de editar en diciembre de 2023 en el Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
Para su composición se utilizaron los tipos Alegreya y Cambria.



La filosofía de la redención (1876), de Philipp Mainländer, fue prácticamente ignorada por los filósofos de su tiempo. Sin embargo, los problemas que enfrentamos en la actualidad —el cambio climático, la violencia— han llevado a los estudiosos a rescatar la originalidad de esta obra. En concordancia con esta tendencia, en este libro lo que nos reúne es la necesidad de visibilizar la vigencia del pensamiento de Mainländer para dialogar sobre lo que con urgencia nos aqueja, pero también mostrar su relación con otros filósofos, así como exposiciones de sus tesis filosóficas. De acuerdo con esto, Fernando Burgos, Sandra Baquedano Jer y Luis Alonso Gerena Carrillo actualizan la obra mainländeriana desde una mirada actual partiendo desde la ética ambiental, la política y la educación. En otra sección podemos encontrar la relación que guarda con otros pensadores, y entre estos ensayos se encuentra el de Fabio Ciracì, quien expone a Mainländer y a Schopenhauer como lectores de Leopardi. Rodolfo Esteban Tapia encuentra un vínculo analógico entre el humorista mainländeriano y el Fausto de Goethe. Manuel Pérez Cornejo también nos ofrece la distinción estética que existe entre Schopenhauer y Mainländer. Por último, tenemos algunas exposiciones del sistema mainländeriano, las cuales son imprescindibles para entender su obra. Entre estos textos contamos con los de Fernando Flores Bailón, H. W. Gámez, Paolo Gajardo Jaña, Héctor Fabio García Libreros y René Quintanilla.