



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

El ser es y el no ser será

La relevancia histórico-filosófica del pesimismo y la redención
como su criterio de demarcación

Adrián Gámez Salgado



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- Compartigual 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - Compartir Igual 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0. Spain License.**



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

El ser es y el no ser será

**La relevancia histórico-filosófica del pesimismo y la redención
como su criterio de demarcación**

Adrián Gámez Salgado



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

El ser es y el no ser será

**La relevancia histórico-filosófica del pesimismo y la
redención como su criterio de demarcación**

Autor: Adrián Gámez Salgado

Directors: Dr. Gonçal Mayos Solsona y Dr. Manuel Pérez Cornejo

Programa de Doctorat: Filosofia Contemporània i Estudis Clàssics

Facultat de Filosofia

Data: Abril de 2024

Breve es la vida del hombre, puede quebrarse en cualquier momento como un junco en un cañizar. El joven hermoso, la adorable joven, en la flor de sus vidas, la muerte llega y los arrebatada [...] y aunque construyamos casas y establezcamos contratos, los hermanos dividen sus herencias, los conflictos aparecen, aunque esta vida humana durase por siempre. El río crece, inunda sus orillas y nos arrastra como efímeras flotando a la deriva: miran al sol y, en un instante, no queda nada.

Gilgamesh

Lo que sucede a los hijos de los hombres y a las bestias, es uno y lo mismo: como mueren los unos, así los otros, y una misma respiración tienen todos; ni tiene más el hombre que la bestia; porque todo es vano.

Eclesiastes, 3: 19

¿Qué es la vida? El viaje de un cojo y enfermo que con una gravosísima carga a la espalda, por montañas muy escarpadas y lugares sumamente hostiles, fatigosos y difíciles, con nieve, con hielo, con lluvia, con viento, bajo el ardiente sol, camina sin reposar nunca, día y noche, un espacio de muchas jornadas, para llegar a un precipicio o a un foso e inevitablemente caer en él.

Giacomo Leopardi, Zibaldone

Cuando contemplo la vida, ¿qué es lo último de todo? Nada. Cuando me elevo en el espíritu, ¿qué es lo más elevado de todo? Nada [...] ¡Quedaos abajo, hijos del instante, no os esforcéis por subir a estas alturas, porque aquí arriba no hay nada! [...] La necesidad, la angustia y la noche son vuestras dueñas. Ellas os separan u os obligan a juntaros, a palos. Al hambre lo llamáis amor, y allí dónde no veis nada, allí moran vuestros dioses.

Friedrich Hölderlin, Hiperión

Resumen

En la presente investigación se pretende argumentar la relevancia histórica y filosófica que el pesimismo alemán tuvo en la segunda mitad del siglo XIX, así como ofrecer un criterio de demarcación en base al cual poder discriminar entre sus diversas formulaciones. Respecto a lo primero, se demostrará como el pesimismo abordó de un modo novedoso una problemática filosófica que atravesó a la razón moderna: el problema del mal. Mediante un análisis del substrato blabodiceico de la Edad Moderna, argumentaremos que la escuela objeto de estudio reformuló el problema del mal durante la crisis de identidad de la filosofía, influenciando sustancialmente el debate filosófico en las últimas décadas del siglo XIX. Respecto a lo segundo, se problematizará la categoría historiográfica “escuela schopenhaueriana”, demostrando la heterogeneidad del movimiento pesimista; y argumentando que la soteriología es el campo de resolución del pesimismo propondremos utilizar el concepto de “redención” como criterio de demarcación del mismo, distinguiendo por ello entre derecha e izquierda pesimista.

Palabras clave: Pesimismo, Teodicea, Blabodicea, Modernidad, Ilustración, Redención, Escuela schopenhaueriana

Abstract

This research aims to argue the historical and philosophical relevance of German pessimism in the second half of the nineteenth century, as well as to offer a demarcation criterion on the basis of which to discriminate between its various formulations. With regard to the former, it will be shown how pessimism addressed in a novel way a philosophical problem that ran through modern reason: the problem of evil. Through an analysis of the blabodicean substratum

of the Modern Age, we will argue that the school under study reformulated the problem of evil during the identity crisis of philosophy, substantially influencing the philosophical debate in the last decades of the nineteenth century. Regarding the latter, we will problematise the historiographical category "schopenhauerian school", demonstrating the heterogeneity of the pessimistic movement; and arguing that soteriology is its field of resolution, we will propose to use the concept of "redemption" as a criterion of demarcation, thus distinguishing between the pessimistic right and the pessimistic left.

Key Word: Pessimism, Theodicy, Blabodicy, Modernity, Enlightenment, Redemption, Schopenhauerian School

Agradecimientos

En ciencia como en filosofía, así como en música y las demás artes, rara vez algo es producto del ingenio de un único hombre; el físico basa sus descubrimientos en lo experimentado por aquellos que, dotados de mayor perspicacia, le antecedieron; la elucubración del filósofo no es sino un íntimo diálogo con los maestros del pasado que le aventajaron en buen juicio, y la melodía del músico sin duda no sería posible si antes alguien con un gusto más refinado no hubiese tañido sus mismos instrumentos. Así pues, la presente investigación habría sido a todas luces imposible de nos que porque otros, mejores y más duchos que yo, ya dedicaron sus esfuerzos a esta noble ciencia antes.

Agradezco en tanto que así al Dr. Gonçal Mayos Solsona haberse esforzado en encauzar el flujo de mis reflexiones, en ocasiones en exceso prolijas, habiéndolas ceñido a una cama de Procusto cuando el fervor se apoderaba de mí; así como por haber podado acá y acullá el barroquismo de mi prosa, al cual me abandonaba con demasiada ligereza usualmente.

Agradezco al Dr. Manuel Pérez Cornejo su disposición incondicional, tanto a la hora de ilustrarme con su profundo conocimiento de los autores a que felizmente nos consagramos, como en aquellos momentos en que la lucidez flaquea, el ánimo se embota y las muy penosas fatigas a que el investigador joven se ve expuesto le abruma, cubriéndole con un crespón negro de desfallecimiento. Por ello y mucho más que aquí no puede ser dicho, pues excedería la mesura a que todo agradecimiento elegante debe limitarse, expreso mi gratitud, creyendo poder decir: He sido tu Arturo.

Agradezco al Dr. Héctor del Estal Sánchez la buena fe con que me ha asistido en aquellos momentos en que solicité su auxilio, ora con palabras de afecto y ánimos, ora poniéndome sobre aviso respecto a la hirsuta y muy deleznable burocracia. El hecho de que no guardase conmigo vínculos institucionales de naturaleza alguna, que no pudiese obtener de mi arduo trabajo

beneficio ninguno, más allá de aquel que proporciona el compartir disciplina y campo; no hace sino ennoblecer el trato que me ha profesado. No menos debo agradecer su excelente tesis doctoral, la cual actuó a modo de baliza en la espesa niebla de los datos y pormenores que abigarran las fuentes.

Son aquí de obligada mención todos aquellos, tristemente denostados u omitidos, que aúnan sus esfuerzos para tornar inteligible, interpretar y expresar bellamente en una lengua, fuera la que fuere, las grandes o pequeñas obras de quienes nos antecedieron en el pasado: los traductores. Qué sería de nosotros sin esos que, como alquimistas de la lengua, transmutan el balbuceo extranjero en símbolos comprensibles para el resto, con la piedra roseta de la dedicación y el esmero; es esta una circunstancia que demasiadas veces se desatiende.

Asimismo pienso que es menester mencionar a todos aquellos que de algún modo han insuflado a mi tibio vigor hálitos renovados, ya con su cariño, ya trayéndome de vuelta al mundo de la vida al obsequiarme con su compañía: A Salvi Turró, a quien siempre respeté, a Fernando Burgos, cuya dedicación al pesimismo filosófico es incontestable, a Paolo Gajardo, Fabián Ortiz, Marta Corella y Jesús Manso; a David Wiehls, Abraham Cordero, Alejandro Ruiz, Martín Aulestia y Pau Torner; a Luis G. Mérida, Juan Iturraspe y José Carlos Ibarra, mis amigos todos ellos.

A mi padre, quien me introdujo en los versos homéricos y los relatos bíblicos, los cuales sin duda moldearon mi constitución desde niño; a mi madre, sin la cual nada habría sido posible; y también a mi hermana, a quien siempre tendré en estima.

A Andrés, en quien me veo reflejado y es no pocas veces el asueto de mi antipatía; y por supuesto a una feliz dicha, como caída del cielo, pues allí debía morar antes de conocerla; por ser la lira que inflama mi espíritu y lo colma de amor: Sofía Denapole. Y también a mis gatos.

Y si aún con todo restara algo de espacio para deshacerme en agradecimientos, y si pudiese verme libre del injustificado epítome con que tal

vez alguno me calificaría por parecer pretencioso; menciono también a Schopenhauer, Mainländer, Bahnsen y Hartmann, mis estrellas polares.

Índice

Introducción

1. Sobre el contexto intelectual e histórico de la presente investigación: de la teodicea a la crisis de identidad de la filosofía	6
1. 1. La relevancia del problema del mal en la Modernidad y la necesidad de una desambiguación conceptual	7
1. 2. La crisis de identidad de la filosofía	14
2. Marco teórico	17
2. 1. Sobre el objeto de estudio de la presente investigación: el pesimismo	17
2. 2. Investigación crítica sobre las categorías establecidas por los especialistas	20
3. Metodología de la investigación	23
4. Sobre la propuesta de la presente investigación: la redención como campo de resolución del pesimismo	25
5. Sobre el método de citación y la bibliografía primaria	27
5. 1. Lista de abreviaciones	49
6. Sobre el Anexo	54
6. 1. Contenido del anexo	57
a) Introducción a la epistemología mainländeriana	64
b) ¿Suicidio filosófico o filósofo suicida? El carácter bioético del suicidio en la obra de Philipp Mainländer	66
c) El supuesto entropismo en la metafísica mainländeriana	69
d) Sobre las interpretaciones nacionalistas en la obra de Mainländer	72

Capítulo I

La crisis de la razón moderna	74
1. En torno a lo contemporáneo	74
2. La crisis de la razón moderna objetivada en la revolución del 48	78

2. 1. <i>Die Aufklärung</i>	83
2. 2. Notas sobre teodicea	85
a) Sobre el talante soteriológico de las teodiceas y una invitación para recurrir a un concepto más general	91
2. 3. Hacia una religión secular	96
2. 4. Un progreso providencial.....	104
2. 5. La debacle del 48	111
3. La cuádruple raíz de la razón contemporánea.....	118
3. 1. ¡Hegel ha muerto!	121
a) La izquierda hegeliana	127
3. 2. La crisis de identidad de la filosofía	136

Capítulo II

Las aportaciones del pesimismo a la filosofía contemporánea.....	143
1. <i>Kaspar Hauser ist sprungen</i>	143
2. ¿Es acaso el pesimismo filosofía?	150
2. 1. Argumentos a priori y a posteriori del pesimismo.....	154
2. 2. Notas sobre el pesimismo filosófico	162
2. 3. Consideraciones en torno al <i>Weltschmerz</i> y el <i>Entrüstungspessimismus</i>	166
3. El valor histórico del pesimismo	171
3. 1. Un fantasma recorre Alemania: el auge del pesimismo a finales del siglo XIX	174
4. Las aportaciones del pesimismo al debate filosófico del siglo XIX.....	180
4. 1. <i>Animal metaphysicum</i>	185
a) Sobre la incapacidad de las ciencias para dar respuesta al problema de la existencia	191
b) Hacia una metafísica hermenéutica.....	199
4. 2. El problema del mal.....	205

Capítulo III

Cuatro pesimistas decimonónicos.....	220
1. Arthur Schopenhauer: redención mesiánica y <i>sokushinbutsu</i>	220
1. 1. Del monismo schopenhaueriano.....	221
1. 2. El valor negativo de la existencia	227
1. 3. <i>Miseria cordis</i>	233
1. 4. El orden de la salvación	239
a) Los modos de la redención	240
b) Las aporías de la redención	244
2. Julius Bahnsen: una nada autoconsciente de sí.....	250
2. 1. <i>Das famose "bloss"</i>	252
2. 2. Pluralismo henádico	256
2. 3. Dialéctica-real	260
3. Eduard von Hartmann: un pesimismo optimista	267
3. 1. Lo inconsciente.....	271
3. 2. Real-idealismo trascendental	275
3. 3. La voluntad y la representación como atributos de lo inconsciente.....	279
3. 4. La contradicción originaria y el origen del mundo	286
3. 5. La redención como regreso ontológico	290
4. Philipp Batz: "Mainländer"	298
4. 1. Idealismo Crítico: la Analítica de la facultad cognoscitiva.....	307
4. 2. Aproximación a la Física	313
4. 3. De la Unidad premundana a la muerte de Dios	317
4. 4. La tanatodicea en la metafísica mainländeriana	327
4. 5. El ser es y el no ser será.....	331

Capítulo IV

El Parlamento pesimista	339
1. Sobre la expresión "escuela schopenhaueriana"	339

1. 1. La escuela schopenhaueriana <i>sensu stricto</i> y <i>sensu lato</i>	343
a) La sombra del ciprés: Metafísicos y Herejes	345
1. 2. Crónica de una excomunión	348
a) Entre alumnos y apóstatas	349
2. De la escuela schopenhaueriana a la escuela pesimista	356
2. 1. Sobre los sistemas filosóficos en general y sus criterios de discriminación.....	357
2. 2. El sistema schopenhaueriano a la luz del principio de correlación.....	361
2. 3. Más allá del canon: las discrepancias de los alumnos para con el maestro.....	376
a) Aspectos epistemológicos.....	377
b) Aspectos metafísicos.....	383
c) Algunas consideraciones sobre teleología	395
c. 1) El fin del mundo como final del mundo	399
c. 2) “Me negarás tres veces”	407
2. 4. ¿Qué es un alumno?.....	410

Capítulo V

El criterio de demarcación de la escuela pesimista	418
1. <i>Lytron</i> y <i>exagorazo</i>	418
2. La redención como campo de resolución del pesimismo	425
2. 1. Mainländer y el Dogma de la Trinidad.....	429
2. 2. Hartmann y el principio eudemónico negativo	433
2. 3. Bahnsen y lo trágico como ley del mundo.....	440
3. La redención como criterio de demarcación del pesimismo	446
Conclusiones	463
1. Bloque Propedéutico	464
2. Bloque Específico	469
3. Aperturas de la presente investigación	473

a) La reformulación blabodiceica contemporánea en tanto que marco de sentido	473
b) Mainländer: el último moderno	475
c) El giro contemporáneo en el pesimismo	476
d) El tríptico schopenhaueriano.....	476
Bibliografía	478
Anexos.....	508
Preámbulo: Sobre la pertinencia del análisis crítico de la obra de Philipp Mainländer	509

Anexo I

<i>Ecce Hommo</i>	517
1. Respecto a las fuentes biblio-biográficas.....	517
1. 1. Historia de las ediciones.....	521
2. Philipp Batz: "Mainländer"	522

Anexo II

Introducción a la epistemología mainländeriana	536
1. Apuntes sobre la <i>Analytik des Erkenntnißvermögens</i>	536
1. 1. El camino hacia fuera.....	538
1. 2. La ley de la causalidad	539
1. 3. El Punto-espacio.....	542
1. 4. La Materia.....	543
1. 5. La Razón.....	546
1. 6. El Punto-presente	547
1. 7. Los enlaces de la Razón.....	549
1. 8. El camino hacia adentro	554
2. Un <i>excursus</i> kantiano.....	557

3. Breves aportaciones a la disputa entre idealismo trascendental y realismo empírico	566
---	-----

Anexo III

¿Filosofía del suicidio o filósofo suicida? El carácter bioético del suicidio en la obra de Philipp Mainländer	574
1. ¿Filosofía del suicidio, suicidio filosófico o filósofo suicida?	574
2. El héroe sabio y el Estado Ideal	584
3. La humanidad como medio más perfecto para la aniquilación	588
4. Del suicidio filosófico al suicidio de un filósofo	594

Anexo IV

El ser es y el no ser será.....	596
1. El supuesto entropismo de la metafísica mainländeriana	596
2. Sobre cuestiones físicas y cosmológicas en general.....	598
3. Hacia la aniquilación.....	605
3. 1. Sobre los procesos entrópicos y neguentrópicos en la filosofía mainländeriana	607
4. De una metafísica entrópica a una metafísica entropista	615

Anexo V

La cuestión nacional en la obra de Philipp Mainländer	619
1. Sobre las interpretaciones nacionalistas de la obra de Mainländer	619
1. 1. Algunas notas sobre la historia del nacionalismo	622
1. 2. Tres paradigmas principales sobre el origen de las naciones	624
1. 3. Distintas manifestaciones del nacionalismo	625
2. La cuestión nacional en la Alemania postnapoleónica	626
2. 1. El movimiento nacionalista en Alemania hasta la Revolución de Marzo	630

3. El panorama sociopolítico en los años de redacción de la <i>Philosophie der Erlösung</i>	632
4. La efigie de una época.....	635

Introducción

1. Sobre el contexto intelectual e histórico de la presente investigación: de la teodicea a la crisis de identidad de la filosofía

Una aproximación superficial a la historia de la filosofía induce a concebir el devenir de las ideas como una realidad existente *a parte ante* la cual debe ser descubierta por el investigador y, mediante un quehacer aséptico y arqueológico, reconstruida; de tal modo que a dicho estudioso no le restaría otra cosa que el señalar lo que «es el caso» (Wittgenstein, 2009: 9). Ahora bien, esta perspectiva ignora la dimensión hermenéutica de toda actividad descriptiva, y así como con la heráldica de los Estados «son los historiadores los que crean las naciones» (Ludovico, 1997: 189-206), asimismo son los historiadores de la filosofía los que crean, justamente, la historia de la filosofía; ocurre que «tanto en la historia real del mundo como en la del espíritu, se despliegan sucesos invisibles dentro de acontecimientos plenos de significación» (Löwith, 2008: 16). El objeto de estudio de la presente investigación no es otro que los sucesos invisibles a ojos de la tradicional historia de la filosofía alemana del siglo XIX.

El origen de la filosofía contemporánea se caracteriza por una crisis general, tanto del racionalismo precedente como del ideal ilustrado y los grandes sistemas metafísicos de finales del XVIII (Esterman, 2001: 52), siendo Friedrich Hegel el paradigma y encarnación de tales sistemas del Todo. Esta crisis no aconteció de súbito, ni siquiera debe argüirse que fue fraguándose a lo largo de unas pocas décadas, sino que debe tasarse su inicio ya en la teodicea de Leibniz y su célebre argumento del mejor de los mundos posibles. Ahora bien, podría antojarse exagerado el que aquí se establezca esta relación entre la teodicea y la crisis en que se vio sumida la filosofía tras el colapso de los grandes sistemas metafísicos,

especialmente el hegeliano, pues, al fin y al cabo, ¿qué vinculación podría existir entre la impugnación de Dios respecto a los males del mundo acometida por Leibniz y el desplazamiento teórico que sufrió la filosofía tras el ulterior auge de las ciencias empíricas? Es más, ¿acaso, cabría preguntarse, fue la cuestión relativa a la teodicea tan relevante para el espíritu de la Modernidad?

1. 1. La relevancia del problema del mal en la Modernidad y la necesidad de una desambiguación conceptual

La teodicea, si bien tiene su origen temático ya en la antigüedad, en su nomenclatura y forma sistemática es moderna (Estrada, 2003: 34). Odo Marquard (2000) en *Apología de lo contingente* indica que «donde hay teodicea hay Edad Moderna; donde hay Edad Moderna, hay teodicea» (30), entendiendo por “teodicea” «la defensa de la sabiduría suprema del creador del mundo frente a la acusación que la razón plantea contra ella debido a lo que en el mundo no es conveniente» (MPVT, Ak. VIII 255), i. e., la existencia del mal. Para aseverar esto, Marquard alude a la *posibilidad* y la *necesidad* de la teodicea misma en la era moderna.

Respecto a lo primero, en la Edad Moderna la teodicea se tornó *posible* en base al principio de “distancia”, es decir, bajo la aguda punzada del sufrimiento la pregunta nunca es la teodicea, esto es, la impugnación de Dios debido a la existencia del mal, sino la «*passio* y la *compassio*, la capacidad de resistir, ayudar y consolar [y sólo] donde cede la presión directa del sufrimiento y la compasión (bajo las condiciones de la distancia) surge la teodicea» (Marquard, 2000: 30-31); y es que en la Edad Moderna, por primera vez, la miseria, el dolor y el sufrimiento parecen controlables, el dolor evitable y lo malvado eliminable, activándose así la ulterior reflexión respecto al mal. En resumidas cuentas, mientras que la teodicea antigua y escolástica tenía una connotación

eminentemente teológica, en la Edad Moderna pasó a tener una dimensión eminentemente existencial.

Respecto a lo segundo, continúa Marquard, en la Edad Moderna la teodicea se tornó *necesaria* en tanto que refutación del maniqueísmo y de Marción. El maniqueísmo, una modificación del dualismo zoroastriano con distintos elementos del budismo, el gnosticismo siríaco y el cristianismo, no debe ser desdeñado en lo que respecta a las diversas disputas teodiceicas, pues fue justamente uno de los dogmas con que San Agustín entró en controversia tras su designación como obispo de Hipona en el año 395 (Ruda, 1965: 34). Por lo que respecta a Marción, el heresiarca, así como tantas otras sectas gnósticas, defendía la existencia de una Pléroma, es decir, una deidad ancestral de la que habrían emanado eventualmente los demás entes, siendo uno de ellos el dios vengativo y castigador que creó el mundo. Marción vio en el dios del Nuevo Testamento dicha Pléroma, siendo el del Antiguo, justamente, el dios perverso hacedor de un mundo vil, henchido de sufrimiento (Estrada, 2003: 124).

De ambas consideraciones, la posibilidad y la necesidad de la teodicea, concluye Marquard pues la estricta modernidad de la misma, pero esta cuestión no debe tomarse como emblemática del espíritu moderno sólo por las mentadas apreciaciones, sino porque podemos trazar una línea desde Leibniz hasta Hegel, pasando por Kant y la Ilustración, todo ello desembocando en la crisis de la filosofía acontecida a mediados del siglo XIX.

El mal era, pues, un problema –una imperfección demasiado palmaria y escandalosa– tanto para la religiosidad como para las pretensiones más secularizadas de la modernidad postcartesiana. Ambos elementos están indisolublemente unidos, a pesar de que se destaque más el primero (Mayos, 1991: 20).

Leibniz es propiamente el padre de la teodicea, la cual consistió, en esencia, en la secularización del problema del mal. A diferencia de lo ocurrido con otros grandes filósofos como San Agustín, para quien los males del mundo eran atribuidos moralmente a los seres humanos como pecado; o en el mismo libro de Job, donde la cuestión del mal y los designios divinos terminan por antojarse inexpugnables; en la teodicea leibniziana Dios mismo es sometido al tribunal de la razón, y si bien la razón misma exonera al Creador de la mácula de ser, o bien una deidad malévola o bien un mal arquitecto, no obstante se dio el primer paso para la ulterior emancipación del ser humano. Este testigo lo recogió la Ilustración, especialmente tras el colapso de la propia teodicea leibniziana tras el terremoto de Lisboa. Así pues, la solución de Leibniz dejaba sin responder una cuestión evidente: si el mejor mundo posible incluye inevitablemente el mal, ¿por qué no renunció Dios a crearlo?

A partir de tales acontecimientos [terremoto de Lisboa de 1755] la teodicea cristiana entra en una crisis de significado y de legitimación, a la vez que se rechaza la teodicea en cuanto “justificación de Dios” y se impugna también directa y sistemáticamente la bondad de la creación cristiana. Pero a raíz de tales acontecimientos históricos [...] de forma inesperada se produce el “giro kantiano”. (Heute, 2004: 101)

La Ilustración no sólo vio alborear su nacimiento bajo la sombra del colapso de la teodicea, sino que trajo aparejada la fe en la razón humana como medio de emancipación, tanto de la autoridad (religiosa o política), como de la naturaleza misma; de tal modo que ahora el hombre, no es que estuviese sometido a una realidad hostil y agresiva de forma indefectible, sino que disponía de la capacidad y potestad para modificar el estado de cosas: «El humanismo ilustrado manifiesta una firme confianza en la capacidad de la razón humana, una de cuyas principales tareas consiste en aplicarse al conocimiento de la naturaleza con el fin

de dominarla, es decir, se trata de un humanismo con connotaciones naturalistas» (Sanz, 2005: 338).

Esta fe incuestionable que se conformó en la Ilustración en torno a la razón, la autonomía y la libertad del hombre, acrisola en el concepto mismo de “progreso”, el cual se plasmó a su vez en el marcado optimismo de dicho periodo, como en el predominio del método científico y en el modo en que se concebía la historia (Sanz, 2005: 346).

En el siglo XVIII es prácticamente imposible escapar de manera absoluta a la idea de progreso, pues es el momento culminante (en tanto que sólo ahora comienza a recibir las primeras y profundas críticas) de esta idea que estaba esencialmente presupuesta en el mismo proyecto que define la Modernidad (de hecho su crisis marca también el final de ésta). (Mayos, 2004: 181)

El devenir del hombre en el mundo, o sea, la historia de la humanidad, ya no era producto de un designio divino, sino un deber del hombre (Weil, 1962). Esta nueva concepción encuentra su origen propiamente en Giambattista Vico, a quien se considera el auténtico padre de la filosofía de la historia (Cruz, 2021: 329).

En su obra *La Ciencia Nueva*, Vico (1995) imputa la responsabilidad del desenvolvimiento de la historia al hombre mismo:

Esta Ciencia al mismo tiempo describe una historia ideal eterna, sobre la cual transcurren en el tiempo las historias de todas las naciones en sus surgimientos, progresos, estados, decadencias y fines. Así nos adelantamos ya a afirmar que en tanto quien medita esta Ciencia se narra a sí mismo esta historia ideal eterna, tanto en cuanto –habiendo sido hecho este mundo de naciones ciertamente por los hombres, y por eso debiéndose hallar el modo dentro de las modificaciones de nuestra propia mente humana–, mediante la

prueba “debió, debe, deberá”, él mismo se la hace; ya que, cuando se da el caso de que quien hace las cosas es el mismo que cuenta, la historia no puede ser más cierta. (168)

Esta historia ideal eterna de que habla Vico está atravesada, así como ocurriera con Kant posteriormente, por la idea de la providencia, la cual «ilumina la historia ideal eterna y da a los sucesos particulares su verdadero significado» (Sanz, 2005: 347); y, una vez más, así como ocurre en la dimensión providencial que la historia tiene para Kant, esta historia ideal eterna consiste en un progreso (Mayos, 2004:180-181), pues el hombre «no avanza elevándose de lo bueno a lo malo, sino que se despliega poco a poco hacia lo mejor partiendo de lo peor; progreso al que cada uno está llamado por la Naturaleza en la parte que le corresponde y en la medida de sus fuerzas» (*Mut. Anfang*, Ak. VIII 123).

Así pues, en la Ilustración, a diferencia de lo ocurrido en la teodicea de Leibniz, para quien el mal es entendido como *conditiones sine quibus non* del mejor mundo posible, las imperfecciones de la creación representan estadios previos del mejor mundo posible por-venir, siendo el hombre, en base a su libertad y autonomía, el responsable de su realización futura. Asistimos en este momento al tránsito de la teodicea a la antropodicea, esto es, de un paradigma en que el mundo con sus carencias y defectos es entendido como el mejor de los posibles, a uno en que aparece como susceptible de devenir mejor; recayendo la responsabilidad en Dios en el primer caso y en el Hombre en el segundo.

Podremos identificar pues, como se verá a lo largo de la presente investigación, una marcada dimensión “diceica”¹ en todo el desarrollo de la filosofía idealista y de la historia que culminará con Hegel, pues

¹ Para una desambiguación de los conceptos “teodicea”, “antropodicea” y “dicea” véase 2. 2. a) Sobre el talante soteriológico de la teodicea y una invitación para recurrir a un concepto más general, pg. 91-96

La teodicea de Leibniz y el idealismo trascendental-revolucionario coinciden en su manera fundamental de proceder: ambos son un proceso (tribunal) con los males como punto de acusación y por tanto con una tarea de justificación en relación a la cual el ser humano es acusador y defensor. (Marquard, 2000: 29)

Y es que no sin razón dirá Hegel (1848)² que «la historia universal es [...] la realización del espíritu, bajo el cambiante espectáculo de sus acontecimientos, tal es la verdadera teodicea» (547). A estos efectos, destacaremos que en la Modernidad se acometieron paulatinos esfuerzos por solventar el problema de la existencia del mal, y que a estos subyace un talante eminentemente soteriológico, i. e., una lógica redentora.

Ciertamente, argumentaremos que en el proceso de justificación (“dicea”) se esgrimió a su vez una resolución de la existencia del mal con pretensiones soteriológicas, pues en la medida en que se pueden dar razones de la existencia del mal este adopta una dimensión instrumental, esto es, se torna un medio para un fin, que es el bien, presente o futuro; quedando por ende el agente o causa del mal exonerado. Esto fue posible gracias a la teodicea leibniziana, donde el mal actúa a modo de *conditio sine qua non* (Marquard, 2000: 38).

Así pues, si el mal es la condición de posibilidad (en el caso de Leibniz) del mejor mundo posible –siendo ese mejor mundo posible el actual–, entonces el mal se resulta útil, y el “agente” del mal (Dios en su caso) exonerado, i. e., justificado en su actuar.

Los males pueden quedar justificados en tanto que condiciones de posibilidad, es decir, pueden ser buenos: a partir de Leibniz, para el mejor mundo posible; a partir de Kant, para la mejor ciencia posible; a partir de

² Sobre la concepción hegeliana de la historia universal en tanto que teodicea véase Marmasse, 2015: 77-95; Álvarez, 1984: 205-230

Fichte, para la mejor historia posible. En definitiva, esto implica que los males pueden ser buenos para algo, y por tanto buenos. (Marquard, 2000: 38)

Con todo, como se verá, la teodicea experimentó profundos cambios a lo largo de la Ilustración y las primeras décadas del siglo XIX, especialmente a tenor de la nueva filosofía de la historia y la concepción dinámica, evolutiva y progresiva de la historia misma, mutando aquella en antropodicea, tecnodicea, etc.³

Argumentaremos que en virtud de si la responsabilidad del mal y su ulterior resolución se le imputó a uno de los agentes representados en las tres grandes temáticas de la filosofía moderna (Dios, Hombre, Mundo), el problema del mal y de su justificación mutó en cada una de las respectivas “diceas”. Por ello, nos veremos en la necesidad de recurrir a un concepto más general, competente para englobar a todas aquellas formulaciones que dicha problemática adoptó, a fin de evitar ambigüedades. Ciertamente, es imperativo para nuestra investigación acuñar este neologismo, pues necesitaremos poder discriminar entre tales estrategias en general (pudiendo destacar por ello idiosincrasias inherentes a sus diversas formulaciones) y los casos particulares sujetos a peculiaridades históricas relativas a cada momento filosófico.

Así pues, propondremos hacer uso del concepto *blabodicea*⁴ para referir a *todos aquellos esfuerzos destinados a la justificación de la existencia del mal en vistas a argumentar una ulterior redención a tenor de la actividad de un agente, siendo tal Dios, el Hombre o el Mundo*; haciendo uso de los conceptos “teodicea”, “antropodicea”, “tecnodicea” para referir a las estrategias particulares en que se objetivó aquel empeño. Ya la misma asimetría entre la teodicea de Leibniz y la antropodicea ilustrada exige recurrir a un concepto de nuevo cuño, pues mientras que en

³ Véase pg. 93-94, 208, 511

⁴ Del βλαβη, que se traduce por daño, perjuicio (VOX, 1967: 109), castigo (DGE, 1994: 718), y el término δίκη (justicia). Véase pg. 96

aquella el mejor mundo posible ya se ha consumado, en esta es un evento porvenir producto del paulatino progreso a que está sujeta la humanidad.

1. 2. La crisis de identidad de la filosofía

Todo progreso, en tanto que este consiste en un conjunto de fenómenos que actúan a modo de medios tendentes a un fin, exige la existencia de un *telos*. ¿Cuál fue el desenlace a que tendía la historia de la humanidad en tanto que antropodicea para la Ilustración? No otro que la constitución de una sociedad civil en clave cosmopolita (*Idee*, Ak. VIII 21-22). Esto se aprecia nítidamente en Kant, para quien la conformación de dicha constitución civil perfectamente justa representaba «la tarea más alta de la Naturaleza para con la especie humana» (*Idee*, Ak. VIII 21-22), i. e., su fin providencial.

Para Kant, así como para la conciencia ilustrada y los futuros idealistas, la Revolución Francesa representará el Ángel Gabriel de la realización del fin providencial de la historia:⁵ «En *La religión dentro de los límites de la simple razón* (1793) había hablado Kant del establecimiento del Reino de Dios como algo que no debe esperarse de una revolución exterior, sino mediante una reforma que sea obra humana» (Innerarity, 1989: 38). Esta revolución del hombre para consigo mismo, cuya condición era la salida de la minoría de edad autoculpable, apuntaba pues hacia la constitución de una nación *à la France*, esto es, libre del sistema político característico del Antiguo Régimen, con lo cual no sólo se introduciría a Alemania dentro del nuevo paradigma que se estaba gestando y al que había dado inicio la Revolución Francesa, sino que también se solventaría

⁵ Recuérdese la célebre anécdota conforme a la cual Hölderlin, Schelling y Hegel plantaron el árbol de la libertad con un gorro frigio en la cima mientras cantaban la Marsellesa, primero en francés y después en la versión alemana traducida por Schelling, el 14 de Julio de 1793 (Ferrer, 2001: 87).

una dificultad con la que la patria de Kant y Herder se llevaba enfrentando desde la ocupación napoleónica: la cuestión alemana.

Cuando desapareció formalmente el Sacro Imperio Romano de la Nación Alemana en 1806, comenzó propiamente la cuestión alemana (Abellán, 1996: 5), la cual se extendió hasta el auge del nacionalsocialismo en el siglo XX. Tras el Congreso de Viena se acordó solventar la cuestión alemana en base a la Confederación Germánica, asignándosele una constitución fundacional en 1815. Dicha confederación no representaba otra cosa que «una débil asociación entre distintos Estado alemanes, independientes y soberanos» (Abellán, 1996: 10), entre los que contaban Prusia, Austria, Baviera, Württemberg, Baden, Sajonia y Hannover, entre otros. Con todo, la “solución” no satisfizo las aspiraciones del pueblo alemán en su totalidad, intensificándose la conciencia nacional durante los años que van de 1806 a 1815. Destáquense, por ejemplo, los famosos *Discursos a la nación alemana* pronunciados por Fichte en Berlín en el invierno de 1807-1808.

Esta conciencia nacional se fue fraguando lentamente y desarrollándose en distintos estratos de la sociedad alemana. Una función esencial en su difusión la tuvieron los movimientos estudiantiles y las asociaciones de deportes, como los clubs de remo o gimnasia, pero la Confederación puso freno a dichas tendencias liberales y nacionalistas tras el asesinato de August von Kotzebue, escritor alemán, por parte de un estudiante, Karl Ludwig Sand. En ese momento se firmaron los Acuerdos de Karlsbad, en 1819, prohibiéndose las asociaciones estudiantiles y cercenando la cabeza de lanza del movimiento liberal, demócrata y, especialmente, nacionalista.

A lo largo de la primera mitad del siglo XIX se fueron sucediendo distintas tentativas de unificación, hasta que la revolución de 1848 de París hizo estallar la consecuente revolución en Alemania, la conocida como Revolución de Marzo, también en 1848.

Aunque las reivindicaciones concretas podían ser distintas, según el Estado de que se tratara y según la capa social que las formulaba, había un sentimiento común: el rechazo del Estado autoritario, burocrático, y la exigencia de una Constitución [...] Estado constitucional y Estado nacional eran, en síntesis, los dos lemas comunes a las acciones revolucionarias del mes de marzo de 1848. (Abellán, 1996: 31)

Los liberales establecieron una Asamblea constituyente en Fráncfort del Meno, pero las aspiraciones revolucionarias quedaron reprimidas, especialmente por parte de Austria y Prusia, de modo que

Ninguno de los tres grandes tipos de unificación nacional que se habían formulado a lo largo de 1848 a 1850 había prosperado. Ni el de los demócratas, ni el de los liberales de la Asamblea constituyente de Fráncfort, ni tampoco el de los gobernantes de los Estados alemanes más importantes [...] La nación se había manifestado como tal, había expresado su voluntad, aunque finalmente ni lograra construir un Estado nacional ni imponerse como soberana en él. (Abellán, 1996: 40)

Así pues, frustradas las ambiciones de unificación, las cuales estaban imbuidas como venimos argumentando por el afán emancipatorio y providencial de los ideales de la Ilustración, «pronto se puso a la vista de todos: bancarrota de los ideales, bancarrota de las fuerzas –el resto fue, para los espíritus resignados, silencio; para los coléricos, maldición» (Duboc, 1889: 79); y es que «la filosofía alemana estaba marcada por la extensa sensación de un gran potencial cultural, limitado por un marco social y político muy estrecho» (Mayos, 2012: 97), de tal modo que los herederos de los grandes filósofos, científicos y poetas de la Alemania ilustrada se toparon con una, si se quiere, ironía, pues «la contradicción era violenta: en el campo espiritual, libres, iguales, superiores; en la lucha por la

vida en la tierra desestimados, puestos a un lado, postergados: allá todo y aquí nada...» (Haller, 1941: 284).

Todo ello, junto con el ya mentado colapso del idealismo alemán tras la muerte de Hegel (Colomer, 1989: 22-26), dio paso a la crisis de identidad de la filosofía (Schnädelbach, 1984: 5, 67), la cual se produjo principalmente, como se verá, a tenor del descrédito de los grandes sistemas idealistas, a la atomización de la otrora unidad de la filosofía (Rosenkranz, 1854: 673), así como al imparable auge de las ciencias empíricas, las cuales terminaron por acaparar todos los campos de estudio (Beiser, 2022: 37) que anteriormente habían sido potestad de la “anciana madre” (Bona Meyer, 1870: 1).

2. Marco teórico

2. 1. Sobre el objeto de estudio de la presente investigación: el pesimismo

Entramos ahora de lleno en aquellos “sucesos invisibles plenos de significación”, el auténtico objeto de estudio de nuestra investigación. Para introducirlo dediquemos unas someras palabras a las distintas alternativas que las décadas de la segunda mitad del siglo XIX dieron a la crisis de identidad de la filosofía.

Tradicionalmente se ha apreciado un profundo foso en la historia de la filosofía alemana de la segunda mitad del siglo XIX, comparable a aquel otro que separa la Antigüedad –donde la Edad Media con su filosofía escolástica, neoplatónica, etc., queda burdamente omitida– de la Modernidad. Esta «visión limitada en la historia reciente de la filosofía se debe en gran parte al legado de un libro importante» (Beiser, 2022: 26), el de Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*. El principal problema se debe no tanto a su contenido, el cual se centra en aquellos filósofos que encajaban dentro de una historia del siglo XIX en tanto que

era revolucionaria y emancipatoria, sino más bien a su recepción, pues la monumental obra de Löwith se tomó como «la narrativa sobre la filosofía alemana del siglo XIX; cuando en realidad debería considerarse como una narrativa» (Beiser, 2022: 26). Su libro se circunscribe casi exclusivamente a Marx, Kierkegaard y Nietzsche, como si esta trinidad hubiese sido la artífice en exclusiva del aún por venir siglo XX.

Así como Beiser, Klaus Christian Köhnke (2012), en su *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*, recrimina el texto de Löwith por sacrificar el desarrollo real de la historia de la filosofía alemana de mediados del XIX en pro de un actualismo cuya principal finalidad consistiría en hacer casar los acontecimientos con su propia concepción de la historia filosófica (15). Köhnke, por su parte, le critica desatender a otro movimiento filosófico crucial: el neokantismo.

Así pues, si prestamos atención a la ortodoxia de la historia de la filosofía pareciera que sólo existió una triple raíz en la razón contemporánea: los dos flancos en que se diseminó el hegelianismo, teniendo especial relevancia la izquierda hegeliana de Karl Marx, Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer, etc.; neokantianos como Jürgen Bona Meyer, Adolf Trendelenburg, Kuno Fischer, etc.; así como los positivistas, representados principalmente por el científicismo. Lo que pretendemos defender en los primeros capítulos de la presente investigación es que la razón moderna presenta una cuarta raíz, la del pesimismo, el cual ofreció su particular respuesta, no sólo a la crisis de identidad de la filosofía, sino también a la disputa que venía arrastrando la filosofía ya desde Leibniz y Kant con la teodicea y la antropodicea.

Frente al marcado optimismo del siglo anterior, ese «siglo de nuestra Ilustración [que] tuvo en su moral natural la inclinación hacia el optimismo» (Fischer, 1855: 465) encarnado en el *omne ens est bonum*, se opuso el pesimismo, a

saber, la tesis conforme a la cual la suma de dolores supera a la suma de placeres; en consecuencia, el no ser es preferible al ser (PVG: 39).

Defenderemos en lo sucesivo, pues, que mientras que el positivismo ingresó, con su fe en el progreso científico-técnico, en una tecnodicea⁶ y la izquierda hegeliana (más específicamente Marx), en una antropodicea revolucionaria, el pesimismo solventó el problema blabodiceico, el de la existencia del mal, de un modo asaz novedoso, a saber, con una teodicea negativa o “blabología”, esto es, una teoría atea del mal;⁷ lo cual le otorgó una especial relevancia en el panorama filosófico-social en las décadas finales del XIX (Beiser, 2022: 13-25), e instando a los neokantianos a efectuar un giro práctico, i. e., abandonar sus postulados positivista y protoanalíticos en pro de una dignificación de las cuestiones de filosofía práctica (Köhnke, 2012: 351-352), dio paso a los años del *Weltschmerz*.

Weltschmerz, un término que en los últimos años ha hecho “escuela” entre los especialistas en pesimismo, fue originalmente utilizado a modo de crítica contra el mismo (PVG: 39). Con arreglo a tales críticas, el pesimismo no era otra cosa que el producto subjetivo y sesgado de una especial predisposición caracterológica a la melancolía, la tristeza y la amargura (Duboc, 1881: 92-108); en suma, una *Stimmung* entendida como “hastío del mundo” (Estal, 2017: 48-49). Con todo, nos esforzaremos por rebatir esta perspectiva, la cual continúa ejerciendo todavía en la actualidad su influencia, y acometeremos dicha empresa demostrando: 1) Las aportaciones que el pesimismo ofreció al debate filosófico en el siglo XIX y 2) Exponiendo críticamente las tesis fundamentales de los cuatro

⁶ «En la forma secularizada de la teodicea, la tecnodicea, se acusa a la tecnología de restringir o incluso destruir las condiciones humanas de vida y libertad en lugar de crearlas. El *malum technologicum* consiste en permitir la posibilidad de tal limitación o destrucción como precio para hacer posible la vida humana, la cultura y la libertad humana, ya que la vida humana no podría existir sin la tecnología» (Poser, 2001: 40).

⁷ Véase 2. 2. a) Sobre el talante soterialógico de las teodiceas y una invitación para recurrir a un concepto más general, pg. 91-96

grandes pesimistas de la época: Arthur Schopenhauer, Julius Bahnsen, Eduard von Hartmann y Philipp Mainländer. Invitaremos asimismo a dotar de una nueva connotación al término *Weltschmerz*, instrumentalizándolo para utilizarlo a modo de taxón histórico, es decir, para designar a los filósofos que, entre 1860 y 1900, participaron de un modo u otro en la llamada *controversia pesimista*.⁸

2. 2. Investigación crítica sobre las categorías establecidas por los especialistas

En septiembre de 2005 se celebró en Lecce un simposio bilateral cuyo principal objetivo fue legitimar la expresión “escuela schopenhaueriana” como categoría historiográfica a condición de que por tal escuela no se entendiese un bloque homogéneo de pensadores, sino un conjunto de filósofos, poetas y escritores que, partiendo de diversas posiciones respecto a la filosofía de Schopenhauer, desarrollaron un pensamiento propio y singular (Fazio, 2009: 15).

Mediante la problematización de los términos con que el “maestro” se refería a sus “alumnos” (discípulo, apóstol, evangelista, etc.) y la mayor o menor fidelidad que los mismos guardaron para con el *corpus* schopenhaueriano, los especialistas reunidos en Lecce establecieron dos grandes categorías con que enjuiciar el legado del francfortés. Aquellos que mantuvieron una relación directa con Schopenhauer (Durante, 2017: 138), los considerados por él evangelistas y apóstoles, pasaron a formar parte de la escuela schopenhaueriana en *sentido estricto*;⁹ y aquellos que, partiendo de las tesis principales de *Die Welt als Wille und Vorstellung*, modificaron sustancialmente la arquitectura

⁸ Para una exposición detallada de la controversia pesimista véase Beiser, 2022: 235-286

⁹ Entre los miembros de dicha escuela en sentido estricto se destacan Friedrich Dorguth, Julius Frauenstädt, Ernst Otto Lindner, August Gabriel Kilzer, David Asher, Carl Georg Bähr y Wilhelm Gwinner. Véase Fazio, 2008, 16-42

schopenhaueriana, pasaron a formar parte de la escuela schopenhaueriana en *sentido amplio*.¹⁰

Que la obra schopenhaueriana tuvo suficiente impacto en la filosofía alemana del siglo XIX como para ser capaz de conformar una escuela en torno a ella lo testimonia la ingente cantidad de reseñas, notas críticas, biografías y diatribas que recibió en las décadas que van de 1860 a la Primera Guerra Mundial (Beiser, 2022: 29); pero no es menos cierto el hecho de que hacer contar a un determinado número de filósofos entre las filas de una escuela, tornándolos a estos acólitos del maestro, acostumbra a engrandecer la notoriedad de este a expensas de aquellos, invitando erróneamente a los especialistas a desatender a los supuestos seguidores por incurrir en el equívoco de juzgar que «si se conoce al director de la escuela se sabe todo lo necesario sobre los alumnos» (Beiser, 2022: 328). Esta ha sido una de las razones que ha conducido al olvido de filósofos tan notables como Philipp Mainländer, Julius Bahnsen y Eduard von Hartmann, cuyas reformulaciones del sistema schopenhaueriano fueron tan profundas, novedosas y radicales que se antoja una ligereza el considerarles meros epígonos.

De este modo, reivindicar una categoría propia para dichos filósofos se nos antoja un modo de recuperar del ostracismo su pensamiento y cosmogonía, ciertamente originales –tantas otras veces críticas para con el maestro, y en ocasiones más convincentes que las de aquellos tradicionalmente considerados superadores de Schopenhauer–; aún a pesar de que dicha reivindicación pueda hipotéticamente ir en detrimento de la relevancia histórica y filosófica de la estrella polar del pesimismo. Con todo, a nuestro juicio el peso específico de

¹⁰ Entre los miembros de la escuela schopenhaueriana en sentido amplio se distingue asimismo entre metafísicos y heréticos. Los primeros fueron aquellos que, partiendo de la metafísica de la voluntad, formularon filosofías originales y significativamente alejadas de las del maestro. Entre ellos se destacan Philipp Mainländer, Julius Bahnsen y Eduard von Hartmann. Los heréticos fueron aquellos que desarrollaron «motivos presentes en la doctrina ética del sabio de Frankfurt» caracterizándose por su actitud crítica más que por su pretensión de completar o perfeccionar el sistema de Schopenhauer. Entre ellos destacan Friedrich Nietzsche, Paul Reé, Georg Simmel y Max Horkheimer (Fazio, 2009: 132-188).

Schopenhauer en la historia de la filosofía no debe reflejarse tanto en su capacidad para formar una escuela *sensu stricto*, sino precisamente en la disposición que tenía su obra para invitar a formular una cosmogonía autónoma partiendo de ciertas tesis de su pensamiento.¹¹

Así pues, una vez se hayan llevado a término las anotaciones pertinentes respecto a las aportaciones filosóficas que el pesimismo ofreció al panorama intelectual de la Alemania de mediados del XIX, y habiendo expuesto detalladamente los puntos fundamentales de las filosofías de los mentados autores, se procederá al registro positivo de la presente investigación: 1) ¿Existió una *escuela schopenhaueriana* o deberíamos hablar más bien de una *escuela pesimista?*, i. e., ¿Deben considerarse los autores del *Weltschmerz* meros alumnos de Schopenhauer?; 2) En caso negativo: ¿Existe un *campo de resolución* en sus filosofías en base al cual podamos discriminar entre las diversas propuestas que ofreció el pesimismo filosófico?; 3) En caso afirmativo: ¿Cómo tasar las distintas propuestas en base a dicho criterio de demarcación¹²?

Respecto a lo primero, nos esforzaremos por demostrar que no es lícito incluir a los pesimistas del *Welschmerz* en la escuela schopenhaueriana y ello en base a las acentuadas diferencias que cada una de las filosofías de los mentados autores presentan en relación al “maestro”.

¹¹ «De estos sistemas mencionados [el materialismo y el panteísmo] sólo se ha mantenido el de Schopenhauer; y ello por dos motivos: primero, debido a su estilo tan claro, y segundo –por paradójico que pueda sonar–, debido a su enorme contradicción consigo mismo [...] De esta manera, sus obras ejercen el mayor encanto, tanto sobre los espíritus trascendentes (metafísicos) como también sobre los inmanentes (empíricos), ya que cada uno extrae de ella lo que desea extraer» (PE II, Alz, 12.v., [534]: 410).

¹² En lo sucesivo, entenderemos por “demarcación” aquel «criterio que nos permita distinguir» (Popper, 1980: 34) entre las diversas formulaciones que el pesimismo filosófico adoptó durante el siglo XIX.

3. Metodología de la investigación

A fin de argumentar, pues, la pertinencia de substituir la categoría “escuela schopenhaueriana *sensu lato*” por la de “escuela *pesimista*”, y ello con la pretensión de reivindicar la singularidad de autores como Mainländer, Bahnsen y Hartmann, nos esforzaremos por destacar que las diferencias teóricas entre los cuatro pesimistas decimonónicos son demasiado significativas como para poder considerar a los tres del *Weltschmerz* meros acólitos del maestro. Para ello, haremos uso de la nomenclatura establecida por Gustavo Bueno y Leoncio Martínez en *Principales sistemas filosóficos*. En la introducción a este texto se establecen diversos criterios mediante los cuales catalogar los distintos sistemas filosóficos; uno de ellos, el principio de correlación, se nos antoja relevante para lo que nos ocupará en el pertinente capítulo.

Conforme al principio de correlación, las proposiciones singulares de un sistema filosófico cualquiera (conformando a su vez los conjuntos de dichas proposiciones diversas ramas particulares: Lógica, Epistemología, Ontología, Ética, etc.) guardan relación de fundamentación y dependencia, constituyendo «una unidad sistemática entre las proposiciones de las diversas ciencias filosóficas» (Bueno y Martínez, 1954: 23) y el sistema tomado en su conjunto. A su vez, los sistemas filosóficos, en tanto que representan estructuras de ideas y proposiciones conformadas por vínculos de fundamentación y correlación, presentan distintos estratos en lo que refiere a su estructura. Estos estratos consisten tanto en las proposiciones que actúan a modo de *marco epistémico* de las sucesivas como en el *telos epistémico* del sistema en su conjunto.

En tanto que así, conforme al criterio estructural de un sistema, podemos distinguir entre:

1) Estrato de los principios o propedéutico: corresponde a las partes de un sistema en el cual se presentan los axiomas o tesis preliminares que delimitarán el marco teórico del mismo.

2) Estrato de desarrollo o teórico: corresponde a las partes de un sistema en que se formulan las tesis que constituyen el núcleo central del sistema como tal.

3) Estrato de aplicación o positivo: Corresponde a las partes de un sistema en que se formula la filosofía positiva del mismo y en tanto que así se lo entiende como desembocadura del sistema en cuanto tal.

Se aprecia por todo lo dicho la posibilidad de esbozar un itinerario desde el marco epistémico de un sistema, entendido en tanto que proposiciones propedéuticas que delimitan su corpus teórico, hasta el *telos* epistémico del mismo, i. e., aquella rama, ciencia o haz de proposiciones que representan el objeto propio de un sistema, siendo las demás (Epistemología, Metafísica, etc.) preámbulos preparativos para aquella. De tal manera, podemos decir que los sistemas filosóficos hilvanan sus respectivos estratos con arreglo, no sólo a un orden de fundamentación, sino también a uno intencional, siendo dicho "objetivo" o estrato fundamental el «*campo de resolución del sistema*» (Bueno y Martínez, 1954: 23).

Al amparo de estas categorías nos esforzaremos por demostrar que en base al principio de correlación los estratos del sistema schopenhaueriano manifiestan una íntima vinculación entre sí, de tal modo que, por caso, dinamitado su idealismo trascendental, el resto de elementos de su filosofía experimenta una dramática conmoción, no pudiendo hablar propiamente de un schopenhauerismo, sino de una filosofía estrictamente novedosa. Para mostrar, pues, la relevancia fundamental que los distintos conjuntos de proposiciones (tales como el idealismo, el monismo, etc.) tienen para con el sistema schopenhaueriano, demostraremos como, rechazadas las proposiciones en cuestión, el conjunto del sistema experimenta una alteración sustancial. A su vez, referiremos a las declaraciones del propio Schopenhauer respecto a las antítesis de las tesis que él mismo defendió, a fin de comprender el peso específico de

aquellas para con su sistema. Asimismo, para argumentar la importancia que tiene, por caso, el idealismo en Schopenhauer dentro de su sistema en conjunto, recurriremos a una demostración tanto *ad rem* (i. e., la relevancia de la cosa en tanto que sí misma) como *ad consequentiam* (i. e., la relevancia de la cosa para con los efectos que implicaría su modificación).

4. Sobre la propuesta de la presente investigación: la redención como campo de resolución del pesimismo

Habiendo argumentado lo problemático de considerar a los tres del *Weltschmerz* meros alumnos de Schopenhauer (y ello a tenor de la ruptura de sus filosofías para con el principio de correlación que rige en el sistema schopenhaueriano) nos esforzaremos en demostrar que el elemento idiosincrático del pesimismo filosófico alemán del siglo XIX (incluyendo a Schopenhauer) es la soteriología, i. e., que *el campo de resolución del pesimismo es su teoría de la redención*.¹³ Para ello, recurriremos a la exposición de cada autor a estos efectos, a fin de mostrar como cada estrato de sus filosofías sirven como prolegómeno y preparación de sus respectivas soteriologías.

Procuraremos demostrar pues que la cuestión fundamental del pesimismo filosófico gira en torno a la pregunta por el valor de la existencia, pregunta que sólo puede ser respondida si se ensaya una elipsis alrededor de la misma, abordando a modo de propedéutica de dicha cuestión la pregunta por el mal, lo cual exige a su vez la reflexión metafísica, amén de la pertinente disquisición epistemológica. En tanto que así, se apreciará que para los filósofos pesimistas sólo podemos entender el significado del enigma de la existencia cuando reconozcamos que esta pregunta tiene una relevancia eminentemente ética, de

¹³ Entendiendo aquí por “redención” el liberarse de los dolores y males que implica la existencia. Véase 1. *Lytron y exagorazo*, pg. 421-425

modo que el campo de resolución del pesimismo es más práctico que teórico, más ético que metafísico, por mucho que en el orden de fundamentación esta preceda a aquella (Beiser, 2022: 33-34).

Una vez hayamos demostrado que la soteriología (teoría de la redención) es el campo de resolución del pesimismo, analizaremos los modos en que se articula dicha teoría en cada sistema en particular. Descubriremos al amparo de un análisis hermenéutico-comparativo tanto de los sistemas objeto de estudio como de los términos bíblicos *lytron-exagorazo* (Carpenter y Comfort, 2003: 377) que en la filosofía pesimista del XIX se articulan dos acepciones y modos de la redención: 1) Redención entendida en términos particulares, de modo que la misma es imputable «a unos pocos» (Beiser, 2022: 96), concretamente santos y ascetas; 2) Redención entendida en términos universales, de modo que la misma es imputable al conjunto de la existencia (PU: 657).

Por último, haciendo uso del concepto de “redención” y al amparo de las averiguaciones precedentes, ofreceremos una catalogación de los autores del *Weltschmerz* en base a la distinción que aplicó, primero David Friedrich Strauss en 1835 con su *Das Leben Jesu*, y posteriormente Michelet, a los hegelianos, catalogando pues a los pesimistas del XIX en pesimistas de izquierdas y pesimistas de derechas, argumentando que *el pesimismo de un sistema es inversamente proporcional al grado de redención que el mismo asume*.

Esta relación proporcional no obedece a criterios cuantitativos, sino cualitativos; es decir, no es que a la extrema izquierda del pesimismo se encuentre un nihilismo y a la extrema derecha del pesimismo se encuentre un optimismo, como si aquel fuese un exceso y este un defecto en términos aristotélicos; no, una filosofía pesimista siempre será tal, siempre y cuando su juicio axiológico sea: el mal y el dolor es inherente al mundo, de modo que el ser es preferible al no ser (PVG: 39). Esta proporcionalidad inversa pretende comprender de forma crítica

el modo en que cada filósofo abordó el problema del mal y del dolor de la existencia, así como la manera en que reformuló la metafísica schopenhaueriana.

De este modo, interpretando la redención como campo de resolución del pesimismo y recurriendo a las categorías de Strauss y Michelet, diferenciando entre pesimismo de derechas y pesimismo de izquierdas, iluminaremos, no sólo el acostumbrado interrogante de los especialistas respecto a la mayor radicalidad de este o aquel pesimista, sino que también dilucidaremos las posibilidades filosóficas del pesimismo, mostrando definitivamente que este no representa una mera *Stimmung* propia de huraños taciturnos, sino que consiste, estrictamente, en filosofía con mayúsculas.

5. Sobre el método de citación y la bibliografía primaria

A fin de clarificar la metodología de citación que ha regido la presente investigación en lo relativo al uso de las fuentes primarias, ofrecemos a continuación unas aclaraciones accesorias sobre las obras principales utilizadas, tanto en versión alemana como castellana.

Dado el embrollo con que se topa no pocas veces el investigador a la hora de identificar pasajes y referencias específicas al pie de página de otros estudiosos y eruditos, hemos dado prioridad a la claridad e inteligibilidad de las mismas, aun en detrimento de la ortodoxia referencial¹⁴, la cual en ocasiones obedece más a criterios estéticos convencionales que no a la más correcta y sencilla localización de los textos. Se ha recurrido asimismo a las versiones traducidas que disponen entre el público especializado un mayor renombre o difusión, especialmente

¹⁴ En su mayor parte hemos recurrido al método de la séptima edición de las normas APA de citación, a excepción de las referencias a la bibliografía principal, principalmente la relativa a Schopenhauer y Mainländer, dado que, por incluir tanto los números de capítulo, sección, paginación germana y castellana, la cita resultante era demasiado extensa como para que incluirla en el cuerpo del texto no fuese en perjuicio de la comodidad del lector; por ello se ha optado por incluir dichas referencias a pie de página.

debido a que son estas mediante las cuales el lector accede usualmente a la obra de los respectivos autores; por ello se ha juzgado menester tomarlas como punto de referencia, remitiendo adecuadamente a la paginación de las ediciones germanas *a parte post* con el fin de que el interesado en una mayor precisión testamental pueda localizar la cita en cuestión con mayor comodidad y prontitud. Todo ello, como decimos, obedece a criterios pragmáticos, pues poco provechoso resulta al investigador que desea zambullirse en el estudio especializado de los diversos filósofos el que se referencie una edición asaz canónica pero poco accesible.

· Sobre el método de citación de las obras de Schopenhauer:

a) Ediciones alemanas:

Para la citación y referencia de la obra principal de Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I y II*, así como de *Parerga und Paralipomena*, *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, hemos recurrido a la edición que goza de un mayor reconocimiento y reputación entre especialistas y traductores; se trata de la edición de A. Hübscher, publicada en siete volúmenes por Brockhaus en Mannheim, en 1988. Esta cuarta edición utilizada se ampara a su vez en la primera edición de Julius Frauenstädt y fue revisada por la viuda de Hübscher, Angelika Hübscher:

(1988). *Sämtliche Werke*, (7 Bände), Nach der ersten von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und herausgegeben von Arthur Hübscher. Mannheim: F. H. Brockhaus, Augs. 4, neu bearbeitet von Angelika Hübscher

Para la citación de *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* hemos recurrido asimismo a la edición de Hübscher, la cual amplía la edición original de 1813, la cual consistía en la disertación para habilitación doctoral de Schopenhauer.

Para la citación de *Ueber das Sehn und die Farben* hemos recurrido a la edición de Johann Friedrich Hartfnoch:

(1854). *Ueber das Sehn und die Farben*. Leipzig: Verlag von Johann Friedrich Hartfnoch

Para la citación de su legado epistolar nos hemos centrado en las *Gesammelte Briefe*, editadas también por Hübscher:

(1978). *Gesammelte Briefe*, Hg. Von A. Hübscher. Bonn: Bouvier, Bonn

En el caso de la citación de testimonios de terceros respecto a sus conversaciones con el filósofo hemos recurrido a la edición *Gespräche* de Hübscher:

(1991). *Gespräche. Neue, stark erweiterte Ausgabe*. Cannstatt, Stuttgart-Bad: Hg. A. Hübscher

Respecto a los *Berliner Manuskripte* pertenecientes al *Nachlaß*, o sea, el legado manuscrito, hemos recurrido a la siguiente edición:

(1985). *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden, Herausgegeben von A. Hübscher*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag

b) Ediciones castellanas:

Para la citación de la obra principal de Schopenhauer (*Die Welt als Wille und Vorstellung I y II*) en su versión castellana, nos hemos circunscrito a las dos ediciones que gozan de un mayor uso, pero especialmente reconocimiento, y ello principalmente por la buena y cuidada labor editorial que las acompañan, así como la esmerada dedicación en lo que respecta a su traducción. Nos referimos a la edición de Gredos, a cargo de Rafael-José Díaz Fernández y de Trotta, a cargo de Pilar López de Santa María. Un valor añadido a estas ediciones reside en que se incluye la paginación de la edición de Hübscher junto a la paginación de la versión castellana, lo que facilita enormemente la localización de los pasajes en la versión germana.

Para la citación del primer volumen hemos remitido a la edición de Gredos:

(2010). *El mundo como voluntad y representación I*. Traducción de Rafael-José Díaz Fernández. Madrid: Gredos, Madrid, 2010

También se ha recurrido ocasionalmente a una comparativa con la edición de Trotta:

(2009). *El mundo como voluntad y representación I*. Traducción de Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta

Para la citación del segundo volumen hemos remitido a la edición de Trotta:

(2003-2009). *El mundo como voluntad y representación II*, Traducción de Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta

A la hora de citar *Parerga y Paralipomena* hemos llevado a cabo una comparativa entre las ediciones de Trotta y de Valdemar, remitiendo a la primera siempre que ha sido posible:

(2009). *Parerga y Paralipomena*, Traducción de José Rafael Hernández Díaz. Madrid: Valdemar

(2009). *Parerga y Paralipomena I*. Traducción de Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta

(2009). *Parerga y Paralipomena II*. Traducción de Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta

Para la citación de *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* hemos hecho uso de la edición de Alianza, traducida también por Pilar López de Santa María:

(2019). *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Traducción de Pilar López de Santa María. Madrid: Alianza

Para citar *Sobre la voluntad en la naturaleza* hemos recurrido a la edición de Alianza, traducida por Miguel de Unamuno:

(2012). *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Traducción de Miguel de Unamuno. Madrid: Alianza

Finalmente, hemos remitido a la edición de Siglo XXI para citar *Los dos problemas fundamentales de la ética*:

(2009). *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Traducción de Pilar López de Santa María. Madrid: Siglo XXI

En lo que respecta al método de citación específica de las obras de Schopenhauer que hemos utilizado en la presente investigación, hemos optado por citar tanto la paginación castellana como la paginación de la edición germana en cuestión. Para facilitar la localización de los pasajes y referencias hemos incluido siempre que ha sido posible el número del libro en números romanos en mayúscula, seguido del número de sección en arábigos, incluyendo la paginación original entre corchetes y finalizando con la paginación de la versión castellana en arábigos antecedida por dos puntos: WWV I {El mundo como voluntad y representación I}, {libro} II, {sección} 26, {paginación germana} [156]: {paginación castellana} 167. Cuando la obra en cuestión no ha estado dividida en libros sino en capítulos, se han indicado los mismos con arábigos, seguidos de la sección, paginación germana y castellana asimismo en arábigos, con arreglo a la tipografía anterior.

· Sobre el método de citación de las obras de Mainländer

Antes de indicar a qué ediciones germanas hemos recurrido a la hora de citar a Philipp Mainländer, es pertinente ofrecer un breve comentario a la historia de la edición de su obra en general.

Como bien testimonia Fabio Ciraci, la *Philosophie der Erlösung* no ha gozado de muchas ediciones. La primera tuvo lugar en Fráncfort del Meno, en la Jagersche Verlags- Buch- und Landkartenhandlung, en 1876; su editor fue un francfortés¹⁵

¹⁵ En el archivo de la Biblioteca estatal de Múnich se pudo encontrar la carta membretada del editor que Mainländer reutilizaba para sus notas. El título alemán reza así: C. Koenitzer/ Filiale der Jaeger'schen Buch-Papier-und Landkarten-Handlung. Véase Ciraci, 2006, nta. 25

prácticamente desconocido. Después, en 1877, la obra fue reimpressa por Theobald Grieben, en Berlín, pero también existe una edición del mismo editor fechada en 1876. En 1879 tuvo lugar una segunda edición sin modificaciones por parte de A. Hofmann y en 1894 vio la luz una tercera en Fráncfort, nuevamente por parte de Jaeger (Ciraci, 2006: 19).

La historia del segundo volumen es empero manifiestamente más accidentada. Este segundo volumen fue publicado en 1886 por parte de Minna Barz y Otto Hörth, pero no lo fue de forma íntegra, sino por fascículos separados, algo a lo que el volumen se prestaba de hecho, ya que consiste en un conjunto de ensayos de diversa temática.¹⁶

No fue hasta 1989, sesenta años después, que se publicó una antología que recopila fragmentos tanto del primero como del segundo volumen por parte de Ulrich Hortsman. La virtud de esta antología –que por lo demás es muy escueta y algo descontextualizada– es que está transcrita al alemán moderno, algo que sin duda facilita su divulgación.

Finalmente, encontramos la última edición en lengua alemana, mas «*ultima solo per ordine cronológico, ma di fondamentale importanza*» (Ciraci, 2006: 19); se trata de los *Schriften* de Mainländer, publicados en cuatro volúmenes por parte del “tanatólogo” Winfried H. Müller-Seyfarth. Los volúmenes I y II contienen los dos volúmenes de la obra principal. El tercero comprende la obra dramática *Die letzten Hohenstaufen*, y el cuarto, intitulado *Die Macht der Motive*, consta de todo el *Nachlaß* a excepción de las epístolas y el *Studien*, así como de registros diversos. El volumen está introducido por Ulrich Horstmann. El principal mérito de esta edición consiste en ser la recolección más completa de la obra de Mainländer hasta la fecha (Ciraci, 2006: 20).

¹⁶ Este volumen fue publicado finalmente en 1886 por parte de C. Könitzer, en Fráncfort. Para una detallada exposición de las dificultades y controversias en que se vio envuelta la edición del segundo volumen de *Philosophie der Erlösung*. Véase Ciraci, 2006: 68

Finalmente, Müller-Seyfarth ofrece una extensa bibliografía crítica sobre Mainländer en www.mainlander.de.

a) Ediciones alemanas:

Las ediciones específicas en lengua germana de que hemos hecho uso se reducen a dos principalmente. Por una parte hemos recurrido al primer volumen de los *Schriften* ya que es la versión en que se basa Manuel Pérez Cornejo en su traducción de Xorki. Una de las muchas virtudes de esta edición castellana consiste en que se incluye la paginación original entre corchetes, lo cual facilita enormemente la identificación y comparación de pasajes:

(1996). *Schriften* (4 Bände.) Hrsg. W. Müller-Seyfarth, Band I, Die Philosophie der Erlösung, Erste band (Nachdruck der 1. Auflage, Berlin, 1876). Hildesheim, New York, Zürich: Georgs Olms Verlag

Hemos recurrido a esta edición siempre que hemos remitido a la paginación original en ocasión de citar la edición de Xorki. En ocasión de una citación directa de la versión alemana del primer volumen hemos recurrido a la edición de Grieben, la cual está fechada en 1876 y ubicada en Berlín.¹⁷

(1876). *Philosophie der Erlösung I*. Berlin. Verlag von Theobald Grieben

Cuando hemos citado el segundo volumen hemos hecho uso de la primera edición de Könitzer:

(1886). *Philosophie der Erlösung II*. Frankfurt am Main: Verlag von C. Könitzer

¹⁷ Cabe señalar que la paginación a que refiere Pérez Cornejo en su edición de Xorki y la de Grieben y Könitzer coinciden rigurosamente, de modo que no se ha producido perjuicio alguno en ocasión de recurrir a estas tres ediciones simultáneamente.

b) Ediciones castellanas:

La primera traducción al castellano de la obra de Philipp Mainländer tuvo lugar en 2012, a cargo de la doctora chilena Sandra Baquedano Jer, quien publicó en Fondo de Cultura Económica una traducción de la antología de Horstmann (2004) bajo el título *Philipp Mainländer: Antología*. Si bien esta es una edición correcta para la divulgación *grosso modo*, adolece empero de las limitaciones que achacaban a la propia versión de Horstmann, pues es su traducción.

Dos años después se publicó la que es sin duda la edición fetiche de *Philosophie der Erlösung*, sin la cual el estudio filosófico y académico de Mainländer en el mundo de habla hispana habría sido, sino imposible, al menos sí tediosamente dificultado, y ello por la dispersión de las fuentes y el descatalogo de muchas de las ediciones mencionadas más arriba. Si bien es cierto que no es una edición completa del primer volumen (no incorpora el apéndice a la obra que consta de una enormemente valiosa crítica a la filosofía de Schopenhauer y Kant), con todo ofrece al lector la traducción íntegra del crudo filosófico de Mainländer, su teoría positiva, así como diversos fragmentos de los ensayos del segundo volumen.

En 2015 se publicó *Diario de un poeta*, la obra poética de Mainländer durante su estancia en Italia entre 1858 y 1863.

En 2018 se tradujo la novela filosófica *Rupertine del Fino*, traducción a cargo, nuevamente, de Pérez Cornejo.

En 2020 llegó otra versión (*Filosofía de la redención (y otros textos)*), también a cargo de Pérez Cornejo, esta vez en Alianza Editorial, la cual, si bien tiene interés por incorporar textos inéditos relativos a la concepción que del socialismo y el amor libre tenía Mainländer, no obstante ofrece tan sólo una recopilación, si bien muy correcta, del primer volumen que, por ser una mera selección de textos, no permite formarse una comprensión tan adecuada de la filosofía del

offenbachiano al modo en que lo lograba la anterior edición de Xorki. Un valor añadido a esta edición radica en la incorporación a modo de anexo de la biografía escrita por Fritz Sommerlad en 1898, la cual se basa a su vez en la autobiografía manuscrita del propio Mainländer.

En 2021 se publicó una nueva edición del primer volumen en Fondo de Cultura Económica, a cargo de Sandra Baquedano. La peculiaridad de dicha edición radica en que se incluye una selección del anexo titulado *Crítica a la filosofía kantiana y schopenhaueriana*.

En el año 2023 se publicó asimismo una nueva antología de fragmentos del primer volumen, titulada *Fragmentos pesimistas*, a cargo de Sandra Baquedano y editada en Sequitur.

Finalmente, en 2024 se publicó asimismo el segundo volumen de la *Filosofía de la redención* en sendos tomos.¹⁸ La traducción estuvo a cargo nuevamente de Manuel Pérez Cornejo y se publicó en Alianza. El primer volumen se titula *Realismo e idealismo. Críticas a Kant y Schopenhauer* y el segundo *Ensayos sobre filosofía política*; con lo cual, la obra principal de Philipp Mainländer queda, finalmente, traducida en su integridad.

Una gran virtud del primer tomo consiste en que incluye el Apéndice al primer volumen en su integridad, algo de suma importancia, no únicamente porque permite comprender en profundidad las razones y argumentos que condujeron a Mainländer a desviarse de su maestro en puntos tan significativos como el monismo o la aprioridad de la causalidad,¹⁹ sino porque este apéndice

¹⁸ Al lector atento y conocedor de la historia de las ediciones castellanas de *Philosophie der Erlösung* no le pasará inadvertida la limitada referencia a dichas traducciones en la presente investigación. Ello se debe, no al desconocimiento de las mismas, sino a su surgimiento reciente, pues ambos tomos fueron editados una vez la presente investigación estaba ya ejecutada en su integridad; de ahí que nos viésemos obligados a recurrir a ediciones alemanas en ocasión de citar el segundo volumen, incorporando referencias marginales de la traducción castellana a *parte post*.

¹⁹ Véase 4. 1. Idealismo Crítico: la Analítica de la facultad cognoscitiva, pg. 311-313 y 1. 2. La ley de la causalidad, pg. 539-541

sería el salvoconducto más idóneo para introducir al filósofo en el ámbito de la investigación académica más rigurosa.

El segundo tomo incorpora a modo de apéndice la reconstrucción que acometió Walter Rauchenberger de los últimos días del filósofo a partir de misivas inéditas dirigidas a su hermana, así como otras anotaciones posteriores (Cornejo, 2024: 22).

Dada la dispersión fragmentaria de la obra traducida de Mainländer hemos recurrido a una metodología ecléctica a la hora de citar y referir a las diversas ediciones castellanas. Con todo, hemos procurado mantener cierta uniformidad y rigor, haciendo uso de una edición específica a la hora de citar tal o cual parte de la obra mainländeriana. Cuando hemos referido al primer volumen de *Filosofía de la redención* nos hemos circunscrito a la que es a nuestro juicio la mejor edición de dicho volumen, a saber, la celebrada edición de Xorki, traducida por Manuel Pérez Cornejo:

(2014). *Filosofía de la redención*. Traducción de Manuel Pérez Cornejo. Madrid: Xorki

Cuando hemos citado el anexo del primer volumen, el cual como decimos consiste en la crítica mainländeriana a Kant y Schopenhauer, hemos hecho uso principalmente de la que era hasta la fecha de la redacción de la presente investigación la única versión castellana; la traducción de Sandra Baquedano en FCE:

(2021). *Filosofía de la redención*. Traducción de Sandra Baquedano. Chile, FCE

Para citar la traducción castellana del segundo volumen, hemos recurrido asimismo a la traducción de Manuel Pérez Cornejo en Alianza:

(2024). *Ensayos sobre filosofía política*. Traducción de Manuel Pérez Cornejo. Madrid: Alianza

Para citar la biografía de Fritz Sommerlad y fragmentos específicos del segundo volumen relativos al socialismo teórico, hemos recurrido a la edición de Alianza:

(2020). *Filosofía de la redención (y otros txtos)*. Traducción de Manuel Pérez Cornejo. Madrid: Alianza

Para citar las misivas de Mainländer a su hermana Minna Batz recogidas por Walther Rauchenberger hemos recurrido a:

(2024). Los últimos momentos de la vida de Philipp Mainländer, según cartas inéditas y notas del filósofo, *Ensayos sobre filosofía política*. Traducción de Manuel Pérez Cornejo. Madrid: Alianza

En lo que respecta al método de citación específico de las obras de Mainländer que hemos utilizado en la presente investigación, hemos seguido los mismos criterios utilizados en el caso de Schopenhauer, optando por citar tanto la paginación castellana como la paginación de la edición germana en cuestión.

Para facilitar la localización de los pasajes y referencias hemos incluido siempre que ha sido posible el número del libro en números romanos en mayúscula, seguido del número de sección en arábigos, incluyendo la paginación original entre corchetes y finalizando con la paginación de la versión castellana

en arábigos antecedida por dos puntos: PE I {Filosofía de la redención I}, {libro} V, {sección} 22, {paginación germana} [269]: {paginación castellana} 287.

También se ha añadido a las referencias la editorial de la traducción utilizada en cada caso con arreglo a los siguientes acrónimos:

- Alz: Alianza
- FCE: Fondo de Cultura Económica
- Xk: Xorki

- Sobre el método de citación de las obras de Hartmann

a) Ediciones alemanas

No existe hasta la fecha una edición completa o canónica de la obra de Eduard von Hartmann; esto se debe no sólo al temprano olvido de su filosofía, sino también a la ingente cantidad de escritos que conforman su legado intelectual. Con todo, tal y como señala Pérez Cornejo (2023) en su traducción en Alianza (149), el repertorio bibliográfico fundamental de Hartmann fue editado por su segunda esposa, Alma von Hartmann:

(2006). Chronologische Übersicht der Schrifften von Eduard von Hartmann, *Kantstudien*, 17, (1912), pg. 501-520 (reimp. en: Wolf, J. C. (Hrgs.), *Eduard von Hartmann, Zeitgenosse und Gegenspieler Nietzsches*. Würzburg: K&N

También puede consultarse un listado de las obras de Hartmann en la obra de Olga Plümacher *Der Kampf um's Unbewusste*, aunque sólo abarca las publicadas entre 1868 y 1880:

(1881). *Chronologische Verzeichniss der Hartmann-Literatur von 1868-1880*, Der Kampf um's Unbewusste. Berlin: Duncker

Afortunadamente, muchas de las obras de Hartmann pueden encontrarse en su versión digital escaneada, con lo cual el investigador tiene un acceso relativamente cómodo a las mismas, a pesar de la dispersión editorial con que se topa de bruce. Pueden consultarse dichas versiones en:

· https://de.wikisource.org/wiki/Eduard_von_Hartmann

En lo que respecta a las ediciones alemanas de su obra, hemos recurrido a aquellas a las que hemos podido tener acceso, las cuales han consistido en su integridad en versiones escaneadas de las ediciones originales:

(1889). *Philosophie des Unbewussten, Ausgewählte Werke*, Band VII. Leipzig: Verlag von Wilhelm Friedrich

(1869). *Schelling's positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer*. Berlin: Löwenstein

(1870). *Briefe über die christliche Religion*. Stuttgart: Verlag von J. G. Kötzle

(1871). *Das Ding an sich und seine Beschaffenheit*. Berlin: Carl Duncker's Verlag

(1874). *Die Selbstersetzung des Crhistentums und die Religion der Zukunft*. Berlin: Carl Duncker's Verlag

(1877). *Neukantismus, Schopenhauerianismus, Hegelianismus in Ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart*, Zweite erweiterte Auflage der "Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewussten. Berlin: Carl Duncker's Verlag

(1879). *Pänomenologie des sittlichen Bewusstseins*. Berlin: Carl Duncker's Verlag

(1885). *Die Schopenhauer'sche Schule. Philosophische Fragen der Gegenwart*. Berlin: Wilhelm Friedrich

(1885). *Kritische Grundlegung des transcendenten Realismus, Ausgewählte Werke*, Band I. Leipzig: Verlag von Wilhelm Friedrich

(1889). *Tagesfragen*. Hermann Haacke

(1896). *Zwei Jahrzehnte Politik*. Leipzig: Friedrich

(1914). *Das Grundproblem der Erkenntnistheorie: Eine phänomenologische*

(1923). *Über Staat, Politik und Sozialismus*. Leipzig: Kröner Verlag

(1982). *Das Religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung*. Berlin: Carl Duncker's Verlag

(1990). *Zur Zeitgeschichte. Neue Tagesfragen*. Leipzig: Hermann Haacke

Durchwanderung der möglichen erkenntnistheoretischen Standpunkte. Leipzig: Alfred Kröner Verlag

b) Ediciones castellanas

En el caso de Hartmann puede resultar de interés esbozar un somero comentario relativo a la recepción de su obra en España;²⁰ con ello no sólo podrá ofrecerse al eventual investigador un punto de referencia desde el cual proyectarse en el estudio de este prolífico y sofisticado filósofo, sino que también podrá apreciarse la llamativa ironía producto del hecho de que un autor que gozó de gran notoriedad, incluso internacional, no obstante fuese relegado al olvido en ocasión del ocaso de su época. Si este es uno de esos casos en que, tal y como ya advirtiera Schopenhauer, *quod cito fit, cito perit*,²¹ dado que aquello a lo que fácilmente se le atribuye valor previsiblemente carezca por completo de él y su fama sea debida, no a la calidad intrínseca del pensamiento en cuestión, sino a la necedad manierista y diletante del vulgo; es algo que debe juzgar cada cual con arreglo a su buen discernimiento.

²⁰ Para una exposición detallada de la recepción de la obra de Hartmann en España y Portugal véase Cornejo, 2022: 110-147

²¹ [Lo que nace rápidamente, rápidamente perece] (PP II, 20, 242, [495]: 477).

La recepción española de la obra de Hartmann fue ciertamente temprana, siendo conocida desde 1872; con todo, se accedió a su obra por medio de traducciones, artículos y reseñas, especialmente en francés. Ya a finales del siglo XX empezaron a aparecer las primeras traducciones castellanas. La faceta de la filosofía de Hartmann que suscitó mayor interés entre el público español fue la relativa a la filosofía de la religión y aquella dedicada a cuestiones de estética.

De las primeras referencias en castellano a la obra de Hartmann cabe señalar el artículo de José del Perojo (1876), director de la *Revista contemporánea*, titulado *Haeckel juzgado por Hartmann* (359-369). En este artículo, Perojo destaca las profundas diferencias que separan la filosofía hartmanniana del pensamiento idealista alemán representado por Kant, Fichte, Schelling y Hegel (Cornejo, 2022: 110-111).

En dos años antes (1874) está fechada una supuesta traducción al castellano de su *Philosophie des Unbewussten*. Dicha traducción consta en la bibliografía de *The Unconscious and Eduard von Hartmann: A Historico-critical Monograph*,²² de Dennis N. Kenedy Darnoi. La referencia en cuestión reza: Eduard von Hartmann, *La filosofía del inconsciente* (2 vols.). Traducción de José Suárez y de Urbina, Madrid, 1874. No obstante, Manuel Pérez Cornejo (2022) señala que no ha encontrado ninguna otra referencia de autores contemporáneos de dicha traducción, por lo que «cabe plantear la posibilidad de que Darnoi haya cometido algún error de transcripción, o que la citada traducción, si existió, circulase solamente de forma manuscrita» (114).

En la misma *Revista contemporánea* aparecieron en febrero de 1876 y febrero de 1877 dos traducciones, una consistía en la traducción de otro artículo de la *Wesminster Review*, titulado *La filosofía pesimista: El sistema de Eduard von Hartmann*, y la otra se trataba de la versión castellana de la versión francesa de un artículo del propio Hartmann: *J. Bahnsen, un nuevo discípulo de Schopenhauer*.

²² Véase Kenedy, 1967

Dos años después, en 1879, el catedrático Manuel Sales y Ferré publicó en la Biblioteca Científico-Literaria nº 19 *El darwinismo: lo verdadero y lo falso de esta teoría, por Eduard von Hartmann, traducido de la última edición alemana por M. S. F.*

Otra obra que instigó la difusión del pensamiento de Hartmann fue la de Elme-Marie Caro, citada ya en la presente investigación, *Le pessimisme du XIXe. Siècle: Leopardi, Schopenhauer, Hartmann*. Su primera traducción corrió a cargo de Armando Palacio Valdés, pero sólo incluía cuatro capítulos seleccionados, hasta que en 1892 apareció la traducción íntegra en La España Moderna. Aunque en esta edición no consta el traductor «se ha venido atribuyendo también, sin aportar mayores razones, a Palacio Valdés» (Cornejo, 2022: 115).

Con todo, cabe reiterar que la primera obra traducida de Hartmann al castellano –omitiendo como señala Pérez Cornejo la supuesta traducción de Suárez y de Urbina– fue *Die Selbstersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft*.

Pues bien, la edición castellana a que hemos recurrido para la presente investigación es la única versión existente en nuestra lengua hasta la fecha; se trata de la traducción de Pérez Cornejo, en la editorial Alianza. Si bien se trata de una selección que omite ciertos pasajes (y ello debido a la titánica extensión de la versión final de *Philosophie des Unbewussten*) es con todo una excelente edición, precedida por un magnífico y muy esclarecedor estudio introductorio. A nuestro juicio, sólo le restaría hacer constar la paginación original a fin de incentivar el estudio académico y crítico de la obra principal hartmanniana:

(2022). *Filosofía de lo inconsciente*. Traducción de Manuel Pérez Cornejo. Madrid: Alianza

Existen también otras traducciones de las obras de Hartmann. Una de ellas es una selección de *Philosophie des Schönen*, a cargo de Manuel Pérez Cornejo y editada en PUV:

(2016). *Filosofía de lo bello: Una reflexión sobre lo Inconsciente en el arte*, Traducción de Manuel Pérez Cornejo. Valencia: PUV

Otra es una traducción de *Ethik und Eudämonismus*, capítulo perteneciente a *Etische Student*:

(2023). *Pesimismo, ética y felicidad*. Traducción de José Carlos Ibarra Cuchillo. Madrid: Sequitur

También cabe señalar aquellas que pueden encontrarse en revistas como *Hénadas*:

(2019-2020). Los problemas de la filosofía del presente. Traducción de José Carlos Ibarra Cuchillo, *Hénadas* (vol. 1): 219-223

(2020.2021) ¿Es el pesimismo desconsolador? Traducción de Manuel Pérez Cornejo, *Hénadas* (vol. 2): 153-172

(2020-2021). *Un clásico chino*. Traducción de Manuel Pérez Cornejo, *Hénadas* (vol. 2): 173-187

(2023-2024). Sobre la estética del drama. Traducción de Manuel Pérez Cornejo, *Hénadas* (vol. 3): 167-190

(2023-2024). El problema de lo trágico. Traducción de Manuel Pérez Cornejo, *Hénadas* (vol. 3) 191-220

(2023-2024). Sobre los argumentos trágicos de los antiguos y los modernos. Traducción de Manuel Pérez Cornejo, *Hénadas* (vol. 3): 2021-231

· Sobre el método de citación de las obras de Bahnsen

a) Ediciones alemanas

Si el caso de Hartmann es un tanto precario, el de Bahnsen no lo es menos, más aún: es peor. No existe una edición completa de su obra o compilatorio más o menos sistemático de sus escritos; lo cierto es que su pensamiento previsiblemente habría sido devorado por el decurso de las décadas de no ser por el descubrimiento de su autobiografía por parte de Rudolf Louis (Beiser, 2022: 327).

En ocasión del centenario de su nacimiento algunos de sus textos fueron republicados en 1913 por la editorial Ambrosius de Leipzig, y aunque se procuró generar cierto interés en su obra lo cierto es que las tentativas del centenario terminaron en fracaso (Heydorn, 1952: 1). Las razones de este desinterés pueden ser varias, pero de entre aquellos que se han decidido a estudiar su obra o traducirla se da una llamativa coincidencia: todos aseveran que la prosa de Bahnsen es endemoniada. Según atestiguan algunos como Beiser, Bahnsen jamás reescribía sus oraciones, las cuales concatenan sentencias sucesivamente, en ocasiones acometiendo severas y extensas digresiones, todo ello coronado por una rutilante pátina de latinismos, engarzada por las más variopintas referencias, muchas veces desconocidas. El resultado: páginas y párrafos enteros sin poder gozar a penas del favor de una coma, no digamos ya de un punto. Con todo, aquel que no se deja persuadir por lo exasperante de su megalomanía narrativa atisba la originalidad profunda y sagaz de su pensamiento, así como aquel que es capaz de sobreponerse a la fealdad de una mosca, pudiendo apreciar por ello los irisados reflejos que se pintan en sus omatidios; de este modo, uno sería capaz de consagrarse a su estudio y traducción, si acaso el agotamiento que acarrea seguir sus reflexiones no termina por imponerse a su admiración.

Así como en el caso de Hartmann, por fortuna contamos con versiones digitales de muchas de sus obras y artículos, por lo cual hemos recurrido a aquellas a que hemos podido acceder con los medios de que disponemos:

(1882). *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt*. Leipzig: Grieben's Verlag
(1870-1871). Zur Kritik der Kriticismus, *Philosophie Monatshefte*, Band IV. Berlin:
J. Bergmann

(1872). *Zur Philosophie der Geschichte: Eine kritische Besprechung des Hegel-Hartmann'sche Evolutionismus aus Schopenhauer'schen Principen*. Berlin: Carl Duncker's

(1875). Der Bildungswerth der Matematik, *Schulzeitung für die Herzogtümer Schleswig-Holstein und Lauenberg*, 21. Feb. und 21. Mar. nº 21, 25, 26

(1879). *Pessimisten Brevier*. Berlin: Theobald Grieben Verlag

(1905). *Wie ich Wurde Was ich Was*. München: Hg. Georg Müller

a) Ediciones castellanas

Sólo existen hasta la fecha dos traducciones al castellano de la obra de Bahnsen. La principal y más ilustrativa de su pensamiento es la edición en PUV a cargo de Manuel Pérez Cornejo, quien ofrece la versión en nuestra lengua de *Das Tragische als Weltgesetz und der Humor als ästhetische Gestalt des Metaphysischen: Monographien aus den Grenzgebieten der Realdialektik*. Esta obra, si bien no es comparable a su monumental *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt*, tiene la virtud de ofrecer una panorámica general del tuétano de su propuesta filosófica, además, al haber estado ideada como un texto de carácter más divulgativo no adolece en exceso de los vicios narrativos del resto de las obras de Bahnsen:

(2015). *Lo trágico como ley del mundo y el humor como forma estética de lo metafísico*. Traducción de Manuel Pérez Cornejo. Valencia: PUV

También existe una selección antológica de su *Pessimisten Brevier*, en la editorial Sequitur:

(2023). *Breviario Pesimista*. Traducción de Manuel Pérez Cornejo. Madrid: Sequitur

· Sobre el método de citación de las obras de Plümacher

a) Ediciones alemanas

No queremos finalizar esta sección sin mencionar la obra de Olga Plümacher. La reducida extensión de su obra, junto con el hecho de no haber cursado estudios universitarios, no hace si no insuflar un valor añadido a unos textos que rebosan prodigalidad, erudición y un dominio del rigor filosófico loable, tanto en cuanto es una virtud que acostumbra a no estar presente en tantos otros así llamados por muchos y ellos mismos filósofos.

La obra de Plümacher en que nos hemos centrado ha sido su ilustrativo y esclarecedor *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart*. Esta obra ha facilitado enormemente el decurso de nuestra investigación, dilucidando para nosotros cantidad de pormenores que de otro modo sin duda nos habrían pasado desapercibidos:

(1888). *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart*. Heidelberg: Georg Weiss

Asimismo, también hemos recurrido a sus otras dos obras existentes:

(1881). *Zwei Individualisten der Schopenhauer'schen Schule*, L. Rosner, Wien, 1881.
(reimp. en) Winfried H. Müller-Seyfarth (Hg.), *Die modernen Pessimisten als decadents – Von Nietzsche zu Horstmann. Texte zur Rezeptionsgeschichte von Philipp Mainländers Philosophie der Erlösung*, K&N, Würzburg, 1993
(1881). *Chronologische Verzeichniss der Hartmann-Literatur von 1868-1880*, Der Kampf um's Unbewusste. Berlin: Duncker

En ocasión de citar la versión castellana de su obra principal, hemos recurrido a nuestra propia traducción en Sequitur, la cual incluye los primeros capítulos del mentado libro dedicados a pesimismo y religión:

(2023). *El pesimismo en el budismo y otras religiones*. Traducción de H. W. Gámez. Madrid: Sequitur

* Sobre el método de citación de las obras de Kant

Si bien las distintas obras citadas de Kant no forman parte de la bibliografía principal de la presente investigación, no obstante hemos procurado ceñirnos al método de citación tradicional de las mismas, recurriendo a la edición de la academia de las ciencias prusiana, remitiendo asimismo al volumen en cuestión y a la paginación original:

(1907-1923). *Kant's gesammelte Schriften*. Berlin: Preußlichen Akademie der Wissenschaften

5. 1. Lista de abreviaciones²³

Lista de las abreviaciones utilizadas para citar las obras de Schopenhauer:

- WWV I/II: Die Welt als Wille und Vorstellung I/II [El mundo como voluntad y representación I/II]
- PP I/II: Parerga und Paralipomena I/II [Parerga y Paralipomena I/II]
- WSG: Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde [La cuádruple raíz del principio de razón suficiente]
- WN: La voluntad en la naturaleza [Ueber die Wille in die Natur]
- GE: Die beiden Grundprobleme der Ethik [Los dos problemas fundamentales de la ética]
- BM: Berliner Manuskripte [Manuscritos Berlineses]
- G: Gespräche
- GB: Gesammelte Briefe
- SF: Ueber das Sehn und die Farben
- SW: Sämtliche Werke

· Lista de las abreviaciones utilizadas para citar las obras de Mainländer:

- PE I/II: Philosophie der Erlösung I/II [Filosofía de la redención I/II]
- Ant.: Philosophie der Erlösung (Ausgewählt von Ulrich Horstmann) [Filosofía de la redención (Antología)]
- FP: Fragmentos pesimistas
- MM: Die Macht der Motive

²³ El criterio utilizado para conformar las abreviaciones de estas y otras obras alemanas ha consistido principalmente en tomar la inicial de cada sustantivo para formar un acrónimo. Entre corchetes se añaden los títulos en castellano de aquellas obras de las cuales existen traducciones.

- Rup: Rupertine del Fino
- Schft. IV: Schriften²⁴
- Sold.: Meine Soldatengeschichte
- TD: Aus dem Tagesbuch eines Dichters [Diario de un Poeta]

- Lista de las abreviaciones utilizadas para citar las obras de Hartmann:

- PU: Philosophie des Unbewussten [Filosofía de lo inconsciente]
- AW: Ausgewählte Werke
- BR: Briefe über die christliche Religion
- DB: Das Ding an sich und seine Beschaffenheit
- GEk: Das Grundproblem der Erkenntnistheorie: Eine phänomenologische Durchwanderung der möglichen erkenntnistheoretischen Standpunkte
- KG: Kritische Grundlegung des transcendenten Realismus
- NSH: Neukantismus, Schopenhauerianismus, Hegelianismus
- PsB Pänomenologie des sittlichen Bewusstseins
- RBM: Das Religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung
- RZ: Die Selbstersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft
- SchS: Die Schopenhauer'sche Schule. Philosophische Fragen der Gegenwart
- SHS: Schelling's positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer
- SPS Über Staat, Politik und Sozialismus
- Z: Zur Zeitgeschichte. Neue Tagesfragen
- ZJP: Zwei Jahrzehnte Politik

- Lista de abreviaciones utilizadas para citar las obras de Bahnsen:

²⁴ Donde se incluyen *Rupertine del Fino* (Rup.) y *Die Macht der Motive* (MM)

- . WWW: Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt
- . BdM: Der Bildungswerth der Mathematik
- . KK: Zur Kritik der Kriticismus
- . PG: Zur Philosophie der Geschichte: Eine kritische Besprechung des
- . PB: Pessimisten Brevier
- HH: Hegel-Hartmann'sche Evolutionismus aus Schopenhauer'schen Principen
- TH: Das Tragische als Weltgesetz und der Humor als ästhetische Gestalt des Metaphysischen [Lo trágico como ley del mundo y el humor como forma estética de lo metafísico]
- WW: Wie ich Wurde Was ich Was

- Lista de abreviaciones utilizadas para citar las obras de Plümacher

- PVG: Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart [El pesimismo en el budismo y otras religiones]
- HL: Chronologische Verzeichniss der Hartmann-Literatur
- ZI: Zwei Individualisten der Schopenhauer'schen Schule

- Lista de las abreviaciones utilizadas para citar las obras de Kant:

- KrV: Kritik der reinen Vernunft [Crítica de la razón pura]
- KrU: Kritik der Urteilskraft [Crítica del discernimiento]
- GMS: Grundlegung zur Metaphiskik der Sitten [Fundamentación metafísica de las costumbres]
- Aufklärung: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? [¿Qué es la Ilustración?]

- Erneuerte: Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im bestandigen Fortschreiten zum Besserem sei [Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor]
- FM: Über die Fortschritte der kritischen Metaphysik [Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolf]
- Idee: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht [Ideas para una historia universal en clave cosmopolita]
- MPVT: Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee [Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea]
- Mut. Anfang: Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte [Probable inicio de la historia humana]
- Prol: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können [Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder pensarse como ciencia]
- VpR: Vorlesungen über die philosophische Religionslehre [Lecciones sobre la filosofía de la religion]

- Otras abreviaciones utilizadas:

San Agustín:

- ciu.: De ciuitate Dei

Tomás de Aquino:

- ST: Summa Teológica

Buda:

- Sutta: Dhammacakkappavattana Sutta
- Samyutta: Samyutta-Nikāya

Descartes:

- Med.: Meditaciones Metafísicas

Epicuro:

Phys.: Epicuri Physica [Epicurea]

Heráclito:

· Estob/Flor: Estobeo/Florigelium

Horacio:

· Epis.: Epistulae

Hume:

Tr. nt. hm.: Tratado de la naturaleza humana

Inocencio III:

· Contemptu: Contemptu mundi

Lactancio:

Lact.: *De ira Dei* [Sobre la ira de Dios]

Lama Thubten Yeshe:

· Naropa: El gozo de la meditación avanzada: La práctica de los seis yogas de Naropa

Lucrecio:

· Lucr.: Lucrecio [De rerum natura]

Plauto:

Asna.: Asinaria

Plotino:

· En.: Enéadas

Schelling:

· PUF: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der Menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände [Investigaciones filosóficas sobre la libertad humana y los objetos con ella relacionados]

· PO: Die Philosophie der Offenbarung [Filosofía de la Revelación]

- SSW: *Sämtliche Werke*²⁵
- WA: *Die Weltalter*²⁶ [Las Edades del Mundo]

Spinoza:

Et.: *Ética demostrada según el orden geométrico*

6. Sobre el Anexo

A la presente investigación adjuntamos un total de cinco anexos en que problematizamos un conjunto de cuestiones a que tradicionalmente se han dedicado los estudiosos de la obra de Philipp Mainländer. Si bien dichos anexos en su totalidad guardan relación tanto temática como discursiva para con el resto de la presente investigación, el tono eminentemente monográfico de aquellos en contraste con el notablemente abductivo de esta exige aclaraciones adicionales.

Como ya hemos destacado en la introducción a la presente investigación, el objeto de la misma es el pesimismo, su relevancia histórica, filosófica y la posible instrumentalización de su soteriología a modo de criterio de demarcación entre los distintos sistemas pesimistas. Con todo, este no fue nuestro objetivo original, pues primeramente pretendimos analizar la obra de Philipp Mainländer y su relación con la de otros filósofos que a nuestro juicio tienen un notable interés (principalmente Friedrich Schelling (Gámez, 2024: 108-161), Nick Land y Ray Brassier). Asimismo, ofreciendo un pormenorizado comentario a otras temáticas ciertamente apasionantes que pueden rastrearse en la obra del offenbachiano, como el debate relativo a su metafísica entrópica (Horstmann, 1989: 9-28) y su posible relación con la cosmología contemporánea, nos propusimos inicialmente

²⁵ En ocasión de citar los *Sämtliche Werke* nos ceñiremos a la siguiente modalidad: SSW {*Schelling's Sämtliche Werke*}, {Zehnte Vorlesung} X: {página} 58

²⁶ En ocasión de citar *Die Weltalter* nos ceñiremos a la siguiente modalidad: WA {*Die Weltalter*}, (versión del año) {1815}, {paginación original} [98]: {paginación de la traducción} 192

reivindicar el valor filosófico de *Philosophie der Erlösung* trayendo a colación semejantes cuestiones.

No obstante, y sobre todo gracias al siempre esclarecedor consejo del Dr. Gonçal Mayos Solsona, reparamos en el hecho de que tal vez era pertinente un prolegómeno a tal monografía, pues tristemente «la comprensión misma del pesimismo en la historia más reciente de la filosofía ha sido muy limitada» (Beiser, 2022: 25); y siendo como es Mainländer un pesimista ciertamente desconocido por muchos, era menester persuadir al auditorio de la sustancial relevancia del pesimismo en la historia reciente de la filosofía, barbechando previamente una fértil tierra a fin de que pudiese brotar en ella el convencimiento de la relevancia filosófica de Philipp Mainländer.

Así pues, nos dispusimos a ofrecer unas notas introductorias al pesimismo filosófico, mas concluida dicha labor se nos antojó imperativo acometer aclaraciones adicionales, pues un somero preámbulo relativo al pesimismo podría ser interpretado producto de nuestra exclusiva y subjetiva fidelidad a tal familia filosófica, considerándose con ello toda nuestra ulterior investigación resultado del fanatismo dogmático; «!había que actuar!».²⁷ A estos efectos, nos enfrascamos en la contextualización histórica del pesimismo, a lo cual siguió la necesaria y merecida explicitación de su relevancia histórica a finales del siglo XIX, etc.

A medida que el grueso de nuestras aseveraciones preliminares aumentaba, lo que en primera estancia estaba dedicado a ser un mero proemio fue mutando en una investigación que exigía ser segregada de aquella que, precisamente, nos había conducido a tales términos. Llegados a este punto, tuvo lugar un feliz descubrimiento, anteriormente velado para nosotros. A tenor de nuestras aclaraciones y preámbulos identificamos un hilo conductor en la lógica de la razón moderna, aquello que hemos denominado *blabodicea*, y «el hallazgo fue tan

²⁷ PE I, FDC, A, [621]: 499

magnífico y sobrecogedor que prescindí de todos los pasos que me habían conducido a él en un primer momento» (Shelley, 2023: 125), resolviendo consagrar nuestra investigación a desentrañar en parte dicho denominador común. Si el hallazgo fue “tan magnífico y sobrecogedor” se debe al hecho de que imbricaba con una intuición que llevábamos rumiando por largo tiempo, a saber, que en virtud de la teoría de la redención podemos discriminar entre los diversos pesimistas del siglo XIX.

Así pues, descubrimos felizmente que la demostración de la relevancia histórico-filosófica del pesimismo y la corroboración de que la redención es su criterio de demarcación radicaba en lo mismo: la soteriología como redención del mal en tanto que lógica de la razón moderna; por lo que ambas intuiciones, «por sí mismas, sin previo aviso, [coincidieron] en un punto» (WN, E, [2]: 48).

Ahora bien, largo y fatigoso fue el itinerario que anduvimos desde nuestras pretensiones iniciales hasta la conformación definitiva de lo que ha resultado ser nuestra tesis doctoral, y teniendo razones suficientes como para subordinar aquellas a esta, ¿renunciaríamos a testamentar nuestros arduos esfuerzos? A causa de ello, resolvimos en un primer momento segmentar nuestra investigación en dos grandes partes: 1) El pesimismo como *culmen* de la blabodicea y la soteriología como su criterio de demarcación; y 2) Pertinencia del análisis crítico de la obra de Philipp Mainländer en tanto que última figura blabodiceica.

No obstante, nuestra investigación es extensa, con lo cual se nos antojó que podría ser contraproducente abrumar al lector con una tesis que sumaba alrededor de setecientas páginas; por lo que, en fin, aun sin poder desarrollar esta vez nuestra primera pretensión, pues *ars longa, vita brevis*, bien pudimos comprender que «el mucho estudio es fatiga de la carne» (Ec. 12: 12). Por todo ello, decidimos añadir la mentada investigación sobre la obra de Mainländer de un modo más asequible, a modo de anexos, pudiendo todo aquel que así lo

considere oportuno dirigirse a los mismos a fin de iniciarse en el pensamiento de este singular filósofo; mas aquel que al llegar al final de nuestra investigación principal quede satisfecho con la resolución de la misma podrá decirse *acta est fabula*, y prescindir del anexo.

6. 1. Contenido del anexo

Con los anexos adjuntos a la presente investigación procuramos pues, por una parte, abordar las temáticas que tradicionalmente han ocupado el quehacer de aquellos que se han consagra al estudio de la obra de Philipp Mainländer; y, por otra, reivindicar el valor filosófico de la misma. Cabe señalar que en ocasiones la reivindicación del valor de un filósofo y su obra puede verse indefectiblemente atravesada por un círculo vicioso en apariencia irresoluble, pues si ha sido el caso que el pensamiento de aquel no tuvo la fortuna de hacer escuela, es decir, no tuvo una recepción suficientemente generalizada como para pasar inmediatamente a los anales de la historia, formando por ello parte del panteón de los grandes filósofos; entonces germina una dificultad palmaria: la condición de posibilidad de tal reivindicación es el interés atribuido a dicho filósofo, mas, simultáneamente, la condición de posibilidad de dicho interés es la reivindicación de su valor.

El juicio conforme al cual se asevera que el interés o pertinencia del estudio crítico de un autor y su obra es relativo al impacto y relevancia que tuvo su pensamiento, ya para el presente del filósofo mismo, ya para el nuestro propio, es uno eminentemente histórico, es decir, se circunscribe estrictamente al ámbito de la historia de las ideas; de tal modo que aquí *interés* y *notoriedad*, ciertamente, se identifican. Por supuesto, no cabe duda de que el vigoroso influjo que ejerció, por ejemplo, la filosofía aristotélica en la Edad Media o la de Descartes durante gran parte de la Modernidad, legitiman e incluso tornan imperativa la dedicación

y estudio tanto de su figura como de su pensamiento; no obstante, el interés, en términos de influencia histórica, no es el único criterio conforme al cual enjuicamos el valor o peso específico de una filosofía *per se*.

Curiosamente, si se analiza el *quid* de aquello que insta al estudio de un filósofo en base a criterios netamente históricos, o sea, en términos de influencia y relevancia para con la tradición posterior, lo que se encuentra es sin duda un desplazamiento del objeto de interés en tanto que sí mismo; pues si, por caso, aquello que nos impele a estudiar en profundidad a Descartes es su influencia en la Modernidad, ciertamente pareciera que el objeto de interés aquí no es propiamente el autor de las *Meditaciones Metafísicas*, sino más bien la Modernidad, la cual, para poder ser comprendida en toda su envergadura, debe ser puesta a un lado puntualmente, dibujando una elipse y dedicándose primero a Descartes a modo de prolegómeno del estudio y análisis de aquella.

Con todo, como decimos, el interés que suscite la filosofía cartesiana, por seguir con el ejemplo, puede manar de sí misma, de modo que el motivo de su estudio se deriva directamente del peso específico y filosófico de su obra. En tal caso, operamos con arreglo a criterios, no netamente históricos, sino filosóficos.

Pero estas no son las únicas paradojas que surgen del criterio histórico, pues ciertamente encontramos a lo largo de la historia de la filosofía gran cantidad de autores cuya influencia se vio postergada precisamente a tenor del desinterés inicial que suscitaron sus obras. En tanto que así, pareciera que el valor filosófico puede estar dissociado del valor histórico, pero también el valor histórico puede ser netamente relativo a una época en particular, de modo que se aprecia una ilustrativa asimetría entre uno y otro criterio.

El valor histórico, ciertamente, puede anteceder en el orden exegético al filosófico, o viceversa, pero en absoluto debe aseverarse un orden de implicación, como si uno siguiese al otro o como si este se derivase necesariamente de aquel; en caso opuesto no podría explicarse como sistemas largamente olvidados

experimentaron postreras vivificaciones, siendo determinantes para, no su época contemporánea, sino para las posteriores. Esto debía tener en mente Schopenhauer cuando, en relación a la fama y la notoriedad, indicó que en el ámbito de la literatura, el arte y la filosofía, existen estrellas fugaces, planetas y estrellas fijas; siendo aquellas efímeras, por estar circunscritas al espíritu de su época, las segundas algo más duraderas, por tomar prestada la luz de las terceras, y las últimas, eternas, pues «las grandes obras maestras no atraen inmediatamente la mirada ni hacen una importante impresión la primera vez, sino sólo en vistas reiteradas».²⁸

Esta fue la fortuna inicial, no de un anónimo filósofo cuya relevancia se encuentra determinada por una escueta ristra de acólitos incondicionales empeñados en reivindicar su valor; sino la de Kant. El propio Kant, reiterando su decepción ante el desinterés inicial de la KrV por el silencio con que el público «durante tanto tiempo ha honrado mi Crítica», indica que

Se la juzgará mal, porque no se la entiende; no se la entenderá, porque se estará dispuesto, sí, a ojear el libro, pero no a leerlo reflexivamente; y no se querrá dedicarle semejante esfuerzo, porque la obra es árida, porque es oscura, porque está reñida con todos los conceptos habituales y porque además es extensa. (Prol., Ak. IV 261)

Si bien es cierto que esta decepción kantiana fue algo prematura, pues la KrV se estudiaba especialmente en Jena ya desde su aparición (Hinske, 1999: 349), no obstante, como decimos, los casos en que obras de filósofos enormemente influyentes pasaron del reconocimiento al olvido más devastador para emerger vigorosos después tras largos siglos de ostracismo, se suceden a lo largo de la historia. El mismo Aristóteles, cuyas obras más importantes «fueron

²⁸ PP, 20, 242, [496]: 478

desestimadas [...] en el lapso de dos siglos después de su muerte» (Stocks, 1999: 138), no se constituyó como «maestro de los que saben» (Dante, IV: 130-131), hasta la segunda mitad del siglo XII y XIII, al amparo de los comentaristas judíos y especialmente musulmanes (Argerami, 1981: 263-272).

En lo que respecta, pues, a la obra de Philipp Mainländer, el criterio histórico se antoja una vía muerta. Si bien es cierto que podemos rastrear su influjo en autores de diversa índole, entre los que cabe contar a Cioran, Borges, quien le cita en su *Biathanatos* (Borges, 1974: 702), a Albert Caraco, Alfred Kubin, Franco Volpi, Manlio Sgalambro, Antonio Carulli, Piercarlo Necchi, etc.; no obstante «su influencia ha sido larvada, subterránea y ajena a la publicidad vocinglera» (Cornejo, 2020: 32-33); de hecho el propio Mainländer se mostró reacio a participar de una eventual notoriedad en su época (Rauchenberger, 2024: 603), lo cual queda testamentado por el hecho de que firmara su *opera magna* con pseudónimo:

Lo único ante lo que retrocedo es a tener que hallarme expuesto a la mirada del mundo. Pertenezco a aquellos de los que decía el místico Tauler que se ocultan de tal modo ante todas las criaturas que nadie podría decir nada, ni bueno ni malo, de ellos [...] Quisiera, pues, solicitarle amablemente que me ofrezca la seguridad de que nunca me citará como el autor de la *Filosofía de la redención*. En lo que respecta a esta obra, quiero ser Philipp Mainländer, y permanecer así hasta la muerte. (PE II, Alz, A: 603)

Más que influencias, lo que podemos apreciar en lo que respecta al impacto de la obra mainländeriana son *paralelismos*; si esto se debe a una feliz coincidencia o si es producto de una más o menos ligera lectura de su obra, lo puede decidir cualquiera conforme a su propio juicio, pues una respuesta afirmativa o negativa exigiría una extensa investigación que sin duda no puede encontrar aquí su lugar.

El caso de “influencia” más notable la encontramos sin duda en Nietzsche,²⁹ no sólo por el hecho de que el celebrado filósofo reformuló la sentencia mainländeriana de la muerte de Dios, sino porque encontramos en ambos diversos *paralelismos* que exigirían un ulterior análisis, como por ejemplo su antitrascendentalismo.

También encontramos dichos influjos en el ámbito del psicoanálisis (Cornejo, 2020: 33), especialmente en lo que respecta a la formulación de la pulsión de muerte, la cual extrajo Freud de *Destruktion als Ursache des Werdens*, de Sabina Spielrein (Burgos 2019: 20). El eslabón perdido entre Mainländer, Spielrein y Freud fue previsiblemente el premio nobel de medicina Élie Metchnikoff, autor de *Études sur la nature humaine: Essai de philosophie optimiste y Essais optimistes*. En ambas obras Metchnikoff acomete un análisis crítico de diversos filósofos y pensadores, entre los cuales se encuentra Mainländer; y aunque el microbiólogo franco-ucraniano trata al offenbachiano de forma parcial y algo desdeñosa, no obstante podemos suponer que Spielrein (que leyó las obras de Metchnikoff con gran interés), como mínimo tuvo constancia de la obra de Philipp Mainländer (Burgos 2019: 32-33).

Por último, cabe destacar uno de los influjos quizá más fértiles actualmente, los encontrados en el realismo especulativo (Avanessian, et. al. 2019) en la obra de Nick Land³⁰ y, especialmente, en la de Georges Bataille, así como en la de Ray Brassier (2017) y Thomas Ligotti (2015: 45-50).

²⁹ Que Nietzsche conocía la obra de Mainländer es innegable. En *La Gaya ciencia*, espetando diatribas contra el offenbachiano, pero también contra Hartmann y Bahnsen, tacha a aquel de «diletante, vieja solterona y empalagoso apóstol de la virginidad» (Nietzsche, 2014: 560). También, en una carta a su amigo Overbeck, fechada en 1876, Nietzsche indica que él y Paul Reé «han leído mucho a Voltaire, y ahora le toca el turno a Mainländer» (Nietzsche, 2009: 187).

³⁰ «La vida es capaz de desviarse de la muerte sólo porque también la propaga, y la propagación del desorden siempre es más exitosa que su desviación. La degradación “se aprovecha” de la vida. Cualquier proceso de organización es necesariamente aberrante en lo que respecta a la economía general, una corriente en el motor informativo, una cascada de energía que sigue la corriente, una disipación» (Land, 2021: 90).

Con todo, si hay que buscar una dedicación o interés explícito por la obra del *offenbachaino*, sin duda debemos contarle en nuestro tiempo presente, pues de ello dan fe las diversas traducciones de su obra principal, así como de sus obras menores; destacando asimismo los coloquios, seminarios y fundación de sociedades científicas como la Internationale Philipp Mainländer-Gesellschaft, tanto en su sección alemana como española, colombiana y mexicana. Así pues, si debemos señalar la influencia histórica de la obra de Philipp Mainländer, bien debemos destacar aquel círculo vicioso a que apuntábamos anteriormente, ya que el interés propiamente está surgiendo en nuestras décadas, por lo que previsiblemente su influencia está aún por venir.

Si nos desembarazamos de la unilateralidad que el criterio histórico inscribe en ocasión de enjuiciar lo pertinente de investigar a tal o cual autor, lo que encontramos es una rotunda y taxativa legitimidad para consagrarnos al estudio de *Philosophie der Erlösung*; pues el interés se traslada ahora a la obra filosófica en tanto que sí misma, al margen de la notoriedad o fama que se le pueda atribuir; de este modo, aquel muta en *valor*, el *medio* muta en *fin en sí mismo* y el *historiador de las ideas* en *filósofo*.

La riqueza filosófica de la obra mainländeriana es palmaria, y sólo resta una sosegada dedicación a la misma para divulgar esta convicción entre el público en general. A diferencia de lo que pudiera ocurrir con otros autores, más cercanos a lo literario que a lo filosófico en sentido sistemático, el valor de Mainländer trasciende las asambleas pesimistas. Su crítica a la epistemología kantiana y schopenhaueriana dispone de un peso específico para el especialista en teoría del conocimiento y en la deriva realista de la misma durante el siglo XIX. Para el versado en metafísica, la obra de Mainländer dilucida el itinerario que va desde el ocasionalismo hasta el colapso del teísmo, pasando sin duda por la disputa Newton-Clarcke-Leibniz. No menos interesante se antojan los paralelismos entre el modelo mainländeriano y la cosmología contemporánea, la cual se esfuerza

por especular el futuro cosmológico del universo al amparo de su estudio de la materia oscura, la energía oscura, la constante cosmológica, la termodinámica, etc.

También podemos invitar aquí a ulteriores investigaciones si inscribimos la propuesta de Mainländer dentro del proceso que desarrollamos en la presente investigación, aquel relativo al tránsito de la teodicea a la antropodicea. Si, como argumentaremos,³¹ podemos entender el siglo XIX como un esfuerzo por solventar el problema del mal, iniciado con la teodicea leibniziana y continuado por el progreso providencial Ilustrado; entonces podríamos entender la tanatoteleología mainländeriana como el último eslabón en dicho proceso.³²

Mientras que, como se verá,³³ la teodicea consiste en el proceso de amnistiar la responsabilidad de Dios frente al mal necesario del mejor de los mundos posibles y la antropodicea en la postergación de dicha justificación en un fin moral providencial de la historia humana;³⁴ el sistema mainländeriano puede entenderse como una tanatodicea, i. e., el proceso de legitimación del mal (sufrimiento) como un medio necesario para la redención futura del mismo, pero no a tenor de la constitución de una sociedad civil perfectamente justa como en Kant o Marx, sino en tanto que aniquilación real y efectiva del ser.³⁵

Así pues, incluimos en la presente investigación unos anexos,³⁶ conformados por un conjunto de capítulos semejantes a ensayos cuya pretensión es problematizar ciertos aspectos que se han vuelto canónicos entre los estudiosos de Mainländer; de este modo, no sólo solventaremos ciertos equívocos

³¹ Véase Capítulo I, pg. 74-136

³² Véase Preámbulo: Sobre la pertinencia del análisis crítico de la obra de Philipp Mainländer, pg. 513-516

³³ Véase 2. 3. Hacia una religión secular, pg. 96-104

³⁴ Véase 2. 4. Un progreso providencial, pg. 104-111

³⁵ Véase Preámbulo: sobre la pertinencia del análisis crítico de la obra de Philipp Mainländer, pg. 513-516

³⁶ Las referencias y citas que encontrará el lector en los anexos podrá consultarlas en la Bibliografía unificada de la presente investigación.

a los que juzgamos se han visto abocados aquellos, sino que también procuraremos reivindicar el valor *filosófico* de su obra.

a) Introducción a la epistemología mainländeriana

El primer ensayo que ofreceremos en los anexos a nuestra investigación consiste en una aproximación a la epistemología mainländeriana. La pertinencia de analizar su teoría del conocimiento se deriva del hecho de que ella representa la piedra angular de todo su sistema, es decir, es el prolegómeno necesario que actúa a modo de propedéutica de su sistema en conjunto. Todo sistema que aspire a ser verdadero, o que al menos pretenda zafarse de ensoñaciones dogmáticas, debe acometer una elipse previa por la teoría del conocimiento, a pesar de lo fatigoso de la misma:

Un edificio filosófico tiene que tener una consistencia tal que, en el segundo, tercer, cuarto y quinto piso, cada tabique descansa sobre un pilar inamovible, de lo contrario, no podrá resistir una ráfaga de viento, más o menos fuerte, y se derrumbará. No obstante, 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 espléndida de las edificaciones no vale nada. Es por ello que todo sistema honesto, pese a lo fatigoso, ha de comenzar con el agudo examen de la facultad cognoscitiva. (PE I, FCA, A, [455]: 415)

Además, su teoría del conocimiento se antoja de gran interés a causa de que en ella se atisban una gran cantidad de comentarios críticos y reformulaciones sugerentes al idealismo trascendental, principalmente el kantiano y schopenhaueriano. Tales críticas y comentarios, especialmente los dedicados a Kant, si bien pueden antojarse polémicos, y tal vez «difícilmente encontrarán

consenso» (Sommerlad, 1899: 433), no obstante se antojan de gran interés, ya que «la sagacidad filosófica y el pensamiento claro ha trabajado en esta crítica» (Idem), por lo que su estudio dilucidará las diversas discusiones polémicas en que se vio envuelto el idealismo kantiano durante el siglo XIX, junto con aquel revisionismo realista al que fue sometido tras las críticas de Trendelenburg (Beiser, 2022: 336-337).

Por otra parte, la epistemología mainländeriana es todavía desconocida, incluso entre especialistas en Mainländer la misma ha recibido poca atención;³⁷ principalmente a causa del interés que generalmente suscita su metafísica, la cual acostumbra a opacar el resto de su sistema. Esto ha provocado que se omitan o no se tengan en la debida consideración gran cantidad de líneas de investigación que, habiendo sido propuestas por otros, no obstante no han gozado de un desarrollo suficiente por la comunidad hispanohablante dedicada a su estudio.

Una de dichas líneas de investigación consiste en la dimensión lockeana (Ciraci, 2006: 81; Invernizzi, 1994: 267) de la filosofía de Mainländer, lo cual daría pie a su vez a considerar aquello que ya Olga Plümacher criticara al offenbachiano; a saber, que la epistemología esbozada en *Philosophie der Erlösung* es propiamente un realismo trascendental, por mucho que su autor se empece en definirla como un idealismo crítico (ZI: 13).

En el anexo dedicado pues a tal cuestión, nos esforzaremos por ofrecer un comentario a la teoría del conocimiento de *Philosophie der Erlösung*, pues «una exposición es a nuestro modo de ver apropiada, porque junto con el sistema de nuestro crítico también su crítica ha recibido poca atención, la cual [...] de hecho merece» (Sommerlad, 1899: 424). Dicha exposición nos invitará a comentar el talante realista de su teoría del conocimiento, ofreciendo a su vez unas *breves aportaciones en torno a la disputa entre realismo e idealismo trascendental*, exponiendo

³⁷ Una tentativa interesante por abordar críticamente la epistemología de Mainländer la acometió Paolo Gajardo con su ensayo incluido en *Mainländeriana I* (2024: 131-152).

los equívocos que a nuestro juicio comete el offenbachiano respecto a sus consideraciones relativas al idealismo de Schopenhauer.

b) ¿Suicidio filosófico o filósofo suicida? El carácter bioético del suicidio en la obra de Philipp Mainländer

Se ha convertido en un lugar común la idea de que Mainländer se quitó la vida por coherencia filosófica; a este respecto usualmente uno se encuentra entre los especialistas con dos posturas: o bien se defiende expresamente lo anterior o bien se deja tímidamente de lado, sin mayores menciones.

El suicidio es un tema central en la *Filosofía de la Redención* [...] Las palabras de Mainländer son inequívocas. La voluntad de suicidarse es una profesión de fe, programática y consciente. Por todo ello, se puede decir que el suicidio no sólo está predicho, sino planeado. (Ciraci, 2006: 67-68)

El origen de la interpretación de su filosofía en tanto que una apología del suicidio arraiga previsiblemente en el que fue uno de los primeros esfuerzos por divulgar su obra, la antología y selección de textos de *Philosophie der Erlösung* acometida por Ulrich Horstmann (1989), cuya sección dedicada a aquellos pasajes en que el offenbachiano aborda la cuestión del suicidio tituló como *Apologie des Selbstmords* (137). Tras la traducción al castellano de dicha antología por parte de Sandra Baquedano, la tesis de la apología del suicidio fue importada al ámbito hispanohablante, tornándose dicha categoría un lugar común que aún en nuestros días resuena entre ciertos estudiosos de su obra.

Existe empero una tercera posibilidad, aquella según la cual Mainländer se suicidó por motivos ajenos a su proyecto filosófico. Esta es, a nuestro juicio, la correcta, dado que existen argumentos contundentes con que defenderla. Así pues, a la hora de debatirnos entre una u otra opción en lo que respecta al suicidio

de Mainländer, encontramos declaraciones del mismo suficientemente explícitas, con lo que se puede justificar la tesis de que se colgó del cuello, sencillamente, porque existía en él una *vis* suicida, la cual representaba casi un estigma familiar.³⁸

A favor de la tesis del suicidio filosófico³⁹ no hay ninguna otra razón que el acostumbrado regocijo que encuentra placer en la deificación de la tragedia psicológica, o sea, aquella no pocas veces usual tendencia a ensalzar los humores melancólicos y taciturnos, como si representasen un ingrediente constitutivo de la *vis* poético-filosófica. Muchos son los casos que podrían citarse a este respecto, pero esta tendencia a querer ver en los enloquecidos y aquejados una capacidad espiritual desbordante, lo cual a su vez puede acabar conduciendo hacia una romantización de ciertos males anímicos, la encontramos ya en el ideario griego, especialmente en la noción de la *theia mania*.

Aún dejando de lado la evidencia de que la condición psicológica del hombre es, en buena medida, lo que determina, de hecho, su quehacer biográfico, no obstante hay que tener en cuenta que la producción, filosófica, poética o de la naturaleza que se quiera, nunca se encuentra completamente al margen de los acontecimientos acaecidos a quien la elucubró. Así como la belleza está en los ojos del que mira, como usualmente se dice, así también la cosmovisión se encuentra

³⁸ Cabe recordar que tres de los siete hermanos Batz se suicidaron: Daniel Batz, Philipp Batz y Minna Batz (Baquedano, 2011: 10).

³⁹ Por *suicidio filosófico* entendemos aquel acto de acabar con la propia vida motivado por una concepción filosófica sobre el acto suicida mismo. Por caso, dado un sistema filosófico que prescribiese –por ser esta existencia nuestra un valle de lágrimas del cual es imposible zafarse en vida– el suicidio, si el autor de dicho sistema se quitase la vida, entonces estaríamos hablando (posiblemente) de un suicidio filosófico, o lo que es lo mismo, un suicidio por coherencia filosófica. Cabe destacar que el elemento fundamental para que un suicidio adopte una connotación filosófica, al menos en el ejemplo mencionado, es esa prescripción del suicidio. Otros casos de suicidio que podrían ser catalogados, con muchas reservas, de filosóficos, son aquellos suicidios masivos acometidos por ciertos grupos y sectas religiosas, como fue el caso de la secta Heaven's Gate, cuyo suicidio colectivo de 39 de sus miembros en 1997 estuvo motivado principalmente por la soteriología idiosincrática de la secta, conforme a la cual con la muerte acontecía una liberación de la crisálida humana, posibilitando que sus almas ingresaran en una nave espacial la cual perseguía, supuestamente, al cometa Hale-Boop (Davis, 2000: 241-267).

recogida en el corazón y sentir del espectador. Un deprimido ve el mundo depresivamente y un fantasioso lo ve poblado de dioses y fantasmas; es aquello que Heidegger explica mediante el existenciario del *encontrarse*.⁴⁰ ¿Esto significa que toda exégesis de un sistema puede y debe ser explicada en términos psicológicos? Evidentemente no, pues ello representa la intuición del psicologismo⁴¹ más apolillado, pero tampoco debemos aquí *das Kind schütten mit dem Bade aus*, pues, aunque no es menos cierto que el espíritu puede desprenderse puntualmente de su individualidad, elevándose a una perspectiva superior para otear lo más general y verdadero, el estado psicológico de uno determina en mayor o menor medida su sentir y su pensar.

Con todo, la discusión es bien sencilla: si queremos saber si la *Philosophie der Erlösung* es una filosofía del suicidio, lo que convertiría a Mainländer en un apologeta del mismo, resultando así intuitivo el pensar su suicidio en términos de coherencia filosófica, sólo hace falta leer su obra y dedicar tiempo a sus palabras relativas a al tema; así podremos saber si efectivamente Mainländer prescribe el suicidio.

En este anexo, pues, nos esforzaremos por mostrar que en la obra de Mainländer el suicidio tiene una dimensión ética (podría decirse más bien bioética) que no eminentemente ontológica, i. e., que la autoredención no supone conmoción ontológica alguna en el curso del mundo (Ostwald, 2017: 38), sino que

⁴⁰ «Lo que designamos ontológicamente con el término “encontrarse” es ónticamente lo más conocido y cotidiano: el temple, el estado de ánimo [...] El ser en un estado de ánimo del “encontrarse” constituye existencialmente esa patencia del mundo que es peculiar del “ser ahí”» (Heidegger, 1971: 151, 155).

⁴¹ Esta sería, precisamente, la errada línea hermenéutica que abordaron los patógrafos positivistas que recibieron la obra de Mainländer, conforme a los cuales la *Philosophie der Erlösung* debía ser interpretada meramente en términos psicológicos y, especialmente, desde la óptica del suicidio de su autor, de tal modo que la producción filosófica del mismo no sería nada más que la expresión literaria de una mente atormentada por un ánimo compungido. No deja de ser llamativo el hecho de que quienes se esfuerzan por analizar el suicidio de Mainländer en términos netamente filosóficos incurrían en la misma falsa identidad entre filosofía y biografía en que incurrieron algunos como, por ejemplo, Richard Gebhard, sólo que poniendo el centro tonal en el otro elemento del binomio. (Lerchner, 2016: 13).

tiene únicamente una función lenitiva, de modo que el suicidio se acepta como una vía de escape para aquel que «ya no es capaz de soportar el peso de la vida».⁴²

c) El supuesto entropismo en la metafísica mainländeriana

Así como en el caso anterior, la tradición hermenéutica en torno a la obra de Mainländer ha catalogado usualmente su metafísica de “entrópica” (Horstmann, 1989: 20). Lo cierto es que las semejanzas entre las tesis principales de su metafísica y las averiguaciones de los padres de la termodinámica (Rudolf Clausius y Hermann von Helmholtz) son, ciertamente, «sorprendentes» (Horstmann, 1989: 24). No obstante, las semejanzas entre las tesis mainländerianas y los modelos físicos y cosmológicos vigentes en la actualidad no se limitan a aquella, pues también la idea de que el origen del mundo es producto del ulterior colapso de una pretérita unidad, cuya explosión evaginó lo contenido en ella, expulsando en derredor sus teselas, constituyéndose así los astros y sistemas solares; es algo que ciertamente recuerda a la teoría del Big Bang, formulada originalmente por el sacerdote belga Georges Henry Joseph Édouard Lemaître.⁴³ En este sentido, Mainländer no descubrió nada nuevo, sino que sencillamente participa de aquella larga tradición que, persuadida de la senescencia que parecía achacar a la naturaleza, formuló la idea de que el acto originario y creador de Dios fue su aniquilación; de tal modo que el decurso del mundo no consiste en otra cosa que en un paulatino y decidido debilitamiento de las fuerzas que pueblan el cosmos.

Con todo, la expresión acuñada por Horstmann, amén de las evidentes similitudes entre las tesis mainländerianas, las leyes de la termodinámica y los modelos cosmológicos actuales –los cuales postulan este o aquel destino del

⁴² PE I, Xk, VI, 22, [349]: 360

⁴³ Cabe señalar que encontramos vestigios de la idea de que el origen del mundo proviene del desmembramiento de una divinidad premundana en multitud de tradiciones y culturas antiguas. (Lincoln, 1986, como se citó en Horstmann, 1989: 26).

universo en virtud del modo en que interpretemos ciertos parámetros y fuerzas vigentes en el cosmos– invita a ulteriores investigaciones. Por ejemplo, Horstmann (1989) señala que es cuestionable que Mainländer conociera la obra de Clausius y Helmholtz, por lo cual la tesis de que aquel extrajo de estos la inspiración para su metafísica «no es plausible» (25). Del mismo parecer es Thorsten Lerchner (2016), quien señala que en época de Mainländer la divulgación científica estaba circunscrita a estrechos círculos de especialistas en la materia, por lo cual difícilmente habría podido tener el filósofo acceso a sus estudios (17). No obstante, en el ensayo *Zur Metaphysik* incluido en el segundo volumen de *Philosophie der Erlösung*, Mainländer menciona a Clausius, indicando que «el objetivo final es la descomposición del reino orgánico en elementos químicos, según la teoría de los físicos (Clausius), la disolución de todas las fuerzas mecánicas y químicas, es decir, de todo el cosmos en calor general»⁴⁴

Con todo, lo cierto es que las reflexiones de Mainländer imbrican más propiamente con la larga tradición que desembocó en la polémica entre Newton–Clarcke–Leibniz, relativa a la necesidad de postular la invisible mano de Dios para la perpetuación de la integridad del universo, a tenor del aparente debilitamiento de sus fuerzas fundamentales (Lerchner, 2016: 22).

Si bien reseguir la estela de las influencias de Clausius y Helmholtz se antoja de gran interés, en el anexo en cuestión juzgamos más provechoso destacar las analogías y paralelismos que existen entre el modelo mainländeriano y ciertos postulados científicos relativos al origen y destino del universo (amén de la similitud entre la ley del debilitamiento universal de fuerzas, la aniquilación del ser de Dios en el *nihil absolutum*, postuladas por Mainländer, y apasionantes aspectos de la física y la cosmología actual, como el estatuto de la energía oscura, la constante cosmológica y los futuros cósmicos, como el Big Rip o el Big Crunch). Esto no sólo resulta relevante para la hermenéutica relativa a la obra de Philipp

⁴⁴ (PE II, 11: 519)

Mainländer, sino que además da fe de aquella íntima unidad del pensamiento tan vehementemente cuestionada; a saber, la estrecha vinculación entre especulación filosófica y escrutinio científico. Esta convergencia no se da a tenor de una forzosa subordinación de una respecto a la otra, como si el Tigris y el Éufrates fuesen obligados por medios artificiales a desembocar en el Golfo Pérsico; no, ello testimonia la indisoluble unidad del pensamiento discursivo para consigo mismo, evidenciándose aquello que ya señalara Schopenhauer en *Der Wille in die Natur*: «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» (WN, E, [2]: 48).

Proceder así permite a su vez reivindicar el valor estrictamente filosófico de la reflexión mainländeriana, ya que aseverar como Hortsmann (Lerchner, 2017: 17), indicando que la similitud entre la entropía y la metafísica del offenbachiano es producto de su sensibilidad poética y mitopoética, le arrebató el estatuto de filósofo en sentido estricto, teniendo como efecto colateral el reducir su obra a una mera ocurrencia líricamente desarrollada, pero ajena a la estricta y metódica investigación filosófica.

En cualquier caso, «la tesis de que Mainländer y la entropía están relacionados continúa persistiendo y todavía se seguirá designando su filosofía como una “metafísica de la entropía”» (Lerchner, 2016: 17); por lo que es pertinente abordar los mentados paralelismos entre los postulados de la física y la cosmología actual, a fin de dilucidar aquel punto en que ciencia y filosofía vienen a confluír. Para ello, expondremos algunas cuestiones generales sobre física, esenciales para poder comprender las aseveraciones sucesivas que se desarrollarán, para posteriormente identificar como en la filosofía mainländeriana se da aquella sinergia entre voluntad de vivir y voluntad de morir, similar a los procesos entrópicos que subyacen a los negentrópicos, postulados por la ciencia actual.

d) Sobre las interpretaciones nacionalistas en la obra de Mainländer

En la obra de Philipp Mainländer, pero más especialmente en su autobiografía *Meine Soldatengeschichte* (Sold.), encontramos un explícito encomio a la vida militar, así como un decidido y prescrito abandono a la estructura del Estado en pro de un ulterior desarrollo de la especie humana. También en la biografía de Sommerlad (2020) se destaca este particular aspecto de su filosofía y biografía (424). Teniendo en cuenta las connotaciones que el patriotismo nacionalista, junto con todos los atributos adscritos a él, tomó tras el auge de los diversos fascismos que asolaron Europa en el siglo XX, era de esperar que tarde o temprano alguien destacara lo problemático de este aspecto de su pensamiento.

Entre los especialistas en Mainländer, quien primero señaló en su obra el aspecto nacionalista y militarista (lo que también ha sido denominado “parafilia militar”) fue Sandra Baquedano (2021), quien en el estudio preliminar a su traducción de *Philosophie der Erlösung* en Fondo de Cultura Económica indica que este aspecto «es quizás el más delicado de su obra» (49).⁴⁵ La principal crítica de Baquedano a estos efectos gira en torno al modo en que el nacionalismo mainländeriano se alinea con las prácticas hostiles, violentas y agresivas que encontraron su máxima expresión en los nacionalismos de corte fascista en la Europa del siglo XX; y es que la obra de Mainländer, así como su nacionalismo arguye Baquedano (2021), se ubica «en la antesala de un país que ayudó a gestar la Primera Guerra Mundial y que fue uno de los mayores responsables de las barbaries cometidas durante la Segunda Guerra Mundial» (50). Con todo, no puede evitarse a estos efectos intuir un cierto anacronismo en la censura ahora mismo expuesta, pues a pesar de que, en efecto, se da en la obra de Mainländer ese encomio al patriotismo como medio para la consumación del Estado Ideal de corte socialista, no parece riguroso imputarle esa alineación con el ideario y

⁴⁵ También abordó esta cuestión en un artículo de la revista *Areté* (Baquedano, 2021b: 7-26)

discurso que acrisolaría décadas después en el fascismo europeo, especialmente el de corte nacionalsocialista.

En la historia, así como en la naturaleza, todo fenómeno se encuentra vinculado con otro cualquiera en pro de la íntima relación que guardan todos ellos entre sí, mas de esto no debe deducirse que unos sigan a otros a modo de causas en su sentido coloquial. Ciertamente, podemos urdir vínculos genéticos entre los mismos, de tal modo que unos acontecimientos históricos siguen a otros en tanto que figuras históricas precedentes y consecuentes, pero concluir de este hecho un orden de fundamentación no se antoja esmerado, tanto menos someter a juicios de valor contemporáneos reflexiones anteriores a nuestro círculo hermenéutico.

En tal anexo, pues, nos esforzaremos por establecer unas definiciones preliminares de los términos que allí se someten a enjuiciamiento, para después ofrecer una panorámica general de la cuestión nacional en Alemania desde la desocupación napoleónica hasta la redacción de *Philosophie der Erlösung*, para finalmente concluir con la resolución de nuestras disquisiciones.

Capítulo I

La crisis de la razón moderna

1. En torno a lo contemporáneo

El periodo filosófico que ahora nos ocupa supone ya *a parte ante* una problemática en sí mismo, pues si bien no dejan de existir discrepancias a la hora de establecer el momento *exacto* en que la humanidad se inscribe de lleno en la Modernidad, transicionando desde aquel medievo dominado mayormente por la escolástica hasta la era del racionalismo y el empirismo clásico; con todo existe cierta unanimidad a la hora de delimitar en qué ocasión la filosofía abandona las grandes cuestiones de la Edad Media para zambullirse de lleno en las disquisiciones típicamente modernas. Aún así, no debe obviarse un perogrullo, a saber, que las épocas filosóficas, así como las históricas, no se emparentan en términos de exactitud y precisión matemática con las eras geológicas, de tal manera que semejante periodización se antoja más un recurso pedagógico con el cual procuramos hacer intuitivas las alteraciones en el campo de interés de la filosofía, la ciencia y el saber en general.

Si el concepto mismo de “época” o “periodo” supone ya una problemática en sí mismo, hasta el punto de antojarse una cierta forma de paradoja sorites,⁴⁶ la contemporaneidad representa la máxima expresión de esta dificultad, pues pareciera que en la idea misma de momento filosófico, o sea, la idea de una época o periodo, subyace necesariamente una cierta unanimidad temática, se exprese tal en términos de polaridad beligerante –de la cual el binomio racionalismo-

⁴⁶ Esta variación de la paradoja sorites –conforme a la cual un montón de granos de arroz menos n granos de arroz es igual a un montón de granos de arroz, habida cuenta que un montón -1 grano no deja de ser un montón– puede formularse tal que así: ¿Cuántas problemáticas de la época inmediatamente anterior se deben dejar de tener en cuenta, o cuantas problemáticas no tenidas en cuenta anteriormente deben entrar en consideración, para poder decir que se ha ingresado en un nuevo periodo?

empirismo es un ilustrativo caso– o en términos de univocidad; significando esto último la preocupación compartida por toda una generación de filósofos en relación a un racimo de cuestiones bien delimitadas –del cual la Modernidad sería un ejemplo paradigmático con sus tres cuestiones canónicas: Dios-Mundo-Hombre (Beros, D. et al., 2016: 9)–.

Como indicamos, si bien existe el parecer genéricamente compartido de que la Modernidad se inicia con René Descartes, en lo relativo al inicio de la Contemporaneidad no existe un criterio único y determinado (Esterman, 2001: 53).

Si procuramos establecer positivamente el inicio de la Edad Contemporánea en base al criterio de unanimidad temática nos encontramos con una tarea insoluble, pues «resulta sumamente difícil encontrar rasgos comunes entre muchas corrientes y posturas que se producen a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Parece como si la vida intelectual se hubiese dispersado en un sinnúmero de “paradigmas”, modelos y teorías, sin encontrar un denominador común» (Esterman, 2001: 51). En tanto que así, se nos antoja que el modo con que indicar el origen de dicha época de forma positiva se reduce a señalar, con arreglo a una poco sugerente deixis, los años en que se puede atisbar un cierto abandono de, no las preocupaciones eminentemente modernas, si no de los grandes sistemas que procuraron dar respuesta a las mismas.

Con la muerte de Hegel en 1831 y de Schelling en 1854, la tradición racionalista y metafísica de los grandes sistemas llega definitivamente a su fin. Por razones pragmáticas y didácticas, conviene entonces tomar como inicio de la Filosofía Contemporánea el año 1850, el comienzo de la segunda mitad del siglo XIX, aunque ciertamente hay representantes que destacaron ya antes de esa fecha (Schopenhauer, Comte, Feuerbach, Kierkegaard, Bentham). (Esterman, 2001: 53)

Ocurre que este talante nos emparenta más con el mero cronista que con el historiador de la filosofía, no digamos ya con el filósofo, sospechándose además poco esclarecedor en relación al tuétano de lo contemporáneo.

Justamente porque la Contemporaneidad está atravesada por ese vacío que quedó tras el colapso de los grandes sistemas modernos podemos decir que la filosofía contemporánea se caracteriza por una crisis general: de la razón (Esterman, 2001: 52), de las filosofías del absoluto –i. e., los grandes sistemas de Fichte, Schelling y Hegel–, y de cuestiones fundamentales que desde antiguo han representado piedras angulares de la cosmogonía humana y, por ende, determinantes a la hora de indicar el lugar del hombre en relación con el universo; como es el caso de la religión. Por esto, bien podría antojarse lo negativo como un criterio más adecuado para dilucidar el temperamento contemporáneo. Tal vez podamos ganar en algo de inteligibilidad respecto a ello si paramos mientes, no tanto en aquello positivamente dado, esa unicidad temática, sino justamente en aquello de lo que careció, o sea, lo negativo, dilucidando el *Zeitgeist* de dicha época al menos en los años que nos ocupan: la segunda mitad del siglo XIX, segmento que, según guste, puede tomarse como el fin de la Modernidad o el inicio de la Contemporaneidad.

Nos colocamos pues en el hiato entre dos grandes épocas de la historia de la filosofía, y si bien podría pensar alguno que, por consistir este momento en una cesura, lo ocurrido en aquellos años resulta de poco interés, bien debe repararse en el hecho de que, precisamente, es en los estados de excepción de la historia, i. e., los periodos de crisis, donde se forja, a fuego, el futuro.

En las notas de los cursos y seminarios impartidos por Roland Barthes (2003) en el Collège de France entre 1976 y 1977, éste indica que existe una relación insospechada entre lo contemporáneo y lo intempestivo (48). Agamben (2008), continuando con la referencia nietzscheana, indica que «es verdaderamente contemporáneo aquel que no coincide perfectamente con él [su

tiempo] ni se adecuía a sus pretensiones y por ello, en este sentido, inactual; pero justamente por esta razón, a través de este desvío y este anacronismo, es capaz, más que el resto, de percibir y aferrar su tiempo» (1).

A pesar del talante de los textos de Barthes y Agamben, los cuales resultan más lírico-poéticos que explicativos, las aseveraciones de uno y otro se antojan ciertamente ilustrativas del estado de la cuestión contemporánea, y en especial del de la segunda mitad del siglo XIX. No otros que los filósofos de que nos ocuparemos en las próximas secciones han tenido la legitimidad de considerarse ajenos a su momento histórico, habida cuenta de que, por encontrarse a caballo entre el gallardo vuelo de la razón ilustrada y el ensimismado rumiar de filosofías como la de Martin Heidegger o Jean Paul Sartre, desarrollaron sus propuestas y reflexiones en un momento de crisis y transición; perteneciendo aquellos a ese «“demasiado pronto”, que es también un “demasiado tarde”, un “ya” que es, incluso, un “no aún”» (Agamben, 2008: 3). El vínculo pues entre autores como Ludwig Feuerbach, Eduard von Hartmann o Adolf Trendelenburg para con su contemporaneidad consiste en «esa relación singular con el propio tiempo, que se adhiere a él pero, a la vez, toma distancia de éste; más específicamente, ella es esa relación con el tiempo que se adhiere a él a través de un desfase y anacronismo» (Agamben, 2008: 1).

En base a todo lo dicho, y continuando con el estilo poético de los textos citados de Barthes y Agamben, cabría decir que en las arcadas de la segunda mitad del siglo XIX bien podrían rezar a modo de lema las palabras del poeta: «Quisiera sacudir de mí lo que me dio mi siglo [...] pero gimo atado a la cadena y atrapo con amarga alegría la miserable copa que ofrecen a mi sed» (Hölderlin, 2010: 38).

Así pues, teniendo en cuenta que lo característico del periodo que comprenden los años 1850 – 1900 es la crisis, el escepticismo ante las grandes esperanzas de la Ilustración y el descrédito de los grandes sistemas del Idealismo,

junto con el paulatino abandono del teísmo, aunado al innegable desarrollo científico-técnico; repárese en lo sucesivo en tales cuestiones con tal de escudriñar el estado en que la filosofía se encontraba en tal ocasión; de este modo podremos enjuiciar de forma serena las diversas propuestas que salieron al paso, reaccionando de un modo u otro contra la tradición heredada, ya alineándose con los nuevos modos de pensamiento e investigación de la naturaleza, ya exigiendo para sí un feudo propio en el campo del saber y la ciencia.

Con todo, cabe esgrimir un preámbulo, pues debiera uno preguntarse como podría conformar en su entendimiento de forma clara y nítida comprensión de un momento de crisis sin tener noción previamente de aquel objeto que entró precisamente en colapso; de ahí que sea preciso un prolegómeno que aborde aquello que cedió por mor de su propio peso a mediados del siglo XIX.

2. La crisis de la razón moderna objetivada en la revolución del 48

«Se admite comúnmente que la filosofía moderna empieza con Descartes. Es una visión simplista y falsa. Como todo el mundo, empezaremos por Descartes, pero es necesario saber, al menos, que es pura convención» (Verneaux, 1977: 11). Su testigo lo recogerán autores posteriores, llegando finalmente a Immanuel Kant, «el representante más famoso de la Ilustración Alemana» (Esterman, 2001: 19), desembocando en último término este proceso en el titánico sistema idealista hegeliano, cuyo pensamiento «puede ser visto indistintamente como un final o un comienzo. Como un final, puesto que con él se cierra la época de los grandes sistemas metafísicos. Como un comienzo, puesto que los filósofos que vienen después de él defienden su propia postura en relación con él» (Colomer, 1986: 113).

Con el descubrimiento cartesiano del *cogito* se establece la conciencia como lo constitutivo del hombre: «Yo soy una cosa que piensa, es decir, que duda, que

afirma, que niega, que conoce pocas cosas, que ignora tantas otras, que ama, que odia, que quiere, que no quiere, que también imagina y siente» (Med., A.T., IX, 27). Pero el *cogito* no sólo tiene una dimensión ontológica, (i. e. es una sustancia), sino que además representa el criterio de evidencia conforme al cual juzgar la claridad y distinción de los demás contenidos mentales, y en tanto que así tiene un carácter epistémico. Todo ello implica tanto la fundación de un nuevo método crítico de indagación epistemológica, como la idea de la autonomía del sujeto y de la primacía de la razón (Colomer, 1989: 23), aspectos ambos que atravesarán la filosofía posterior, hasta cristalizar definitivamente en el ideal Ilustrado. Tanto la primacía ontológica del sujeto pensante en tanto que autónomo como la racionalidad inherente al mismo se implican mutuamente en la obra cartesiana, en el propio espíritu de la Modernidad y en la Ilustración.

Respecto a la autonomía del sujeto pensante; en tanto que Descartes ejecuta una escisión dualista entre los elementos epistémicos (*res cogitans*) y los sensibles (*res extensa*) –lo cual le conduciría ulteriormente a la aporética incomunicabilidad de las sustancias torpemente resuelta en la glándula pineal– el *cogito* no sólo es separable de la extensión ontológicamente, sino que también lo es en un grado epistémico, de tal modo que el ser humano, por ser originariamente una cosa que piensa, es, al menos virtualmente en Descartes, ajeno a las leyes de la *res extensa*.

Si nos proyectamos ahora 134 años después de la publicación de las *Meditaciones Metafísicas*, podemos leer en la *Grundlegung zur Metaphysike der Sitten*, ese “librito” que «es quizá lo más grandioso que se ha escrito en la historia de la ética» (Tugendhat, 1997: 97), lo siguiente:

Por ello un ser racional ha de verse a sí mismo, en cuanto inteligencia (luego no por el lado de sus fuerzas inferiores), no como perteneciente al mundo sensible, sino al inteligible; por consiguiente, posee dos puntos de vista desde los que puede considerarse a sí mismo y reconocer las leyes del uso de sus fuerzas, y por ende todas sus acciones, primero en tanto que

perteneciente al mundo sensible y está bajo las leyes naturales (heteronomía), segundo, como perteneciente al mundo inteligible, bajo leyes que, independientes de la naturaleza, no son empíricas, sino que se fundan simplemente en la razón. (GMS, Ak. IV 452)

Se aprecia, tanto en un caso como en el otro, que la razón resulta así el nexo de unión entre el sujeto autónomo, Dios y el mundo (Colomer, 1989: 23), siendo estos (Hombre – Dios – Mundo) los tres tópicos de la filosofía moderna.

Con el correr de las décadas, a tenor de la filosofía cartesiana y el racionalismo consecuente, se dio paso

En la época de la Ilustración a aquella curiosa actitud de espíritu, de la que participa Kant, la fe en la razón, la cual, unida a la esperanza de que el hombre se dejará guiar por ella, conduce finalmente al *optimismo del progreso*, que inspira la concepción escatológica de la historia de Hegel y de Marx. (Colomer, 1989: 23)

Otros dos grandes temas de la filosofía moderna son la libertad y la relación entre lo ideal y lo real. Estos pueden considerarse los dos problemas «"más profundos" de la filosofía moderna"» (Martínez, 1998: 54). Si bien podrían hacerse innúmeros apuntes a la afirmación anterior, no cabe duda de que sendas cuestiones atraviesan el diálogo filosófico mismo de la Modernidad. Desde Descartes hasta Kant, ambos problemas aparecen alternativamente, por no decir de forma paralela. Podemos considerar, con arreglo a la ortodoxia doxográfica, que Descartes inicia propiamente la distinción entre lo real y lo ideal en términos modernos –precisamente en base a su dualismo de sustancias–, siendo el idealismo trascendental kantiano la máxima expresión de este binomio, pasando sin duda por George Berkeley, David Hume, John Locke, etc.

El análisis del trozo de cera aparecido en la segunda meditación es a estos efectos revelador. Allí Descartes indica:

¿Cuál es esta cera, que no puede ser concebida más que por el entendimiento o el espíritu? Ciertamente es la misma que veo, que toco, que imagino, y la misma que conocía desde el principio. Pero cabe destacar que su percepción, o bien la acción por la cual uno la percibe, no es empero una visión, ni un tacto, ni una imaginación, y no lo ha sido nunca, por mucho que lo pareciera antes, sino únicamente una inspección del espíritu, la cual puede ser imperfecta y confusa, como lo era antes, o bien clara y distinta, como lo es ahora, según si mi atención se coloca más o menos en las cosas que son en ella y de las cuales está compuesta. (*Med.*, A.T., IX, 24-25)

El análisis del trozo de cera resuelve la sustancial conclusión de que la captación clara y distinta de la exterioridad es producto del entendimiento y la razón, mas no de los sentidos y la imaginación (Veciana, 1984: 55). Esto –aunado al hecho de que el *cogito* cartesiano, tal y como se ha indicado más arriba, no sólo tiene una dimensión ontológica, sino que además representa el criterio de evidencia conforme al cual juzgar la claridad y distinción de los demás contenidos mentales, y en tanto que así tiene un carácter epistémico– conducirá ulteriormente a la distinción kantiana entre lo sensible y lo inteligible.

Ahora bien, ¿existe relación temática entre el par real/ideal y la cuestión de la libertad? Dado que no se pretende aquí ofrecer un pormenorizado resumen de todas las perspectivas que la Modernidad ofreció a tales cuestiones, pues ello no sólo es materialmente megalodónico sino que además se aleja en demasía de las pretensiones de la presente investigación, centrémonos en aquel filósofo cuya notoriedad y relevancia, amén de su agudo intelecto y capaz juicio, representa la máxima expresión de la Modernidad y la razón ilustrada: Immanuel Kant.

El movimiento kantiano para reconciliar necesidad y libertad pasa precisamente por la escisión acometida ya en la KrV entre noumeno y fenómeno. El ser humano, con arreglo a las leyes del fenómeno, está determinado indefectiblemente por la necesidad causal, esto es, por la naturaleza, pero con arreglo a su dimensión nouménica, y en tanto que *voluntad*⁴⁷, es libre, es decir, autónomo, concepto éste al cual se asocia «ese principio universal de la moralidad que sustenta en aquella idea todas las acciones de seres racionales, tal como la ley de la naturaleza sustenta todos los fenómenos» (GMS, Ak. IV 453). Así pues, la libertad no consiste en la ausencia de leyes, sino en la autodonación de la propia ley, en el caso de Kant, una ley moral, que es querida voluntariamente por mor del puro respeto al deber. Esta autodonación de la ley moral, la autonomía

Es un corolario necesario en tanto que única condición formal bajo la cual puede ser determinada dicha voluntad. Presuponer esta libertad de la voluntad (sin contradecir el principio de necesidad natural en la concatenación de los fenómenos del mundo sensible) no sólo es perfectamente posible (tal como puede mostrarlo la filosofía especulativa), sino que para un ser racional consciente de su causalidad mediante la razón, o sea, consciente de una voluntad (distinta de los apetitos), también es necesario. (GMS, Ak. IV 461)

No es llamativo el que este tema esencial de la *Grundlegung*, la reconciliación entre necesidad y libertad (lo cual trae aparejado, como se ha visto, la noción kantiana misma de moralidad) fuese tratado en otro texto redactado simultáneamente o inmediatamente antes del mismo (Aramayo, 1994: XIX), a

⁴⁷ «La voluntad es un tipo de causalidad de los seres vivos en tanto que racionales, y libertad sería la propiedad de esta causalidad para poder ser eficiente independientemente de causas ajenas que la determinen» (GMS, Ak. IV 446)

saber, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, pues tanto la distinción sensible/inteligible, donde se fundamenta la posibilidad de un imperativo categórico, como la noción de finalidad, «constituye un serio esfuerzo por armonizar naturaleza y libertad» (Sanz, 2005: 495).

En base a todo lo visto hasta aquí, se aprecian pues los elementos rectores de la filosofía moderna a estos efectos: razón, libertad, naturaleza, autonomía, finalidad, razón, etc., con lo cual ingresamos de lleno en el espíritu Ilustrado, del cual es menester ocuparse a continuación.

2. 1. *Die Aufklärung*

Se denomina “Ilustración” al polifacético movimiento que se extendió en todos los ámbitos del saber humano –tanto en política como en filosofía, pedagogía, ciencia, religión, etc.– a lo largo del siglo XVIII. Justamente por su dimensión interdisciplinar no se limitó a las esferas eruditas, sino que abarcó amplios estratos de la sociedad, principalmente la francesa, inglesa y alemana, llegando a impregnar las clases sociales poderosas; de ahí el famoso despotismo ilustrado de que hicieran gala los monarcas en ocasión de asumir las principales tesis (sobre todo en lo relativo a aspectos políticos y sociales) de los filósofos y pensadores que conformaron el panteón del siglo de las luces.

Consideramos la Ilustración como un proceso de larga duración en evolución interna y que se relaciona con otros procesos superpuestos [...] Lo analizamos como un proceso que no se inscribe sólo en la alta cultura sino en el marco más decisivo y fundamental de la mentalidad y de los modos de vida social. (Mayos, 2012: 68)

El célebre texto de Kant *Was ist Aufklärung?* da fe del espíritu de dicho movimiento:

La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. *¡Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí el lema de la Ilustración. (*Aufklärung*, Ak. VIII 35)

En este texto se aprecia la piedra angular de todo el movimiento Ilustrado: la razón autónoma (en su sentido kantiano) entendida como facultad dirigente del quehacer humano. En tanto que así, el hombre, con arreglo a su libre discernimiento y juicio, debe dirigirse en los asuntos tanto existenciales como políticos, religiosos y filosóficos, en base a dicha racionalidad, emancipándose de la servidumbre dogmática característica de las épocas precedentes. La tarea de la razón es acometida desde un movimiento doble: por una parte, ejecuta un ejercicio destructivo, es decir, la lapidación de los prejuicios de la tradición que achacaron al pensamiento –siendo el caso más ilustrativo el *Diccionario histórico-crítico* de Pierre Bayle (1820), publicado en 1698–; y otro constructivo, conforme al cual esta erige positivamente sus principios regulativos. En este segundo movimiento, la razón se aleja de la dimensión típicamente racionalista para alinearse con el empirismo inglés, principalmente el humeano y lockeano, lo cual se traduce en un revalorizado interés por la experiencia, la inducción y, en último término, por las ciencias naturales (Sanz, 2005: 338).

Del movimiento Ilustrado nos interesa aquí el desarrollado en la Alemania del XVIII. La *Aufklärung* se distinguió de su homóloga francesa e inglesa por alejarse del agnosticismo así como por el significativo interés por el arte, la educación y la religión racional (Mayos, 2012: 79). Pueden distinguirse en esencia tres fases en la *Aufklärung*:

La primera fase es la prolongación de la filosofía leibniziana. Se trata de un racionalismo radical y metafísico que parte de una confianza ilimitada en la razón humana. El representante principal de esta fase es Christian Wolff. La segunda está bajo la influencia de los pensadores ilustrados ingleses y franceses. Es el tiempo del deísmo y de la religión natural. El representante principal es Gotthold Ephraim Lessing. La tercera, ya es una fase (auto-) crítica frente a los fundamentos de la Ilustración y una reivindicación del sentimiento y de la fe religiosa. Representan esta fase Hamann, Herder y Jacobi. (Esterman, 2001: 19)

Para lo que ahora nos ocupa (el estado de la filosofía a mediados del siglo XIX) es pertinente centrarse en dos aspectos de la Edad Moderna y la Ilustración, especialmente la alemana: la concepción de Dios y la idea del progreso.

2. 2. Notas sobre teodicea

Respecto a lo primero, la concepción y relación del hombre y el mundo para con Dios experimentó profundas alteraciones a lo largo de toda la Modernidad, siendo la ulterior Filosofía de la Historia el postrero esfuerzo por salvar el optimismo teodiceico (Marquard, 2000: 35) de la crisis en que se vio sumido, especialmente tras el famoso terremoto de Lisboa⁴⁸ de 1755 (Marquard, 2000b: 53-58).

En lo que respecta a la *Aufklärung*, cabe destacar el surgimiento y expansión del deísmo, cuyos principales exponentes fueron Hermann Samuel Reimarus y Moses Mendelsohn. Para Reimarus, por ejemplo, la única revelación de Dios es

⁴⁸ La relevancia filosófica que tuvo dicho acontecimiento es consabido por todos y fácilmente constatable por las diversas publicaciones que surgieron al paso de la catástrofe. Cabe destacar, sin duda, el *Cándido* de Voltaire y especialmente los tres opúsculos de carácter científico que publicó Kant en 1756 (Estal, 2017: 21; Hernández, 2005: 215-224).

el mundo mismo, por lo tanto los milagros y las revelaciones positivas dejan de tener relevancia teológica. Con todo, el deísmo que tuvo mayor impacto en la conciencia ilustrada de Alemania fue el de Lessing, quien defendería la tolerancia religiosa en base a una religión universal que aglutinaría a todas las positivas, tesis que defiende principalmente en su *Nathan der Weise* (1779), obra que sería el libro de cabecera del joven Hegel (Colomer, 1986: 114). Conforme al pensamiento de Lessing, el valor de las creencias religiosas reside en su ortopraxia, no en su ortodoxia (Esterman, 2001: 20), es decir, en su capacidad para influir en la conducta del ser humano, quedando el dogma en tanto que tal en un segundo plano, algo que ciertamente recuerda al estatuto regulativo que tiene Dios y la religión en la obra kantiana.

El deísmo ilustrado traería consigo un cierto ateísmo, «no sólo como un fenómeno aislado y excepcional, sino como algo que poco a poco va impregnando las capas más cultivadas de la sociedad» (Sanz, 2005: 340), pues, ciertamente, si con arreglo a la concepción deísta de la divinidad esta acaba siendo reducida a mera causa del mundo, la capacidad de la religión para orientar al hombre en su vida práctica, sea ética o soteriológicamente, queda reducida a una mera regulatividad, a un pragmático *como sí*, pasando los preceptos morales a ser potestad del hombre y su capacidad racional, mas no prescritos verticalmente por Dios. Esta nueva concepción de la divinidad, de su relación con el mundo y el hombre mismo, terminó por debilitar la propia idea de Dios, tornándose vaga e imprecisa, por alejarla de las preocupaciones que tradicionalmente habían representado el *quid* de la religiosidad misma; pues su esencia consiste precisamente en, «por un lado, el alejamiento del mundo empírico y de la vida natural [...] y por otro la devoción al mundo ideal que se cree real, el cual se exige como correlato de este “mundo nuestro”» (PVG: 50).

Todas estas reformulaciones deístas de la idea de Dios acabarían dando pie a la obra de Anthony Collins, *Discurso sobre el librepensamiento* (1713), donde la

razón aparece ya como la facultad rectora con que dirigir los asuntos humanos, concepción que desembocaría finalmente en la fe Ilustrada en la razón.

Pues bien, lo que llamamos “teodicea” –a saber, el esfuerzo por reconciliar la innegable existencia del mal con el concepto de un dios que es simultáneamente omnipotente, omnisciente y bondadoso (Mayos, 1991: 17)– si bien puede rastrearse hasta el mismo politeísmo griego (*Phys.*, 374) y el protocristianismo romano (Lact., XIII, 125: 20) no obstante es moderna, tanto en su nomenclatura como en su metodología, i. e., en su modo de solventar dicha contradicción (Estrada, 2003: 34).

Tradicionalmente, tanto en la filosofía en general como en aquella faceta cristiana de la misma, el mal es analizado desde tres perspectivas: como mal metafísico, físico o moral. El mal metafísico se lo entiende en tanto que imperfección de la creatura divina⁴⁹, especialmente a tenor de la finitud y contingencia humana, pero también de todo lo existente en el mundo, siendo la máxima expresión de dicha finitud la muerte. Ante la constatación de la palmaria caducidad de todo lo dado en la existencia, las tradiciones tanto religiosas como filosóficas se esforzaron por reconciliar este estigma con la idea de una divinidad sin mácula, procurando integrar la existencia del mal (paradigma del caos y el desorden) en un universo que necesariamente debía estar constituido eurítmicamente: «Especulativamente, se busca superar el mal integrándolo en un plan, recurriendo a un trasfondo “metafísico”, más allá de lo que hay, para, desde ahí, justificarlo y hacerlo comprensible» (Estrada, 2003: 12). Así pues, el mal metafísico es solventado en base a un cierto tipo de dualismo, el cual interpreta la existencia dada como la emanación imperfecta, la inadecuada copia de aquello *toto genere* distinto subyacente a aquella; siendo dicho sustrato metafísico lo que satisface el escrúpulo eurítmico de los filósofos y místicos.

⁴⁹ Es el caso de ciertas religiones henoteístas, de algunos mitos iraníes y el brahmanismo arcaico (PVG: 69-78).

El mal físico se plantea desde la perspectiva del dolor y el sufrimiento, espigas que parecen enseñorearse de las condiciones materiales de la existencia, tanto humana como animal. La constatación de la enfermedad, los terribles padecimientos de toda clase y naturaleza, amén de aquellos presentes ya en los mismos dolores del parto; junto con los cataclismos e inclemencias del clima, que ora abrasan la tierra con el azote de las sequías y las nubes de polvo, ora anegan los yermos campos de cultivo con la torrencial lluvia por la que tanto clamaban antes los sedientos hombres; conforma la concepción de una naturaleza hostil, cuanto menos indiferente, causa de gran cantidad de padecimientos, de ahí el esfuerzo por dominarla, ya sea desde la liturgia sacrificial o el desarrollo técnico del ser humano (Estrada, 2003: 13).

Finalmente, por lo que respecta al mal moral, cabe destacar el esfuerzo cristiano por atribuirlo a la libertad humana, pues no pudiendo querer Dios que los hombres se profesen la perfidia y crueldad con que tan cotidianamente entramos en relación, estas deben ser, por necesidad, producto del *liberum arbitrium indifferentiae*. Precisamente esto fue lo que condujo a la censura de los sistemas más o menos explícitamente panteístas, tales como el spinozismo, pues si el hombre es un modo de la substancia divina, de tal manera que la libertad no es otra cosa que el desconocimiento de las causas de los actos humanos, entonces el mal moral debía ser imputable, en último término, también a Dios; lo cual le resta sin duda majestad.

Se aprecia pues que, según como se interprete el mal, si metafísica, física o moralmente, o bien si algún tipo de mal es reducido a fenómeno de segundo orden respecto a uno de aquellos, derivándose, por caso, el mal físico del metafísico; entonces las estrategias para reconciliar dicha evidencia para con la concepción tradicional de Dios y su obra adoptan formas diversas.

Un recurso usual consiste en relativizar el mal, es decir, el mal no es concomitante a la existencia ni tiene entidad ontológica, sino que consiste, o bien

en el menor grado de mal asumible dentro del mejor mundo posible (Plotino, Leibniz), o bien se lo entiende en términos netamente privativos (San Agustín), un mero “accidente” (Boecio) (Estrada, 2003: 35).

Otra posibilidad a la hora de reconciliar la experiencia del mal con la armoniosa obra de Dios es la dualista, donde la causa del mal no es la divinidad, sino más bien producto de la materia. Este fue el recurso platónico, también de Marción, pasando por los gnósticos (Estrada, 2003: 36).

Una tercera estrategia es la mencionada más arriba, cuyo máximo exponente fue San Agustín. Conforme a sus aseveraciones, el mal no es tal, sino que debe entenderse en términos de pecaminosidad, pues aquel es producto de la corrupción del espíritu humano, lo cual sólo es posible a tenor del libre albedrío. Esta estrategia consiste pues en una antropologización del mal.

Se aprecia por ende que cada una de estas estrategias acometen una hipótesis de uno de los tres modos de entender el mal. La estrategia relativista toma el mal metafísico como paradigma, mientras que la dualista tomaría el físico como máxima y adecuada expresión del mal; y asimismo ocurriría con la tercera alternativa, que tomaría el mal moral como el mal propiamente dicho.

Con todo, estas no son las únicas posibilidades, muy reseñable es aquella consistente en el *credo quia absurdum* de Tertuliano, del cual ya se encuentra una expresión en el libro de Job. Esta alternativa consiste en un *sacrificium intellectus*, conforme al cual el mal y su aparente talante irreconciliable para con la bondad divina resta inexplicado, (Estrada, 2003: 38) pues el ser y designio de Dios se antoja incomprensible por parte del hombre: «Yo conozco que todo lo puedes, y que no hay pensamiento que se esconda de ti. ¿Quién es el que oscurece el consejo sin entendimiento? Por tanto, yo hablaba lo que no entendía; cosas demasiado maravillosas para mí, que yo no comprendía» (Job, 42: 2-3).

Una última opción consiste en relativizar el mal físico y metafísico, pero no en tanto que carentes de entidad, sino en tanto que elemento constitutivo de la

serie de desarrollo histórico, de tal manera que el mal resulta un hito dentro del itinerario del mundo. En tanto que así, el mal es un factor necesario o inevitable dentro del momento presente desde el cual se tenga a bien analizarlo, pero es provisional o relativo, pues cuando el espíritu del mundo alcance la meta de su desenvolvimiento (se entienda esta en términos ontológicos, civiles o sociales), el cénit de su desarrollo, el mal se disipará, así como la fiebre se evapora una vez ha sanado la herida cauterizada por el hierro incandescente. Como veremos,⁵⁰ este fue el recurso de filósofos como Kant, Hegel y el propio Marx, constituyéndose así el tránsito de la teodicea a los distintos tipos de antropodicea, pues el mal y su redención ya no es imputable a la divinidad, sino al hombre y su devenir histórico; es el hombre el que tiene que justificarse ante el mal, no Dios (Estrada, 2003: 268).

En virtud de todo ello, destacamos la polisemia del concepto “teodicea”, término con que usualmente se ha remitido a este esfuerzo por reconciliar la experiencia del mal con la intuición (fundada o no) de que el mundo debe ser necesariamente ordenado y apacible, ya en su misma constitución, ya en su ulterior resolución evolutiva; o sea, un *κόσμος*.

Ahora bien, como podrá apreciarse en secciones sucesivas, la intuición inherente a la teodicea adoptó gran variedad de formulaciones según si el centro de atención recaía en Dios, el Hombre o el Mundo, lo cual tiene como consecuencia una transformación dramática del planteamiento original formulado por la teodicea tradicional. Por todo ello, se nos antoja pertinente, como argumentaremos en lo que sigue, recurrir a un concepto más genérico y universal que englobe a todos los procesos “diceicos” (a falta de un mejor término por lo pronto) bosquejados en la Modernidad.

⁵⁰ Véase 3. 1. ¡Hegel ha muerto!, pg. 121-136

a) Sobre el talante soteriológico de las teodiceas y una invitación para recurrir a un concepto más general

Como se ha señalado, la cuestión relativa al problema del mal adoptó a lo largo de la Modernidad diversas formulaciones; no obstante, siempre y en cada caso restó una misma intuición, a saber, que la existencia del mal era una ominosa mácula que le restaba majestad y perfección al mundo, fuere este entendido en tanto que creatura del creador o no.

En la mutación de sus distintos planteamientos podemos apreciar un desplazamiento del foco de atención, el cual pareciera recaer en alguna de las tres grandes temáticas de la filosofía moderna en particular y occidental en general: Dios, Hombre y Mundo.

Ya Kant destacó en el primer libro de la *Dialéctica Trascendental* la importancia de estas tres temáticas, que él denomina “ideas trascendentales”

Todas las ideas trascendentales podrán reducirse a tres clases: la primera de ellas incluirá la unidad absoluta (incondicionada) del sujeto pensante; la segunda, la unidad absoluta de la serie de las condiciones del fenómeno; la tercera, la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general [...] Así, pues, la razón pura suministra la idea de una doctrina trascendental del alma (*psychologia rationalis*) [Hombre]⁵¹, de una ciencia trascendental del mundo (*cosmologia rationalis*) [Mundo] y, finalmente, de un conocimiento trascendental de Dios (*Teologia transcendentalis*). (KrV, Ak. A 334/B 392)

Esta misma clasificación de los objetos propios de la filosofía se encuentra asimismo en la obra de Wolff *Pensamientos racionales sobre Dios, el Mundo y el alma de los hombres* (Prieto, 2010: 334).

⁵¹ Los corchetes son nuestros

Así pues, podemos considerar que la cuestión “diceica” (una vez más, a falta de un mejor término por lo pronto) mutó a lo largo de la Modernidad en virtud de a qué orden (Dios, Hombre o Mundo) se imputó el proceso de resolución del mal;⁵² con lo cual, tal vez, podría descubrirse un enconado esfuerzo por dar respuesta al mismo trasladando dicho esfuerzo a uno u otro en ocasión del agotamiento de este o aquel.

Con todo, venimos a defender que a la cuestión “diceica” no sólo subyace un esfuerzo por explicar y alinear el fenómeno del mal a la euritmia (metafísica, física o moral) del mundo, sino también un talante soteriológico; es decir, en ocasión de dar razones de la existencia del mal se logra de modo colateral exonerar de dicho mal.

El problema del mal es tan importante en las tradiciones bíblicas que impregna la imagen de la divinidad y la concepción del cosmos y del hombre. En realidad, se puede decir que toda la tradición judeocristiana está determinada por el problema del mal y que conceptos teológicos como el de creación, redención, reinado de Dios o escatología se desarrollan como intentos de respuesta al problema. (Estrada, 2003: 19)

La lógica que opera en este paralelismo es, en realidad, muy intuitiva. Si el objetivo de las diversas “diceas” radica en dar fe de la existencia del mal, reconciliándola con el cosmos, el cual debe ser necesariamente bueno; entonces, *justificar* la existencia de dicho mal implica dar razones por las cuales este existe, otorgándole cierto carácter instrumental al mismo. Este es propiamente el giro moderno en las estrategias que se enfrentaron al problema del mal, pues a este ya no se le negó entidad ontológica al desterrarlo al plano de la mera negatividad,

⁵² Sería pertinente que investigaciones futuras se esforzasen por dilucidar el modo y manera en que tales mutaciones se alinearon con estas tres cuestiones canónicas, algo que excede con creces las dimensiones a que debe ceñirse la presente.

sino que devino un recurso, la condición de posibilidad del bien. En tanto que así, explicar *por qué* y *para qué* existe el mal implica exonerar a Dios, al Hombre o al Mundo, pues aquel resulta un factor necesario en su actividad o autodesenvolvimiento; así como ocurre con la irregularidad de las teselas de un mural, las cuales no pueden ser simétricas para encajar entre sí.

Por lo tanto, en los esfuerzos por explicar la existencia del mal y armonizarlo con la euritmia cósmica, se relativizó la faceta netamente justificatoria (*diceica*), identificándose “justificación” y “redención”. Dicho de otro modo, justificar a Dios, al Hombre o al Mundo suponía a su vez imputar la responsabilidad de anular el mal a uno u otro, según el caso, con lo cual Dios, Hombre o Mundo se tornaron a su vez agentes soteriológicos; catalizadores de la redención.

Cuando la potestad de dicha agencia soteriológica recayó en Dios, la justificación versó en torno al mismo, conformándose así una *teodicea*; pero ¿en virtud de qué acontecía en tal caso una ulterior redención? Debido a que, si el mal es la condición de posibilidad del mejor mundo posible, entonces este es un factor necesario para la armonía cósmica, con lo cual la creatura quedaba redimida del mal a *parte ante*, y su creador justificado de antemano.

No obstante, el nacimiento de la filosofía de la historia⁵³ inscribió en el seno del mundo el autodesenvolvimiento del mismo orientado a un fin, y a tenor del descrédito del optimismo leibniziano⁵⁴ y el paulatino proceso de secularización iniciado con la Ilustración⁵⁵ y perpetuado por la izquierda hegeliana,⁵⁶ el agente soteriológico dejó de ser el creador, imputándosele dicha responsabilidad a la creatura, y por ello mismo, fue la creatura la que debía ser justificada en su actividad orientada a la resolución del mal.

⁵³ Véase pg. 105-106

⁵⁴ Véase pg. 101

⁵⁵ Véase pg. 103-104

⁵⁶ Véase 3. 1. a) La izquierda hegeliana, pg. 127-138

La civilización y la cultura pasan por los cainitas: las artes y el derecho de la ciudad representan ciertamente la *via difficilior* para el hombre individual – tanto en cuanto le obligan a esforzarse y a abandonar la Arcadia feliz– pero constituyen el único marco que posibilita el despliegue de la razón y, por lo tanto, la auténtica destinación de la especie humana. Resulta así una inversión de la interpretación del Gn 4 [...] La naturaleza-providencia que la reflexión filosófica necesariamente presupone rige el curso del mundo, se inclina por la causa del partido contrario: el camino del antagonismo –y, por lo tanto, del “mal”–. (Turró, 1997: 57-58)

Cuando dicha creatura quedó encarnada en el Hombre, los esfuerzos por resolver el problema del mal se tornó una *antropodicea*. En el caso kantiano, en el cual se da una participación recíproca entre el plan providencial de la naturaleza (Mundo) y el hombre,⁵⁷ dicha antropodicea resultó en una antropodicea *genética*, pues el proceso soteriológico es concomitante (regulativamente hablando o no) al proceso del mundo mismo.

En Hegel, en cambio, la agencia de dicho proceso vuelve a recaer en el autodesenvolvimiento del Espíritu Absoluto, donde el desarrollo y proceso del mismo constituye la verdadera teodicea: «El mundo no está abandonado al acaso ni a las causas externas, sino que una providencia rige el mundo [...] La ciencia que aquí deseamos tratar debe dar la prueba, si no de la verdad, cuanto menos de la exactitud del principio» (Hegel, 2010: 132).

En este caso, pues, dado que se han inscrito los procesos de desarrollo históricos al devenir del mundo, los hombres particulares no representan un poder agente para el mismo, por lo que debiéramos hablar en Hegel de una *cosmodicea*; no obstante, dado que el propio filósofo refiere a la teodicea usualmente y su diferencia para con la leibniziana se deriva del peso específico

⁵⁷ Véase 2. 4. Un progreso providencial, pg. 104-111

que aquel otorga a la historia, nos limitaremos a hablar simplemente de una teodicea en su caso.

Nuestra consideración es en eso una teodicea, una justificación de Dios que Leibniz ha intentado hacer metafísicamente, a su manera, en categorías aún abstractas e indeterminadas, a tal punto que, percibido el mal en el mundo, el espíritu pensante debería ser reconciliado con el mal. En realidad, en ninguna parte se da, de tal conocimiento reconciliador, una exigencia mayor que en la historia universal. Esta reconciliación sólo puede ser alcanzada mediante [...] la conciencia, por un lado, de lo que de veras es el fin último del mundo, y, por otro, de que este fin último se ha realizado en él, impidiéndose con ello la manifestación del mal. (Hegel, 2010: 135)

En el caso de la izquierda hegeliana, y especialmente en Marx, la antropodicea deviene *revolucionaria*,⁵⁸ pues el proceso soteriológico ya no es imputable a un orden providencial natural en el que se halla inscrito el hombre, sino a la actividad humana en tanto que tal.

Con todo, tanto en la antropodicea genética como en la revolucionaria, así como en la teodicea de corte hegeliano, lo que encontramos es que la consumación de aquella redención, activada, ora a tenor del quehacer humano alineado con el plan providencial de la naturaleza, ora debido al desarrollo epigenético del Espíritu Absoluto, ora a causa de la actividad humana misma; se encuentra, a diferencia del caso leibniziano, a *parte post*, i. e., en el fin final de la historia.

Se reforzó la vinculación entre creación e historia: la creación espera la redención final, no es algo acabado sino que está orientada hacia el futuro, a la parusía de Cristo resucitado (Rom 8: 18-23). El problema del mal en la

⁵⁸ Véase 3. 1. a) La izquierda hegeliana, pg. 133-134

creación y en la historia recibió una respuesta conjunta, desde la articulación entre mundo e historia, creación y redención, soteriología cristológica y dimensión cósmica de la cristología. (Estrada, 2003: 367)

Así pues, destacamos (1) el talante soteriológico subyacente a las estrategias que se esforzaron por dar una respuesta al problema del mal y (2) la vaguedad que supondría referir al conjunto de dichos fenómenos con el término acostumbrado, a saber, *teodicea*. A fin de destacar este afán redentor en todas ellas, amén de poder referir al cuanto general de las mismas sin incurrir en equívocos, proponemos un concepto de nuevo cuño: *blabodicea*, pues tales esfuerzos, en términos generales, no sólo procuraron justificar a Dios, al Hombre o al Mundo, sino justificar, propiamente, la existencia del mal.

Recurrimos pues a la voz griega βλαβη, que se traduce por daño, perjuicio (VOX, 1967: 109), castigo (DGE, 1994: 718), y el término δίκη (justicia) para acuñar el concepto *blabodicea* con tal de evitar ambigüedades. En tanto que así, entenderemos en lo sucesivo por *blabodicea*: *la justificación de la existencia del mal en vistas a argumentar una ulterior redención del mismo activada a tenor de la actividad de un agente, siendo tal Dios, el Hombre o el Mundo*.

2. 3. Hacia una religión secular

Como ya se ha indicado, la *blabodicea* es moderna en su terminología y forma sistemática, siendo Gottfried Leibniz su fundador en tanto que *teodicea* (Estradam 2003: 34). La *teodicea* leibniziana se inscribe dentro de la arcaica preocupación por reconciliar la bondad divina con la existencia del mal, aunque esta no es una preocupación netamente cristiana. Si bien es cierto aparece de forma explícita en la Biblia (concretamente en el libro de Job), la fórmula *si Deus, unde malum?* se encuentra ya en el famoso trilema de Epicuro (*Phys.* 374), a modo de cita (Marquard, 2000: 30) en *De ira Dei*, de Lactancio (Lact. XIII, 125: 20).

La estrategia de considerar el mal como algo netamente privativo por oposición al bien, que sería lo propiamente positivo y por ende real, pertenece a una antigua línea de pensamiento que se extiende desde San Agustín hasta Descartes: «La privación, en que únicamente consiste la razón formal del error y del pecado, no necesita del concurso de Dios, pues no es una cosa o ser» (*Med.*, A. T., IX, 48). En San Agustín, –cuyos planteamientos sirvieron de base a toda la filosofía cristiana (Gesche, 1995: 121-159)– «el mal no es más que la corrupción o la pérdida de las características que constituyen a todo ser. Es el daño que sufren las criaturas en virtud de su vulnerabilidad radical, daño que prueba su bondad ontológica» (Cordero, 2009: 173) . En tanto que así, el mal no aparece en el *corpus* hiponitiano como realidad ontológica, sino como privación de un bien específico de la clase de ser que padece el mal, algo ciertamente similar a la estrategia de Leibniz. En San Agustín, el mal es eminentemente *morale*, siendo el *malum physicum* un recurso para los propósitos de la providencia; por otra parte, si Dios no obra el mal, por mor de su connatural bondad, y si, asimismo, las criaturas son buenas en sí mismas, entonces la causa del mal debe buscarse, precisamente, en la libre voluntad de los seres racionales, de tal modo que la perfidia estaría causada por un abuso de dicha libertad, lo cual conlleva el alejamiento respecto a Dios (Cordero, 2009: 176): «En la invención de la libertad humana por Orígenes y San Agustín [...] todos los males del mundo fueron atribuidos moralmente a los seres humanos como pecado, por lo que en relación a Dios podía seguir diciéndose: “*omne ens est bonum*”» (Marquard, 2000: 32). Asimismo, el racionalismo leibniziano soluciona el problema teodiceico englobando la imperfección ontológica en un sistema racional y unitario el cual reduce el mal a una mera negatividad (Cardona, 1998: 83).

Leibniz defiende en su *Teodicea* a Dios en tanto que el mejor Creador posible del mejor mundo posible, y su sistema del optimismo promueve sobriamente la comprensión del mismo: Dios no es malvado, pero tampoco

es un mero *Creador de la convicción* que simplemente tuviera buenas intenciones, pero no tomara en consideración las consecuencias dañinas, sino que es un Creador de la responsabilidad que conoce el mundo y que, teniendo en cuenta las posibilidades, se esfuerza por *to make the best of*. Sobre la base de un cálculo de optimización consciente de la utilidad marginal [...] Dios consiente en el mundo aquellos males que (en tanto que *conditiones sine quibus non*) incrementan la bondad global de su Creación, ciertamente no hasta hacer de ella el mundo bueno, pero sí el “mejor posible” (Marquard, 2000: 33).

Pero lo que supone de mayor interés para comprender el giro moderno de la blabodicea (iniciado por la teodicea de Leibniz) es precisamente la estancia en que se enjuicia propiamente el problema del mal, siendo esta la razón humana misma, mediante la cual se abre un proceso judicial contra Dios en el que se le pide rendir cuentas de la existencia de las miserias del mundo (Marquard, 2000b: 58). A estos efectos, las apreciaciones de Kant son ilustrativas

Por teodicea se entiende la defensa de la sabiduría suprema del Creador del mundo frente a la acusación que la razón presenta contra ella a partir de lo que en el mundo no se nos muestra como adecuado a ningún fin. –A esta defensa es a lo que se denomina abogar por la causa de Dios. Aun cuando no fuera en el fondo sino la causa de nuestra razón arrogante que desconoce sus límites –la cual, en verdad, no es precisamente la mejor causa–, con todo cabe aceptarla en la medida en que (puesta a un lado aquella vanidad) el hombre, como ser racional, tiene derecho a examinar toda afirmación y toda doctrina que le infunda respeto, antes de someterse a ella, para que este respeto sea sincero y no fingido. (MPVT, Ak. VIII 255)

Así pues, frente a la existencia del mal, ya se lo entienda como privación, producto del libre albedrío⁵⁹ o como negatividad, la razón se instaure en tanto que juez de la divinidad, de tal modo que los designios providenciales de Dios, los derroteros de sus caminos, ya no quedan relegados a un plano de trascendencia ininteligible,⁶⁰ pues el hombre «no puede [...] rechazar las demandas declarando incompetente al tribunal de la razón» (MPVT, Ak. VIII 257); con lo cual, la relación entre Hombre y Mundo ya no es imputable al hado metafísico, de modo que su destino deja de estar allende, para ingresar aquende a su actividad racional. Así, encontramos los primeros atisbos de la futura Filosofía de la Historia⁶¹ entendida en tanto que actividad racional del hombre encaminada hacia un ulterior reino de los fines.

Aún así, pese al enjuiciamiento de Dios y su obra por parte de la razón, la teodicea de Leibniz no se limita a este proceso, sino que en último término conduce a la absolución del enjuiciado, en tanto que la divinidad ha creado el mundo con arreglo a aquella misma facultad mediante la cual se le somete a juicio, i. e., la razón (Estal, 2017: 19), lo cual destaca aquel paralelismo indicado más arriba consistente en *justificar* el mal y *exonerar* a su último responsable.

Ahora bien, esta suprema sabiduría, unida a una bondad no menos infinita que ella, no ha podido dejar de elegir lo mejor; porque como un mal menor es una especie de bien, de igual manera un bien menor es una especie de mal si sirve de obstáculo a un bien mayor; y habría que corregir alguna cosa en

⁵⁹ En el caso de Leibniz, el mal es tanto un fenómeno del cual se puede dar una razón suficiente (siendo esta la condición de posibilidad del mejor mundo posible); como *conditio sine qua non* de la libertad humana (Mayos, 1991: 22, 23).

⁶⁰ «Surge en mí el pensamiento que no debe sorprenderme si mi inteligencia no es capaz de comprender por qué Dios hace lo que hace [...] Sabiendo que mi naturaleza es extremadamente débil y limitada, y por el contrario, la de Dios inmensa, incomprensible e infinita, no albergo ningún pesar al reconocer que hay una infinidad de cosas en su poder que exceden la capacidad de mi espíritu» (*Med, A. T., IX, 44*).

⁶¹ «Las modernas filosofías especulativas de la historia que [...] surgen de la necesidad de pensar y justificar profundas necesidades humano-ideológicas, precisamente por ello necesitan presuponer en núcleo común una cierta noción de progreso» (Mayos, 2004: 185).

las acciones de Dios si hubiera medio para hacerlo mejor. Y así como en las matemáticas cuando no hay *máximo* ni *mínimo*, o sea nada distinto, todo se hace de una manera igual o cuando no puede [señalarse un máximo y un mínimo], no se hace absolutamente nada; lo mismo puede decirse respecto de la sabiduría perfecta, que no está menos regulada que las matemáticas, que si no existiera el mejor (*optimum*) entre todos los mundos posibles, Dios no habría producido ninguno. (Leibniz, 2012: 99)

El célebre argumento leibniziano del mejor de los mundos posibles logra pues acometer un movimiento que podría antojarse a bote pronto contradictorio: por una parte se somete a Dios al enjuiciamiento de la razón, de tal modo que bien pareciera que esta es mayor en majestad que aquel, pero sólo para excusar al creador de toda mácula, arguyendo que el mundo ha sido creado asimismo con arreglo a las leyes de la misma facultad; de tal manera que, no es que Dios esté sometido por la razón humana, sino que lo está, precisamente, por la razón misma (Belaval y Gühnter, 1984: 1240-1242), lo cual implica a su vez de forma colateral que no existe «un abismo absoluto entre el hombre y Dios, entre la razón humana y la sabiduría divina» (Mayos, 1991: 19).

Esta formulación de Dios en tanto que causa, digamos, *ordine geométrico*, fue de hecho criticada por los jesuitas franceses en 1737, quienes emplearon el término *optimismus* por primera vez en tono burlón (Belaval y Gühnter, 1984: 1240-1242). La crítica consistía esencialmente en tachar dicha concepción de mecanicista, llegando a acusar a Leibniz de incurrir en un cierto spinozismo. Argumentaron que el filósofo, al someter la personalidad de Dios a la razón divina misma, le había privado de su idiosincrática libertad, pues a fin de cuentas aparece necesariamente la siguiente incógnita: si Dios, por mor de su pura razón, no puede crear uno de los muchos mundos que, aún siendo peores que el actual, es posible, con arreglo a su infinita voluntad libre, ¿no se le está restando omnipotencia?

El optimismo de Leibniz es, como poco, un materialismo disfrazado, un spinozismo espiritual [...] El optimismo en particular ajusta a Dios como a un autómeta. En la subyugación a la ley de lo mejor no le deja libertad de elección ni libertad de ninguna clase. (Anónimo, 1737: 208-210)

Esta crítica de los jesuitas manifiesta en qué medida la teodicea de Leibniz traslada el foco tonal de Dios y su providencia a la capacidad racional del hombre en relación con el mundo, devolviéndole la confianza en él y en su capacidad de mejora y perfeccionamiento (Estal, 2017: 20), pues tanto el creador como la creatura están regidos por la misma facultad, la razón, única guía de los quehaceres tanto humanos como divinos.

Este optimismo que venimos mencionando colapsa a partir de 1755, a tenor del ya mentado terremoto de Lisboa; el hecho de que muchas de las víctimas se encontrasen en las iglesias celebrando el Día de Todos los Santos durante la catástrofe ponía en entredicho la idea de que ciertamente la creación fuese tan meticulosamente racional. Así como cuando un artesano presenta al público una obra que –producida con arreglo a la mejor disposición de sus facultades– resulta pésimamente ejecutada con una más que cuestionable factura, discrepando aquellos de sus aptitudes y talentos; asimismo el hombre moderno vio en aquel mundo más perfecto una creación ciertamente imperfecta que en absoluto se adecuaba al ideal de lo mejor posible, planteándose que tal vez el gran arquitecto se había equivocado al calcular la distribución del peso entre los salmeres y la dovela central del cosmos.

En resumidas cuentas, la solución leibniziana dejaba sin responder una cuestión evidente, a saber, la pregunta de Hamlet: si el mejor mundo posible incluye inevitablemente el mal, ¿por qué no renunció Dios a crearlo? (Marquard, 2000: 33). Es, en definitiva, la arcana pregunta: ¿Por qué el ser y no más bien la nada?

Estos acontecimientos funestos [...] nos obligan a considerar la fragilidad de nuestra naturaleza. [...] El axioma *todo está bien* resulta un poco extraño a los que son testigos de esos desastres. Todo está dispuesto, todo está ordenado, sin duda, por la Providencia; pero es más que evidente que todo, desde hace tiempo, no está dispuesto para nuestro bienestar presente. (Voltaire, 1978: 202)

El descrédito del optimismo leibniziano que acarreó el terremoto de Lisboa fue compensado con una nueva forma de optimismo, en esta ocasión típicamente Ilustrado: la idea del progreso objetivado en la filosofía de la historia (Marquard, 2000b: 53-58; Mayos, 2004: 185). La piedra angular de dicho optimismo historicista radica en la tesis de la autonomía y la libertad, en virtud de la cual ya no es Dios quien dirige la vida humana y el curso de la misma, sino que dicha labor se antoja ahora potestad de la humanidad (Marquard, 2007: 70): «La filosofía idealista de la historia surge, pues, de las cenizas de la teodicea leibniziana preservando, no obstante, el optimismo a través del principio de autonomía del ser humano como creador libre de su historia» (Estal, 2017: 24).

De este modo, la razón moderna, arrancando de las manos de Dios el sino del mundo y del hombre, logró salvaguardar la majestad divina, exculpándole de los males de la existencia, sin incurrir por ello en un fatalismo típicamente irracionalista, pues aquel optimismo expresado en la fórmula de “lo mejor posible”, anteriormente constitutivo del código de serie del mundo, es trasladado durante la Ilustración a un futuro por-venir que

Sin embargo, hacía definitivamente prescindible a Dios, pues lo excluía de cualquier responsabilidad con respecto a lo que ocurriese en la historia. De manera ingeniosa Marquard ha escrito por eso que la filosofía idealista de la

historia asume el papel de la teodicea gracias a un ateísmo *ad maiorem Dei gloriam*. (Estal, 2017: 25)

He aquí la simiente de aquel deísmo ilustrado que mencionábamos más arriba, y es que la teodicea de Leibniz y el Idealismo alemán coinciden a estos efectos en su *modus operandi*: ambos son un proceso judicial en que se acusan los males del mundo (Marquard, 2000: 29), sean estos potestad de Dios o del hombre en su minoría de edad autoculpable (*Aufklärung*, Ak. VIII 35). Marquard ha señalado justamente este estrecho vínculo entre la teodicea de Leibniz y el espíritu idealista-ilustrado.

A la pregunta de Hamlet anteriormente mencionada respondieron Kant y el Idealismo en general con la autonomía de la razón. Dios no renunció a crear el mundo porque el “creador” del mundo no es Dios, sino el ser humano en pro de su razón autónoma, mediante la cual el hombre se dona a sí mismo las normas morales (Marquard, 2000: 34). Así pues, si bien Leibniz gestó la teodicea como un modo para justificar a Dios frente a sus detractores, no obstante plantó la simiente de su ulterior abandono (Mayos, 1991: 17-18). Es así como Dios queda relegado a un plano netamente regulativo, pasando el hombre a ocupar el epicentro, de modo que es él quien, haciendo uso de su facultad racional, conduce al mundo desde el estado en que se encuentra, el mal, hacia un bien proyectado en el futuro. De este modo, la teodicea se convierte en historia, una escatología que progresa paulatinamente hacia “lo mejor posible”; como dice Hegel, ésta es «una teodicea [...] la teodicea verdadera, la justificación de Dios en la historia» (Hegel, 1848: 547).

Como podrá apreciarse en la siguiente sección, la Ilustración alemana, y especialmente Kant, solventan la dificultad de la teodicea leibniziana mediante un, digamos, giro antropológico, es decir, tornando la teodicea en antropodicea e inscribiendo el problema de la resolución del mal en la lógica del progreso.

Del mismo modo que Leibniz defendiera la libertad divina apelando a que es Dios quien, por mor de su misma autonomía, se dona a sí mismo las propias leyes de su obrar (zafándose así de las críticas de los jesuitas), es decir, sus propias condiciones de posibilidad; asimismo, Kant imputa la libertad del hombre, no a la total ausencia de leyes, sino justamente a la autodonación de las mismas, a las cuales se somete por mor del puro deber autónomo. De tal manera el hombre, así como Dios en el esquema de Leibniz, «es libre, no porque no atenga a razones, sino porque sólo atiende a las suyas [...] esta es la auténtica libertad, la “necesidad moral que une necesidad y deber, lo cual hace posible que Dios sea pensado como un ser moral (algo que también enfatizará Kant)» (Mayos, 1991: 35).

Dedíquesele atención pues en lo sucesivo a la idea Ilustrada del progreso encarnada en la filosofía de la historia que surgió a tenor de las reflexiones de Kant, Lacroix y Condorcet, entre otros.

2. 4. Un progreso providencial

La noción de progreso en la Ilustración, y especialmente en el *corpus* kantiano, es indisociable de la teoría política; esto se aprecia claramente en la teoría kantiana del derecho, la cual está íntimamente relacionada asimismo con su Ética (Bury, 2009: 253).

En el movimiento ilustrado «hay una dimensión práctico-moral que debe adornar al filósofo y que hace de él un «*honnête homme*», un nuevo modelo de hombre cabal, que rezuma humanidad, y para el que “la sociedad civil es, por así decir, una divinidad sobre la tierra”, cuyo bien busca por encima de todo» (Sanz, 2005: 342). Una obra crucial en la nueva concepción del derecho y la política fue *El espíritu de las leyes*, de Montesquieu. En dicha obra se propone la división de

poderes, que se tornará tan célebre, lo cual desembocará en la noción de la soberanía y representación popular, así como en el parlamentarismo.

Todos los elementos idiosincráticos de la Ilustración mencionados hasta el momento acrisolan en una de las palabras mágicas de la época: “progreso” (Bury 2009: 244; Nisbert, 1981). Dicha idea trae aparejadas nociones accesorias relativas a la confianza en la razón y un cierto tipo de optimismo evolutivo, consistiendo asimismo en una singular manera de concebir la historia (Sanz, 2005: 346). Cabe destacar que nos encontramos en los albores de la *Filosofía de la historia*.

Los antecedentes de esta concepción de la historia en tanto que continente de la semilla de un progreso paulatino deben rastrearse en el optimismo cósmico de Leibniz (Bury, 2009: 244), pero especialmente en el *Discurso sobre la historia universal* (1681), de Jacques-Bénigne Bossuet, donde se adopta la perspectiva de una organización racional de los acontecimientos históricos con arreglo a un plan, diríamos kantianamente, providencial. Continuando con la concepción “providencial” de la historia y su progreso racional, cabe mencionar a Giambattista Vico y su *Scienza Nova*, publicada en 1725, con la cual se inicia propiamente la filosofía de la historia (Cruz, 1982), aunque la expresión como tal aparecería por primera vez en el título de *La philosophie de l'histoire*, de Voltaire (2008).

En resumidas cuentas, el progreso es entendido como el motor de la historia, lo cual implica que este es discernible racionalmente y que, además, la mejora de la condición humana a lo largo de dicho proceso es indefinida y, en tanto que así, la posibilidad de un retroceso o involución se antoja contradictorio e imposible (Talavera, 2011: 337).

¿Sería absurdo suponer ahora que ese perfeccionamiento de la especie humana debe considerarse como susceptible de un progreso indefinido, que debe llegar un tiempo en que la muerte ya no sea más que el efecto, o bien

de accidentes extraordinarios, o bien de la destrucción cada vez más lenta de las fuerzas vitales, y que, en fin, la duración del intervalo medio entre el nacimiento y la destrucción no tenga tampoco término alguno asignable? Indudablemente, el hombre no llegará a ser inmortal, pero la distancia entre el momento en que comienza a vivir y la época normal en que, de un modo natural, sin enfermedad, sin accidente, experimenta la dificultad de ser, ¿no puede aumentar incesantemente? (Condorcet, 1980: 247)

Todas estas nociones en relación a la historia y al progreso, regidos ambos elementos por la razón humana, límpida y sin mácula, alcanzan su máxima expresión, como decimos, en la filosofía de Kant. De especial interés resulta la *Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*.

En la concepción kantiana de la historia interseca tanto su pensamiento moral como político, convergiendo la ética, el derecho y una cierta forma de teodicea secular o regulativa (Aramayo, 1994: X). Se habla de una teodicea “regulativa” en el sentido de que los agentes teológicos y teleológicos postulados por Kant cumplen una función hipotética, representando un “como si” fértil para la labor del filósofo. Este agente es en dicha obra la Naturaleza, la cual consiste en un «concepto heurístico que nos permite creer en el progreso de la especie humana e interpretar el decurso histórico *como si* hubiera sido escrito en clave cosmopolita» (Aramayo, 1994: X); es decir, como si existiese una mente (Collingwood, 1965: 101) que regula el curso de la humanidad. Apelar a estos poderes regulativos tiene una función hermenéutica, es decir, permiten dotar de un sentido a la historia, sin el cual el peregrinar de la humanidad por ella resultaría absurdo (*Idee*, Ak. VIII 17-18).

Al igual que la naturaleza no se vuelve comprensible sin el auxilio de la finalidad, la existencia de la humanidad no cobra sentido sin la referencia a un fin natural, y todas sus dudas relativas al valor empírico de la

humanidad, en tanto que nunca se transformarán en una certidumbre científica, no autorizan al individuo a negar la realidad, moralmente necesaria, de un progreso, no sólo material e intelectual (pues tal progreso es observable), sino moral; sin esta convicción, el ser finito, cayendo en la desesperación cesaría de trabajar en pro del reino de los fines. La fe en un sentido de la historia, en el proceso moral, es un deber. (Weil, 1962: 6-7)

El progreso del ser humano hacia lo mejor es posible y además un deber, de modo que aquel está moralmente obligado, por mor de su razón autónoma, a actuar sobre la serie de todas las generaciones con vistas a transformar el estado de cosas (Aramayo, 1994: IX).

Ahora bien, si existe un plan providencial orquestado por la Naturaleza, y teniendo en cuenta que todo proceso sólo tiene sentido en relación con el fin al que tiende, cabe preguntarse cual es el *telos* en virtud del cual podemos enjuiciar ese paulatino progreso desde el estado actual o futuro para con el inmediatamente anterior. Dicho fin de la Naturaleza es la instauración de una sociedad civil, pues sólo en ella puede tener lugar el desarrollo de las disposiciones naturales del ser humano; por ende, la Naturaleza *quiere* que la humanidad conforme una constitución civil perfectamente justa, siendo ello «la tarea más alta de la Naturaleza para con la especie humana» (*Idee*, Ak. VIII 21-22). Pero esta constitución civil no es relativa únicamente a un Estado particular, sino que en última instancia debe aunar a todas las naciones del globo, ejecutándose dicha sociedad cosmopolita.

Es interesante apreciar como Kant, reformulando el célebre experimento mental del contractualismo clásico, encuentra en la atomización de las naciones, en la cual la guerra es siempre un peligro posible, una situación análoga al estado de naturaleza. Las naciones, así como el hombre en su momento, deben renunciar a su brutal libertad en pro de una *pax romana* definida en el marco legal de una constitución cosmopolita (*Idee*, Ak. VIII 23-24); este es el quiliasmo de la filosofía.

Debe resaltarse que Kant no se sumerge en un ensueño delirante, pues bien comprende que tal desenlace, además de ser regulativo, se encontraría alejado en el futuro, pues el hombre «no avanza elevándose de lo bueno a lo malo, sino que se despliega poco a poco hacia lo mejor partiendo de lo peor; progreso al que cada uno está llamado por la Naturaleza en la parte que le corresponde y en la medida de sus fuerzas» (*Mut. Anfang*, Ak. VIII 123). Kant se muestra entonces optimista respecto a la especie humana, mas pesimista para con el individuo (Sanz, 2005: 498).

El auténtico progreso es –[...] para Kant [...]– patrimonio de la especie en conjunto. La historia es un largo proceso de educación a través de terribles pruebas y sufrimientos cuyos resultados prácticamente sólo recaen sobre las últimas generaciones [...] Kant se muestra más duro con las esperanzas individuales. El individuo sólo goza de la felicidad o de las comodidades que particularmente consiga, mientras que el sujeto del progreso histórico es la humanidad. (Mayos, 2004: 199-200)

Lo destacable aquí es la idea kantiana de que precisamente gracias a nuestra disposición racional nos podemos anticipar a ese momento tan esperado y, en sus propias palabras, tan halagüeño para nuestra descendencia. Es tarea del filósofo de la historia escudriñar aquellos gérmenes de ilustración, aquellos brotes verdes que a la conclusión de cada época, generación y era, van germinando, augurando el desenlace cosmopolita de dicho proceso (*Idee*, Ak. VIII 29-30). Muy interesante es la apreciación final que ofrece el filósofo en *Mutmasslicher Anfang der Menschengesichte*, donde indica que

La segunda insatisfacción de los hombres atañe al orden de la Naturaleza con respecto a la brevedad de la vida. Ciertamente uno ha de estar muy equivocado en la estimación de su valor, cuando desea que se prolongue aún

más su duración efectiva, pues esto no supondría sino la prolongación de un juego en constante lucha contra intensas penalidades. (*Mut. Anfang*, Ak. VIII 121-122)

De restar ese fin final de la historia, aquel progreso racional y paulatino conducente a una constitución en clave cosmopolita, bien pareciera que la especie humana queda desprovista de meta y objetivo, restándole tan sólo el *facto* de la vida inmediata, esas penurias que Kant comenta. En base a la resolución que tendrá la filosofía del siglo XIX, como veremos más adelante, estas palabras, ciertamente, sí se antojan providenciales.

El colofón a todas estas reflexiones podemos encontrarlo *Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Bessern sei*, la segunda sección de *Der Streit der Facultäten in drei Abschnitten*, de 1798. Allí Kant procura esbozar una historia profética mediante la cual representar a priori el futuro (Sanz, 2005: 500). Debe tenerse en cuenta que la Providencia, esto es, el plan de la Naturaleza, no pertenece al reino sensible, lo cual condenaría a la humanidad a un determinismo eminentemente heterónomo, esto es, no-moral; sino que este plan está confeccionado con arreglo a aquellos poderes inteligibles ya descritos en la *Grundlegung*, condición de posibilidad de toda autonomía y, por extensión, de todo reino moral.

El haber dotado al hombre de razón y de la libertad de la voluntad que en ella se funda, constituía ya un claro indicio de su intención con respecto a tal dotación. El hombre no debería ser dirigido por el instinto o sustentado por conocimientos innatos; antes bien, debería extraerlo todo de sí mismo. (*Idee*, Ak. VIII 18-19)

Y es que la historia es la obra de la libertad, o como lo expresó Lacroix, «la historia es la que prepara a la naturaleza a someterse a la libertad» (Lacroix, 1963: 51).

Surge de nuevo el esfuerzo por reconciliar libertad y naturaleza (Mayos, 1991: 53), siendo la historia la instancia que insta a solventar este aparentemente irreconciliable dualismo. Dicha reconciliación queda augurada a través de algún *factum* histórico (Sanz, 2005: 500), el cual Kant cree verlo en la Revolución Francesa (Mayos, 2004: 195-196). En *Erneuerte Frage* se expresa en los siguientes términos:

La revolución de un pueblo pletórico de espíritu, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular miserias y atrocidades en tal medida que cualquier hombre sensato nunca se decidiese a repetir un experimento tan costoso, aunque pudiera llevarlo a cabo por segunda vez con fundadas esperanzas de éxito; y, sin embargo, esa revolución –a mi modo de ver– encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos en el juego) una simpatía rayana en el entusiasmo, cuya manifestación lleva aparejada un riesgo, que no puede tener otra causa sino la de una disposición moral en el género humano. (*Erneuerte*, Ak. VII 88)

No debe restársele relevancia al impacto que tuvo este acontecimiento. Según Hegel, la acción paralela a la Revolución Francesa fue “nuestra filosofía alemana” (Marquard, 2000: 28), siendo el mismo Kant el Robespierre de la filosofía: «Igual que en Francia ha de justificarse todo derecho, en Alemania ha de justificarse todo pensamiento [...] En torno a la *Crítica de la razón pura* se reunieron nuestros jacobinos filosóficos» (Heine, 1890: 245).

La Revolución Francesa es por ende el signo que anuncia y manifiesta el progreso hacia aquella sociedad civil, el indicio, claro y distinto, de la razón guiando al pueblo, que hinche las esperanzas de toda una nación que, precisamente como la alemana en aquel momento, anhela escapar del medievo tardío y feudal en que se encuentra presa.

Teniendo en cuenta estos anhelos, el vigoroso impacto de los sucesos acontecidos en Francia y lo profundamente hendida que estaba la raigambre de la Ilustración en el espíritu alemán, cabe esperar que tarde o temprano se abalanzase su pueblo hacia aquel designio prometido que la Revolución Francesa, así como San Gabriel el nacimiento de Cristo, anunciaba.

2. 5. La debacle del 48⁶²

Apenas diez años tras la muerte de Kant en 1804 y dieciséis tras la publicación de la *Erneuerte Frage*, se firmó el tratado que dio vida a la Confederación Alemana, el 10 de junio de 1815. Dicha confederación «hubiera debido ocupar en lo futuro el lugar del antiguo Reich alemán. Pero en realidad, esta organización había sido impuesta ya con la paz de París» (Haller, 1941: 279), o sea, el tratado que puso fin al conflicto entre Francia y la Sexta Coalición, en la que se encontraban Austria y Prusia, tras la primera abdicación de Napoleón I, en 1814.

Disuelto el Reich y ocupando su lugar una mera confederación, la nación alemana se hallaba ante un dilema: o bien resignarse a aquella condición de pueblo sin Estado o conformar uno como el que poseían las demás naciones europeas. Cabe destacar la profunda conmoción que dicho estado político imprimió en el ánimo de los pueblos germanos, no sólo por las arengas, casi mesiánicas, que prometieron a sus conciudadanos la conformación, no ya de un Estado propio, sino de un auténtico Canaán civil, libre, autónomo e ilustrado; sino por la elevada percepción cultural que dicho pueblo tenía de sí mismo. Los alemanes del XIX eran los herederos culturales de los grandes maestros, artistas, poetas y filósofos del XVIII. Estamos hablando de una *Kulturnation* que era hija

⁶² Para una mayor exposición de los datos históricos aquí referidos véase 3. El panorama sociopolítico en los años de redacción de la *Philosophie der Erlösung*, pg. 632-635

de Georg F. Händel, Johann Sebastian Bach, Franz J. Haydn y uno de esos pocos que «puede decir, al modo del Rey Sol, “la música soy yo”» (Trias, 2007: 119), Ludwig van Beethoven. En filosofía hablamos de Johan Gottlieb Fichte, Johann G. Herder, de Hegel, Schelling, el mismísimo Kant; en poesía de Gotthold Ephraim Lessing, Novalis, Friedrich Hölderlin; en ciencia de Daniel G. Fahrenheit, Carl F. Gauss, Alexander von Humboldt; en fin, de un gigantesco etcétera. Qué contradictoria asimetría debía abrigar en su espíritu un pueblo que se había enseñoreado de los campos elíseos del arte y el pensamiento, pero que en lo relativo a la existencia material había quedado exiliado allende al Edén, en los páramos y lindes de aquella historia providencial que se le había garantizado, pero que ahora le era negada: «La contradicción era violenta: en el campo espiritual, libres, iguales, superiores; en la lucha por la vida en la tierra desestimados, puestos a un lado, postergados: allá todo y aquí nada...» (Haller, 1941: 284).

Con todo, las décadas sucesivas no fueron descorazonadoras. Con las revoluciones técnicas e industriales –especialmente la aparición de las máquinas de vapor y el ferrocarril– Alemania, así como Europa, experimentó un crecimiento económico inusitado. En 1834, tras la creación de la Unión Aduanera, se inauguraría en Alemania la primera vía férrea, construyéndose entre 1837 y 1839 nuevos tramos. Con el nacimiento de la era del carbón esa nación de apátridas tuvo la oportunidad de explotar los yacimientos de sus más preciados recursos, dando a luz a la industria alemana (Haller, 1941: 296).

Fue en esta época que cristalizaron los estados alemanes y los mismos partidos políticos pues, como en toda la Europa continental, Alemania sólo había conocido los del campo confesional; pero cuando en Francia se dinamitó el antiguo estado monárquico representativo de clases, en el que no cabía más que la oposición entre gobierno y cortes territoriales, se conformaron los partidos políticos: «Lo sucedido en Francia ejerció también en Alemania su influencia, que

fue enormemente desgraciada. Nunca había habido aquí una revolución» (Haller, 1941: 304). Pero mientras que en Francia se luchaba por el gobierno, en Alemania se luchaba contra el mismo, pues la oposición francesa tenía capacidad para devenir tal, algo dudoso en el caso alemán:

Políticamente no sabía pensar más que con ideas francesas y se imaginaba la vida estatal que exigía, sólo bajo las formas que veía y admiraba en Francia. La famosa carta constitucional de Luis XVIII en 1814 fue –para una buena mitad de toda una generación de alemanes– el ideal del estado que ella también reclamaba. Poseer una “constitución” francesa pareció imprescindible para el Estado alemán. (Haller, 1941: 307)

En Weimar, Baviera, Baden, Hesse y Württemberg, por ejemplo, se otorgaron desde 1818 constituciones que concedían al pueblo cierta participación por medio de representantes electos, obteniendo así Alemania su particular vida constitucional y parlamentaria. El cromatismo político quedó dividido esencialmente en demócratas, que exigían una república *à la France*, y liberales, quienes simpatizaban con una monarquía constitucional parlamentaria. De ahí que Heinrich Heine dijera de los alemanes que

Se ponen a pintar un camello, sin haberlo visto nunca; se abisman en su alma y pintan dese lo hondo de su espíritu alemán el estado ideal del mundo. La mayoría de ellos no habían visto nada de ese exterior, de cuyas faldas se hallaban prendados. Repetían la loa de las leyes inglesas, francesas, belgas, sin tener una idea de cual era allí la realidad. (Heine, como se citó en Haller, 1941: 309)

En cualquier caso, los afanes políticos de la Alemania de principios del XIX parecían más ensueños que posibilidades efectivas, su vida constitucional

quedaba circunscrita a los límites del pequeño Estado y de la burguesía, pretendiendo ambos emular la de las grandes naciones, «de ahí la afligente infructuosidad de la vida parlamentaria alemana» (Haller, 1941: 309).

La situación podría haber sido distinta si Austria o Prusia hubiesen aceptado las nuevas formas de gobierno. En el primer caso esto no era posible, dado que el tránsito a las normas parlamentarias, a su juicio, habría disuelto tarde o temprano aquel mazacote de nacionalidades. En lo que respecta al segundo, la situación era la contraria, ya que su unidad estatal podría haberse consolidado de haber tenido un parlamento común, pero si esto no fue el caso se debe a Federico Guillermo III, quien vivió toda su vida bajo el temor de una revolución. Por orden del rey se persiguió a quienes incitaban a realizar los afanes constitucionalistas del pueblo, anulando todo atisbo de soberanía popular declarando que «Yo determinaré cuando se cumplirá el precepto constitucional sobre la asamblea de representaciones territoriales. Es deber de los súbditos esperar el momento en que yo pueda reputar convenientemente» (Haller, 1941: 310-311). Con todo, quienes nacieron a partir de 1815 traían bajo el brazo, a modo de pan, el ideal de la unidad alemana al amparo de los recuerdos de 1813.

Llegó 1840, junto con el temor de un ataque francés inminente. Ahora, la unidad estatal ya no era un ensueño romántico, sino una necesidad de la vida práctica y sin embargo la unidad no podía llegar por sí misma. Ese mismo año subió al trono de Prusia Federico Guillermo IV, en quien se depositaron dichas esperanzas, pareciendo que había llegado la hora de modificar el gobierno en concordancia con las exigencias de la época. Finalmente se dio el paso en 1847, pero con una medida a medias.

La convocatoria de la Asamblea que reunía a las Dietas de las provincias no satisfizo a nadie. Desde el punto de vista de los partidarios de lo antiguo, constituía una demasía, una concesión arriesgada; para los otros era demasiado poco, ni siquiera un pago a cuenta de los postulados que creían

justificados. La asamblea no dio fruto alguno. El rey le negó lo que ella reclamó ante todo: el reconocimiento del carácter de representación popular constitucional, con los derechos a reunirse periódicamente y de decretar impuestos, no porque el monarca lo creyera inadmisibile en sí, sino porque se lo exigían. Por ello dispuso la convocatoria reglamentaria sólo cuando la Dieta se había disuelto el 6 de marzo de 1848. Fue un capricho absolutista patriarcal, pero tuvo las más graves consecuencias. (Haller, 1941: 316)

Ocurrido esto, la revolución se puso en marcha en la mayoría de Estados alemanes, «la libertad hacía su entrada en Alemania. Junto con ella debía venir la unidad. Todo el movimiento de 1848 tiende desde el primer día a esa finalidad» (Idem).

La revolución, o revuelta más bien, estalló en Berlín de forma cruenta el 18 de marzo y se prolongó hasta noviembre, siendo sofocada un mes más tarde, saldándose con la concesión de una constitución en la que no se realizaban las aspiraciones políticas de la burguesía (Estal, 2017: 175). Desde el mes de mayo se reunió la Asamblea Nacional (*Vorparlament*) en la iglesia de San Pablo, en Fráncfort del Meno, fruto de una elección popular; su cometido consistía en elaborar aquella constitución para el Reich unido, pero «se adelantó, por así decirlo, a la ejecución de esa constitución, y formó un gobierno del Reich con ministros del Reich y un administrador a la cabeza» (Haller, 1941: 320). Su voluntad fue pues imponer una constitución a los gobiernos alemanes, contándose entre ellos Austria y Prusia, en cuya redacción no habían participado, y sin disponer de una fuerza propia. Esta constitución se concluyó el 28 de marzo y contemplaba al rey de Prusia como emperador, pero se le exigía simultáneamente la sumisión a la soberanía popular de un parlamento escogido democráticamente y que tomara Fráncfort como sede, o sea, que abdicara como rey de Prusia. Huelga decir que Federico Guillermo IV no aceptó, y así «la obra

de la constitución de la iglesia de San Pablo terminó como una pieza tragicómica» (Haller, 1941: 323).

A ojos del propio *Vorparlament* las distintas revueltas representaban el riesgo de una revolución, de ahí que los burgueses liberales y moderados pactasen finalmente con las potencias conservadoras de la Restauración. Se sofocaron las rebeliones por parte del ejército de Prusia y Austria, desintegrándose la misma Asamblea Nacional tras aquella negativa de Federico Guillermo IV.

Dos años después, con la jornada de Olmütz el 29 de noviembre de 1850, el *delirium* de la unidad alemana devino *tremens*: «Todo volvió a ser como antes de 1848 [...] La unidad, a pesar de lo necesaria, de lo urgentemente reclamada, parecía imposible e irrealizable [...] En 1848 la hora había sido favorable y había pasado sin que se la aprovechara» (Haller, 1941: 324-325).

Las clases burguesas habían llevado a cabo la tentativa de liberación de las cadenas burocráticas, militares y policiales, asentando sobre un fundamento moderno la esencia del Estado alemán, pero el ejercicio fracasó, en parte a causa de los propios burgueses, los nacional-liberales, que temieron más al proletariado que al despotismo. (Mehring, 1955: 202-203)

Se constata fácilmente la profunda conmoción que supuso para el espíritu alemán (notablemente ilustrado) el fracaso de la revolución liberal del 48; ésta fue una experiencia que acabó de confirmar el agotamiento de la razón histórica (Estal, 2017: 29). Si la Revolución Francesa había abierto un nuevo horizonte para aquella providencia que apuntaba a un cosmopolitismo, a la realización, digamos, del reino inteligible en el reino sensible; la del 48, una vez sofocada, supuso la empírica comprensión de lo que es un horizonte, a saber, no una meta futura a la que infinitamente se tiende, sino una ilusión óptica.

En tanto que así, la situación filosófica de Alemania en la segunda mitad del XIX, teniendo en cuenta la relevancia que la Ilustración tuvo para su cultura y sociedad, bien puede entenderse como la consecuencia, al menos material, de la crisis en que se vio sumida su vida espiritual posteriormente (Estal, 2017: 29). Sin duda, no se apela aquí a un reduccionismo histórico, pues ciertamente es problemático establecer un orden de fundamentación taxativo de los fenómenos culturales en tanto que consecuencia directa de causas históricas (Pauen, 1997); pero no debemos aquí *wir schütten das Kind mit dem Bade aus*, desechando lo explicativo de los acontecimientos socio-políticos como si estos no tuviesen influencia en el desarrollo filosófico. La frustrada Revolución de Marzo, pues, constituye «una de esas “condiciones previas” específicamente históricas, que permitieron activar una cierta conciencia colectiva de la miseria e impotencia humanas en el mundo» (Estal, 2017: 170). Lo acontecido en 1848 supuso la quiebra de una cosmovisión esperanzada y optimista con una marcada concepción meliorista de la historia, una historia en la que la razón juega un papel emancipatorio y soteriológico, que ulteriormente desembocaría en el necesario y moral reino de la libertad (Estal, 2017: 174).

Julius Duboc, por ejemplo, indicó que la Revolución estuvo acompañada por la filosofía idealista y por el optimismo: «Pronto se puso a la vista de todos: bancarrota de los ideales, bancarrota de las fuerzas –el resto fue, para los espíritus resignados, silencio; para los coléricos, maldición. También la maldición es una salvación si el hombre la tiene sólo para liberarse, al menos, de su rabia contenida» (Duboc, 1889: 79).

La filosofía, como la vida práctica, entraba en crisis, y así como las distintas partes del mundo germano se atomizaron, asimismo la filosofía perdió su otrora unidad, diseminándose en una miríada de corrientes enfrentadas entre sí. Respecto a lo primero, Johan Georg Fischer clamaba:

¡Ven, único, si ya naciese!
¡Surge, tus huellas seguiremos!
¡Tú, poster de todos los dictadores,
Ven con la postrera dictadura!

(Haller, 1941: 324)

Respecto a lo segundo, comenta Rosenkranz (1854)

Nosotros los alemanes somos, en la política, el pueblo de la fragmentación en muchos y pequeños Estados. De igual modo, en filosofía, somos el pueblo de la poliarquía y la anarquía de los sistemas. Sin embargo, del mismo modo que en la política la necesidad de unidad tuvo por consecuencia la proclamación de un Káiser romano en el pasado y posteriormente tuvo la de la composición, por lo menos, de una cámara parlamentaria; en la filosofía vemos también que algún militante de un filósofo es aclamado Káiser de la Alemania especulativa o, en alternancia, una coalición selecta de filósofos afines. [...] La última de estas proclamaciones de un Káiser de la filosofía tiene para Prusia un interés especial porque el hombre para quien ahora tal [título] está en vigor hace ya mucho tiempo que vive en la República de Frankfurt, donde fue coronado Káiser por los alemanes, pero nació en Danzig, en Prusia. (673)

En política llegó Bismarck, pero, ¿quién fue el Káiser de la filosofía?

3. La cuádruple raíz de la razón contemporánea

Llegamos finalmente a mediados del siglo XIX, inicio de la contemporaneidad. Al margen de las dificultades historiográficas ya mencionadas, en virtud de las cuales se dificulta enormemente la tarea de tasar

el inicio de dicho periodo, amén de la pluralidad de tendencias y propuestas filosóficas (en ocasiones enfrentadas) que surgieron entre 1850 y 1900; podemos aseverar, como ya se hizo anteriormente, que el inicio de la época contemporánea, en lo relativo a los taxones filosóficos de que haríamos uso para determinar su tuétano, se caracteriza por una profunda crisis (Esterman, 2001: 53).

La incipiente filosofía contemporánea se desarrolló principalmente en torno a las reacciones frente a los grandes sistemas idealistas, sobre todo el kantiano y hegeliano, de ahí que Colomer (1986) indique que Hegel puede entenderse tanto como un final como un principio. La dimensión creadora de tendencias de la filosofía hegeliana se debe al hecho de que «los filósofos que vienen después de él defienden su propia postura en relación con él. Esta observación es válida no sólo para los cuatro autores que constituyen la reacción posthegeliana, o mejor, antihegeliana: Kierkegaard, Feuerbach, Marx y Nietzsche. Su alcance va mucho más allá» (113).

Es innegable que el sistema de Hegel “hizo época”, dando inicio a toda una generación de pensadores⁶³ cuyos filosofemas se encontraban en diálogo directo con él; con todo, debe matizarse el carácter polémico que mantuvo la segunda mitad del siglo XIX para con el hegelianismo.

Como decimos, el semblante polimorfo, irregular y plagado de aristas de las primeras décadas de la contemporaneidad hace que considerar a las diversas tendencias y escuelas que surgieron en torno a estos años como herederas directas de un único sistema resulte inverosímil. Entre las mismas cabe contar el mal llamado irracionalismo,⁶⁴ cuyo mejor patronímico sería el de

⁶³ Véase 3. 1. a) La izquierda hegeliana, pg. 127-136

⁶⁴ Algunos incluyen dentro de esta categoría a Schopenhauer, Jacobi, Feuerbach e incluso a Schelling (Windelband, 1951: 273), mientras que otros consideran pertenecientes al irracionalismo, además de a Schopenhauer, a Kierkegaard y a Nietzsche (Estermann, 2001: 54, 57, 58).

“voluntarismo”⁶⁵ o “pesimismo”, siendo sus máximos representantes Arthur Schopenhauer, Eduard von Hartman, Agnes Taubert, Olga Plümacher, Philipp Mainländer y Julius Bahnsen.

Muy destacable –pues se lo entiende como epifenómeno del generalizado cientificismo materialista y ateísta de finales del XIX– es el positivismo, cuyo padre intelectual fue Auguste Comte. Entre los positivistas más notorios cabe mencionar a Émile Littré, Claude Bernard, Joseph Ernest Renan, Jeremy Bentham y el propio John Stuart Mill, quien fue capaz de sintetizar adecuadamente el utilitarismo de Bentham con las tendencias positivistas de la época (Esterman, 2001: 71).

Por último, aunque no por ello de menor relevancia, encontramos el neokantismo, cuyo origen y desarrollo debe rastrearse hasta los años sesenta y setenta del siglo XIX (Manfred, 1975: 863). El neokantismo, heredando las problemáticas kantianas, procuró sintetizar las restricciones en el campo de la metafísica establecidas por el autor de la *KrV* con las tendencias positivistas del momento. En el panteón neokantiano sin duda debe incluirse a Wilhelm Windelband, Hans Vaihinger, Jurgen Bona Meyer, Adolf Trendelenburg, Kuno Fischer, entre otros.

Así pues, entre las idiosincrasias filosóficas de los inicios de la contemporaneidad debemos contar notable cantidad de atributos, mas no el de la isomorfía; asemejándose el edificio filosófico de la época no tanto a una monolítica iglesia romana, sino más bien a una enrevesada catedral modernista, i. e., el espíritu de la razón contemporánea no germina de una única cofia. En lo sucesivo, argumentaremos que dicha razón contemporánea germina de una cuádruple raíz: hegelianismo, pesimismo, neokantismo y positivismo. Pásese revista pues a algunas de las tendencias principales que surgieron en la segunda

⁶⁵ Entendiendo por voluntarismo aquellas filosofías que colocan la Voluntad como en sí del fenómeno (Ferrater, 1964: 921).

mitad del siglo XIX, a fin de poder conformar una óptica general de la filosofía alemana en aquellas décadas.

3. 1. ¡Hegel ha muerto!

Con la muerte de Hegel en 1831 y de Schelling en 1854, la tradición racionalista y metafísica de los grandes sistemas llega a su fin, y «dado que el hundimiento del idealismo hegeliano constituye, sin lugar a dudas, el acontecimiento filosófico capital de la primera mitad del siglo XIX» (Colomer, 1989: 9), «por razones pragmáticas y didácticas conviene tomar como inicio de la filosofía contemporánea el año 1850, el comienzo de la segunda mitad del siglo XIX» (Esterman, 2001: 53).

Como venimos diciendo, el colapso de la filosofía hegeliana supuso un tránsito de la razón moderna a la razón contemporánea. Si, como suele decirse, el *corpus* de Hegel representa el *culmen* del idealismo alemán, aglomerando por ello todas aquellas concepciones sobre la razón, el progreso y la historia teleológicamente entendida (Mayos, 1989: 47) ya comentados anteriormente, resulta verosímil argumentar que, dinamitada la esperanza ilustrada en la razón y el progreso, aquella objetivación más perfecta de tales perspectivas debía necesariamente hundirse con ella en el fondo del océano.

En Hegel, la actitud reverencial frente a la verdad «se da la mano con la embriaguez típica del idealismo, con una confianza sin límites en el poder universal de la razón» (Colomer, 1986: 124).

La valentía de la verdad, la fe en la potencia del espíritu, es la primera condición del estudio filosófico. El hombre debe respetarse a sí mismo y considerarse digno de lo más alto. Nunca podrá pensar bastante altamente de la grandeza y del poder del espíritu. La esencia cerrada del universo no alberga ninguna fuerza capaz de oponer resistencia al coraje de conocer: no

tiene más remedio que abrirse ante él, ponerse desnudo ante sus ojos y ofrecer a su disfrute toda su riqueza y su profundidad. (Hegel, 1911: 36)

El proyecto de Hegel se había propuesto nada menos que tornar la realidad, en todas sus dimensiones, transparente, sin claroscuros ni enigmas, a la razón, pues «la meta de esta construcción del movimiento dialéctico del espíritu [...] es el saber absoluto» (Löwith, 2008: 56). Su filosofía, erigida en tanto que ese saber sin excepciones, había logrado (presumiblemente) encerrar la existencia toda en un titánico sistema que incluía en su desenvolvimiento la historia misma del ser humano y sus producciones espirituales, tales como el arte, la religión y la filosofía. La misma idea de que Hegel piensa desde la ancianidad del espíritu – encarnada en Occidente, por oposición al saber oriental, que representa la infancia (Löwith, 2008: 57) del mismo– ya manifiesta esa dimensión conclusiva de época a que apelamos, pues en tanto que su obra era entendida como la adecuada conclusión de toda la historia de la filosofía precedente (Gans, 1834: 251), llevaba aparejada, de forma indudable, la noción misma de progreso ya desarrollada por la Ilustración.

Este término final que supuestamente representa su pensamiento dentro de la serie filogenética de la filosofía imbrica con el ideal ilustrado mismo de la libertad y el reino de los fines kantiano, con la diferencia de que para Kant, y la Ilustración en general, la libertad es la *vis* que imprime su movimiento al hombre para llevar a cabo aquel mundo racional de los fines; en Hegel –de un modo muy parecido a Schelling–⁶⁶ la libertad no se encuentra a *parte ante*, sino a *parte post* (Mayos, 1989: 23), representando aquello alcanzado con la consumación del Espíritu Absoluto: «Puesto que la esencia del espíritu es la libertad del estar siendo en sí mismo, con el acabamiento de su historia alcanza también la consumación de la libertad. A partir del principio de la libertad del espíritu,

⁶⁶ Véase WA

Hegel construye la historia del mundo en relación con un fin realizado» (Löwith, 2008: 56).

Con todo, y a pesar del pretendido punto final de la historia y la filosofía que representaría su obra, «el coloso hegeliano, como la estatua bíblica de la profecía de Daniel, tenía los pies hechos de una mezcla de hierro y barro» (Colomer, 1989: 9), de modo que fue suficiente un impacto para derrocar el edificio entero.

Hegel legó al siglo XIX tras su muerte en 1831 un sistema filosófico sólo comparable a los grandes imperios de antaño, y así como el alejandrino se atomizó en una miríada de satrapías tras la muerte del Magno, asimismo el hegeliano se escindió en tres grandes provincias, cuyos diádocos fueron catalogados, primero por David Friedrich Strauss en 1835 con su *Das Leben Jesu*, y posteriormente por Michelet, en hegelianos de derechas, de centro y de izquierdas, conforme a la división política del Parlamento francés (Löwith, 2008: 79). Las diferencias entre unos y otros habían existido, sin duda, con anterioridad a la obra de Strauss, pero *Das Leben Jesu* las acentuó (Mc Lellan, 1969: 15).

Fue *Das Leben Jesu* de Strauss el libro que a mí y a muchos compañeros míos nos satisfizo con las posiciones hegelianas y también nos apartó cada vez más de la teología. El encanto que este libro ejercía sobre uno era indescriptible; yo jamás leí libro alguno con tanto placer y tan a fondo [...] Era como si unas costras se cayeran de mis ojos y una gran luz alumbrase mi camino. (Haym, 1902: 105)

Una vez más, del mismo modo que con el imperio alejandrino, la muerte del maestro, junto con el consecuente reparto de su legado, supuso el inicio del fin de la legitimidad del *corpus* en su integridad (Erdmann, 1866: 621), repartiéndose entre los herederos este o aquel aspecto de su filosofía. La derecha (conformada principalmente por Goeschel, Gabler y B. Bauer) se vinculó con la distinción de

la religión cristiana en la que se diferenciaba entre “contenido” y “forma”, concibiéndose positivamente su contenido; mientras que la izquierda (constituida esencialmente por Feuerbach, Marx, Stirner, etc.) sometió a crítica, no sólo la forma religiosa de la representación, esto es, su dimensión exotérica, sino también el contenido mismo, i. e., su aspecto esotérico (Löwith, 2008: 79). La tercera pata del trípode posthegeliano fueron los llamados “viejos hegelianos” (Colomer, 1989: 10), entre los que cabe contar a Henning, Hotho, Förster, Conradi, entre otros, quienes «conservaron literalmente la filosofía de Hegel y la continuaron en investigaciones histórico-particulares; pero cuando la reprodujeron según modos propios no sobrepasaron la época de la influencia de Hegel» (Löwith, 2008: 81). En resumidas cuentas, la derecha se alineó con los aspectos conservadores de Hegel y la izquierda con los progresistas y revolucionarios:

En cierto sentido cabría decir que la derecha se quedó con el sistema (estático y acabado) y la izquierda con el método (la dialéctica como movimiento de la negación). O también que la derecha optó por una lectura de Hegel que insistía en la filosofía del espíritu absoluto (arte, religión cristiana, filosofía idealistas) y la izquierda en una lectura que se fijaba sobre todo en el espíritu objetivo (derecho, moral, costumbres, en una palabra, la ciudad). (Colomer, 1989: 10)

Bosquejado someramente el *Vorparlament* hegeliano, resta escudriñar las causas de su ulterior descomposición la cual, como se ha apreciado, fue acompañada de la formación de nuevos sistemas (Erdmann, 1866: 621). Löwith arguye que la escisión entre derecha e izquierda no surgió de diferencias filosóficas puras, sino más bien de discrepancias políticas y religiosas; con todo, si se repara en algunas críticas de los jóvenes hegelianos se antoja cuestionable el hecho de que la

distinción entre derecha e izquierda sea disociable de una discrepancia filosófica profunda.

Abstraer significa poner la esencia de la naturaleza fuera de la naturaleza, la esencia del pensar fuera del acto de pensar. La filosofía hegeliana ha enajenado al hombre de sí mismo en la medida en que todo su sistema reposa en estos actos de abstracción. Ella identifica de nuevo, ciertamente, lo separa, mas sólo de una manera a su vez separable, mediata. (Feuerbach, 1984: 25)

Asimismo, Johann Eduard Erdmann (1866) ofrece precisamente un análisis de las diversas cuestiones filosóficas que se sometieron a crítica tras la muerte de Hegel: «Tras una media docena de años sólo se abordó la cuestión lógico-metafísica, y transcurrido aproximadamente el mismo tiempo, se dio paso a la cuestión político-social» (621). En la misma línea, Colomer (1989: 9-11) apunta que la causa de la descomposición del partido hegeliano se encuentra en el concepto de *Aufhebung*, i. e., el concepto de mediación dialéctica. La mediación dialéctica en Hegel tiene una acepción tripartita, significa simultáneamente conservar, abolir y superar:

Aufhebung [...] significa, como es sabido, ir más allá de algo pero conservándolo en lo esencial y como elemento integrado en lo nuevo. Por tanto, más que substitución, hay integración en una complejidad creciente, pues –desde esta perspectiva– lo superador es más complejo y diversificado internamente que lo superado. (Mayos, 2012: 54)

Fue este el modo con que Hegel logró mantener un equilibrio funambulista entre los aspectos conservadores y revolucionarios de su pensamiento. Así, cuando los diadocos se vieron obligados a tomar partido, se escindieron respectivamente en conservadores o superadores, o sea, revolucionarios (Colomer, 1989: 9). Con

todo, el mismo Löwith (2008) asevera, en consonancia con el parecer de Colomer, que la división de la escuela también se produjo debido a la ambigüedad de las “superaciones” dialécticas de Hegel, las cuales podían leerse tanto en clave conservadora como revolucionaria (101). «El conservadurismo de esta concepción es relativo; su carácter revolucionario, absoluto», dirá Engels (1910: 5).

Ahora bien, la disolución de la unidad absoluta del sistema hegeliano no sólo fue producto de discrepancias, ya fuesen filosóficas, políticas o cristológicas, sino que también cabe apelar a factores netamente ambientales. Irónicamente, fue una de las piedras angulares del sistema hegeliano, el autodesenvolvimiento histórico del espíritu, una de las lanzas de Longinos del mismo, pues, tal y como le ocurre a un buen argumento inductivo, que sólo precisa de un cisne negro para venirse abajo, a toda teoría del Todo sólo le basta una anomalía no contemplada por el sistema para que su carácter de completitud y absolutez se ponga en entredicho.

El año 1830 vio el comienzo de una serie de acontecimientos que demostraron que la restauración y consolidación de lo que había sido sacudido anteriormente no era en absoluto tan definitiva como se había esperado. Las revoluciones en Francia, Bélgica, Polonia, los subsiguientes movimientos revolucionarios en Alemania, así como la reforma parlamentaria en Inglaterra, la agudización de las diferencias confesionales, puesta de nuevo en primer plano por la bula papal sobre los matrimonios mixtos, así como por la celebración de la entrega de la Confesión de Augsburgo; por último, el intento casi inaudito, sobre todo en Prusia, de conquistar las asociaciones y autoridades eclesiásticas derechos que el Estado siempre había pretendido, como la introducción del orden del día o el control sobre los profesores de teología; todo ello demostró que lo que había estado tan excelentemente unido podía deshacerse. Que Hegel no

saludara ninguno de estos fenómenos con alegría, algunos de ellos con decidida reticencia, se explica fácilmente: tenía que prever lo que pronto sucedería, que, al tambalearse los cimientos de lo que hasta entonces había sido verdadero, no podía faltar que los fundamentos de la existencia conceptual se vieran sometidos a una nueva prueba, y también que entre sus amigos más jóvenes algunos se complacieran en lo que a él mismo le escandalizaba. (Erdmann, 1866: 620)

Y más adelante continúa Erdmann (1866)

Puesto que el exceso de confianza en que el fundamento lógico puesto por Hegel era inquebrantablemente firme, la escuela no tuvo ocasión de examinar si el contenido de la ciencia básica estaba correctamente construido, si su relación con las demás partes de la filosofía estaba correctamente concebida, si el método justificado por ella era realmente el que coincidía con el automovimiento del objeto y, por tanto, si podía aplicarse en todas partes. (621)

Dado que ofrecer un esbozo del sistema hegeliano no sólo es una empresa titánica, sino que además se aleja en exceso de las pretensiones de la presente investigación, póngase atención en algunas idiosincrasias de la propuesta de los hegelianos de izquierdas con tal de dilucidar la alternativa que los mismos ofrecieron al sistema que pocos años antes había representado el *non plus ultra* de la historia y la filosofía.

a) La izquierda hegeliana

En los años inmediatamente posteriores a la muerte de Hegel sus discípulos expresaron una unidad tan profunda como la que había existido en vida del

maestro (Michelet, 1837: 636). La opinión más extendida en relación al estatuto de su obra era la de que el sistema hegeliano constituía la realización de las expectativas más elevadas de toda filosofía y que, por ello mismo, a sus adeptos –cuyas filas debieran extenderse a la totalidad de los filósofos por amor de la verdad y completitud del sistema– no les restaba otra labor que continuar aplicando las premisas de aquel a los distintos campos de conocimiento aún por escrutar (Mc Lellan, 1969: 13). A estos efectos, Eduard Gans, uno de los siete editores de las obras completas de Hegel, indicó en un artículo necrológico que «la filosofía ha cerrado ya el círculo; su progreso debe ser considerado sólo como el mediato trabajo sobre su material, de la manera que el recientemente fallecido ha indicado con tanta claridad y precisión» (Gans, 1834: 251). A pesar de esta aparente reverencia, pronto se hicieron notar las discrepancias entre sus adeptos, siendo la ya mentada obra de Strauss la catalizadora de las mismas.

La disensión fue haciendo mella lentamente en el sistema, conformando eventualmente el grupo de los jóvenes hegelianos, del cual no puede hablarse de un movimiento *per se* hasta la década de los 40 (Mc Lellan, 1969: 18). En relación al sistema en cuanto tal, todos coincidían en que era el último posible. Para Arnold Ruge, director de la revista en que se centró en un primer momento la actividad de los jóvenes hegelianos, la *Hallische Jahrbücher*, Hegel había sintetizado todo el pensamiento filosófico anterior; del mismo parecer eran Feuerbach y Marx (Mc Lellan, 1969: 18), pero, con todo, las transformaciones se fueron gestando en torno al concepto de *Aufhebung*, como se ha indicado más arriba.

En un primer momento existió consenso respecto a que podía existir cierta mediación entre conservación y superación, pero con la llegada al trono de Federico Guillermo IV se viró paulatinamente hacia la idea de una “negación absoluta”. El nuevo rey, muy alejado espiritualmente de Federico Guillermo III y del ministro Altenstein, estaba «imbuido de un romanticismo cristiano que

idealizaba el pasado y especialmente los gobiernos de la Restauración» (Mc Lellan, 1969: 28); es decir, se alejaba dramáticamente de los ideales de la *Aufklärung*, encarnando el arquetipo de tradicionalismo patriarcal alemán. Si bien sus primeras medidas otorgaban ciertas esperanzas (amnistió a presos políticos y consintió la publicación de las dietas provinciales), finalmente en 1842 censuró la prensa radical (Mc Lellan, 1969: 28-30), por no mencionar los acontecimientos ya destacados de la futura Revolución de Marzo de 1848.

Este empeoramiento paulatino de las condiciones políticas radicalizó la perspectiva de los jóvenes hegelianos –quienes en un primer momento habían aplicado la idea de la negación absoluta a actitudes extremas como la reacción católica o el romanticismo– hasta que «la noción hegeliana de un compromiso intermedio entre dos polos opuestos dejó paso a la idea de dos grupos contradictorios, uno de los cuales debía triunfar totalmente» (Mc Lellan, 1969: 31). En otras palabras, la mediación antaño promulgada por Hegel para mantener una cierta homeostasis entre conservación y revolución, entre lo viejo y lo nuevo, dio paso a una negación directa de lo conservador en pro de la revolución, de tal manera que para activar el decurso de la historia ya no era posible un término medio entre ambos polos, sino una beligerancia militante. A estos efectos Bakunin (1843) señala: «La alegría de la destrucción es también una alegría creadora» (1002).

Si bien tanto en su terminología como en sus ánimos los jóvenes hegelianos se consideraban fieles al maestro no obstante las discrepancias –que terminaron por extenderse al ámbito de la religión y la política– empezaron a ser tan notables que ya no cabía hablar meramente de “hegelianos”, sino más bien de algo nuevo y distinto (Mc Lellan, 1969: 33).

Respecto a los factores que influyeron en dichas discrepancias, Mc Lellan (1969) apunta a la cuestión de la inmortalidad del alma y la personalidad de Dios en tanto que principales frentes de disputa (14), mientras que Colomer (1989)

hace hincapié en el papel que jugó Sören Kierkegaard al señalar que el Dios hegeliano poco tenía que ver con el del cristianismo, suponiendo aquel la autosuficiencia orgullosa del hombre que cree poder entender a la divinidad, cuando lo único que puede hacer el ser humano a estos efectos es perderse en Dios (11). Asimismo, las diversas investigaciones a estos efectos también han señalado que el principal factor que condujo a aquella ulterior fragmentación del hegelianismo, junto con la voluntad de encarnar lo infinito en lo finito (Feuerbach, 1984: 28), inscribiéndose así la faceta política en el seno de este movimiento; fue la pretensión de ejecutar una segunda Ilustración (Reinalter, 2010: 7).

En este último sentido, «la izquierda hegeliana puede ser considerada justamente como un nuevo capítulo, como una nueva fase, en la historia de la Ilustración» (Ginzo, 2018: 41); de ahí que Bakunin, en una carta a Ruge fechada en 1843, indicara que «nosotros vivimos ahora en Alemania el siglo de Rousseau y Voltaire» (Marx y Ruge, 1979: 58).

Si bien la educación de Hegel fue, en principio, ilustrada (Rosenkranz, 1844: 11) no obstante el filósofo consideró que el modelo de racionalidad desarrollado por la *Aufklärung* se antojaba insuficiente, pues esta habría quedado varada en el nivel de la mera *Verstand*, limitada a las oposiciones. Por el contrario, Hegel apelaba a un sentido de razón dialéctica, una *Vernunft* capaz de ir más allá de los planteamientos meramente abstractos de la Ilustración (Ginzo, 2018: 46-47).

Un lugar en que se explicita el distanciamiento de Hegel respecto al proyecto ilustrado es en las secciones de *La Fenomenología del Espíritu* dedicadas al fenómeno de la Ilustración, especialmente en lo relativo a su lucha contra la superstición (Hegel, 1971: 317-348). De lo aseverado en dichas secciones se deriva el hecho de que la Ilustración no captó adecuadamente (a juicio de Hegel) el hecho religioso, pues este es más profundo y complejo que un mero engaño de sacerdotes:

La religión se va a convertir para Hegel, junto con el arte y la filosofía, en la autoconciencia del Espíritu Absoluto. Desde esta misma perspectiva también va a cambiar la concepción hegeliana acerca de la concepción del mito imperante en la Ilustración [...] Para Hegel no se trataría tanto de “eliminar” los mitos sino de “interpretarlos”. También en los mitos, al menos en muchos de ellos, sería presente un sentido profundo, aunque este se halle expresado de una forma inadecuada. (Ginzo, 2018: 46)

Sin duda, esta concepción hegeliana del fenómeno religioso, esforzada en destacar que lo verdadero de la religión resta en su faceta esotérica, mas no en la exotérica (el mito en tanto que tal); representa la antítesis de la perspectiva de los hegelianos de izquierdas, mucho más alineados con el programa de la Ilustración entendido en tanto que «desencantamiento del mundo» (Adorno y Horkheimer, 1988: 59). Esta voluntad de extirpar definitivamente el poso teológico de la razón moderna queda testamentada en aquellas tesis en que se enfrascaron jóvenes hegelianos como Feuerbach, para quien «el secreto de la teología es la antropología» (Feuerbach, 1984: 21), pero también en las de Arnold Ruge, conforme al cual «la humanidad ya no se interesa por los lejanos destellos de una sabiduría que opera más allá del horizonte cotidiano» (Ruge, 1970: 34).

Con todo, uno de los aspectos del pensamiento hegeliano que suscitó mayores discrepancias entre sus herederos fue la ambigua relación del maestro para con la Revolución. Si bien Hegel admiró la Revolución y juzgó la Restauración como una falsa conservación del pasado, no obstante tampoco era un revolucionario (Ginzo, 2018: 49). Considerando que el modelo político ideal para Alemania era una monarquía constitucional, murió no obstante en 1831 sin que dicha esperanza se consumase.

Antes de que las pretensiones de una modernización política alemana se vieran cercenadas tras la debacle de marzo de 1848, el fervor emancipatorio se vio

azuzado por las diversas conmociones que sacudieron Europa, como es el caso de la Revolución de Julio. Con todo, la bota engarzada con una punta de hierro que calzaba la Restauración iba imprimiendo paulatinamente su censura represiva, con lo cual «la relación de los jóvenes hegelianos con el Estado prusiano se fue deteriorando [...] La política prusiana seguía una vía cada vez más involucionista» (Ginzo, 2018: 50) la cual llegó a su máxima expresión con el ascenso al trono, como decíamos, de Federico Guillermo IV. De este modo, la confianza hegeliana en el Estado fue puesta en entredicho, pues las distintas tensiones surgidas al paso del mismo autodesenvolvimiento de la historia parecían sugerir que aquel sistema al que se la había imputado el epítome de “sistema de sistemas”, el fin final del pensamiento, a la postre no resultaba tan conclusivo ni abarcador como para poder dar fe de los acontecimientos que albergaba el futuro inmediato.

Los fenómenos y acontecimientos consiguientes, como la sucesión de Altenstein por parte de Eichhorn, o de Gans por parte del ultraconservador Stahl, así como el hecho de que el nuevo rey se basara en los teóricos de la Restauración para articular su reinado; parecían contravenir expresamente los augurios providenciales de aquel esperanzador *factum* histórico que Kant había leído en la Revolución Francesa. Todas las medidas implantadas, como la propia censura que condenó a los hegelianos de izquierdas a la marginalidad académica –cuya máxima expresión se objetiva en la revocación de la *licentia docenti* de Bruno Bauer por parte del ministro Eichhorn, dado que las teorías de aquel eran «incompatibles con el cristianismo» (Mc Lellan, 1969: 41)– les incentivaron a acometer aquella segunda ilustración «con vistas a hacer frente a la crisis de la actualidad, es decir, al espíritu de la Restauración que tan pujantemente se seguía en Alemania» (Ginzo, 2018: 51).

De este modo, los miembros de la izquierda, que vieron en Hegel una cierta congelación del proyecto de la *Aufklärung* (Ginzo, 2018: 51), retornaron a los

ideales ilustrados, especialmente a aquellos relativos al “desencantamiento del mundo”. Ahora, el devenir de la historia, encaminado a la constitución de una sociedad perfectamente justa, redimida de la perfidia de la tiranía, la enajenación y la explotación, ya no era obra de Dios ni del autodesenvolvimiento del Espíritu Absoluto (Hegel, 1884: 20), sino que dicha soteriología era competencia, así como en parte en la Ilustración, del hombre, capacitado para «incidir en la marcha racional de la historia» (Ginzo, 2018: 58). Así, la antropodicea genética, emblema de la primera Ilustración, se torna una *antropodicea revolucionaria* en la segunda.

La gran diferencia entre una y otra reside en el *agencialismo*. Mientras que en la primera, desarrollada notablemente por Kant, el glorioso triunfo de lo mejor respecto de lo peor (*Mut. Anfang*, Ak. VIII 123) es inmanente y concomitante (genético) al autodesenvolvimiento mismo de la historia, y en tanto que así la redención del mal deviene providencialmente necesaria; en el caso de la antropodicea revolucionaria la resolución del mal no es algo que acontece de suyo, i. e., con arreglo a la deriva de la historia misma, sino que es precisa una activación de los resortes de la historia por parte de los seres humanos para que lo bueno venza definitivamente frente al mal. En el caso del marxianismo,⁶⁷ este proceso revolucionario viene propiciado por la lucha de clases, en la que al proletariado se le imputa el epítome de los agentes del bien, representando el capital la encarnación del mal; de ahí que Dussel (1993) hable de una demonología o teodicea negativa en el seno de la obra marxiana (163).⁶⁸

⁶⁷ Cabe aquí distinguir entre “marxismo”, entendiendo por ello lo relativo a la extensa tradición filosófica y política que tomó la obra de Marx como fundamento; y “marxiano”, entendiendo por ello lo relativo a Marx mismo, al margen «del devenir de su pensamiento en el “marxismo”» (Calvez, 1994: 127).

⁶⁸ Cabe destacar, con todo, que existe cierta discrepancia respecto al estatuto que tiene dicho agencialismo en la filosofía marxiana. Algunos han señalado lo cuestionable de atribuir este talante blabodiceico estrictamente al quehacer humano, anulando por ende el carácter dialéctico de la naturaleza misma. (Piedra, 2015: 96-102). El mismo Ortega (1967), en la *Rebelión de las masas*, indica que «lo mismo el liberalismo progresista que el socialismo de Marx, suponen que lo deseado por ellos como futuro óptimo se realizará, inexorablemente, con necesidad pareja a la astronómica» (74).

El propio Bauer (1968) llegará a referir a los filósofos de la Ilustración como profetas olvidados de un futuro más digno para la humanidad:

También tenemos nuestros profetas. Estos son los hombres que, en medio de la presión de la monarquía absoluta y del sacerdocio, hablaron de un futuro más digno para la humanidad, en el que nuestra máxima meta ya no sería convertirnos en niños, sino convertirnos finalmente también en hombres [...] Nosotros, los alemanes, perdimos la cabeza en la erupción del misticismo infantil. Como fue posible esta reversión es una pregunta, problema que aún está por resolver y cuya solución completa es necesaria si queremos estar a salvo de todos los peligros de una recaída así. Basta, aquí sólo nos concierne el hecho, volvimos a ser niños. (153)

Y es que, tal y como dijera Marx, los alemanes habían compartido las restauraciones de los pueblos modernos, sin haber compartido previamente sus revoluciones (Marx y Engels, 1981: 379); por lo que ya no podía confiarse el decurso del mundo a un plan providencial *toto genere* distinto a la agencia humana; había que «actuar sobre el presente, a través de la crítica radical de todo lo existente» (Marx y Ruge, 1970: 67).

Ciertamente, los temores de Hegel conforme a los cuales se aproximaba una época en la que la mediación conciliadora iba a resultar problemática, virándose cada vez más enconadamente hacia lo político, no eran infundadas (Ginzo, 2018: 59).

La filosofía que practica la izquierda hegeliana no está tanto en función de promover el saber académico como de fomentar la emancipación de la humanidad. En sintonía con ello asistimos a una marcada humanización de la filosofía, por reduccionista y simplificadora que resulte a veces. Estamos, por tanto, ante una filosofía militante que cuestiona poco a poco el legado hegeliano, que rechaza el universo político-religioso de la Restauración, y

que protesta contra su marginación profesional y contra la falta de libertad.

(Ginzo, 2018: 60)

Ahora bien, a pesar de la prolífica y transformadora labor que acometió la izquierda hegeliana respecto al titánico sistema del maestro, es necesario destacar la influencia contemporánea que tuvieron los jóvenes hegelianos a fin de conformar un retrato fiel de la segunda mitad del siglo XIX.

No cabe duda de la relevancia histórica y filosófica actual de autores como Feuerbach, Marx, Kierkegaard y Stirner, no obstante «tanto en la historia real del mundo como en la del espíritu, se despliegan sucesos invisibles dentro de acontecimientos plenos de significación y, a la inversa, lo que se presenta con características colmadas de hechos históricos puede ser, muy frecuentemente, insignificante» (Löwith, 2008: 16); es decir, debe destacarse el siguiente perogrullo: la relación entre notoriedad y fama no es necesariamente simétrica, de tal modo que del incontestable renombre que actualmente tienen, por caso, Feuerbach y Marx, no debemos colegir que tuviesen la misma influencia en su contemporaneidad, pues, tal y como lo expresa Francis Bacon: «*Infimarum virtutum, apud vulgus, laus est, mediarum admiratio, supremarum sensus nullus*». ⁶⁹ Así pues, debemos preguntarnos: ¿Los jóvenes hegelianos tuvieron suficiente impacto como para poder hacer frente a aquella crisis en que parecía zambullirse de lleno, no ya el Idealismo o la Ilustración, sino la propia filosofía?

Lo cierto es que el hegelianismo en su conjunto perdía su predominio en Alemania paulatinamente; los jóvenes hegelianos nunca representaron más que una reducida parte de la escuela, cerrándoseles las universidades casi de inmediato. Las lecciones de Bruno Bauer en Bonn, comenta Mc Lellan (1969), no despertaban interés, de modo que su único canal de influencia fueron sus

⁶⁹ «Las virtudes ínfimas reciben alabanza entre el pueblo, las intermedias admiración, las más altas ningún tipo de comprensión» (*De augm. Sc.*, VI, c. 3, como se citó en WWV II, III, 31, [448]: 439).

publicaciones. La *Rheinische Zeitung* se hizo ciertamente popular, pero tan sólo unos meses antes de su supresión. La *Hallische Jahrbücher* tuvo también cierto éxito, pero a finales de 1839 Ruge se quejaba de que él mismo había tenido que invertir parte de su capital para mantener el periódico, trabajando en el proyecto sin obtener remuneración alguna (39); el número de suscriptores llegó a ser tan escaso que Karl Köppen, íntimo amigo de Marx, les llamaba “los 300 espartanos” (Feuerbach, 1874: 298).

Con el correr de los años, la acentuación de las diferencias, la censura política creciente y, por último, la definitiva ruptura de Marx con Ruge –a tenor entre otras razones de la colaboración del primero con Engels y la publicación de *Die heilige Familie: Kritik der kritischen Kritik*, en la que se atacaba tanto a los jóvenes hegelianos como al propio Bauer– provocó que «a finales de 1844 el movimiento de los jóvenes hegelianos [hubiese] muerto como fuerza coherente» (Mc Lellan, 1969: 61).

3. 2. La crisis de identidad de la filosofía

Si bien podría decirse sin temor a incurrir en una exageración que el final del siglo XVIII y el principio del XIX fue una época cuya potestad le perteneció a la filosofía, esos años salvajes, por utilizar la expresión de Safranski (2008); con la misma seguridad podemos afirmar que la segunda mitad del siglo XIX fue el feudo de la técnica (Ortega y Gasset, 1967: 84) y la ciencia tal y como la concebimos en la actualidad. En el ámbito técnico apareció la locomotora ya en torno al 1804, seguida del daguerrotipo, la anestesia en 1846, el teléfono en 1854; y si bien la primera tentativa de vacunación corrió a cargo de Edward Jenner en 1796, propiamente los desarrollos en ésta área empezaron con el célebre médico Louis Pasteur en 1885. En el ámbito de las ciencias empíricas, tal vez las que tendrían un mayor impacto en la cosmogonía y espíritu de la época, deben

contarse la teoría evolucionista de Darwin (siendo publicado *El origen de las especies* en 1859), el descubrimiento del electromagnetismo en 1830 (cuya relevancia en la cultura del momento no precisa de aclaraciones accesorias) y un muy extenso *etcétera*.

El impacto que todo ello tuvo para la concepción filosófica del mundo y el lugar del hombre en el mismo es incontestable, de ello da fe el pasmoso auge del positivismo y el materialismo a lo largo del siglo XIX; no sorprende pues el descrédito de los grandes sistemas idealistas que esto supuso. Las ciencias acapararon el *globus intellectualis* (Beiser, 2022: 37), y aunándose a ello el escepticismo para con los grandes sistemas aprióricos, cuya pretensión ulterior no era si no el ofrecer una explicación omnicomprendiva de la existencia en base a un procedimiento enteramente abstracto; no es de extrañar que a las grandes filosofías de otrora, especialmente las de Schelling y Hegel, se las observase con reticencias, juzgándolas apolillados Ozymandias del pasado.

La filosofía, como suele decirse, dio a luz a las ciencias empíricas, siendo abandonada en el geriátrico de la historia por sus vástagos al cumplir estos la mayoría de edad, y en lugar de que la senescente anciana continuase renqueando, exigiendo su merecida peana en el panteón del saber, bien habría hecho (pensaron algunos contemporáneos) en resignarse a su indefectible destino, al modo en que los gatos se agazapan bajo las camas cuando presienten cercana su muerte. En definitiva, «hubiese sido mejor que la vieja malhumorada madre se hubiese tendido a descansar en su tumba» (Bona Meyer, 1870: 1).

Esta fue la letanía (casi más un entonado panegírico) de eminentes filósofos del momento tales como Adolf Trendelenburg, Hermann Weiße, Hermann Lotze y el propio Ludwig Feuerbach, quien en su no poco excelente opúsculo, publicado en 1842, indica que

La metafísica o lógica sólo es una ciencia real e inmanente cuando no se separa del llamado espíritu subjetivo. La metafísica es psicología esotérica. ¡Qué arbitrariedad, qué barbaridad considerar la cualidad para sí y la sensibilidad para sí, escindiéndolas en dos ciencias especiales, como si la cualidad fuera algo sin la sensibilidad y la sensibilidad algo sin la cualidad!

(24)

Así pues, el imparable auge de las ciencias empíricas y las consecuentes críticas a la filosofía tradicional, en ocasiones proveniente de los mismos filósofos, condujo inevitablemente a una crisis de identidad (Schnädelbach, 1984: 5, 67) de la misma. Dado que, como se ha dicho, las ciencias agotaron aparentemente todo campo posible de estudio del, digamos, reino de lo a posteriori, siendo innegablemente predictiva y útil, parecía que la anciana madre se había quedado sin un objeto de estudio idiosincrático. Las etéreas regiones de lo netamente a priori ya no suscitaban interés, por lo que el gran objeto y método del idealismo alemán había caído en clara bancarrota. Por ende, si la filosofía no quería resignarse a una inevitable extinción y continuar siendo relevante, teniendo algo que ofrecer a la constelación del saber, debía encontrar con urgencia un objeto de estudio del que no pudiesen ocuparse las ciencias empíricas. Una de estas respuestas fue el neokantismo.

Una de las primeras grandes controversias filosófico-literarias del siglo XIX (Köhnke, 2012: 24) fue iniciada por Adolf Trendelenburg, con la publicación de su *Logische Untersuchungen*. De esta controversia cabe destacar un punto, *das famose bloss*, o sea, el famoso “solamente” kantiano. En esencia, la idealidad kantiana del tiempo y el espacio surge de un falso dilema, pues del hecho de que tales sean estructuras aprióricas de toda experiencia posible no se deduce el que sean *solamente* ideales, pues cabe la posibilidad de que la condición de todo

conocer y la forma del objeto se identifiquen.⁷⁰ Al margen del profundo alcance que tuvo la obra de Trendelenburg, lo cierto es que inició un conjunto de disputas y reformulaciones respecto a la esencia de la filosofía que desembocó en el neokantismo.

Podemos rastrear sus orígenes hasta finales del XVIII, con las críticas al idealismo de Jakob Fries, Johann Friedrich Herbart y Friedrich Beneke, no obstante el neokantismo no se constituyó como una filosofía unificada hasta la década de 1860 (Beiser, 2022: 37).

Entre 1860 y 1862, Kuno Fischer y Eduard Zeller procuraron enfrentarse a dicha crisis con sendas publicaciones.⁷¹ Indicaron que la labor filosófica era esencialmente epistemológica, es decir, el filósofo se ocupaba de reflexionar en torno a los métodos y nociones del quehacer propiamente científico. El objeto de estudio de la vieja madre, por ende, debía consistir en abordar las condiciones de posibilidad y los límites del conocimiento científico, siendo esta tarea una trascendental, en clara sintonía con el kantismo. Fischer y Zeller consiguieron formular una razón de ser de la filosofía que, sin ser susceptible de abordarse por parte de las ciencias empíricas (acaparando aquella para sí misma un objeto idiosincrático), se antojaba de vital importancia para la propia ciencia, parapetándose así contra la obsolescencia teórica.

Esta fue la noción dominante de la filosofía durante las siguientes dos décadas, con todo, adolecía de una grave carencia, pues tal estrecha definición de en qué consiste la tarea filosófica desatendía aquellas cuestiones que, desde antiguo, habían sido el gran feudo de los filósofos, a saber, todas las temáticas relativas al ámbito práctico, siendo una de ellas la cuestión del valor y el sentido de la vida humana (Beiser, 2022: 38). Esta nueva definición, sin duda alguna

⁷⁰ Crítica por cierto muy similar a la que esgrime Hegel en la *Encyclopädie*: «Si bien las categorías pertenecen al pensamiento en cuanto tal, de ello no se sigue en modo alguno que sean sólo exclusivamente nuestras y no sean también determinaciones de los objetos mismos» (Hegel, § 42 adic. 131; como se citó en Colomer, 1986: 150).

⁷¹ Véase Fischer, 1860; Zeller, 1877

protoanalítica, emparentó paulatinamente a los neokantianos con el positivismo, afinidad testamentada con la publicación de la revista *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie* (1877-1901), en la que participaron Friedrich Paulsen, Otto Liebmann, Hans Vaihinger, Wilhelm Windelband y el propio Zeller, entre otros neokantianos.

Alineados con la concepción positivista de la filosofía, los neokantianos, que habían entendido el quehacer de aquella en tanto que lógica de las ciencias, desecharon la pregunta emblemática de la filosofía en base a la distinción taxativa entre “hecho” y “valor”. En esencia, la labor del filósofo, claramente contaminada por el espíritu de las ciencias empíricas, debía limitarse a hechos objetivamente enjuiciables, reservándose la pregunta por el valor de la vida a la religión, por consistir en una disquisición eminentemente subjetiva y por ello ajena a todo escrutinio racional, no digamos ya a priori: «Los filósofos pueden tener mucho que decir sobre la naturaleza del mundo, pero eso nunca implica lógicamente nada sobre la actitud que deberíamos tener hacia él» (Beiser, 2022: 23).

Esta fue la concepción dominante durante el desarrollo del neokantismo, no obstante, a finales de 1870 y hasta principios de la década de los 80, grandes filósofos pertenecientes a la mentada escuela empezaron a abordar aquellas cuestiones que anteriormente habían censurado por no ser susceptibles de enjuiciamiento filosófico, concretamente, la pregunta por el mal, el dolor y el valor de la vida.

Los neokantianos encontraron que su filosofía, la universitaria, la cual se había esforzado por no ser irrelevante para el saber científico en particular, corría el riesgo esta vez de ser irrelevante para el público en general, ya que el público culto y los estudiantes «se sentían más atraídos por las lecciones sobre el enigma de la existencia que por las de la lógica de las ciencias» (Beiser, 2022: 41); de modo que neokantianos como Windelband, Liebmann, y Volkelt tomaron partido en la reflexión relativa al valor de la existencia, abandonando la *Vierteljahrschrift* y

participando de la *Philosophische Monatshefte*, resucitada por Carl Schaarschmidt, quien la provisionó de un programa opuesto al de aquella capaz de contrarrestar su definición de “filosofía” (Köhnke, 2012: 351-352).

De manera característica, se distinguen de aquel artículo inaugural del nuevo año de los *Monatshefte* los dos artículos que inauguran el primer año de la *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie*. En el primer artículo, Avenarius concibe la filosofía exactamente de la manera que Schaarschmidt rechaza por insuficiente. De acuerdo con esto, la filosofía debe consistir esencialmente en que los conceptos de las ciencias particulares se pongan en relación con el concepto más general, definitivo. El método de pensar debe ser en esta situación un método ciertamente diferente del de las ciencias particulares; sólo que no se habla de una actividad creadora, autónoma de la filosofía. Avenarius más bien sostiene con ansiedad que los objetos que constituyen el contenido de la filosofía son dados efectivamente por la experiencia, pero especialmente que ese concepto supremo, más universal, tiene su origen en la experiencia. Paulsen, quien desea que se supriman por completo los límites entre la filosofía y las ciencias, va todavía más allá en el segundo artículo. La filosofía, de acuerdo con esto, se retiraría por completo a las ciencias especiales y se haría notar en ellas sólo como un simple “hábito heurístico”. Se desea urgentemente que los *Monatshefte* lleven a cabo su programa con avasalladora precisión respecto de estas tendencias empiristas. (Volkelt, 1877: 363)

Las publicaciones de otros neokantianos notables dan fe de este viraje radical. Johannes Volkelt (1882), por ejemplo, en un artículo de 1881, insistió en que la filosofía crítica jamás había sido exclusivamente epistemológica, sino que la cuestión ética también era de su incumbencia (37-48). Dos años después, Alois Riehl (1883) dividió la filosofía en sendas categorías que actualmente representan las dos grandes facciones de la labor del filósofo: se distingue entre filosofía

teorética o científica y filosofía práctica, dedicada a la ética y la estética fundamentalmente.

Como proyecto de un modo de vida verdaderamente humano, como teología de la vida humana, la filosofía se sitúa junto a la ciencia, el arte y la creencia de la mente como una producción independiente y peculiar del espíritu humano. Ya se utilice el nombre “filosofía”, como sería más correcto, exclusivamente para designar su segunda labor ético-práctica, ya como hasta ahora, para designar su parte puramente científica, es algo de poca importancia y de mera designación (51).

Ahora bien, ¿a qué se debió esta modificación brusca y radical de la dirección filosófica neokantiana? Se ha dicho que este giro hacia la filosofía práctica es uno de los problemas más difíciles para entender el neokantismo en los últimos años de la década de 1870 y principios de 1880 (Köhnke, 2012: 404).

En resumidas cuentas, la pregunta vuelve a ser aquella con que cerrábamos la sección dedicada a la revolución del 48, o, dicho de otro modo, ¿acaso las únicas alternativas filosóficas que se le ofrecieron al siglo XIX se redujeron al positivismo, neokantismo y posthegelianismo?, ¿hubo acaso un cuarto esqueje en el árbol de la filosofía?, i. e., ¿quién fue el Káiser de la filosofía en la segunda mitad del siglo XIX de que hablaba Rosenkranz? No otro que Arthur Schopenhauer.

Capítulo II

Las aportaciones del pesimismo a la filosofía contemporánea

1. *Kaspar Hauser ist sprungen*

Coincidiendo con la consolidación de la fama de Schopenhauer tras la publicación de *Parerga und Paralipomena*, el neokantismo experimentó un drástico cambio en sus intereses temáticos; este redescubrimiento de su obra fue expresado por el francfortés con la socarrona sentencia *Kaspar Hauser ist sprungen*.⁷²

Los propios neokantianos fueron unos de los primeros en escribir reseñas y monografías en torno a su obra: Rudolf Haym publicó en 1865 su *Arthur Schopenhauer*, Jürgen Bona Meyer hizo lo propio en 1872 con su libro *Arthur Schopenhauer als Mensch und Denker* y Kuno Fischer publicó un artículo en *Geschichte der neuern Philosophie* titulado *Schopenhauer Leben, Werke und Lehre*. Siendo Schopenhauer un filósofo posicionado en las antípodas de la concepción neokantiana del quehacer filosófico, pues en su obra la cuestión del valor de la vida es central, se antoja llamativo que autores como Fischer y Bona Meyer dedicaran esfuerzos, ya fuera a comentar o criticar, su obra. Si bien es cierto que el epíteto de “único heredero de Kant” autoconcedido por Schopenhauer podría entenderse como una provocación que habría instado a los neokantianos a criticar su filosofía, tachándola de ensoñación metafísica, cabe destacar que de haber continuado el francfortés en el ostracismo que le acompañó durante la mayor parte de su vida difícilmente aquellos autores habrían reparado en él, ni se habrían tomado la molestia si quiera de criticar sus filosofemas. Lo cierto es

⁷² Kaspar Hauser (1812-1833) fue un huérfano de Núremberg que pasó la mayor parte de su vida encerrado en un cuarto oscuro, adquiriendo la capacidad de hablar en su vida adulta. Esta comparación jocosa entre Schopenhauer y Hauser se atribuye originalmente a Friedrich Dorguth (1849: 9).

que la fama tardía que obtuvo el padre del pesimismo filosófico obligó a los profesores universitarios a abordar, no ya las reflexiones de aquel, sino a zambullirse de lleno en la cuestión del valor de la vida.

En torno a la década de 1870 la filosofía schopenhaueriana se había convertido en patrimonio nacional, no sólo ya de un grupo de apóstoles y fanáticos que erigían capillas dedicadas a honrar al Buda de Fráncfort,⁷³ sino que se podía escuchar su nombre entre los mismos estudiantes, «quienes se sentían más atraídos por las lecciones sobre el enigma de la existencia que por las de la lógica de las ciencias» (Beiser, 2022: 41). Sumado a ello el hecho de que la noción de la filosofía que tenía Schopenhauer (cuyas preguntas interpelaban a todo ser humano, desde el humilde carnicero hasta al erudito universitario) se alejaba del temperamento estrictamente docto de la neokantiana, conforme a la cual la filosofía estaba reservada para una cohorte de especialistas; aquella y no esta terminó por resultar más atractiva para el público.

Distintos hechos constatan la relevancia que tuvo Schopenhauer en estas décadas. Entre 1877 y 1911 hubo al menos cinco ediciones de sus obras: Julius Frauenstädt, Eduard Griesbach, Rudolf Steiner, Paul Deussen y Max Frischeisen-Köhler publicaron sus respectivos *Samtliche Werke* en varios volúmenes, teniendo algunas de dichas ediciones varias reimpressiones (Beiser, 2022: 13). En 1938 Hans Zint (1954), seguidor del francfortés, preguntó a la editorial Reclam el número de copias que había vendido su edición popular, alcanzando la friolera de entre 750.000 y 800.000 copias (188-189). Así pues, se aprecia el profundo impacto que tuvo la obra de Schopenhauer a partir de la segunda mitad del siglo XIX, no siendo de interés tan sólo para burgueses decadentes y embotados, sino que interpeló a una de las grandes escuelas filosóficas del momento, el neokantismo,

⁷³ Un acaudalado terrateniente, Carl Ferdinand Wiesike, construyó un capilla y santuario en honor a Schopenhauer.

obligándola a modificar su concepción misma de en qué consiste filosofar,⁷⁴ salvaguardando aquellas temáticas atemporales que inmiscuyen a todo ser humano, representando un más que evidente parapeto contra la sesgada y parcial noción protoanalítica. Se aprecia, a tenor de todo lo expuesto hasta aquí, «que la influencia de Schopenhauer no se limitó sólo a la *Lebensphilosophie*, a pensadores como Nietzsche, Dilthey y Simmel, que son usualmente vistos como sus herederos habituales, sino que se extendió a los positivistas y neokantianos, es decir, a sus oponentes» (Beiser, 2022: 43).⁷⁵

Tal y como continúa apuntando Frederick Beiser, su descubrimiento fue resultado de dos factores principalmente: por una parte el ya mentado éxito de su *Parerga y Paralipómena*, y por otro la difusión de su obra por parte de un grupo de devotos, entre los cuales cabe destacar a Friedrich Dorguth, Julius Frauenstädt, Adam von Doß y Johann August Becker. Con todo, cabe señalar otro aspecto relevante que sin duda influyó en el resurgimiento de Schopenhauer, y fue su pesimismo filosófico, el cual parecía alinearse al *Zeitgeist* de la época mejor que las alternativas positivistas, neokantianas y neohegelianas ya mencionadas.

La cuestión aquí indicada, el súbito éxito, no sólo de la obra schopenhaueriana, sino de su propuesta filosófica, el pesimismo, es aún en la

⁷⁴ En pro de la objetividad cabe señalar que ésta no es la única tesis que procura explicar, en palabras de Beiser, uno de los mayores problemas para entender el neokantismo y su giro hacia la filosofía práctica. Por ejemplo, Klaus Köhnke (2012) sugiere que tal viraje se produjo esencialmente como reacción a los acontecimientos sociales y políticos de la época. Beiser (2022), por su parte, tacha esta tesis de especulativa en exceso, siendo aplicable tan sólo a Windelband y Bona Meyer (43). En cualquier caso, la dedicación del neokantismo a la obra de Schopenhauer y su involucración en la controversia pesimista corrobora que, si bien el pesimismo podría no haber sido el único motivo para este viraje práctico, al menos debe contarse de entre las distintas razones del mismo.

⁷⁵ Cabe destacar asimismo una extensa lista de filósofos, escritores, poetas y músicos pertenecientes no sólo al siglo XIX, sino también al XX: Richard Wagner, Gustave Flaubert, Friedrich Nietzsche, Octave Mirabeau, Guy de Maupassant, Sigmund Freud, Fiódor Oostoïevski, Lev Tolstoi, Joaquim Maria Machado de Assis, el decadentisme, Marcel Proust, Thomas Mann, Ludwig Wittgenstein, Eduard von Hartmann, Hans Vaihinger, Marcel Proust, Henri Bergson, gran part de l'existencialisme, Samuel Beckett, André Gide, Emile Cioran, Jorge Luis Borges, Michel Houellebecq, etc. (Mayos, 2011: 16).

actualidad tema de discusión entre los especialistas; si bien es cierto que existe un más que extendido consenso respecto a las causas de dicha notoriedad, casi póstuma, i. e., el ya indicado éxito de *Parerga*, no obstante la situación es bien distinta en relación a las causas de aquella mayor predisposición del público para con su obra en particular y el pesimismo en general (Estal, 2017: 166). Una postura extendida es la ya sugerida *Krisenhypothese*, a saber, que el éxito de Schopenhauer se explica por la situación filosófico-social de la Alemania de mediados del XIX: el contexto histórico, social y cultural producto del colapso de los grandes sistemas idealistas, junto con la dilapidación de aquellas esperanzas típicamente ilustradas que vieron su ocaso tras la debacle de 1848, resultó un caldo de cultivo propicio para la propuesta de la estrella polar del pesimismo.

Ahora bien, como indicamos, no todos los especialistas en Schopenhauer y el pesimismo simpatizan con esta hipótesis. Rüdiger Safranski (2008), por ejemplo, autor de una muy excelente biografía sobre el filósofo, indica que la atmósfera posterior a 1848 no era especialmente derrotista, de modo que «no se corresponde con los hechos» (434) que el contexto histórico-social propiciase la recepción de Schopenhauer. En contra de la *Krisenhypothese*, Safranski (2008) asocia el éxito del filósofo a la militante labor de difusión que acometieron los ya mentados divulgadores (434). Del mismo parecer es Michael Pauen, para quien es histórica y filosóficamente cuestionable afirmar que el pesimismo haya germinado en un contexto de crisis generalizada (Estal, 2017: 168): «Pruebas y testimonios de experiencias especialmente negativas o positivas se encuentran casi en cada época, el valor de los intentos de explicación totalmente decisivos de este tipo tienen un valor relativo» (Pauen, 1997: 21).

Por su parte, Friedrich Beiser (2022) opta por una postura intermedia, arguyendo que, si bien es cierto que la situación histórica fue propicia para la expansión del pesimismo en Alemania, con todo esto no da fe en exclusiva de las causas, atribuyendo de hecho un gran peso al redescubrimiento del problema del

mal por parte de Schopenhauer (13). Con todo, y siguiendo al mismo Pauen (1997), sería tan erróneo atribuir íntegramente las causas de dicha difusión al contexto como negar cualquier tipo de relación entre ambos hechos (26). Tal y como reflexiona Héctor Del Estal (2017):

Si tomamos en consideración todas las reflexiones que hemos realizado referidas al contexto social, cultural, técnico, histórico y político tras la Revolución de Marzo, podemos integrar adecuadamente las consideraciones de Safranski y Pauen con nuestro punto de vista sobre la importancia de la *decepción postrevolucionaria* para la recepción de la obra de Arthur Schopenhauer, ya que si bien ese desencanto no es la causa única de dicha recepción, constituye un factor catalizador de la misma, y da sentido al “enfoque dirigido hacia la sabiduría mundana” que aduce el primero, así como también aclara y matiza el significado de aquella “revalorización del individuo” que argumenta el segundo. ¿No encontró acaso la *Bildungsbürgertum* una expresión de la decepción política en la filosofía de Schopenhauer?; ¿no era esta filosofía, precisamente, capaz de poner de manifiesto todos los sufrimientos individuales que se pensaban superar con la frustrada revolución? (194)

Así pues, y basándonos en las aseveraciones de los distintos especialistas que se han esforzado por dilucidar las razones del ulterior éxito de la filosofía schopenhaueriana y del pesimismo a mediados del siglo XIX, podemos distinguir tres hipótesis principales.

Como decimos, las “causas” aducidas por los especialistas, si bien imbrican todas ellas con en intuición común, no obstante carecen de un consenso solvente, lo cual conlleva cierta variedad de hipótesis al respecto. La intuición común consiste en imputar la *Zeitgeist* pesimista del XIX al éxito editorial de *Parerga y Paralipomena*. Si bien la obra fue publicada en 1851, momento en que ya empezaba a fraguarse el *espíritu de la época*, no obstante en ella no se contiene nada que rompa

con la usual homogeneidad schopenhaueriana, i. e., la obra es, de nuevo, una formulación más simpática para con el público de las tesis principales de *Die Welt als Wille und Vorstellung*.⁷⁶ Así, la pregunta en realidad no consiste tanto en interrogarse por las razones que propiciaron la fama del pesimismo en tanto que filosofía, sino más bien qué propició que la obra de Schopenhauer, denostada y desatendida durante décadas, cobrara interés en ese preciso momento.

Podemos destacar a tales efectos tres hipótesis principales: la *Krisenhypothese*, la *Evangelisierungshypothese* y la *Blabodiceehypothese*.

Conforme a la hipótesis de la crisis se argumenta en esencia, como dijimos, que el pesimismo vino a fijar filosóficamente un cierto humor, la *Stimmung* generalizada en la Alemania del siglo XIX, producto de la desazón resultante de los ideales frustrados de la Ilustración. Los ideales a los que la época rindió homenaje deben atribuirse a su núcleo fundamentalmente optimista. No es de extrañar, entonces, que a principios de la década de 1850 el idealismo realista [*realistischen Idealismus*] de la década anterior se desvaneciera y, en la misma medida, surgiera la maldita filosofía del pesimismo como una estrella, brillante e inquietante, en el horizonte (Duboc, 1889: 79).

Conforme a la hipótesis de la evangelización, el éxito de la obra de Schopenhauer, y por extensión, del pesimismo, se debió a la labor de difusión de sus acólitos, especialmente Frauenstädt (Safranski, 2008: 434) y por los círculos de artistas, entre los que cabe destacar a Richard Wagner (Pauen, 1997: 107).

Por último, destacamos la hipótesis de la blabodicea, según la cual dicho éxito se debió a la reformulación del problema del mal (Beiser, 2022: 21).

Como es usual en estas circunstancias, cada hipótesis presenta sus defectos y virtudes, mas no por ello debiéramos *wir schütten das Kind mit dem Bade aus*,

⁷⁶ La gran diferencia entre *Parerga y Paralipomena* y la obra principal de Schopenhauer son sus famosos *Aforismos sobre el arte de saber vivir*, los cuales ya advierte el autor que prescinden del «elevado punto de vista ético-metafísico al que conduce» su filosofía (PP I, [333]: 336).

desechando la potencia explicativa de esta o aquella hipótesis por presentar alguna vaguedad. Por ejemplo, en contra de la *Krisenhypothese* podemos citar al propio Schopenhauer, quien en una misiva a Frauenstädt advertía que su «pesimismo ya se acrecentó de 1814 a 1818 (momento en que brilló plenamente), que fue la época más esperanzadora, justo tras la liberación de Alemania» (GB: 368). Y es que no pocas veces la desazón es motivo de vigor y la satisfacción en cambio razón de desesperanza; ya entendía bien esto Ortega y Gasset (1967) al señalar que «hay siglos que por no saber renovar sus deseos mueren de satisfacción, como muere el zángano tras su vuelo nupcial. De ahí el dato sorprendente de que estas etapas de llamada plenitud hayan sentido siempre en el poso de sí mismas una peculiarísima tristeza» (62). En cualquier caso, reducir el éxito del pesimismo *exclusivamente* a contingencias históricas y materiales nos haría correr el riesgo de estar incurriendo en un *Entrügstungspessimismus*,⁷⁷ o sea, en un pesimismo de indignación, escorándonos peligrosamente del pesimismo estrictamente filosófico (PVG: 47).

Pero la *Evangelisierungshypothese* también presenta dificultades, pues pareciera incurrir en una falacia *post hoc* consistente en tomar el efecto por la causa. Con arreglo a dicha hipótesis, la condición de posibilidad del postrero éxito de Schopenhauer en particular y del pesimismo en general fue producto de la labor de difusión acometida por los admiradores del maestro, principalmente poetas y artistas. Ahora bien, para que dicha voluntad de difusión tuviese lugar parece necesario apelar a un detrito previo, o sea, una predisposición general conforme a la cual brotase entre el público tal pretensión. Además, se antoja cuestionable considerar que semejante labor habría resultado fructífera si el público en general no hubiese estado predispuesto a recibir la “mala nueva” ya a *parte ante*.

⁷⁷ Véase 2. 3. Consideraciones en torno al *Weltschmerz* y el *Entrügstungspessimismus*, pg. 169-171

Así pues, y en virtud de todo lo dicho, nosotros apelamos, resiguiendo la línea de Héctor del Estal, a una postura holística, de tal modo que no es pertinente alinearse con una única razón por la que el pesimismo ocupó el panorama filosófico de la segunda mitad del siglo XIX; sino que dicho fenómeno, como es habitual en los procesos históricos, es producto de un racimo de hechos, estados y acontecimientos, siendo la razón pues polifacética. Proceder de este modo, zafándonos de planteamientos unilaterales, nos permite asimismo argumentar que el pesimismo no fue una anécdota o anomalía dentro del devenir histórico de la filosofía, sino que representa otro eslabón más entre la Modernidad y la Contemporaneidad.

Posicionarnos unilateralmente a favor de la *Krisenhypothese* nos puede condenar a concluir que el pesimismo se limitó a un mero estado taciturno y pesadumbrado, que bien poco tiene que ver con el rigor filosófico; asimismo, decantarnos, de nuevo, unilateralmente, por la *Evangelisierungshypothese* nos abocaría a reducir la influencia y relevancia del pesimismo a un círculo de fanáticos exaltados, algo más propio de sectas y asociaciones militantes que no de la filosofía con mayúsculas.

Ahora bien, antes de llevar a cabo un adecuado análisis de estas cuestiones es pertinente un preámbulo, pues la discrepancia entre los especialistas a estos efectos es directamente proporcional al desconocimiento generalizado de la significación eminentemente filosófica del pesimismo, su relevancia histórica y sus tesis principales, por ello acometeremos en lo sucesivo dicho prolegómeno a fin de ubicar filosóficamente, no la filosofía de Schopenhauer, sino el pesimismo.

2. ¿Es acaso el pesimismo filosofía?

Seguramente no exista un término filosófico más coloquialmente utilizado y más mal entendido que el de “pesimista”, suele esgrimirse contra todo aquel

que no ofrece una perspectiva halagüeña o esperanzada sobre el mundo; con todo, esto no es exclusivo del término en cuestión, pues si se repara en conceptos eminentemente filosóficos tales como “idealista” o “trascendente”, en lo que respecta a la acepción coloquial de que están insuflados, se puede apreciar que los conceptos filosóficos acostumbran a quedar tergiversados en el momento en que descienden a ámbitos no especializados. En el caso del pesimismo, esto se explica por el profundo impacto que tuvo tal filosofía a mediados del siglo XIX:

El adverbio y adjetivo “pesimista” está en boca de todos, aplicándose a cualquier situación cultural posible. En el registro no filosófico del vulgo en general, en la jerga periodística y en los así llamados salones de debate, “concepción o parecer pesimista” no significa otra cosa que, o bien una inclinación personal versada hacia la desdicha y lo sombrío de cualquier situación o suceso; o bien el escepticismo ante la posibilidad de mejorar ciertas formas sociales y naturales de la vida local. (PVG: 45)

A diferencia de lo ocurrido con los conceptos filosóficos antes indicados (“idealista”, “trascendente”, etc.), que se desarrollaron notablemente primero en la academia⁷⁸ y círculos especializados, llegando posteriormente a la esfera del lenguaje coloquial; el pesimismo (en tanto que concepto), experimentó el itinerario inverso: no fue hasta que el público manifestó su profundo interés por él que los académicos y eruditos empezaron a prestarle atención.⁷⁹ Esto no significa, sin duda, que el término fuese acuñado por los no iniciados en filosofía, pues quienes desarrollaron el contenido semántico del mismo fueron propiamente filósofos; sino que sencillamente llegó a las universidades

⁷⁸ En lo que respecta al idealismo, uno de los primeros en hacer uso del término en tanto que categoría para designar a una corriente filosófica establecida fue Leibniz, filósofos a los que también denominó “formalistas” (Ferrater, 1983: 392).

⁷⁹ Sobre la propagación del pesimismo entre las clases sociales en la Alemania del XIX véase Trautz, 1876: 6-7

ciertamente contaminado por los prejuicios de que ya adolecían aquellos que no estaban instruidos en el quehacer filosófico.

Para destacar la profunda fama de que gozó en su momento, convirtiéndose en un término *à la mode*, préstese atención a las palabras de Carl Heymons (editor de Eduard von Hartmann) en relación al impacto que la obra de éste último (*Philosophie des Unwebussten*) tuvo entre las clases medias:

Muchas personas se me acercaron para pedir autógrafos, a menudo mujeres; si todavía quería hacerlas particularmente felices ofrecía la fotografía de Hartmann a estos efectos. Las ventas de su filosofía dieron un giro gratificante, que aumentó en el primer mes del año 1870, a tal punto que pronto se agotó la tirada. Este libro era un tema popular en todos los círculos sociales, y las damas lo buscaban con entusiasmo; hasta cierto punto se consideraba de buena educación haberlo leído, aunque a menudo fuese sólo por curiosidad. (Heymons, 1882: 21)

Esta creciente fama, no ya sólo de Schopenhauer, sino de otros pesimistas como Hartmann, instó a los filósofos universitarios, principalmente neokantianos como Rudolf Haym, Jürgen Bona Meyer, Kuno Fischer y Johannes Volkelt, a abordar las cuestiones canónicas del pesimismo, como se ha indicado más arriba.

En base a esta celebridad popular del pesimismo a mediados del siglo XIX, es razonable pues que el concepto haya acabado más contaminado por la ligereza del lenguaje prosaico que otros asimismo filosóficos. Justamente a causa de esta intoxicación coloquial del concepto se ha dicho que el pesimismo no es más que el tono de una filosofía o cosmogonía, un sentir o talante que puede aparecérsenos en registros variopintos y dispares. Se suele citar a Giacomo Leopardi, poeta italiano de finales del XVIII y principios del XIX, como padre espiritual del así llamado pesimismo, pero también hace falta tener en cuenta que

el término se acuñó⁸⁰ a modo de acusación contra Voltaire por parte de los jesuitas de la *Revue de Trévoux* (Dienstag, 2009: 9) tras la publicación de *Cándido o el optimismo*, escrito a modo de diatriba contra el optimismo de Leibniz tras el terremoto de Lisboa.

Se aprecia entonces que el pesimismo se expresó originalmente como antítesis de aquel optimismo, pero el pesimismo –tal como el ser aristotélico– se dice de muchas maneras. Nos circunscribiremos en lo sucesivo al pesimismo moderno –el desarrollado entre 1819, con la publicación de *Die Welt als Wille und Vorstellung*, y 1900–, el eminentemente filosófico, representado especialmente por Arthur Schopenhauer, Eduard von Hartmann, Philipp Mainländer y Julius Bahnsen.

Discriminamos pues entre pesimismo filosófico, pesimismo lírico-poético y pesimismo de indignación, en base a la distinción que Olga Plümacher establece en una obra que es de obligada lectura para la comprensión de los términos aquí tratados: *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart* (PVG). Para lo que ahora nos ocupa, sólo es preciso delimitar el sentido del pesimismo filosófico.⁸¹

Por “pesimismo” en su dimensión filosófica, que es de la que se está tratando aquí, debe entenderse: el juicio axiológico conforme al cual el dolor es inherente al ser del mundo; en consecuencia, el no ser es preferible al ser (PVG: 39). Tal y como indica Plümacher, esta censura del ser es lo propiamente novedoso del pesimismo moderno ya que otra de las tesis tradicionalmente asociadas al juicio axiológico del pesimismo, la de que los dolores superan con creces a los placeres, o lo que es lo mismo, que la penuria opaca la felicidad, es algo que existía desde antiguo en no pocas filosofías y religiones, de modo que

⁸⁰ Otra versión en lo que respecta a la primera aparición del término “pesimismo” apunta a los Cuadernos de Georg Christoph Lichtenber, vol. III.

⁸¹ Para una exposición del pesimismo lírico-poético y el pesimismo de indignación véase 2. 3. Consideraciones en torno al *Weltschmerz* y el *Entrüstungspessimismus*, pg. 166-171

Si, por el contrario, se considera el “mundo” como un concepto que no agota el ser, la existencia, si el término “pesimismo” se entiende así sólo como representación de la simple frase “hay más displacer que placer en éste, nuestro mundo”, entonces el pesimismo en este sentido no es nada nuevo; más bien, forma de hecho un polo de las religiones espirituales. (PVG: 39)

Ahora bien, cabe preguntarse, ¿por qué acomete el pesimismo filosófico esta condena a la existencia, al ser en general?

2. 1. Argumentos a priori y a posteriori del pesimismo

A pesar de la variedad de formulaciones y argumentos que se han ofrecido a lo largo de las obras más influyentes del pesimismo, podemos distinguir entre argumentos a priori y a posteriori, cuya pretensión es dilucidar si en la vida existen más placeres que dolores, pero el denominador común en ambas estrategias es la conclusión, a saber, que el no ser es preferible al ser, o dicho de otro modo, que el valor de la vida es nulo por ser los dolores y males de la existencia notoriamente superiores a los placeres y que en tanto que así la no existencia es preferible a la existencia.

En el primer caso, el carácter pésimo de la existencia se deduce de la naturaleza misma del deseo y en tanto que así se prescinde de toda calidad del afecto en cuestión, por ello se han catalogado aquí de a priori. En el segundo, la dimensión paupérrima de la vida se concluye mediante el análisis de los placeres y dolores existentes en la vida humana en general, esto es, en base a un cálculo eudemónico a posteriori.

Un caso paradigmático de argumento pesimista a priori es la analítica schopenhaueriana del deseo, donde el dolor se deduce analíticamente de la naturaleza misma de aquel. En este caso, la constitución de la lógica del deseo conduce a concluir que el dolor es lo constitutivo, si no de la existencia, al menos

sí del quehacer humano: «El deseo, la carencia, es la condición previa de todo placer. Con la satisfacción, sin embargo, cesa el deseo y en consecuencia el placer. Por eso, la satisfacción o la felicidad no pueden ser otra cosa que el librarse de un dolor, de una nueva necesidad».⁸²

Si bien podría antojársele a alguno un tanto exagerada esta aseveración, si se indaga más detenidamente en la lógica del deseo se concluye fácilmente lo pertinente de las palabras del francfortés. La condición de posibilidad del deseo es la ausencia del objeto de la volición, o sea, que para que tenga lugar un deseo es precisa una carencia, concretamente la de aquello deseado; ahora bien, la satisfacción consiste propiamente en la obtención de aquello apetecido, lo cual implica que alcanzado el objeto del deseo desaparece asimismo la *vis* que impulsaba originalmente a apetecer dicho objeto, esto es, lo deseado deja de desearse en ocasión de satisfacerse la apetencia de la voluntad; pues tal y como dijera Ortega: «El que está satisfecho es que ya no desea» (RTVE, Archivo Histórico). Justamente porque la carencia es constitutiva del deseo, toda satisfacción, arguye Schopenhauer, está condenada a resultar insuficiente, pues en el momento en que lo deseado se obtiene deja de ser objeto de deseo, de ahí que el filósofo apunte a aquella usual vaciedad que se apodera de uno tras satisfacer un apetito: «No hay satisfacción que dure, más bien toda satisfacción es siempre el punto de partida de un nuevo deseo».⁸³ En tanto que así, el deseo es, al menos *in abstracto*, insatisfacible.

Si se identifica, como usualmente se hace, el dolor con la insatisfacción y por ende con un cierto tipo de sufrimiento, la conclusión pesimista aparece con total pertinencia. Si entendemos el deseo como el elemento inductor a la actividad del agente volitivo se comprende el pesimismo schopenhaueriano, pues la condición de posibilidad del quehacer humano, el deseo, queda

⁸² WWVI, IV, 58, [367-368]: 368

⁸³ WWV I, IV, 56, [365]: 357

desprovisto de objeto en ocasión de su ser satisfecho, y en el caso hipotético de que pudiese colmarse *de facto* toda apetencia y volición, el individuo quedaría postrado en un mortecino embotamiento, pues siendo el deseo, como se ha supuesto ahora mismo, el factor que induce a la actividad, su aniquilación debe implicar necesariamente la languidez del agente, *ist est*, el tedio.⁸⁴

Por otra parte, Schopenhauer aseveró que el dolor tiene una dimensión positiva, mientras que el placer es siempre negativo, es decir, consiste en la ausencia de un dolor: «Sólo el dolor y la carencia pueden ser positivamente sentidos [...] el bienestar, en cambio, es puramente negativo».⁸⁵ Esta negatividad del placer se deduce en Schopenhauer de la propia analítica del deseo. En la medida en que la carencia es la condición de posibilidad del placer, la satisfacción no puede consistir en otra cosa que en la desaparición de aquella, por ende el placer es negativo, i. e., la desaparición de una carencia (un dolor), siendo este lo propiamente sentido por la voluntad, o sea, lo positivo.⁸⁶

Por lo que respecta a las argumentaciones a posteriori, el caso más ilustrativo es el del cálculo eudemónico desarrollado por Eduard von Hartmann, así como por Olga Plümacher y Agnes Taubert, sus fieles aliadas.

Al margen de los pormenores de su filosofía, de los que nos ocuparemos más adelante,⁸⁷ lo que se antoja de interés ahora es la tesis hartmanniana de que la cuestión del valor de la vida, la respuesta a la pregunta que se interroga respecto a si es preferible el ser o la nada, sólo puede ser desvelada en base a un cálculo, casi algebraico en su caso, que se esfuerce por tasar el grado de dolor y placer existente en la vida; de modo que si los males superan en cantidad a los placeres, entonces la vida no vale la pena ser vivida.

⁸⁴ PP II, 12, 152, [311]: 309

⁸⁵ WWV II, IV, 46, [660]: 630

⁸⁶ WWV II, IV, 58, [376]: 368

⁸⁷ Véase 3. Eduard von Hartmann: un pesimismo optimista, pg. 267-298

El filósofo ofrece diversos argumentos que, en esencia, se pueden condensar en el siguiente silogismo: si la mejor vida posible consiste en la ausencia de dolor; si dicha ausencia equivale a 0 en la escala de la felicidad; y si la ausencia completa de dolor es inalcanzable, entonces el valor de la vida cae por debajo de 0 y, por ende, no vale la pena vivir (Beiser, 2022: 225). Este silogismo contiene *implicite* no sólo el cálculo eudemónico hartmanniano, sino también sus elucubraciones teleológicas, expuestas principalmente en el capítulo XIV de *Philosophie des Unbewussten*.⁸⁸

Allí Hartmann se interroga por el *telos* del proceso cósmico. Podría plantearse la posibilidad de que la meta de dicho proceso sea el proceso mismo, de tal modo que, parafraseando a Antonio Machado, no hay camino, sino que se hace camino al andar; ocurre que desde una perspectiva filosófica debe censurarse tal intuición, pues el proceso no es más que la suma de sus momentos. Si el proceso mismo tiene un valor absoluto entonces cada uno de los instantes y eslabones del mismo deben consistir, *per se*, en un fin, lo cual anula la noción misma de proceso, el cual exige necesariamente un *telos* al que se dirija la serie que lo constituye. El fin del proceso cósmico, su *telos*, debe consistir en la felicidad ya que, arguye Hartmann, a ella tiende todo lo vivo, y en base a esta intuición se han erigido desde antiguo todos los sistemas de filosofía práctica. Todos los grandes sistemas clásicos, asevera el filósofo, han colocado el fin de la existencia en la felicidad, ya se entienda a esta como *apatheia* o como *frónesis*, en lo relativo a los sistemas prácticos de los antiguos; o bien como inexistencia en el caso del budismo –donde la felicidad se la entendía en tanto que negación de los dolores de la existencia en el Nirvana⁸⁹– o como comunión con Dios en el reino de los

⁸⁸ PU: 391

⁸⁹ «El Nirvana es feliz únicamente *per negationem* en tanto que el mundo, el Sāmsara, es desdichado; que esta simple negación de la desdicha se convierta en algo positivamente placentero, aunque sea de carácter indeterminable, indecible, para la multitud menos capacitada para pensar de forma abstracta, es natural, pero no tiene nada que ver con la enseñanza de Buda» (PVG: 24).

cielos por parte del cristianismo. A estos efectos, el interrogante se antoja obvio: ¿Es alcanzable esta felicidad entendida en términos eudemónicos? La respuesta hartmanniana es efectivamente negativa. En el capítulo inmediatamente anterior, el XIII, intitulado *Die Unvernunft des Wollens und das Elend des Daseins*, Hartmann había abordado el aspecto de su filosofía más célebre, comentado y, sin duda, criticado: los estadios de la ilusión. En un extenso capítulo reflexiona respecto a si la felicidad es alcanzable en (1) el presente, de modo que bienes tales como la bonanza, el amor, el arte y las ciencias, etc., son fuente de felicidad; (2) en una vida trascendente ultraterrena y (3) el desarrollo de la humanidad.

El primer estadio se tacha de ilusorio en base a los motivos siguientes:

- a) la fatiga de los nervios acrece la renuncia al displacer y reduce el esfuerzo para mantener el placer; aumenta por consiguiente el displacer en el displacer y disminuye el placer en el placer.
- b) el placer que surge mediante el cese o atenuación de un displacer no puede ni de lejos compensar este displacer, y de este tipo es la mayor parte de los placeres que existen.
- c) el displacer fuerza la conciencia que debe sentirlo, pero el placer no, sino que este debe ser como descubierto y alumbrado por la conciencia, y por eso muchas veces se pierde para ella, cuando falta el motivo para su descubrimiento.
- d) la satisfacción es breve y se desvanece rápidamente, mientras que el displacer, en tanto no se vea limitado por la esperanza, dura tanto tiempo como exista un apetecer sin satisfacción (¿y cuando existe uno que se vea satisfecho?).
- e) las mismas cantidades de placer y displacer, cuando se reúnen en la conciencia, no valen lo mismo, y no se compensan, sino que el displacer mantiene su exceso, o la exclusión de cualquier sensación es preferida a su cuestionable conjunción. (PU, X, 13, [350-351]: 594-595)

En suma, el primer estadio se tacha de ilusorio en base al cálculo eudemónico, conforme al cual la suma de displacer supera a la suma de placer, por ende, la felicidad no es alcanzable en dicho estadio.

El segundo, conforme al cual la felicidad se alcanzaría en la vida ultraterrena trascendente acaecida tras la muerte, es rechazado en tanto que, aún apelando a la supervivencia del alma entendida en términos de substancia imperecedera, a esta no le va aparejada la conciencia individual, aquello que justamente pretendía salvaguardarse de la aniquilación. Lo que se anhela inmortal, lo que se pretende imperecedero tras la muerte y que es objeto de aquella beatífica esperanza en que se asienta la felicidad de ultratumba, es la conciencia *individual*, cuya esencia perenne se antoja *toto genere* distinta. Aunque se apele a la supervivencia del espíritu no consciente –se lo entienda en términos de *anima rationalis* o *nous*– tal existencia resulta accesoria al individuo, para quien la supervivencia de dicha facción de sí se le antojaría tan indiferente como una inmortalidad que consistiese en un eterno sueño sin ensueños.⁹⁰

Finalmente, el tercer estadio, conforme al cual la felicidad se alcanzará en una fase ulterior del desarrollo humano, se tacha de ilusorio en tanto que tal “evolución” sólo puede acarrear una asintótica aproximación a la salud, la libertad y la subsistencia asegurada. Todos ellos, si bien podrían considerarse a bote pronto bienes positivos, en realidad constituyen la *conditio sine qua non* del placer, de modo que en el momento en que estos faltan toda posibilidad virtual de goce desaparece. La salud, la libertad o alcanzar un estado de bonanza con arreglo al cual pueda uno costear las necesidades materiales de su existencia, sólo son sentidos en el momento en que tales estados se recuperan, o sea, en ocasión del grato liberarse de la miseria de su ausencia; esto es, son bienes netamente negativos, de ahí que Hartmann los considere el punto cero de la sensación.⁹¹

⁹⁰ PU, XI, C, [355-368]: 601-616

⁹¹ PU, X, 2, [305]: 532

Si aún con todo uno quisiera especular respecto a los supuestos bienes que eventualmente acarrearía un postrero desarrollo de la especie humana, descubrirá que tales, o bien conducen en el mejor de los casos a dicho punto cero, ciertamente un estado de insensibilidad, de calma chicha; o bien acarrearán consecuentes males accesorios. Podría pensarse que el desarrollo de la humanidad conducirá a una exuberante factura estética, por ejemplo; no obstante

Los griegos, si resucitasen, considerarían nuestras obras de arte en todos los ámbitos, y con toda razón, bárbaras. [...] A medida que el contenido ideal que rebosa de nuestras obras de arte amenaza con hacer saltar toda restricción formal, tanto más se alejan dichas obras del puro concepto del arte, que tiene su concepto en la absoluta armonía entre contenido y forma.
(PU, XIII, [383]: 633)

No cabe duda de que Hartmann, de poder frecuentar los museos, galerías y ferias de arte contemporáneo, encontraría en el arte conceptual y en las así llamadas *performance* una corroboración de su intuición, que a alguno podría antojársele incluso premonitoria.

Por lo que pertoca al perfeccionamiento técnico, si bien es cierto que este implica una notable mejora de las condiciones materiales de la vida, paliando los males de la enfermedad, narcotizando los sentidos ante las inclemencias de la naturaleza y emancipando de los aspectos más penosos del trabajo, no obstante bien puede decirse que los bienes que aporta son directamente proporcionales a las miserias que acarrea, «especialmente cuando se piensa que con el aumento creciente de la población de la tierra también crece el número de millones de individuos que pasan hambre»;⁹² por no mencionar que no pocas veces dicho desarrollo técnico encuentra en el padecimiento de tantos otros su misma

⁹² PU, XIII, [383-384]: 634

condición. Aparejado a este último baluarte del desarrollo se encuentran las mejoras sociales, con las que sólo se encamina el hombre hacia una mayor proximidad para con aquel punto cero, no representando nunca una felicidad positiva.

De todo ello concluye Hartmann la total nihilencia de la felicidad, esto es, su imposibilidad real, y en tanto que así, tal y como se ha indicado anteriormente, si la mejor vida posible consiste en la ausencia de dolor; si dicha ausencia equivale a 0 en la escala de la felicidad; y si la ausencia completa de dolor es inalcanzable, entonces el valor de la vida cae por debajo de 0 y, por ende, no vale la pena vivir.⁹³

Sin duda, tanto unos como otros son argumentos debatibles, esto es, susceptibles de discusión filosófica. Respecto al primer ejemplo ofrecido, fue el propio Hartmann quien desacreditó la argumentación schopenhaueriana, ya que es muy cuestionable el hecho de que los placeres sean siempre negativos, es decir, que *sólo* surjan en ocasión del cese del dolor, habida cuenta de que tanto uno como otro afectan al sistema nervioso; y si bien es cierto que muchos placeres no surgen más que en ocasión del cese o atenuación del dolor (la salud, la libertad y la estabilidad económica a juicio de Hartmann), no obstante existen placeres eminentemente positivos:

Los placeres del arte y la ciencia reclaman sus derechos como sensaciones de placer; como debemos admitir que los mismos se elevan positivamente sin que les preceda un dolor ni una caída bajo un punto de indiferencia o punto cero de la sensación [...] entonces debe ser necesariamente falsa la afirmación de Schopenhauer de que el placer sólo es la atenuación o finalización de un dolor. (PU, X, [297]: 527)

⁹³ Con todo, Hartmann insta a involucrarse en el desarrollo cultural humano en vista de una redención ulterior, como se verá en 3. Eduard von Hartmann: un pesimismo optimista, pg. 258

Asimismo, también el cálculo eudemónico propuesto por Hartmann fue objeto de severas críticas, especialmente en lo que respecta a la inconmensurabilidad cualitativa de los placeres. En esta línea fueron esgrimidas las reticencias del neokantiano Jürgen Bona Meyer (1872), quien en *Weltelend und Weltschmerz* sostuvo que para ejecutar una tasación sensata del cómputo real de placeres y dolores el filósofo no podía circunscribirse exclusivamente a la dimensión cuantitativa de los mismos, tal y como había procurado Hartmann inicialmente (12).

Así pues, como decimos, los argumentos pesimistas son sin duda susceptibles de crítica, y esta es precisamente la gran diferencia entre el pesimismo filosófico y el no-filosófico, pues erigiendo este último su propia intimidad afectiva en tanto que criterio de valoración del mundo, su postura, que está nítidamente atravesada por su temperamento apesadumbrado, no es susceptible de enjuiciamiento, y por ello se antoja ajena al escrutinio racional, a diferencia de lo que ocurre con el pesimismo eminentemente filosófico; y dado que desde su punto de vista «el Yo sólo es un objeto entre objetos, aparta de sí al mismo» (PVG: 17), de modo que, esforzándose por dar razones de su tesis, se inscribe dentro del debate filosófico, resultando, por hacer uso de una fórmula célebre, falsable.⁹⁴

2. 2. Notas sobre el pesimismo filosófico

El objetivo de las secciones siguientes es pues colocar al pesimismo en el lugar que le corresponde, que no es otro que el del escrutinio filosófico sagaz y honesto, del cual podemos desviarnos si no paramos mientes en los profundos interrogantes filosóficos que suscitó en las postrimerías del siglo XX, por

⁹⁴ «Sólo admitiré un sistema entre los científicos o empíricos si es susceptible de ser contrastado por la experiencia. Estas consideraciones nos sugieren que el criterio de demarcación que hemos de adoptar no es el de la *verificabilidad*, sino el de la *falsabilidad* de los sistemas» (Popper, 1980: 40).

prestarle excesiva atención a su talante taciturno. Superficial y estrecho de miras es el muy sesgado análisis de aquellos que como Ernst Caro afirman del pesimismo que consiste en un mero sentir, el cual «no es la expresión filosófica de un sistema» (PVG: 143). Tal obra –que es más bien un *vademécum* de despropósitos, falacias *ad hominem* y hombres de paja, adoleciendo de un desconocimiento profundo de los puntos nucleares del pesimismo; cuyo valor reside casi exclusivamente en mencionar vagamente a Bahnsen y en alguna ocurrencia, cita ingeniosa y, debe asumirse, alguna asilada crítica sagaz– representa el prototipo de aquel que juzgaría que el pesimismo se reduce a un juicio de valor (peyorativamente hablando) producto de un carácter patológico y entristecido.

Debe distinguirse, además del pesimismo filosófico del pesimismo, digamos, literario o poético, el pesimismo schopenhaueriano del pesimismo relativo al *Weltschmerz*,⁹⁵ i. e., el pesimismo que se fraguó tras la muerte de Schopenhauer y que experimentó su máximo desarrollo entre 1870 y 1890.

No deja de llamar la atención el hecho de que el padre del pesimismo filosófico nunca utilizara el término que da nombre a su escuela en ninguna de sus obras publicadas, (Cartwgriht, 2010: 4/nt. 11) pese a que, como apunta Rudolf Malter, tampoco se opuso a que su filosofía fuese catalogada en tales términos (Malter, 1991: 151). Esto atestigua que en el sistema schopenhaueriano el pesimismo, el cual por lo demás es inherente al mismo, debe ser considerado colateral *en su dimensión temática*:

“Pesimismo” es un término que Schopenhauer no utiliza para describir su propia filosofía. Es un termino utilizado para designar religiones que describen la existencia como pecaminosa. Aunque Schopenhauer escribe a menudo que su filosofía se corresponde con el núcleo ético y metafísico del

⁹⁵ Véase 2. 3. Consideraciones en torno al *Weltschmerz* y el *Entrügnungspessimismus*, pg. 166-171

cristianismo y del budismo [...] lo que implica que su filosofía es pesimista, pero no usa el término para describir a la suya propia; no al menos en sus obras. (Dahlkvist, 2007: 42)

Esta llamativa ausencia se explica por el hecho de que en vida de Schopenhauer el término “pesimismo” no refería a un sistema filosófico *per se* ya que fue justamente su obra la que dio a luz al pesimismo en tanto que sistema.⁹⁶

En un primer momento, como se ha indicado, el término era un adjetivo utilizado sencillamente como antítesis del optimismo leibniziano,⁹⁷ y de hecho es en este sentido en que Schopenhauer hace uso del término en su correspondencia. En una misiva de 1855 dirigida a Julius Frauenstädt, el padre del pesimismo indica en relación a la obra en que Kuno Fischer oponía a Leibniz con Schopenhauer, *Geschichte der neueren Philosophie*, lo siguiente:

Incurablemente corrompido por la hegelería, construye la historia de la filosofía según sus plantillas a priori, y ahí, yo, como pesimista, soy el contraste necesario con Leibniz en tanto que optimista; esto lo explica por el hecho de que Leibniz vivió en una época esperanzada, mientras que yo lo hice en una desesperada y perversa: ergo, si yo hubiese vivido en 1700, habría resultado un Leibniz relamido y optimista, ¡y eso sería yo si él viviese todavía! Así de absurdo procede la hegelería. Precisamente mi pesimismo se acrecentó de 1814 a 1818 (momento en que brilló plenamente), que fue la época más esperanzadora, justo tras la liberación de Alemania. (GB: 368)

De entre los primeros que recensionaron la obra de Schopenhauer (Estal, 2018: 156) sólo Carl Fortlage (1845) destaca la dimensión pesimista de su filosofía: «El

⁹⁶ Recuérdense las palabras de Plümacher en relación a como el pesimismo es algo presente en cosmogonías y religiones antiguas, erigiéndose en tanto que sistema filosófico propiamente a partir de Schopenhauer (PVG: 39).

⁹⁷ PVG: 40

señor S. se confiesa públicamente pesimista [...] este pesimismo conduce inevitablemente al desprecio del mundo, no sólo en el sentido de una mera expresión [*Redensart*], sino como una actitud» (587)

Si bien es cierto que existe una «notable incertidumbre sobre la verdadera naturaleza del pesimismo schopenhaueriano, del que habla a menudo, pero sin llegar nunca al fondo del problema» (Invernizzi, 1994: 67), con todo se antoja autoevidente que Schopenhauer no rehúsa a utilizar el término ni reniega del pesimismo, y si no aparece explícitamente en su obra es porque es él quien otorgó una connotación eminentemente filosófica a aquel concepto que, en su origen, sólo se utilizaba como antítesis del optimismo leibniziano. Por eso Schopenhauer es el padre y estrella polar del pesimismo filosófico.

Muy distinta es la situación con los tres principales “seguidores” del francfortés, especialmente en lo que respecta a Hartmann y Bahnsen. Si bien es cierto que en Mainländer el pesimismo es relativamente tematizado, en el autor de *Philosophie des Unbewussten* (PU) y en el de *Der Widerspruch im Wissen und Wessen der Welt* (WWW) esta cuestión adquiere una relevancia nuclear. Al fin y al cabo, fue la obra capital de Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, la que inició e instigó la disputa sobre el pesimismo, la cual representó «la mayor polémica intelectual –medida en términos de duración, intensidad y número de participantes– de la segunda mitad del siglo XIX» (Beiser, 2022: 235). Por lo que respecta a Bahnsen, cabe señalar tanto la agitada amistad que mantuvo con el filósofo ahora mencionado, como el hecho de que desempeñó su labor filosófica en pleno epicentro de la disputa. Que el pesimismo, *per se*, ocupó parte de su reflexión filosófica lo atestigua no sólo su obra en general, sino también el que dedicase un extenso texto de aforismos a tal temática (PB).

Fuera como fuere, si hay que buscar un denominador común tanto entre el pesimismo que denominaremos clásico (el de Schopenhauer) y el de estos otros pesimistas, incluyéndose también las consideraciones que neokantianos como

Gustav Knauer, Jürgen Bona Meyer, Rudolf Haym y Johannes Volkelt esgrimieron contra la obra de Hartmann, sin duda alguna podemos detectarlo en –tal y como indicara James Sully (1877) en el libro de cabecera sobre pesimismo por aquel entonces– la tasación del valor de la vida (169).

Es pertinente en lo sucesivo llevar a cabo un comentario respecto al papel y relevancia que el pesimismo filosófico ha jugado en la historia de la filosofía alemana, precisamente para purgar el prejuicio, no poco extendido entre el público docto y académico, conforme al cual Schopenhauer y sus mal llamados “acólitos” representan anomalías o anécdotas más o menos irrelevantes en el desarrollo filosófico del siglo XIX.

Para acometer tal empresa será pertinente destacar (1) la distinción entre el pesimismo filosófico y el así llamado por Olga Plümacher pesimismo lírico y de indignación; (2) qué temáticas reincorporó la obra de Schopenhauer al debate filosófico del siglo XIX; y (3) el papel central que el pesimismo jugó en el debate filosófico a finales del siglo.

2. 3. Consideraciones en torno al *Weltschmerz* y el *Entrüstungspessimismus*

Si bien, como se ha indicado más arriba, el sentido y significación filosófica del concepto “pesimismo” obtuvo una dimensión temática a partir de 1860, de todos aquellos que procuraron especificar su connotación quien ofreció un análisis genealógico del mismo, amén del de las diversas perversiones que se derivaron del propio concepto, fue la filósofa Olga Plümacher.⁹⁸

⁹⁸ Para una exposición más detallada de la vida y obra de Olga Plümacher remitimos a nuestra introducción y al prólogo de Fernando Burgos en la traducción a la obra de Plümacher *El pesimismo en el budismo y otras religiones* (Gámez, 2023b: 19-37).

Junto con Agnes Taubert,⁹⁹ Plümacher jugó un papel central en la controversia pesimista (Beiser, 2022: 235) que azuzó el panorama filosófico alemán entre 1860 y 1890. Sus respectivas funciones, además de enriquecer el debate en torno al valor de la vida, el sentido eudemónico del trabajo y otras cuestiones de distinta índole (Beiser, 2022: 242-286), consistió en asistir a Eduard von Hartmann ante la avalancha de críticas y comentarios que se esgrimieron contra él tras la publicación de su *opera magna* (*Philosophie des Unbewussten*).

En su obra capital, *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart* (PVG), Plümacher ofrece una distinción taxativa entre *Weltschmerz*, o pesadumbre, *Entrüstungspessimismus*, o pesimismo de indignación, y pesimismo filosófico. La filósofa hace notar que el término con que se refiere a la no poco heterogénea masa de autores que usualmente acostumbran a ser tachados de meros apologetas, apóstoles o continuadores más o menos fieles de Schopenhauer, i. e., el sustantivo “pesimista”, surge a partir de un adverbio y un adjetivo en cuyo origen no representaban otra cosa que un antónimo arbitrario utilizado para oponerse al optimismo esbozado por el célebre sofisma leibniziano del mejor de los mundos posibles. Este ambiguo origen ya predispondría a las confusiones acostumbradas que envuelven al concepto, ya que en época de Plümacher, así como continúa ocurriendo en nuestra actualidad, el vocablo era utilizado no sólo por los legos y el público erudito, sino también por los filósofos de profesión y académicos, sin llegar nunca a distinguirse adecuadamente entre el pesimismo eminentemente filosófico de aquel otro lírico-poético rayano en lo patológico (PVG: 112).

En el habla coloquial, así como ocasionalmente en la vaga intuición de los no especialistas en la cuestión, el pesimismo es entendido, o bien como una inclinación personal (*Stimmung/Weltschmerz*), o bien como un cierto tipo de

⁹⁹ Para una exposición más detallada de la vida y obra de Agnes Taubert (2023) remitimos al prólogo de Fernando Burgos (2023: 7-14); y a la introducción de Manuel Pérez Cornejo (2023: 15-38) en *El pesimismo y sus adversarios*.

vulgar escepticismo para con la posibilidad del progreso en ciertos ámbitos de la vida, principalmente la social (*Entrüstungspessimismus*)

Respecto a lo primero, la voz germana *Weltschmerz* tiene su origen en la obra *Selina oder über die Unsterblichkeit*, de Jean-Paul Friedrich Richter, de 1810, siendo el vocablo utilizado nuevamente por Heine en un ensayo sobre la pintura francesa, publicado en 1831. Con todo, se considera el *Werther* de Goethe como la primera obra alemana en que el *Weltschmerz* se expresa con toda su fuerza, o mejor dicho, languidez (Sebold, 1989: 66-97). Esta acepción del término fue la más influyente durante el siglo inmediatamente posterior a la disputa pesimista, principalmente debido al auge del positivismo y el psicologismo, siendo la adecuada y obtusa síntesis de ambas tendencias la llamada “patografía”, es decir, la teoría conforme a la cual la exégesis de las doctrinas filosóficas debe explicarse con arreglo a la biografía y los dejes psicológicos del autor en cuestión (Lerchner, 216: 13). Esto condujo a interpretar el pesimismo y las filosofías alineadas con él como el producto de mentes enfermizas cuyo temperamento mórbido generaba abominables ideaciones, semejantes a las manías persecutorias fantaseadas por los psicóticos, todo ello a causa de una «enfermiza alteración de la actividad espiritual» (Gebhard, 1931: 220-228).

Ahora bien, esta melancolía morbosa, elevada a cosmovisión por el *Weltschmerz*, así como el ya mentado *Entrüstungspessimismus*, si bien puede rastrearse dentro de los autores canónicamente pesimistas, en lo que respecta a sus filosofías *per se* no representa otra cosa que etapas preliminares y posteriores del pesimismo eminentemente filosófico (PVG: 46). Un caso ilustrativo de este pesimismo lírico sería el del célebre poeta recanatiano, Giacomo Leopardi. Con todo, el modo en que el *Weltschmerz* y el filósofo pesimista enjuician el mundo es taxativamente distinto, pues mientras que en el primer caso el sujeto establece al propio Yo como criterio de enjuiciamiento del mundo, de modo que juzga su miseria particular como algo concomitante al mismo; en el segundo la dimensión

pésima de la existencia no refiere a la conmiseración particular de aquel que enjuicia el estado de cosas, sino que la concluye de silogismos y filosofemas (PVG: 46), como los indicados anteriormente.¹⁰⁰

Cabe hacer una aclaración aquí respecto al uso que se le dará en la presente investigación al término *Weltschmerz*. Si bien es cierto que en la terminología técnica del pesimismo, y especialmente en la obra de Plümacher, el concepto tenía una connotación, si no peyorativa, al menos sí no-filosófica, a raíz de la obra *Weltschmerz* de Frederick C. Beiser, doctor en la universidad de Siracusa y notable estudioso del idealismo alemán; el vocablo, con el que titula el que es hasta la fecha uno de los mejores vademécums sobre pesimismo alemán, ha terminado por designar aquel conjunto de autores que, participando o no en la disputa ya mencionada, conforman actualmente el panteón del pesimismo decimonónico – aquel que comprende a los filósofos que desarrollaron sus elucubraciones a mediados del siglo XIX–. Esta apropiación del término se ha acentuado en el panorama hispanohablante tras la traducción de la misma obra al castellano por parte de Fernando Burgos, Slaymen Bonilla y Antonio García, con lo que se ha producido cierta inversión semántica. En adelante, utilizaremos el término *Weltschmerz* para referir, o bien a dichos autores o bien a la época que comprende los años entre 1860 y 1890, reservando la traducción “pesadumbre” para referir al sentido que Plümacher le dio a la voz germana.

El otro sentido indicado por Plümacher en que acostumbraba a utilizarse el adjetivo “pesimista” refería a los indignados, especialmente a los socialistas que en época de la autora se conmiseraban ante las condiciones materiales y sociales dadas, mostrándose reticentes ante la posibilidad de que dichas condiciones pudiesen modificarse. El análisis esbozado por la autora es llamativamente similar a la crítica que hiciera Schopenhauer contra el suicida.¹⁰¹ Tanto este como

¹⁰⁰ Véase 2. 1. Argumentos a priori y a posteriori del pesimismo, pg. 154-162

¹⁰¹ WWV I, IV, 69, [471-475]: 452-455

aquellos no son auténticos pesimistas, es decir, no niegan un valor inherente a la existencia, o en terminología schopenhaueriana, no niegan la voluntad de vivir, sino que niegan las condiciones particulares en que sus vidas se han visto forzadas a ejecutarse. En lo que respecta al *Entrüstungspessimismus*, estos se indignan por el hecho de que aquellas condiciones de bienestar y bonanza a las que les atribuyen un valor objetivo, deviniendo por ende deseables, no están dadas en el presente, creyendo «que su papel se reduce a exigirlos perentoriamente, cual si fuesen derechos nativos» (Ortega y Gasset, 1967: 87); pero no niegan el valor eudemónico de dichos bienes, cosa que precisamente sí hace el pesimista. Esto se aprecia nítidamente en Hartmann, como se ha visto en la más arriba.

En la filosofía hartmanniana, no es que la vida sea pésima porque el hombre no se encuentra, parafraseando a Calderón, en un estado más lisonjero, sino porque esa lisonja, esas mieles de Canaán, en realidad son hieles, son ilusorias; esto lo argumenta el filósofo mostrando cómo los bienes eudemónicos tradicionales (amor, trabajo, progreso, etc.) en realidad son aparentes, esto es, no producen el bien que aparentemente prometen, de ahí que los mismos sean vacuos.¹⁰² En esta dirección va la crítica de Plümacher al pesimismo indignado.

El pesimista indignado procede del mismo modo que el suicida (con arreglo al discurrir de Schopenhauer), quien no se mata porque niegue la vida, sino porque «ama la vida y simplemente está insatisfecho con las condiciones en que se le ofrece. Por eso no abandona la voluntad de vivir, sino únicamente la vida, destruyendo el fenómeno particular».¹⁰³ Por ello, tanto en un caso como en el otro, lo que subyace es ciertamente un optimismo, pues el optimismo, filosóficamente hablando, no debe entenderse como aquella filosofía conforme a la cual el mundo se nos presenta como halagüeño y providencial (así como el pesimismo

¹⁰² PU, X, {XIII} [285-350]: 523 y sigs.

¹⁰³ WWV I, IV, 69, [471]: 452-453

filosóficamente entendido no consiste sin más en la aseveración de que el mundo es paupérrimo) sino que debe entenderse como la atribución positiva a los bienes eudemónicos, rehabilitándose con ello el valor mismo de la vida.

Todas estas variaciones del pesimismo, la pesadumbre y la indignación

Tienen en común el hecho de que se oponen al pesimismo filosófico: no, por supuesto, en la medida en que este último toma en consideración sus propios objetos de indignación como material de inducción, sino en la medida en que socava el optimismo que constituye su trasfondo al demostrar que las causas del mal universalmente admitido están arraigadas en profundidades tales del ser que parecen inaccesibles a todo esfuerzo de reforma y echan por tierra los principios últimos de la respectiva cosmovisión opuesta. (PVG: 17)

3. El valor histórico del pesimismo

Aclarado el concepto y las diversas acepciones que podrían ensombrecer el legado filosóficamente legítimo de la “escuela” que es ahora objeto de estudio, resta con todo reivindicar su relevancia histórica.

Tradicionalmente los autores pesimistas han sido omitidos de la heráldica de la historia de la filosofía, y ello no tanto por representar una cierta anomalía en el talante ortodoxamente optimista de dicha historia, el cual ha querido ver en la existencia, claramente, un bien y presente. Los especialistas, eruditos y doctos han sido en general comedidos a la hora de reconocer el crédito que el pesimismo tuvo en la historia del siglo XIX; esto se debe especialmente a la obra de Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, la cual terminó por considerarse la única narrativa de la historia de la filosofía del mentado siglo, cuando en realidad debería entenderse como una de las narrativas. En dicha obra, tal y como asevera Beiser (2022), Löwith se centró en los filósofos que se alineaban con una interpretación del XIX entendido en tanto que época revolucionaria, periodo en que

presuntamente la humanidad se emancipó de la autoridad religiosa (26). Por su parte, Köhnke (2012) destaca que la historia löwitheana del siglo XIX sacrifica su desarrollo real en pro del actualismo para reescribir la historia, reduciendo a poco más que nada sus sucesos reales, a fin de «tener las manos libres para enunciar sus propios intereses, que en conjunto tienen menos en común con los del siglo XIX que con los del XX» (15).

En nuestra actualidad, rémoras de dicha interpretación continúan serpenteando entre la fraseología académica. Mientras que Löwith se centró en Hegel, Marx, Kierkegaard y Nietzsche, actualmente, y a raíz de la categoría “filósofos de la sospecha” acuñada por Paul Ricoeur (1990: 34), pareciera que la segunda mitad del siglo en cuestión no fue otra cosa que el caldo primigenio en que germinaron, por generación espontánea casi, Marx, Nietzsche y Freud. Irónico es que dos (Brischler, 1939: 88-97; Simmel, 2005: 17-30) de estos tres pensadores sean claros herederos de Schopenhauer, siendo asimismo llamativo el que el francfortés no entre dentro de la categoría indicada (Mayos, 2011: 11), pues pocos más que él sospecharon de la autoridad de la iglesia, el Estado y la academia.

«Una deficiencia de la historia de Löwith ha sido especialmente fatal porque descuida la gran importancia de la reorientación que de la filosofía realiza Schopenhauer en la segunda mitad del siglo XIX» (Beiser, 2022: 26). Si bien Löwith (2008) reconoce que «Schopenhauer fue el filósofo de la época, quien “como un Job especulativo se sentó sobre el montón de cenizas de la finitud”» (163), con todo, a penas le dedica unas pocas palabras en su capítulo sobre Nietzsche.

No tuvo una suerte distinta en la mentada obra otra gran familia filosófica del siglo XIX, el neokantismo. Löwith lo entiende «como una mera manifestación de decadencia o lo malinterpreta como ideología social, tal como lo expresan, por ejemplo, George Lukács, Karl Korsch y Ernst Bloch» (Köhnke, 2012: 14).

No obstante, pese a la flagrante ausencia del estudio de Schopenhauer en la formación universitaria reglada, no puede negarse que si existe un pesimista generalmente conocido, aunque sea muy *a grosso modo*, este es sin duda el francfortés, dado que no escasean los artículos, reseñas y comentarios en torno a su filosofía; por no decir que su obra ha sido traducida en su mayor parte, restando tan sólo algunos textos tempranos, los diarios, etc. Pero, precisamente porque se ignora el alcance histórico del pesimismo se considera a Schopenhauer el único pesimista y a Nietzsche su único crítico (Beiser 2022: 25), cuando lo cierto es que el celebrado gurú del siglo XIX, Nietzsche, no es sino «un personaje dentro de un drama mucho más grande, que incluye a otros pesimistas y optimistas» (Beiser, 2022: 27).

Como destaca Beiser (2022), la controversia pesimista tuvo un alcance tal, tanto en términos de filósofos involucrados como en décadas de duración, que considerar a Nietzsche como el crítico de Schopenhauer más sagaz y certero se antoja, por lo pronto, superficial (235); y, precisamente por las mismas razones, entender a los pesimistas como un puñado de fanáticos, más cercanos al sectarismo que a la filosofía, que espetaron alaridos histriónicos contra sus contemporáneos sin ser especialmente tenidos en consideración, incorrecto. Sería fatalmente obtuso e irreflexivo tachar al pesimismo de irrelevante teniendo en cuenta que contra sus filosofemas se alzaron autores tales como: Gustav Knauer, Jürguen Bona Meyer, Rudolf Haym, Johannes Volkelt, Georg Peter Weygoldt, Johannes Huber, Wilhelm Windelband, Julius Duboc, Johannes Rehmke, Hugo Sommer y el propio Friedrich Nietzsche, entre otros. Estos filósofos, en su mayoría neokantianos, esgrimieron sus críticas y reticencias al pesimismo en numerosos volúmenes y artículos, ascendiendo las publicaciones en torno a la cuestión a cientos de reseñas, decenas de artículos y docenas de libros. De tasar dicha bibliografía se encargaron Olga Plümacher (HL: 115-150) y Ferdinand Labau en *Die Schopenhauer-Literatur* (1880), aunque ninguna de ellas se extiende

más allá de 1880. Teniendo en consideración que la controversia se prolongó diez años más, es previsible que el cuanto de publicaciones relacionadas con el pesimismo fuese exponencialmente mayor en 1900. Si se mide la relevancia de una familia filosófica en virtud del número de participantes que involucró en su contemporaneidad, no cabe duda de que el pesimismo debe ser contado de entre una de las más influyentes del siglo XIX, y es que esta “apología” no procura otra cosa que reivindicar el valor, como mínimo histórico, que tuvo, de tal manera que el erudito y conocedor de la filosofía alemana del siglo XIX no puede por menos que prestarle la debida consideración.

Fuera como fuere, el hecho es que aún a día de hoy se ignora profundamente la relevancia real que el pesimismo tuvo para la historia de la filosofía, de ahí la necesidad de destacar su legado, la importancia que tuvo en el panorama intelectual a finales del XIX y su valor filosófico; tal vez así se persuade a los auditorios, si no de su pertinencia filosófica, al menos sí de su interés histórico, pues, recuperando las palabras de Löwith anteriormente citadas: «Tanto en la historia real del mundo como en la del espíritu, se despliegan sucesos invisibles dentro de acontecimientos plenos de significación» (Löwith, 2008: 16).

3. 1. Un fantasma recorre Alemania: el auge del pesimismo a finales del siglo XIX

Como ya se ha indicado, a partir de 1860 el término *Weltschmerz* –hasta el momento aparecido en el romanticismo tardío de Jean Paul, Heinrich Heine, N. Lenau, G. Büchner, C. D. Grabbe y K. L. Immermann– pasó de tener una connotación despectiva, prácticamente burlesca, con que designar el temperamento taciturno de algunos individuos aquejados de ciertos males espirituales; a referir, sino a una filosofía con mayúsculas (el pesimismo), al

menos sí un cierto sentir de época, el *Zeitgeist* alemán.¹⁰⁴ Tal espíritu no se circunscribió a esferas bohemias, aburguesadas y decadentes, sino que también empapó a universitarios, trabajadores y a alumnos de *Gymnasium* (Trautz, 1840: 6-7).

Esta pesadumbre colectiva, que pronto se puso de moda, siendo tema usual de debate en los salones y publicándose antologías de aforismos alineados con ese estado de ánimo taciturno, podría antojarse a bote pronto difícil de explicar si se pensara que sólo las épocas decadentes y decepcionadas son el único detrito capacitado para gestarlas,¹⁰⁵ pues la Alemania de finales del XIX se antoja un periodo jovial, o al menos feliz en comparación a las décadas inmediatamente anteriores. Si bien es cierto que en 1873 se sufrió una aguda crisis, seguida de su consecuente depresión, el pueblo germano estaba suficientemente recuperado de las decepcionantes revoluciones de las décadas del 30 y 40, así como demasiado anticipado a los horrores del siglo XX (Beiser, 2022: 14).

Los mismos contemporáneos al auge del pesimismo se sorprendieron ante la acelerada expansión del mismo, atribuyendo la causa, de hecho, a aquella frustración que trajo la revolución de 1848. Del mismo parecer es Lukács:

El impacto de Schopenhauer es completamente diferente [al de Schelling]. Mientras la filosofía reaccionaria de Alemania sigue una línea de restauración, aunque muy transformada en la década de 1940, él es un exiliado completamente desterrado. Cuando la derrota de la revolución de 1848 creó ideológicamente una situación esencialmente transformada en Alemania, de repente se hizo famoso y expulsó a Feuerbach de la dirección ideológica de la burguesía; piénsese en el desarrollo extremadamente desconcertante de Richard Wagner antes y después del 48. (Lukács 1973: 173)

¹⁰⁴ En relación al pesimismo en tanto que *Zeitgeist* véase Duboc, 1889 y Weygoldt, 1875

¹⁰⁵ Véase Ortega y Gasset, 1967: 62

El mismo panorama social de la época resultó propicio para la proliferación del pesimismo. Ya desde 1830 el debate público había estado enfrascado en la denominada *Sozialfrage* (Hamerow, 1858: 3-93), consistente en reflexionar respecto a como podrían gestionarse las aspiraciones, mejorarse las condiciones y aliviar el padecimiento del campesinado y proletariado. En este sentido, el pesimismo habría proliferado entre aquellos reticentes ante tal posibilidad, previsiblemente a tenor de aquel varapalo que siguió a la revolución del 48, es decir, entre los indignados pesimistas, el *Entrüstungspessimismus* ya criticado por Plümacher en tanto que modo accesorio al pesimismo filosófico. Esta posibilidad, no obstante, se antoja parcial, e incluso incorrecta, pues la incredulidad ante una resolución favorable de la *Sozialfrage* no fue patrimonio exclusivo de los pesimistas. Algunos como Peter Weygoldt, Paul Christ y Theodor Trautz, acérrimos críticos del pesimismo y marcadamente conservadores, también sospecharon de dicha resolución (Beiser, 2022: 16). Por otra parte, pesimistas emblemáticos como Eduard von Hartmann, Julius Bahnsen y Philipp Mainländer, no sólo consideraban que las paupérrimas condiciones del pueblo eran susceptibles de mejora, sino que incluso (a excepción de Hartmann) abogaron por el activismo socialista.¹⁰⁶

En cualquier caso, por mucho que la situación sociopolítica del momento sea un factor sin duda determinante del espíritu epocal de la Alemania de fines del XIX, tales hechos, como decíamos más arriba, «no dan cuenta de los orígenes del pesimismo. Explican en el mejor de los casos la propagación del pesimismo, pero no su surgimiento, puesto que podemos rastrear los comienzos de este

¹⁰⁶ Mainländer dedica gran parte del segundo volumen de su obra a la cuestión socialista, enfatizando como la paulatina ganancia de derechos por parte del proletariado mejoraría significativamente sus condiciones materiales y, por extensión, su propias vidas (PE II, II, 8, 9, 11.5: 275-460; 489-506).

estado de ánimo hacia la década de 1860 y principios de los setenta. Esto es, antes de la crisis y la depresión» (Beiser, 2022: 15).

Como ya se ha visto en secciones anteriores, las razones del auge del pesimismo en la Alemania del siglo XIX son diversas, no existiendo consenso respecto a la jerarquía de las mismas. Algunos, como Del Estal, recalcan el desasosiego que la frustrada revolución del 48 supuso para el *Zeitgeist* de la época (*Krysenhypothese*). Otros, como Safranski y Pauen, hacen hincapié en la labor de divulgación que llevaron a cabo los principales seguidores del francfortés (*Evangelisierungshypothese*).¹⁰⁷

Nosotros aquí, siguiendo la línea interpretativa de Del Estal y Marquard, nos hemos esforzado por mostrar como la deriva filosófica que se inicia ya en Leibniz y la Ilustración, atravesada a su vez por las condiciones materiales, históricas y sociales del momento, condujo a un estado espiritual propicio para que *Parerga y Paralipómena* se convirtiera en libro de referencia, lo cual provocó de forma lógica un interés por la obra de Schopenhauer en particular y del pesimismo en general.

Así pues, no debemos posicionarnos a favor de una u otra tesis de modo unilateral, sino tomar todas ellas de forma heurística, de tal modo que dicho auge fue causado, no por una *causa prima* que determinó de forma necesaria la serie de desarrollo, sino más bien por un conjunto de fenómenos eclécticos, de muy diversa índole, que fueron a converger adecuadamente de forma no reglada, gestando aquella ulterior notoriedad de que gozó el pesimismo, al modo en que en soluciones de moléculas monoméricas desprovistas de toda simetría aparecen moléculas mayores organizadas de forma espontánea (Monod, 2021: 95).

El fracaso de la Revolución de Marzo, la crisis de la razón moderna derivada de la clausura de los ideales Ilustrados objetivada en la atomización del hegelianismo, junto con el auge de las ciencias positivas y la crisis de identidad

¹⁰⁷ Véase 1. *Kaspar Hauser ist sprungem*, pg. 143-150

de la filosofía, fueron aquellos fenómenos que fertilizaron un entorno propicio para que la obra de Schopenhauer resultase atractiva, iniciándose así los años de auténtica influencia del pesimismo; lo cual condujo a una prolífica producción filosófica, amén del acalorado debate (prolongado a lo largo de treinta años) que suscitó.

Si se paran mientes en los argumentos que hemos venido esgrimiendo hasta aquí, se aprecia que la notoriedad que alcanzó el pesimismo filosófico en la segunda mitad del siglo XIX fue producto de la crisis de identidad de la filosofía (*Krisenhypothese*) –crisis objetivada tanto en la disolución de la anterior unidad del saber a tenor del colapso del idealismo y sobre todo del hegelianismo, así como en el éxito de las ciencias exactas y los frustrados anhelos revolucionarios–. Este contexto social, político e intelectual, conformó ciertamente un determinado sentimiento de época, una *Stimmung*, lo cual actuó al modo en que los nitratos hacen posible la germinación de las semillas tras un periodo de barbecho. Todo ello propició que el público se interesara más por la pregunta relativa al valor de la existencia que por la filosofía académica entendida en tanto que lógica de las ciencias (Beiser, 2022: 24, 40). Este interés por las preguntas filosóficas de corte práctico hizo posible que surgieran al paso cantidad de admiradores, quienes se encargaron de difundir la filosofía schopenhaueriana (*Evangelisierungshypothese*), testamentando que el pesimismo había pasado de ser una mera *Stimmung* para consagrarse en tanto que *Zeitgeist*.

Al amparo de todo ello, la escuela filosófica con mayor presencia en las universidades y entornos académicos, el neokantismo, se vio en la necesidad de entrar en debate polémico con las principales tesis del pesimismo, pues «si quería que su filosofía no fuera irrelevante, tenían que abordar la cuestión del significado de la vida» (Beiser, 2022: 24). Esto precipitó el paulatino alejamiento de dicha escuela de sus planteamientos originales, algo testamentado, como se

ha dicho, por el abandono de la *Vierteljahrschrift*, reanudando los neokantianos su actividad en la *Philosophische Monatshefte*.

Pero, ¿cuál fue a la postre la piedra angular de aquella pregunta relativa al valor de la existencia que fue tan persuasiva para el público? La reformulación moderna del problema del mal (Beiser, 2022: 18). En la medida en que «el pesimista aceptó el énfasis cristiano tradicional del mal y del sufrimiento de este mundo», pero rechazando «la respuesta teísta tradicional» (Beiser, 2022: 21) pudo abarcar aquella oquedad que las diversas respuestas a la cuestión blabodiceica no habían logrado colmar desde Leibniz hasta Hegel; i. e., la pregunta por el mal obtuvo una nueva formulación (*blabodiceehypothese*).

Las formulaciones que la cuestión blabodiceica había adoptado anteriormente se esforzaron por reducir el estatuto del mal a su mínima expresión (ya entendiéndolo como *conditio sine quibus non* del mejor mundo posible, ya como catalizador del perfeccionamiento de la especie humana). La gran peculiaridad del pesimismo consistió, por el contrario, no sólo en rechazar la acostumbrada negatividad ontológica del mal, sino en erigirlo como atributo concomitante al Ser en tanto que tal.

Por todo ello, como venimos indicando, el pesimismo no es una anomalía en la historia del siglo XIX, sino que representa el último eslabón en el proceso blabodiceico de la Modernidad: el mal es inherente al ser, por ende la resolución del problema del mal sólo puede pasar por la aniquilación efectiva del mismo; o dicho de otro modo, «la suma de pesares supera la suma de placeres; en consecuencia, el no ser del mundo sería preferible a su ser» (PVG:39). Así se llega a la última figura blabodiceica de la Modernidad, la *blabología*, o sea: una teoría atea del mal.

En adelante pues se abordarán dos aportaciones fundamentales de la obra de Schopenhauer y el pesimismo al debate filosófico en la segunda mitad del siglo XIX.

4. Las aportaciones del pesimismo al debate filosófico del siglo XIX

Se han comentado algunos de los aspectos que distinguen al pesimismo filosófico de la mera indignación pesimista o la pesadumbre lírico-poética; ahora bien, aún resta dilucidar cuales fueron las aportaciones propiamente filosóficas que resultaron atractivas a los pensadores y hombres cultos de la segunda mitad del siglo XIX.

No puede negarse que, si bien encontramos hitos y expresiones más o menos explícitas de pesimismo en la filosofía ya desde Platón,¹⁰⁸ no fue hasta la llegada de Schopenhauer que tales intuiciones fueron erigidas a modo de sistema (PVG: 39). En esta línea, Eduard Pfleiderer (1875: 6), Ludwig von Golther (1878: 3) y Olga Plümacher (PVG: 1-7) se esforzaron por distinguir aquellas manifestaciones pesimistas del pesimismo moderno, esto es, el pesimismo en tanto que sistema filosófico.

No cabe duda de que fue el renovado interés por su obra lo que dio paso a toda una generación de filósofos que abordaron las problemáticas típicamente pesimistas, acrisolando todas ellas en la ya mencionada *controversia pesimista*, la cual se extendió desde 1870 hasta 1890. Esta polémica consistió en un acalorado debate intelectual suscitado por las tesis pesimistas en general y de Eduard von Hartmann en particular, las cuales interpelaron, no sólo a filósofos afines a tal escuela, sino incluso a sus oponentes más acérrimos, entre los que cabe contar tanto a eminentes neokantianos como a teólogos.

Con todo, como venimos diciendo, fue justamente la obra de Schopenhauer la que dio inicio a esta fértil polémica, pero, cabe preguntarse, ¿qué aspectos de

¹⁰⁸ En la *Apología* el Sócrates platónico dice: «Yo pienso que si alguien, fijando su atención en aquella noche en que durmió de suerte que no tuvo ningún sueño y comparando todas las restantes noches y los días de su vida con esa noche, tuviese que decir, hecha la reflexión necesaria, cuántos días y noches ha pasado en su vida mejor y más a gusto que dicha noche [...] encontraría muy pocos días y noches en comparación con los restantes de su vida. Pues bien, si la muerte es así, yo afirmo que es una ganancia» (*Apología*: 39e-40c).

su obra resultaron de interés como para que tanto académicos como eruditos y hombres cultos se interesaran por ella, hasta el punto de condicionar el panorama intelectual a mediados del siglo XIX? Podemos destacar un aspecto de la concepción que Schopenhauer tenía de la filosofía que puede explicar el interés que suscitó entre el público. Tal y como apunta Beiser (2022):

A veces la mayor contribución de un filósofo puede residir en el simple planteamiento de un problema, más que en cualquier teoría, argumento o idea. Si el planteamiento es fresco, provocativo y llamativo, inspirará a otros filósofos a pensar sobre este; e incluso es posible que, en casos aislados, suponga un desafío para toda una generación. (32)

Ese problema, arcano y existente desde antiguo en la filosofía, que Schopenhauer replantea de modo “fresco, provocativo y llamativo” es, simple y llanamente, el problema de la existencia, la cuestión eminentemente filosófica que suscita aquel *mirari, valde philosophicus affectus* idiosincrático del filosofar. De la misma opinión era Platón, para quien «experimentar eso que llamamos la admiración es muy característico del filósofo. Este y no otro es el origen de la filosofía» (Teeteto: 155 d1); y asimismo según Aristóteles: «*Propter admirationem enim et nunc et primo inceperunt homines philosophari*» (Metafísica: I, 982b, 12-13).

Ahora bien, lo sugerente del planteamiento schopenhaueriano del *Rätsel des Daseins* no reside en un paroxístico embotamiento que se maravilla extasiado ante dicho enigma, sino justamente en el modo en que plantea dicha incógnita, formulación que, como se verá,¹⁰⁹ le emparenta con la tradición blabodiceica ya iniciada con la teodicea de Leibniz, pero de un modo asaz novedoso.

La formulación de Schopenhauer acostumbra a adoptar la forma de la pregunta de Hamlet: “¿Ser o no ser?”, es decir, el tradicional interrogante “¿por

¹⁰⁹ Véase 4. 2. El problema del mal, pg. 218-219

qué el ser y no más bien la nada?”. Ocurre que para el francfortés la cuestión no consiste en preguntarse por los motivos o causas de la existencia, esto sería una inadmisibles aplicación del principio de razón suficiente.¹¹⁰ Con arreglo a su discurrir, «aquel asombro que abarca en toda su magnitud el problema que ha ocupado continuamente y sin descanso a los hombres nobles de todo tiempo y lugar»¹¹¹ es el problema del mal. Justamente, dado que la existencia del mundo es contingente –pues de ser necesaria tal y como lo arguye Spinoza el mundo no suscitaría en nuestro espíritu el estupor eminentemente filosófico–, ante la existencia del mal surge la pregunta antes indicada: ¿Por qué el ser y no más bien la nada? Dado que el asombro filosófico nace de aquella intelección del mal, el cual insta al sujeto reflexivo a preguntarse respecto a la conveniencia de su existir, dice Schopenhauer que «la filosofía, como la obertura de *Don Juan*, arranca en tono menor».¹¹²

Me volví y vi todas las violencias que se hacen bajo el sol; y he aquí las lágrimas de los oprimidos, sin tener quien los consuele; y la fuerza estaba en la mano de sus opresores, y para ellos no había consolador. (Ec., 4.1)

De todo ello se colige la dimensión eminentemente práctica y ética que tiene para Schopenhauer la filosofía, pues aquella contingencia de la existencia, de la que manaría el asombro filosófico atravesado por el problema el mal y la muerte, no se refiere a una contingencia en términos netamente epistémicos, sino al hecho

¹¹⁰ El principio de razón suficiente, que adopta la forma “toda representación se halla en recíproca conexión regular y determinable a priori”, es decir, la forma de la causalidad; en tanto que, a juicio de Schopenhauer, es a priori, tiene el mismo estatuto epistemológico que el tiempo y el espacio en Kant, i. e., es trascendental, y por ello consiste en la forma del conocer el objeto, no la forma del objeto. Siendo la metafísica el estudio de la esencia del fenómeno, mas no el análisis del fenómeno y sus condiciones, se concluye pues que el principio de razón suficiente es inimputable a la misma, y por ello un recurso incompetente para dar cuenta del ser en sí de las cosas (WGS, III, 15, [27]: 88; WWV II, I, 17, [203]: 222).

¹¹¹ WWV II, I, 17, [189]: 210

¹¹² WWV II, I, 17, [190]: 210

de que, ante tales males, el hombre escoge existir (Beiser, 2022: 33). En este sentido, la pregunta que mana de la blabodicea, anteriormente formulada como un “¿por qué existe el mal?”, adopta la siguiente forma: ¿Por qué existimos a pesar del mal?. Así pues, el mal, como la muerte, es ese *punctum pruriens* que ningún criticismo ni escepticismo puede aplacar,¹¹³ representando la *vis* de toda actividad filosófica y, ulteriormente, de toda metafísica y religión, las cuales son para Schopenhauer lo esotérico y lo exotérico de una misma sabiduría respectivamente.¹¹⁴

Esta fue la gran aportación que Schopenhauer hizo a la filosofía a finales del siglo XIX, le devolvió aquella ancestral cuestión que tradicionalmente, tal y como juzgaran los antiguos, había sido el *prius* de la actividad filosófica: el enigma de la existencia. Este problema clásico de la filosofía había sido desechado por las derivas positivistas y proto-analíticas en que se había sumergido la disciplina en aquellas décadas a raíz de las nupcias que la filosofía universitaria había celebrado con el cientificismo y el materialismo de la época.

La negativa del neokantismo –que como se ha visto era la propuesta dominante en las universidades alemanas en el siglo– a abordar el problema de la existencia y el valor de la vida derivaba de la distinción entre “valor” y “hecho”, entre “deber” y “ser”. Dado que las preguntas por el valor (especialmente las relativas al valor de la vida) son eminentemente subjetivas, ningún juicio al respecto es susceptible de, digamos, falsación empírica. Dicho de otro modo, los juicios de valor sobre la existencia son netamente privados, lo que para unos es motivo de desesperación a otros se les puede antojar un mero traspiés; de ahí que tales aseveraciones sean ajenas al quehacer científico y, por extensión, al filosófico, de modo que ningún dato empíricamente contrastable puede discriminar entre una postura u otra: «Los filósofos pueden tener mucho

¹¹³ WWV II, I, 17, [190]: 211

¹¹⁴ WWV II, I, 17, [170]: 198

que decir sobre la naturaleza del mundo [...] pero eso nunca implica lógicamente nada sobre la actitud que deberíamos tener hacia él» (Beiser, 2022: 23), argüiría el positivista.

Para Schopenhauer y el pesimismo en general, no existe esa escisión taxativa entre el ser de la existencia y el valor de la existencia, ya que el valor de la vida depende de la naturaleza misma de la vida (Beiser, 2022: 24), y es que debe comprenderse que el bien y el mal se los entiende, en este punto, en términos eudemónicos. En la medida en que la cuestión del valor consiste en el grado de sufrimiento que abriga la existencia, y en tanto que el pesimista arguye que el tuétano, el código genético de la misma, es precisamente el dolor, se concluye lejos de sofismas que el ser en sí de la existencia determina precisamente el valor que se le atribuye a la misma; «tal vez se equivocaron al negar la distinción entre valor y hecho; pero esa distinción no puede simplemente darse por sentada sin plantear preguntas nuevas» (Beiser, 2022: 24) tales como las siguientes:

¿Cómo medimos ese valor? ¿En términos morales o eudemónicos? Si es en términos morales, ¿cuáles deberían ser? Y si es en términos eudemónicos, ¿qué es la felicidad? Si afirmamos que la felicidad es el placer, ¿cuál debería ser la naturaleza del placer? ¿Y cuál debería ser la naturaleza del deseo humano? Dada la naturaleza de la felicidad y el deseo humanos, ¿hay más sufrimiento que felicidad en la vida? (Beiser, 2022: 24)

Esta fue la alternativa que Schopenhauer y el *Weltschmerz* ofreció a la ya mencionada crisis de identidad de la filosofía. En contra de la propuesta neokantiana, positivista y materialista, conforme a la cual la labor filosófica debía limitarse a la lógica de las ciencias, el pesimismo propuso reincorporar al ámbito de la reflexión las preguntas clásicas, y precisamente porque estas y no aquellas apelaban al interés de todo ser humano, al margen de su cuna, el pesimismo

resultó más interesante para el público, obligando a la filosofía universitaria a tomar partido en la discusión, dibujando aquella finta hacia las cuestiones prácticas ya indicada en secciones anteriores.

Pero la obra de Schopenhauer no sólo reintrodujo el problema de la existencia y la reformulación de la cuestión blabodiceica en el panorama filosófico, sino que también reivindicó la metafísica en tanto que rama legítima de la filosofía. Dado que para Schopenhauer el valor de la vida está íntimamente relacionado con el ser en sí de la existencia, la respuesta a la pregunta de Hamlet pasaba necesariamente por una elucubración de esta índole; precisamente por ello para el francfortés la metafísica es indisociable de la ética (Beiser, 2022: 46), pues la pregunta por el valor de la vida exige responder previamente a la pregunta por el *qué* de la vida, del mismo modo que el *qué*, el ser en sí de la existencia, determina a su vez el valor de la misma.

Dedicaremos pues las siguientes dos secciones a esbozar la rehabilitación schopenhaueriana de la metafísica y, por último, al problema del mal en su obra.

4. 1. *Animal metaphysicum*

Como se ha indicado en secciones anteriores, tras la muerte de Hegel los grandes sistemas idealistas y aprióricos quedaron obsoletos, trayendo ello aparejado el descrédito de la metafísica. Si bien anteriormente hemos dicho que los albores de la filosofía contemporánea –edad que por cuestiones históricas y didácticas hemos datado en torno a 1831– se caracterizó por el semblante heterogéneo de las diversas propuestas filosóficas que surgieron al paso tras la muerte de Hegel, atomizándose la otrora unidad de que gozara la filosofía durante el siglo XVIII; bien podemos destacar un denominador común a todas ellas: la desaprobación de la metafísica. Los positivistas y los neokantianos se

reafirmaron en la censura de la misma acometida ya por Kant (Beiser, 2022: 44), para quien

La metafísica, como disposición de la razón, es real, pero por sí sola es también (como demostró la resolución analítica de la tercera cuestión principal) dialéctica y engañosa. Por consiguiente, si se pretende tomar de ella los principios, y si se sigue, en su uso, la apariencia ilusoria, natural, ciertamente, pero no por ello menos falsa, no se puede obtener nunca una ciencia, sino sólo un arte dialéctico, vano, en el cual una escuela puede aventajar a otras, pero ninguna puede jamás alcanzar una aprobación legítima y duradera. (Prol., Ak. IV 365)

Por su parte, la izquierda hegeliana se caracterizó por su crítica a la filosofía especulativa, esto es, la eminentemente metafísica. Marx (1962) diría de Feuerbach que fue el filósofo que completó y criticó a Hegel en su mismo terreno, disolviendo así el espíritu absoluto metafísico en el “hombre real”, esgrimiendo de un modo “claro y magistral” la crítica de la especulación hegeliana y, precisamente por ello, «de toda metafísica» (838).

Todo ello, en sinergia con el imparable avance de las ciencias empíricas, implicó que la metafísica volviese a caer en desgracia en la segunda mitad del XIX (Beiser, 2022: 44). En tanto que así, filósofos como Dühring, Windelband, Liebmann, Lange, Fischer y Bona Meyer, entre otros, se apresuraron a tachar la filosofía schopenhaueriana de descabellada ensoñación, emparentando su sistema con las peores facetas de la *Naturphilosophie* y los sistemas apolillados del siglo anterior. Ciertamente, tenían razón al decir que la obra de Schopenhauer era metafísica, pues precisamente para el padre del pesimismo existe un tipo de metafísica que se denomina “filosofía”;¹¹⁵ por ende, no es que algunas filosofías

¹¹⁵ WWV II, 1 17, [187]: 209

sean metafísicas, sino que toda filosofía, *in stricto sensu*, es metafísica, entendiendo por tal: todo aquel presunto conocimiento «que va más allá del fenómeno dado de las cosas, para ofrecer una clave [...] sobre aquello que se oculta tras la naturaleza y la hace posible»;¹¹⁶ parecer, salvando las distancias, no muy alejado de la postura kantiana (KrV, Ak. A 851/B 879).

Uno podría censurar las palabras de Schopenhauer apelando a la distinción ortodoxa de la filosofía en teórica y práctica (Riehl, 1883: 41, 51),¹¹⁷ a tenor de lo cual distinguiríamos entre epistemología, ética, estética, etc. Como se ha visto ya, para Schopenhauer ética y metafísica son indisolubles, por lo que la ética se torna una *metafísica de las costumbres*; y, justamente, la estética consiste de hecho en una *metafísica de lo bello*.¹¹⁸ Aún así, tal vez alguno espetaría que resta la asociación entre epistemología y metafísica, y dado que hablar de una metafísica del conocimiento se antoja (kantianamente hablando) un oxímoron, aseverará que las argucias de Schopenhauer tienen más bien poco de kantianas, emparentándose más con las fabulaciones del tercer Schelling que con el autor de la KrV. A quien arguyese tal que así, bien haríamos en remitirle a la muy hermosa obra de Kant citada anteriormente (*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*), donde no sólo la reverencia caballerosa de este gran hombre al buen Hume agrada a la sensibilidad, sino que también la majestad del tema tratado satisface no menos al espíritu. Quien tuviese a bien atender a nuestro ruego dirigiéndose a la mentada obra encontraría lo siguiente: «La crítica, y ella solamente, contiene en sí todo el plan bien examinado y comparado, y hasta todos los medios de ejecución, para poder hacer efectiva la metafísica como ciencia; por otros caminos y por otros medios ella es imposible» (Prol., Ak. IV 366). En este sentido, bien podríamos decir que la epistemología no es sino la *propedéutica de la metafísica* (KrV, Ak. A 851/B 879).

¹¹⁶ WWV II, 1, 17, [180]: 202

¹¹⁷ Véase pg. 141

¹¹⁸ PP II, XIX, [424]: 905

Así pues, según Schopenhauer, la filosofía puede abordar el problema de la existencia y desentrañar el valor de la vida sólo si antes acomete la labor metafísica, desentrañando la esencia de la realidad y del ser en sí del fenómeno. El valor de la vida, argüiría el francfortés, depende de la naturaleza de la existencia y del lugar que ocupa el hombre en ella (Beiser, 2022: 45). Ahora bien, el autor de *Die Welt als Wille* no involuciona hacia postulados dogmáticos prekantianos, pues así como el neokantismo, censuró la metafísica en los mismos términos que Kant:

Sólo aquello que conocemos antes de la experiencia puede llegar más allá de la experiencia posible. Apoyándose en esto, pasa luego Kant a demostrar que todo ese conocimiento no es más que la forma del intelecto en relación a la experiencia y que, por consiguiente, no puede conducir más allá de ella; de donde se infiere correctamente la imposibilidad de toda metafísica.¹¹⁹

La cuestión de fondo es sencilla, si el objetivo de la metafísica consiste en la producción de conocimiento a priori tanto según la intuición como según los conceptos y, finalmente, producir proposiciones sintéticas a priori (Prol., Ak. IV 274) –esto es, conocimiento ampliativo no amparado en la experiencia– entonces la metafísica sólo puede ofrecer la *forma* y condición de posibilidad de toda experiencia; «pero la totalidad absoluta de la experiencia posible no es, ella misma, una experiencia» (Prol., Ak. IV 328). Si la metafísica, argumentaría Kant, se limitase al uso inmanente de tales conceptos puros del entendimiento no se excedería en sus funciones, obrando con honestidad, pero dado que ella hace un uso trascendente de tales conceptos –que en el ámbito de la razón, la facultad metafísica *par excellence*, los denomina Kant “ideas” (Prol., Ak. IV 329)– termina

¹¹⁹ WWV II, I, 17, [200]: 219

por incurrir en una apariencia ilusoria que, si bien es inevitable, al menos puede impedirse que seduzca mediante un adecuada crítica (Prol., Ak. IV 329).

En esencia, así como el entendimiento tiene sus categorías puras, la razón dispone de ideas, las cuales le son concomitantes, así como ficticias y aparentes. Dado que estas ideas puras no se amparan en la experiencia, la actividad de la razón a estos efectos deviene dialéctica, esto es, encuentra argumentos tanto para la tesis como la antítesis, de ahí que, si la razón se circunscribe a su pura actividad a priori, o sea, a la metafísica así entendida, termina por resultar un juego sofístico de trilero:

Aunque alguien exponga en ella sus afirmaciones con toda la verosimilitud que se quiera, acumulando argumentos sobre argumentos hasta ser aplastante; mientras no haya contestado satisfactoriamente a aquella pregunta [¿cómo son posibles las proposiciones sintéticas a priori] tengo el derecho de decir: es todo filosofía vana y sin fundamento, y sabiduría falsa. Tú hablas por la razón pura y pretendes crear, por así decirlo, conocimientos a priori, no sólo avanzando conceptos dados, sino alegando conexiones nuevas, que no reposan en el principio de contradicción, y que aun empero pretendes entender con completa independencia de toda experiencia; ¿cómo llegas a este extremo, y cómo quieres justificar tales pretensiones? (Prol., Ak. IV 276-277)

De todas estas consideraciones concluye Kant la imposibilidad de conocer de un objeto otra cosa que no fuese su dimensión fenoménica, aquello que se circunscribe a la experiencia posible, así como sería vano esforzarse por alcanzar el conocimiento del ser en sí de la cosa, pues en la medida en que tiempo, espacio y los demás conceptos del entendimiento, o bien sólo tienen un uso empírico o bien sólo representan la *forma* de toda experiencia posible, el uso trascendente de los mismos resulta ilegítimo, invalidándose así toda metafísica (Prol., Ak. IV 350-

351). Con todo, y a pesar de la rigurosa limitación impuesta por Kant, cabe señalar que no niega el valor e interés que tiene tal campo para el ser humano; el suyo era un espíritu demasiado filosófico como para contentarse con un complaciente escepticismo. Quien diga que Kant desprecia la metafísica, o bien engaña pretendidamente al auditorio o bien dispone de un conocimiento netamente popular de su obra, fundado más en la perorata muy verbosa de los manieristas que en una esmerada lectura de su *corpus*. Comprobar la veracidad de esto que aquí se asevera es tan sencillo como tomar la KrV y leer sus últimos párrafos, los cuales, por ser muy hermosos y por representar un muy adecuado nexo a la concepción schopenhaueriana de la metafísica, se reproducen en su integridad a continuación:

Así, pues, la metafísica, tanto de la naturaleza como la de la moral, y, especialmente, la crítica de la razón que se atreve a volar con sus propias alas –crítica que va antes, como *ejercicio introductorio* (propedéutica)– es lo único que constituye realmente lo que podemos llamar filosofía en sentido propio. Esta lo cifra todo en la sabiduría, pero por el camino de la ciencia, el único que, una vez desbrozado, queda siempre abierto y no permite desviaciones. La matemática, la ciencia de la naturaleza e incluso el conocimiento empírico del hombre poseen un alto valor como medios conducentes a fines que son, en gran parte, accidentales a la humanidad, pero que, al final, se revelan necesarios y esenciales, aunque sólo a través de un conocimiento racional extraído de meros conceptos, conocimiento que, llámese como se quiera, no es en realidad otra cosa que metafísica. Por ello mismo es también la metafísica lo que corona todo desarrollo de la razón humana. Este coronamiento es indispensable, independientemente de la influencia que, como ciencia, tenga en relación con determinados fines, ya que considera la razón de acuerdo con aquellos elementos y aquellas máximas supremas que han de servir de fundamento incluso a la *posibilidad* de algunas ciencias y al *uso* de todas ellas. El hecho de que, como mera especulación sirva para evitar

errores, más que para extender el conocimiento, no disminuye su valor, sino que, al contrario, le da dignidad y prestigio en virtud de la censura que ejerce, la cual asegura el orden universal, la armonía e incluso el bienestar de la comunidad científica, ya que la metafísica impide que los valerosos y fértiles desarrollos surgidos de esa comunidad se alejen del fin principal, de la felicidad universal. (KrV, Ak. A 851/B 879)

Que Kant entienda este valor inherente a la metafísica, hasta el punto de considerarla la “corona” de toda ciencia, representando aquel saber de mayor interés, se debe a que comprendió aquello mismo que Schopenhauer resalta en el capítulo 17 de los *Complementos* y en la sección 15 del primer volumen, a saber, la necesidad metafísica del hombre.

a) Sobre la incapacidad de las ciencias para dar respuesta al problema de la existencia

Antes de indagar el origen de aquella necesidad metafísica del hombre (la existencia del mal) apuntada por Kant y Schopenhauer (amén del movimiento del francfortés para, sin transgredir los límites establecidos por el autor de la KrV, restituir la posibilidad de una ciencia tal), es pertinente reflexionar en torno a la necesidad teórica de la misma.

Ya en las décadas previas al incontestable desarrollo que alcanzaron las ciencias empíricas a partir de 1860 –excelencia que sin duda debe contarse a la base del auge del positivismo y el cientificismo del XIX– era imposible negar los logros de las mismas: «La altura que han alcanzado en nuestra época las ciencias naturales sume en este sentido a todos los siglos anteriores en densas tinieblas y representa una cumbre alcanzada por primera vez por la humanidad».¹²⁰ Este

¹²⁰ WWV II, I, 17, [197]: 216

avance, que se extendió a todos los distintos campos de las ciencias, condujo, como se ha indicado, al ulterior materialismo cientificista característico del siglo en cuestión, lamprea de la que aún hoy no logra desembarazarse el espíritu de nuestra época.

El impulso vigoroso y sin ejemplo que han cobrado las ramas de todas las Ciencias Naturales, que cultivadas en gran parte por gentes que fuera de ellas nada han aprendido, amenaza llevarnos a un grosero y torpe materialismo, en que no es lo más escandaloso la bestialidad moral de los últimos resultados, sino la increíble ignorancia de los primeros principios, ya que se niega la fuerza viva y se rebaja la naturaleza orgánica a un juego causal de fuerzas químicas. (WN, Vr, [IV]: 28)

Ello, aparejado a la también ya expuesta crisis de los grandes sistemas y la censura de la metafísica por parte del neokantismo, hegelianismo de izquierdas, etc., condujo al supuesto de que era potestad de las ciencias empíricas resolver el enigma de la existencia, consistiendo dicho afán en un escrutinio de los elementos constitutivos últimos de la materia y las fuerzas elementales. De esto es de lo que se ocupó y se ocupa la física (en el sentido más amplio del término),¹²¹ esto es, de la explicación de los fenómenos del mundo. Ahora bien, la física está incapacitada para tamaña empresa, antaño potestad de la filosofía y en especial de la metafísica. Schopenhauer ofrece, en esencia, dos motivos para aseverar de este modo. Podemos decir que el primero es de naturaleza formal, esto es, remite a la *forma* del quehacer científico; el segundo lo denominamos aquí material, pues refiere al *contenido* positivo de las ciencias, i. e., su respuesta a la incógnita del ser del fenómeno.

¹²¹ WWV II, 1, 17, [190]: 211

Respecto a lo primero, las ciencias operan formalmente con arreglo a la ley de la causalidad, de ahí que para la explicación de un fenómeno dado se remita siempre a la causa que lo gestó. Por ejemplo, en el perihelio de Mercurio, la razón, digamos, de su ser, que a estos efectos se limita a la causa de su dinámica orbital, consiste en la explicación de las causas en virtud de las cuales el punto más cercano al Sol en su órbita (perihelio) se desplaza 43 segundo de arco cada siglo. La causa de ello es, muy resumidamente, el influjo de Venus –hecho por cierto notable, habida cuenta de que supuso la transición de la física newtoniana a la relativista (Bojowald, 2011: 27)–.

La principal dificultad de la física (schopenhauerianamente entendida) a la hora de dar respuesta al misterio de la existencia se desprende tanto más de una investigación apriórica del principio de causalidad. Dado que todo efecto tiene una causa y toda causa es efecto de una causa precedente, se deduce de forma a priori que no puede haber una *causa prima*, pues ello implicaría la posibilidad de que se diese una causa que no fuese efecto de otra causa anterior, invalidándose la lógica misma del principio de causalidad. Justamente, cuando la ciencia se interroga por la primera causa llega a una singularidad originaria indeseada, pues

Si resolvemos las ecuaciones matemáticas de la teoría de la relatividad general para obtener un modelo de la evolución temporal del universo, se obtiene siempre un punto en el tiempo, la llamada “singularidad del Big Bang”, en el que la temperatura del universo era infinitamente elevada [...] pero hablar de infinito como resultado de una teoría física significa sencillamente que se está abusando de dicha teoría. En ese punto, sus ecuaciones pierden todo su sentido. (Bojowald, 2011: 6)

En resumidas cuentas, si se identifica erróneamente la “causa del ser” con el “sentido del ser”, de tal modo que el significado de la existencia, el ser del

mundo, se reduce a su mera razón de existencia –o sea, *por qué* existe, siendo la respuesta a este “por qué” su causa– se incurre en el célebre problema de la *regresio ad infinitum*, a no ser que se quiera violentar el sano juicio apelando a aquella antinómica (por no decir contradicción lógica) *causa prima/sui*.

Así pues, la primera limitación de la física radica en que jamás se puede alcanzar el comienzo de la serie causal, «sino que, al igual que los límites del mundo en el espacio y el tiempo, esa cadena retrocede sin cesar hasta el infinito»,¹²² y si se reduce la naturaleza del fenómeno a la causa que lo gestó (tal y como procede la física y el materialismo en general), entonces se concluye la total incapacidad de las ciencias para explicar otra cosa que no sea la urdimbre causal de los mismos, quedando vedada para ellas su esencia.

La segunda limitación que incapacita a la física para dar una explicación satisfactoria de la esencia de los fenómenos a juicio de Schopenhauer consiste en que explica los mismos mediatamente, explicando *ignotum per ignotius*; esto es, lo desconocido apelando a algo aún más desconocido y enigmático: las fuerzas naturales, de modo que en cada una de estas explicaciones permanece siempre una cantidad desconocida imposible de desentrañar, por lo que «no existe siquiera un trozo de barro tan pequeño que no estuviera compuesto de cualidades puramente inexplicables».¹²³ Schopenhauer menciona a estos efectos la gravedad (aquella espeluznante acción a distancia de que se acusara a Newton),¹²⁴ la electricidad, las fuerzas químicas, etc., pero a día de hoy deberíamos mencionar las cuatro fuerzas fundamentales o campos: fuerza gravitacional, nuclear débil, nuclear fuerte y electromagnética (Roy, 1997: 41).

Tómese la fuerza nuclear fuerte a fin de ilustrar las aseveraciones de Schopenhauer. La fuerza nuclear fuerte es la responsable de la interacción entre

¹²² WWV II, I, 17, [191]: 211

¹²³ WWV II, I, 17, [191]: 212

¹²⁴ «Es también sobrenatural que los cuerpos se atraigan recíprocamente a distancia sin ningún elemento mediador y que se muevan en círculos sin alejarse tangencialmente, aunque nada se lo impida. Estos efectos son inexplicables por la naturaleza de las cosas» (Leibniz, 1875-1890: 377).

los nucleones, esto es, las partículas que conforman el núcleo del átomo (protones y neutrones). Esta fuerza es fundamental para explicar la estabilidad del átomo, pues dado que los protones tienen carga positiva y los neutrones carga nula, de no existir esa fuerza de cohesión nuclear los elementos constitutivos del átomo se repelerían en virtud de la fuerza electromagnética (Roy, 1997: 42). La pregunta aquí (en el superficial nivel en que nos encontramos de esta complejísima cuestión) consiste en interrogarnos por la naturaleza de dicha fuerza. No es menester una exposición detallada de tales pormenores, pues no sólo trasciende en demasía nuestras humildes aptitudes, sino que además es una cuestión *toto genere* distinta de la que nos ocupa, cuya adecuada inteligibilidad obligaría a una digresión gigantesca. En virtud de ello, concédansenos la gracia de ser parciales aún a riesgo de incurrir en algún error o salvedad si aún con todo logramos ilustrar sintéticamente la intuición del francfortés, pues *rea intellecta, in verbis simus faciles*.¹²⁵

Pues bien, la fuerza nuclear fuerte hace posible la unidad de los elementos constitutivos del átomo, como se ha indicado, siendo tales los protones y los neutrones. El protón, a su vez, está constituido por quarks,¹²⁶ cuya interacción se explica por el intercambio de gluones (partículas subatómicas de masa nula encargadas de la interacción nuclear fuerte); su propio nombre (del inglés “glue”) refiere a esa propiedad suya para mantener asidos los quarks. En esencia, no es ya que los fenómenos se expliquen en base a fuerzas mágicas inescrutables, sino que dichas fuerzas se explican, a su vez, por otros elementos y partículas tanto más complejas, en este caso el gluon, que es un tipo de boson.

Por todo ello, indicaría Schopenhauer, la física puede explicarlo todo y nada, ya que, si bien su capacidad para dar razón de complejos procesos físicos es innegable, teniendo asimismo la potestad para escudriñar la materia hasta sus

¹²⁵ [Con tal de que se nos entienda, seamos condescendientes con las palabras]

¹²⁶ Concretamente por quarks uud (Arrbias, 1990: 172).

filamentos y orgánulos más recónditos, no obstante adolece de aquellas carencias fatales que la incapacitan para ofrecer una adecuada explicación del ser del fenómeno, de ahí que los mayores progresos de la física hacen cada vez más necesaria una metafísica.¹²⁷

¿De dónde venía aquel universo que se colapsaba, o hacia dónde evoluciona nuestra zona de expansión? ¿La expansión actual llegará en algún momento a invertirse hacia el colapso, de tal modo que nosotros, como nuestro universo anterior, nos estaríamos dirigiendo hacia otro Big Bang del que nacería el próximo universo? ¿Acaso el universo anterior procedía quizá del anterior colapso de un universo que había surgido de un Big Bang anterior a nuestro Big Bang? ¿Existe una sucesión infinita de big bangs y de fases intermedias de universos en expansión y universos que colpasan? Para dar respuesta a estas preguntas hay que profundizar mucho más en la teoría. A la mayoría de ellas no se puede responder aún de manera fiable, y muchas de estas preguntas nunca serán tratadas convenientemente en el marco teórico de la física, situándose más bien en la frontera con la filosofía. (Bojowald, 2011: 113)

Se colige de todo esto la incapacidad de la física a la hora de dar respuesta al enigma de la existencia, y si bien

Un conocimiento de la naturaleza lo más completo posible supone el más correcto planteamiento del problema de la metafísica, de ahí que nadie deba atreverse a entrar en ella sin haber adquirido un conocimiento de todas las ramas de la ciencia natural [no obstante] el problema debe preceder a la solución. (WWV II, I, 17, [198]: 217)

¹²⁷ WWV II, I, 17, [197]: 216

De tal modo que, retornando a Kant, apreciamos como también para Schopenhauer la metafísica es aquel saber que corona el conocimiento humano; y dado que «el método científico solo no puede mostrarnos como se relacionan los hechos entre sí y como están mutuamente condicionados» (Einstein, 2010: 78), se comprende la tesis schopenhaueriana de que toda física sin una metafísica queda coja,¹²⁸ restando inexplicado aquello que justamente resulta de mayor interés para el ser humano.

Ahora bien, si la física está incapacitada para ofrecer una explicación de la esencia del mundo, y siendo, como lo es, la causalidad su código genético, se aprecia que una adecuada intelección del ser de la existencia debe desembarazarse de aquel instrumento con que la ciencia procede. No asumir esto fue lo que condujo a los dogmáticos a escudriñar el ser metafísico con arreglo a las leyes del fenómeno, considerándolas *aeternae veritates*; pero a raíz de la crítica kantiana se descubrió que lo metafísico no puede hallarse atravesado por tales estructuras, ya que no representan la forma del ser de las cosas, sino sólo la forma de nuestro modo de conocerlas. En tanto que así, objetos tales como Dios, la libertad, el mundo y el alma –que desde Descartes habían constituido los temas idiosincráticos de la metafísica– resultaron ideas de la razón o trascendentes, las cuales

Si bien según la finalidad verdadera, pero oculta, de la destinación natural de nuestra razón no ponen la mira en conceptos desmesurados, sino sólo en la ampliación ilimitada del uso de la experiencia, sin embargo, inducen al entendimiento, mediante una inevitable apariencia ilusoria, a un uso trascendente. (Prol., Ak. IV 333)

¹²⁸ WWV II, I, 17, [192], pg. 212

Pero Física y Metafísica no se encuentran enfrentadas entre sí, sino que sus diferencias radican en su objeto de estudio: el fenómeno y la cosa en sí respectivamente. Según Schopenhauer, lo que Kant no atisbó fue que el fenómeno no es un falseamiento sin más de la cosa en sí, sino precisamente su manifestación; pero sí ofreció una estrategia de incalculable valor para el escrutinio metafísico, pues fue en base a su estudio del significado moral de la conducta humana como terminó demostrando que

Un ser racional ha de verse a sí mismo, en cuanto *inteligente*, no como perteneciente al mundo sensible, sino al inteligible; por consiguiente posee dos puntos de vista desde los que puede considerarse a sí mismo [...] bajo leyes que, independientemente de la naturaleza, no son empíricas. (GMS, Ak. IV 453)

Siendo la voluntad «un tipo de causalidad de los seres vivos en tanto que son racionales, y la libertad sería la propiedad de esta causalidad» (GMS, Ak. IV 446).

Se aprecia pues la pertinencia de que Schopenhauer entendiese a aquella como el ser en sí, no sólo del hombre, sino del mundo en su conjunto:

Lo que Kant enseña del fenómeno del hombre y su obrar lo extiende mi teoría a todos los fenómenos de la naturaleza, al fundarlos todos en la voluntad como cosa en sí. Este procedimiento se justifica ante todo porque no se puede admitir que el hombre difiera de los demás seres y cosas de la naturaleza de manera específica, *toto genere* y fundamentalmente, sino sólo en el grado.¹²⁹

¹²⁹ (WWV II, I, 17, [192]: 212)

b) Hacia una metafísica hermenéutica

Respecto al movimiento kantiano, el problema surge del talante eminentemente negativo de su propuesta. El gran filósofo no ofreció las coordenadas para una indagación del ser en sí, de ahí que, como comenta Schopenhauer, todos sus seguidores notaran un gran vacío. Del mismo parecer es Schelling, quien en el *Freiheitsschrift* indica que

Siempre seguirá siendo extraño que Kant, después de haber considerado en primer lugar que las cosas en sí se diferencian de los fenómenos sólo de modo negativo debido a la independencia respecto al tiempo, y después de tratar en las consideraciones metafísicas de su *Crítica de la Razón Práctica* a la independencia respecto al tiempo y la libertad como conceptos verdaderamente correlativos, no llegase a alcanzar la idea de transferir también a las cosas ese único posible concepto positivo del en sí, con lo que se habría elevado inmediatamente a un punto de consideración superior y por encima de la negatividad que caracteriza a su filosofía teórica. Pero por otro lado, cuando la libertad es el concepto positivo del en sí en general, se vuelve a empujar hacia lo general a la investigación sobre la libertad humana, en cuanto que lo inteligible, lo único sobre lo que se fundaba, es también la esencia de las cosas en sí. (PUF, [352]: 149)

Por lo tanto, mientras que el neokantismo, el positivismo y el hegelianismo (de izquierdas) asumió –cada cual a su modo y en base a diversas influencias propias– la negatividad kantiana relativa al quehacer metafísico, sólo el pesimismo de Schopenhauer (y acaso el tercer Schelling) negó la mayor, reingresando en el debate filosófico la metafísica con mayúsculas, tan esencial

para Kant,¹³⁰ como se ha visto más arriba. Ahora bien, Kant pone en el lugar de la metafísica tradicionalmente entendida la crítica de la razón pura,¹³¹ y si bien no cierra la posibilidad de una ciencia tal –al amparo de la pertinente crítica de la razón– con todo «no estableció un sistema completo y nuevo al que sus discípulos hubieran podido ceñirse».¹³²

Sería extenderse demasiado el mostrar aquí qué clase de metafísica podría esperarse como consecuencia de la crítica, una vez admitidos los principios de ésta, el mostrar como tal metafísica no habrá de aparecer mísera y reducida tan sólo a una figura pequeña, sólo por habérsela despojado de las plumas falsas, sino que puede aparecer, en otro respecto, rica y decorosamente dotada [...] La crítica, al alcanzar en la metafísica su ejercicio pleno, funda un nuevo modo de pensar que extiende luego su influjo benéfico sobre todo otro uso de la razón, e infunde por primera vez el verdadero espíritu filosófico. (Prol., Ak. IV 382-383)

Esa metafísica “decorosamente dotada” sería el voluntarismo¹³³ de Schopenhauer.

Como venimos diciendo, el análisis kantiano no censura toda forma de metafísica, sino un tipo específico de metafísica, a saber, la canónicamente racionalista de Leibniz y Wolff (Esterman, 2001: 30). Dado que Kant entiende la metafísica en términos de una ciencia de conceptos puros (Prol., Ak. IV 264) colapsa dicha ciencia por mor de la crítica. Schopenhauer arguye que esta errónea y fatal forma de concebir la metafísica se debe a la tradición racionalista que quiso ver en las matemáticas –ya desde Descartes, pasando por Spinoza, Leibniz y

¹³⁰ «Que el espíritu de los hombres abandone completamente alguna vez las investigaciones metafísicas es algo que se puede esperar tan poco como que, para no respirar siempre aire impuro, prefiramos dejar por completo de tomar aire». (Prol., Ak. IV 367)

¹³¹ WWV I, A, [505]: 481

¹³² WWV I, A, [504]: 480

¹³³ Véase nota 63

Wolff-, el paradigma o modelo de ciencia. Justamente, dado que los conceptos del álgebra, la trigonometría y demás se abstraen de la intuición pura del espacio y del tiempo, devienen asimismo apodícticos; pero por no ser los conceptos de la metafísica (tales como el de substancia, existencia, absoluto, fundamento, etc.) de esta índole, se colige que: o bien una metafísica en tanto que ciencia pura es imposible, o bien que la metafísica se reduce al escrutinio de los conceptos puros, i. e., a la mera crítica: «La certeza apodíctica únicamente puede otorgársela a un conocimiento su origen a priori: pero precisamente este origen lo limita a la pura forma de la experiencia en general».¹³⁴ Si lo primero, nos encontramos con el mutismo de los neokantianos, positivistas y demás; si lo segundo, la metafísica debe limitarse a la dimensión formal de la experiencia.

El error fundamental de esta forma racionalista y, a la postre, kantiana, nace, dice Schopenhauer, de una interpretación etimológica de la misma:

Por lo que toca a las fuentes del conocimiento metafísico, ya en su concepto mismo está implícito que no pueden ser empíricas. Sus principios (entre los cuales no han de contarse sólo sus axiomas, sino también sus conceptos fundamentales) nunca se deben tomar de la experiencia; pues no debe ser un conocimiento físico, sino metafísico, es decir, un conocimiento situado allende la experiencia. (Prol., Ak. IV 265)

Así pues, el silogismo kantiano es el siguiente:

- 1) La metafísica tiene por objeto lo allende la experiencia
- 2) Tal objeto debe ser a priori mas no a posteriori
- 3) En la razón encontramos tales conceptos

¹³⁴ WWV II, I, 17, [200]: 219

Hasta aquí Kant se encuentra acorde con la tradición racionalista, la diferencia estriba en que, mientras estos interpretaban dichos conocimientos de la razón pura como condiciones ontológicas del ser, aquel en cambio los entiende como condiciones epistemológicas (trascendentales) de toda experiencia posible, y por ende tienen un carácter netamente subjetivo; de ahí que sean válidos sólo para nosotros, no pudiendo extenderse a un ámbito allende la experiencia, o sea, a lo metafísico; «por consiguiente, la metafísica es imposible».¹³⁵

La crítica de Schopenhauer al silogismo kantiano denuncia una *petitio principii*, o dicho de otro modo, una falsa equivalencia. La metafísica es imposible porque se da por hecho –en base a aquel proceder etimológico– que versa sobre aquello que está más allá de toda experiencia posible, o sea, porque se identifica “metafísica” con “conocimiento a priori”. A estos efectos se pregunta el francfortés: «¿No parece más bien contrario a la verdad que para descifrar el enigma de la experiencia, es decir, del único mundo que hay ante nosotros, haya que prescindir totalmente de él, ignorar su contenido, adoptar y utilizar como único material las formas vacías conocidas a priori?»;¹³⁶ esto equivaldría a escudriñar la esencia del oro investigando la broza mineral que lo envuelve.

Ahora bien, si la metafísica no consiste en la ciencia de lo allende la experiencia, o sea, lo meta-físico, ni tampoco versa sobre los conceptos puros de la razón, ¿cuál puede ser pues su objeto? No otro, asevera Schopenhauer, que la explicación de la experiencia en su conjunto. No sólo se da una experiencia externa, atravesada por la causalidad, el espacio y el tiempo, sino que además se nos ofrece una experiencia interna, aquella en la que «un ser racional ha de verse a sí mismo, en cuanto *inteligente*, no como perteneciente al mundo sensible, sino al inteligible; por consiguiente posee dos puntos de vista desde los que puede considerarse a sí mismo» (GMS, Ak. IV 453). Dicho de otro modo, el ser humano

¹³⁵ WWV I, I, A, [505]: 481

¹³⁶ WWV II, I, 17, [200-201]: 219

tiene una experiencia tanto del fenómeno como de la cosa en sí, y esta última consiste en la experiencia que tiene de sí mismo con arreglo al sentido interno; y dado que aquello captado en el sentido interno, aquello que brota de la intimidad más inmediata de cada uno y con lo cual se identifica en cada caso, es lo que designa la palabra “voluntad”, puede aseverar Schopenhauer que la voluntad es la cosa en sí.¹³⁷ De este modo, la metafísica no trasciende los límites establecidos por la crítica, sin incurrir no obstante en el dogmatismo racionalista, el cual aplicaba las condiciones formales de la experiencia externa a lo meta-físico como si fuesen *aeternae veritates*.

A aquel que censurase dicho modo de proceder por no ser capaz de capturar dicha metafísica lo allende a la experiencia cabría responderle que

Incluso la aprioridad de una parte del conocimiento humano la concibe [la experiencia] como un hecho dado del que se infiere su origen subjetivo. Y sólo en la medida en que ese conocimiento está acompañado de la conciencia de su aprioridad, se denomina en Kant *trascendental*, a diferencia de *trascendente*, que significa «lo que sobrepasa la posibilidad de la experiencia» y tiene su opuesto en *inmanente*, es decir, lo que permanece dentro de los límites de aquella posibilidad. (WWV II, I, 17, [201]: 200)

De ahí que en *Parerga y Paralipomena* indique que su filosofía podría ser denominada “dogmatismo inmanente”, pues sus principios son dogmáticos, mas se circunscriben al ámbito de la experiencia posible, sin rebasarla.¹³⁸ Si es dogmática se debe al hecho de que Schopenhauer, sin excederse en las capacidades de la metafísica, bien entiende que, pese a que el sentido interno es el camino subterráneo por el que escorarnos desde el fenómeno al ser en sí, dado que este queda libre de la forma del espacio y de la causalidad; con todo resta la

¹³⁷ WWV I, I, 22, [133]: 146

¹³⁸ PP I, 14, [139]: 154

forma del sentido interno, esto es, el tiempo, y por ello el término “voluntad” es una *denominatio a potiori*, esto es, la mejor denominación posible, «de ahí que siempre quepa volver a cuestionar esta pregunta: ¿qué es al fin y a la postre la voluntad en sí misma? Como es obvio nunca se podrá responder a este interrogante».¹³⁹

Estamos hablando pues de una metafísica regulativa, no en el sentido de que sea capciosa, falsa o fantasiosa; Schopenhauer establece dos, digamos, requisitos, de esta nueva forma de entender la metafísica. Esta metafísica debe dar coherencia a los fenómenos más dispares de la existencia, de modo que no toda metafísica inmanente es válida. Por ejemplo, el optimismo de Leibniz entra en contradicción con la evidente miseria del mundo; la propuesta de Spinoza – conforme a la cual el mundo es una única substancia necesaria, siendo nosotros sus modos– es incompatible con nuestro asombro filosófico ante la existencia, pues si aquello fuese el caso la realidad del mundo y su posibilidad serían una y la misma cosa, con lo que su ser se nos presentaría con la misma necesidad con la que se nos aparecen las relaciones matemáticas, anulándose, como decimos, aquel asombro eminentemente filosófico. La idea wolffiana de que el hombre recibe su esencia a tenor de una voluntad divina entra en conflicto con la categórica responsabilidad moral que imputamos a nuestros actos, etc.¹⁴⁰ De modo que Schopenhauer apunta a un cierto tipo de holismo en el que los enunciados metafísicos deben desecharse o aceptarse en virtud de la euritmia del conjunto.

¿Cuál es a la postre el método de esta clase de metafísica? Schopenhauer no ofrece más que unas pocas pistas. La tarea consiste en interpretar (*Deutung*) y explicar (*Auslegung*) lo que se manifiesta de la cosa en sí en la apariencia que es el fenómeno. La labor metafísica consiste en una suerte de interpretación, en

¹³⁹ BM, [HN III, 36-37 (98) {R 108-110} <1820>: 73-74

¹⁴⁰ WWV II, I, 17, [205]: 223

explicar el contenido del fenómeno, su *qué*, por oposición al *por qué*, feudo de la representación y del principio de razón suficiente. La situación es análoga a aquella que se da entre el pensamiento y las palabras de un texto: «Cuando encontramos un escrito cuyo alfabeto es desconocido, intentamos interpretarlo hasta llegar a una hipótesis del significado de las letras».¹⁴¹ Por ende, la pregunta correcta no es como puede ser posible la metafísica como ciencia, sino como es posible la metafísica como arte; concretamente, como arte de la interpretación. Lo que necesitaba Schopenhauer era pues una hermenéutica, una teoría de la interpretación como la formulada por Ranke, Boeckh, Doysen y Dilthey (Beiser, 2022: 51).

Por lo tanto, y para concluir, aceptando que el fenómeno es la manifestación de la cosa en sí, y establecido que nuestro propio cuerpo es la manifestación empírica de la cosa en sí que nosotros mismos somos,¹⁴² es legítimo interpretar el ser del fenómeno como aquello aprehendido inmediatamente en la intimidad de la interioridad, a pesar de que el ser en sí radical, *in nuce*, siempre quedará vedado para el intelecto, pues no puede haber experiencia de aquello *toto genere* distinto a lo empírico, i. e., no puede haber una ciencia nouménica, sólo tentativas. Si bien una metafísica tal podría antojársele a más de uno poco ambiciosa, con todo *est quadam prodire tenus, si non datur ultra*.¹⁴³

4. 2. El problema del mal

Como se ha indicado anteriormente, para Schopenhauer el *prius* de la actividad filosófica, aquel *valde philosophicus affectus*, es la experiencia del sufrimiento, el mal y la muerte, y tan fundamental es esta cuestión que incluso la disquisición metafísica se antoja un derrotero por el que necesariamente transitar

¹⁴¹ WWV II, I, 17, [204]: 223

¹⁴² Véase 1. 1. Del monismo schopenhaueriano, pg. 224-225

¹⁴³ [Está bien avanzar hasta cierto punto cuando no hay más camino] (*Epis.*, I, I, vv 32).

a fin de dar respuesta a aquella. En tanto que así, el proyecto schopenhaueriano queda íntimamente vinculado a la deriva blabodiceica de la Edad Moderna, mas no del lado de una teodicea, pues como dijera Nietzsche «él fue el primer ateo confeso e implacable» (Nietzsche, 1980: 599) de la filosofía alemana; tanto menos del lado de una antropodicea, genética o revolucionaria; sino del de una blabodicea negativa o *blabología*, esto es, una teoría atea del mal (Beiser, 2022: 35).

Este fue uno de los aspectos de su obra que resultó más atractivo para los filósofos del siglo XIX, i. e., su tratamiento no teodiceico ni antropodiceico del problema del mal (Beiser, 2022: 32), ya que el fracaso de la propuesta leibniziana, amen de la antropodicea de corte historicista (como la kantiana y posthegeliana), sumado al descrédito generalizado del teísmo y la metafísica que trajo consigo el desarrollo de la ciencia y la técnica, parecía imposibilitar cualquier tipo de reflexión en torno, no ya al ser en sí del mundo, si no a aquella arcana cuestión que, desde antiguo, había atribulado al espíritu de los hombres.

Con todo, aquel descrédito no trajo aparejado un abandono de la problemática del mal iniciada con la teodicea de Leibniz, por lo que el siglo XIX continuaba ávido de aquel tema tan relevante para la Modernidad (Mayos, 1991: 20).

La Modernidad estuvo marcada por el optimismo del progreso. Desde Newton y Descartes se impuso una visión ordenada y racional del universo. La Ilustración combinó la acción creadora deísta, la autosuficiencia de la mecánica universal y la capacidad de la razón para captar las estructuras de la naturaleza. El ideal de las matemáticas universales fue la meta ideal de una razón ilustrada confiada y optimista, tanto en su versión científica como filosófica. La expansión de los imperios coloniales, la consolidación del orden político y religioso europeo y la revolución científica parecían legitimar este optimismo, que se impuso en el siglo XVIII. Los grandes sistemas de Leibniz y Hegel culminaron en un pensamiento abstracto con

pretensiones de universalidad, el cual se identificó con la civilización occidental. Este talante optimista, basado en la confianza en la razón como instrumento adecuado para la emancipación humana, no podía mantenerse indefinidamente, como tampoco la sensación de progreso indefinido, propia del Siglo de las Luces. (Estrada, 2003: 241)

Tal y como se ha apreciado en el capítulo anterior, el siglo XVIII representó la conversión de la teodicea en antropodicea, proceso iniciado ya con la secularización leibniziana de la teodicea. A modo de *memorandum*, Leibniz seculariza el problema del mal en tanto que, a diferencia de lo ocurrido, por ejemplo, en Job, ya no es el hombre el que debe someterse al inescrutable designio divino, entonando una humilde confesión de ignorancia, sino que es el propio Dios quien es juzgado por el tribunal de la razón. El que dicho “consejo de guerra” resuelva una total exoneración de la responsabilidad del creador en relación al mal es del todo indiferente, pues lo que resulta de interés aquí es el movimiento, gallardo a la par que soberbio, de enjuiciar a la divinidad desde la pura razón humana. Justamente, como se ha dicho, esto fue lo que despertó el rechazo de los jesuitas.

Tras la impugnación de Voltaire (Estrada, 2003: 241) y el paulatino debilitamiento del paradigma leibniziano, catalizado a partir de la hipóstasis ilustrada de la razón, Kant y posteriormente Hegel arrebatan definitivamente la potestad divina en relación al mal, y por ende también en lo que pertoca al sino del ser humano; aquel declarando a Dios como mera instancia regulativa y trasladando la redención teodiceica a un futuro reino de los fines por-venir; éste inscribiendo el mal dentro de la epigénesis de la historia, de modo que el progreso es la justificación de la divinidad; el mal, empero, un elemento imprescindible en su evolución (Estrada 2003: 268); y Dios un espíritu absoluto

aún por realizarse.¹⁴⁴ De este modo, el deísmo desplazó al teísmo cristiano, la religión natural a las confesiones positivas y el dios de los filósofos al Dios de las religiones (Estrada, 2003: 244).

Pero, como se ha visto, la fe en el progreso también encontraría su necesario colapso, siendo el catalizador de dicha frustración el estrepitoso fracaso de las voluntades políticas de Alemania tras la fallida revolución de Marzo de 1848. Todo ello, sumado al cada vez más creciente ateísmo, provocó que las soluciones teístas y deístas a tal relevante cuestión empezaran a palidecer y perder crédito, especialmente tras las críticas de Strauss, Bauer, Baer y el materialismo de Vogt, Moleschott y Büchner (Estrada, 2003: 20). Cabe pensar, por ende, que los distintos desarrollos científicos de la época, tales como el darwinismo, la tasación de la edad geológica de la tierra, con su consecuente impacto en la cosmogonía y filosofías del momento, desacreditaron suficientemente los planteamientos teológicos como para que sus respuestas al problema del mal se antojaran apolillados y decadentes.

Con todo, restaron ciertas trazas de blabodicea secular en el espíritu de la época, pues la oquedad ocupada por la teodicea en el siglo XVII y por la antropodicea en el XVIII fue usurpada por la fe en el progreso, no social ni moral, sino científico-técnico, de modo que la teodicea, edulcorada anteriormente por la antropodicea, terminó mutando en una tecnodicea (Roldán, 2022: 1-3). Ante esta perspectiva, pareciera que sólo cabían tres posibilidades: alinearse con dicha tecnodicea, representada por el positivismo científico; orbitar en torno a una antropodicea de nuevo cuño, una de talante político, cuya máxima expresión era el socialismo y posteriormente el comunismo marxiano (antropodicea revolucionaria); o bien desechar la cuestión por insoluble, asociándose a un vulgar y tosco materialismo.

¹⁴⁴ Para apreciar como esta perspectiva se apoderó de las reflexiones de los grandes filósofos idealistas véase WA.

No obstante, existió una alternativa a esta tríada, pues justamente el pesimismo schopenhaueriano, con su esfuerzo por tasar el valor moral de la existencia, el cual sólo podía dirimirse al amparo de una metafísica, lograba recuperar las cuestiones blabodiceicas canónicas (como el estatuto del mal) sin incurrir en un evolucionismo apolillado, pero zafándose a su vez del planteamiento tradicional del problema, esto es, el teológico (teísta o deísta), tan censurado en la época.

Así pues, la formulación schopenhaueriana no adoptó la fórmula convencional. Si el problema del mal no podía solventarse con arreglo a los parámetros precedentes, si el mal ya no podía ser redimido en base a la Gracia, la Providencia o la promesa de una vida ultraterrena; si ya no cabía proyectar esperanza alguna en un ulterior futuro que eventualmente desvanecería el sufrimiento que se enseñorea del mundo –ya fuese por mor de una emancipación del trabajo y la enfermedad gracias al desarrollo de la ciencia o la técnica–; si del autodesenvolvimiento de la historia no cabía esperar nada más que una sucesión de eventos tendentes a un espurio y falso desarrollo a los que subyace una inmovible esencia atemporal;¹⁴⁵ en definitiva, si el mal existe y no cabe esperar una liberación futura, entonces, razonablemente, surgía de nuevo la pregunta de Hamlet: ¿Ser o no ser?

Así, el problema del mal no adoptó con Schopenhauer la formulación de un “¿Por qué existe el mal?” o “¿Cómo es posible el mal a pesar de la bondad divina?”, sino “¿Por qué existimos a pesar del mal?”, como hemos dicho anteriormente. Por ello, para el padre del pesimismo la metafísica es indisoluble de la ética, ya que el significado del enigma de la existencia se antoja fundamental para responder a la cuestión ética relativa al valor de la vida y, por extensión, a la incógnita de si vale la pena vivir; pues escogemos existir en lugar de no existir, a pesar de que disponemos de la potestad, como mínimo material, para no existir,

¹⁴⁵ WWV I, III, 36, [215]: 222

tal y como rezan los versos de Sófocles en *Edipo en Colono*: «Nunca nacer es, de lejos, lo mejor; pero si has nacido, lo mejor es retornar rápidamente de donde viniste». ¿Por qué, no obstante, los hombres se empeñan en vivir? Su respuesta, como veremos en el capítulo siguiente, será la voluntad de vivir. Fue pues «el giro moderno que Schopenhauer le dio a este problema lo que resultó ser tan desafiante para los filósofos del siglo XIX» (Beiser, 2022: 34).

Ahora bien, si se atiende a la ética schopenhaueriana se aprecia que es totalmente erróneo considerar su pesimismo como diametralmente opuesto a la soteriología cristiana y budista especialmente. Así como su tratamiento de la cuestión blabodiceica fue secular (ni teísta ni deísta), asimismo su soteriología, o sea, su teoría de la redención, también lo fue.

La cúspide del sistema schopenhaueriano es, como venimos diciendo, su ética, cuyo vértice está coronado, así como lo estuviere la pirámide de Keops por una esfera dorada, por su teoría de la negación de la voluntad de vivir. No es este el lugar para abordar pormenorizadamente dicho aspecto de su obra, de ello nos ocuparemos de forma detallada en capítulos siguientes;¹⁴⁶ por de pronto, baste indicar que la propuesta ética schopenhaueriana (y pesimista por extensión), no se aleja en demasía de la de las dos grandes religiones que pueblan el mundo, i. e., el budismo y el cristianismo.

Respecto al budismo, los paralelismos son evidentes, no sólo por las declaraciones expresas de Schopenhauer, sino porque recoge la terminología budista a modo de conceptos para su propio sistema,¹⁴⁷ amén de las numerosas referencias y citas que hace de los Vedas y los Upanishads.

Que el budismo tiene una concepción pesimista de la existencia es algo que se antoja evidente para cualquiera que reflexione un tanto en torno a cuestiones canónicas de su dogma, tales como la enseñanza del *Dhammacakkappavattana*

¹⁴⁶ Véase 2. La redención como campo de resolución del pesimismo, pg. 425-429

¹⁴⁷ WWV I, IV, 68, [477-471]: 431-452

Sutta,¹⁴⁸ la doctrina del *Anatta* (Conze, 1962: 34), etc. Sólo la instrumentalización occidental orientada a espurios fines capitalistas ha podido tergiversar entre el vulgo el espíritu profundamente pesimista de esta noble religión, en la que sólo puede incorporarse la fantochería neopagana –que quiere ver en derredor y a toda hora motivos para complacerse de sí misma y de su frívola superficialidad adolescente– con suma violencia y renunciando, no ya al sentido esotérico más profundo y restringido a los iniciados en la misma, sino precisamente a las enseñanzas más explícitas. Por ejemplo, en el *Dhammacakkappavattana Sutta*, considerado el registro budista de la primera enseñanza de Buda Gautama, se exponen las llamadas “cuatro nobles verdades”; estas son: 1) *dukja*, la noble verdad del dolor, 2) *tanha*, la noble verdad del origen del dolor: el deseo, 3) *tanhakja*, la noble verdad de la extinción del dolor mediante la negación del deseo y 4) *ariya atthangika magga*, metodología para alcanzar la extinción del dolor (Vidal, 2012: 133).

Cuando el “individuo” toma conciencia del *dukja* y del *tanha*, esto es, de que todo es sufrimiento y que este está causado por el deseo, reflexionando a su vez en torno al concepto del *dharma*, descubre la completa insustancialidad de todas las cosas, de modo que resta practicar un conjunto de técnicas a fin de romper el ciclo de reencarnaciones del *Samsāra*,¹⁴⁹ redimiéndose de la existencia (Vidal, 2012: 141).

Cabe tener en cuenta que el budismo heredó gran parte de la mística brahmánica que le precedió. El brahmanismo presenta una cosmología bicéfala, por una parte formula un emanantismo y por otra un ilusionismo. El Brahma, el

¹⁴⁸ Véase *Sutta*

¹⁴⁹ Término sánscrito “*samāri*”, el cual se puede traducir por “fluir junto” o “vagabundear”. Refiere a la concepción monista de la existencia entendida como un ciclo de reencarnaciones en el cual la muerte no representa la aniquilación total de la esencia que vivificaba al individuo, sino que acarrearía una transmigración de alma a una individualidad postrera. Puede entenderse como el homólogo del pansiquismo presente en las religiones orientales así como en las filosofías que bebieron de la tradición órfica, incluida la de Platón.

Ser-Uno impersonal, drena su ser, del que emana la naturaleza plural con su diversidad formal, pero esta emanación no tiene entidad real, sino que se antoja el mero fenómeno del ser en sí originario; el mundo empírico es, pues, un espejismo, «el fenómeno insustancial atrapado en el engaño de Maya» (PVG: 71). Pero ante la constatación del mal y el sufrimiento se antojó que las imperfecciones del orden de las cosas atentaba contra el escrúpulo moral y la majestad del Brahma, de modo que paulatinamente se fue conformando una conciencia pesimista en el seno de esta arcana religión, entendiéndose el acto de la emanación, no como un presente, sino como un pecado del que era preciso redimirse. Podemos tomar esto como punto de partida en el budismo; mientras que en brahmanismo el pesimismo era una consecuencia, en el budismo es su fundamento:

Buda Gautama extrajo de forma osada la última consecuencia del monismo absoluto del brahmanismo y explicó que el absoluto absolutamente simple e indeterminado es la pura nada [...] el mundo es el no-deber-ser porque en realidad se corresponde con la nada, cuya heráldica se manifiesta en la decadencia de la muerte. (PVG: 79-81)

Así pues, el designio ético del budismo consiste en aquella redención respecto al engaño de Maya, no otra cosa que el mundo de la pluralidad, henchido de sufrimiento, a fin de ingresar en el Nirvana, el cual representa un estado sin eventos ni momentos, un estado feliz sólo *per negationem*.

Si bien no se antoja especialmente polémico afirmar del budismo que es eminentemente pesimista, en relación al cristianismo es usual toparse con un rechazo categórico a la hora de procurar caracterizarlo en los mismos términos. Esto, previsiblemente, se deba a una errada interpretación de los conceptos por parte de aquellos que rechazan tal asociación, así como por el hecho de que, en términos religiosos, las categorías “pesimismo” y “optimismo” no presentan la

rigurosidad filosófica que encontramos entre los sistemas que podrían ser catalogados en base a aquellos términos. La acepción que adoptan estos conceptos en materia de religión es más laxa que la que expresan en el campo de la filosofía, de ahí que al procurar trasladarlos de un ámbito al otro se despierte un cierto escrúpulo por intuir que, por caso el cristianismo, es irreductible a aquel término.

A la hora de hablar de religión, y específicamente de cristianismo, debemos entender el concepto en su formulación más amplia, de tal modo que por “pesimismo” entenderemos “el comprender la existencia *material* del ser humano en tanto que atravesada por el dolor”. Este dolor adopta variedad de formas: la muerte, la perfidia, la pobreza, el pecado, la enfermedad, etc.¹⁵⁰ Así pues, cuando decimos que el cristianismo es pesimista lo que indicamos es, simplemente, que comprende que la existencia está atravesada por el dolor y el mal, se lo entienda metafísica, física o moralmente.

Si, por el contrario, se considera el “mundo” como un concepto que no agota el ser, la existencia, si el término “pesimismo” se entiende así sólo como representación de la simple frase “hay más displacer que placer en éste, nuestro mundo”, entonces el pesimismo en este sentido no es nada nuevo; más bien, forma de hecho un polo en las religiones espirituales, por tanto, también del cristianismo. (PVG: 40)

Es irrelevante a estos efectos la causa que se imputa a dicho mal; que sea causa de la caída, el pecado original o de la voluntad de un dios perverso no afecta en lo más mínimo a la valoración *empírica* de la existencia, sino sólo a la soteriología del dogma en particular.

¹⁵⁰ «Miré todas las obras que se hacen bajo el sol; y he aquí, todo ello es vanidad y aflicción de espíritu. Lo torcido no se puede enderezar, y lo incompleto no puede contarse» (Ec 1: 14-15).

La intuición en que se fundamenta la afirmación de que el cristianismo es pesimista es la siguiente: una soteriología –se la entienda en tanto que reconciliación transmundana en Dios tras la muerte, aniquilación radical del ser, o en los términos que se quiera– sólo puede darse al amparo de una concepción pesimista del mundo, al menos, empírico. Si la existencia no estuviese henchida de sufrimiento y pecado, si la perfidia y la mezquindad no fuese el astrolabio con que se dirigen los hombres en sus labores y quehaceres, no tendría sentido alguno predicar una redención, así como Moisés no habría precisado de las tablas de la ley si el pueblo hebreo no se hubiese arrojado a la idolatría durante su diáspora. La pregunta que debe formularse a estos efectos es si habría habido necesidad de una pasión como la de Cristo si la existencia dada no fuese pecaminosa, un valle de lágrimas. En otras palabras, sólo porque la existencia es como no debería ser se antoja precisa una redención del hombre, una reconciliación para con el creador de la creatura, la cual marca el orden de la salvación del ser humano.

La esencia de la religiosidad es, por un lado, el alejamiento del mundo empírico y de la vida natural debido a la naturaleza pesimista del mundo y la debilidad del individuo, y por otra la devoción al mundo ideal que se cree real, el cual se exige como correlato de este “mundo nuestro”. Así, la constatación pesimista de la incertidumbre de asegurar y retener ésta y los bienes a su servicio, el sentimiento aterrador de “dependencia absoluta” (Schleiermacher), la “presión del infinito” (Max Müller), es la condición y causa fundamental de todo desarrollo religioso. (PVG: 50)

La razón por la cual el cristianismo no se antoja pesimista a simple vista se debe a su dualismo metafísico (Dussel, 2012: 290). Por “dualismo metafísico” entendemos aquí la escisión del orden de lo real en dos ámbitos *toto genere* distintos (Mora, 1983: 222-224); pero por esto no debe interpretarse que un dualismo tal apele a una diferencia imputable al origen o exégesis de ambos

mundos, como si cada una de las regiones de lo real fuesen fruto de agentes distintos. Esta diferencia metafísica puede consistir en la diferencia formal de sendas regiones, distinción que usualmente obedece a la asimetría entre la euritmia del *kósmos neotós* y la caducidad del *kósmos horatós*. Encontramos expresiones de dicho dualismo en no pocas manifestaciones religiosas y filosóficas a lo largo de la historia.

Por otra parte, la distinción *sôma – psykhé* (la cual Platón heredó previsiblemente del orfismo de origen cretense o egipcio) conforme a la cual «el alma puede tener en otro mundo un goce eterno, o sufrir el tormento eterno, según la manera de vivir en la tierra» (Russell, 2005: 61), es un claro ejemplo de dicho dualismo. El alma, que originariamente pertenece al mundo inteligible, se encarna en el mundo sensible –mundo del devenir y la muerte, en suma, el mundo de las sombras– a causa de la incompetencia de su parte *logistikós* a la hora de dominar a la *epithumetikón* (Fedro, 246a-254e), iniciándose así un itinerario de expiación en que el hombre, ejerciendo la virtud, debe finalmente resarcirse de su condición carnal para reingresar en el *beatus ille* eidético. Así pues, la tradicional condena de lo concupiscente, asociado al pecado, por oposición a la parte racional del alma, asociada a lo inteligible y celestial, sería eventualmente heredado por el cristianismo, siendo el *sôma*, el principio material y empírico, identificado con el pecado, mas siendo lo espiritual aquello susceptible de una salvación: «El alma tiene tres facultades naturales: la razón, para distinguir entre el bien y el mal, la ira, para aborrecer el mal, y la lucha por el bien. Pero como un vaso inmundo echa a perder el líquido que se vierte en él, así el alma sufre al entrar en el cuerpo» (Contemptu, 1477: IV).

En el caso del cristianismo, este dualismo aparece veladamente y no sin representar una comprometida contradicción para con sus dogmas de heráldica hebrea, habida cuenta que el mundo es obra de Dios (Gn. 1: 1-5). Justamente, esta tensión entre la imperfección de la creatura, atravesada por el mal y el dolor, en

oposición a la inmaculada perfección del creador, subyace a la base del problema teodiceico clásico. Así pues, el cristianismo es dúplice en su valoración de la existencia, pues es pesimista en lo relativo a su concepción del mundo sensible,¹⁵¹ pero optimista en lo relativo al reino trascendente de Dios, pues en la medida en que da cabida a una soteriología, esto es, a una teoría de la redención ultraterrena tras la muerte, deviene optimista.

El pesimismo, como dijera Plümacher, es ese trampolín que, al ayudarnos a saltar hacia la concepción trascendente de la existencia, es a la vez arrojado hacia atrás (PVG: 50):

Toda religión auténtica, es decir, toda religión que es la expresión de un desarrollo religioso del sentimiento y no meramente el producto de una fantasía mitificadora al servicio de una necesidad teórica, es religión redentora, y como tal optimista; porque es el conocimiento beato en aquellos poderes que son capaces de abolir el mal [...] Tan pronto como la actividad religiosa ha encontrado su respectiva pacificación a través de la fijación de un dogma, habiéndose convertido así en religión, excluye por el momento al pesimismo, a pesar de su raíz pesimista. (PVG: 52)

Existen distintos libros bíblicos que tradicionalmente han sido catalogados, si no como pesimistas, al menos sí relativamente taciturnos. El Eclesiastés, ese libro considerado como un ejemplo clásico de optimismo religioso pletórico de escepticismo (PVG: 105), es pródigo en versículos marcadamente pesimistas. El aspecto pesimista más explícito del Eclesiastés lo encontramos en su tasación de los placeres en tanto que una vanidad, sean estos los relativos a la sabiduría, al trabajo o al progreso. En el primer versículo del segundo capítulo el profeta se

¹⁵¹ «Entre lágrimas he considerado de qué está hecho el hombre, lo que hace y lo que hará. Fue hecho de tierra, concebido en pecado, nacido para el dolor, para el sufrimiento, para el castigo» (Contemptu, I).

expresa de un modo inequívoco al hablar en los siguientes términos: «Dije yo en mi corazón: ven ahora, te probaré con alegría, y gozarás de bienes. Mas he aquí esto también era vanidad», y más adelante leemos: «Miré yo luego todas las obras que mis manos habían hecho, y el trabajo que tomé para hacerlas; y he aquí, todo era vanidad y aflicción de espíritu, y sin provecho debajo del sol» (Ec. 2: 11). Se aprecia claramente que aquí Salomón está escribiendo de forma «escéptica y pesimista» (Biblia del diario vivir, 1996: 889). Con todo, y así como ocurriera con el libro de Job, el Eclesiastés, así como el cristianismo en general, no se regodea en su faceta negativa, amén de su carácter soteriológico. En ambos casos la constatación de la vaciedad de los bienes terrenales y la condena de la existencia material por pecaminosa y despiadada se sublima mediante un abandono en Dios, único bien al que el hombre debe supeditarse.¹⁵² «Todos los verdaderos discípulos de Cristo trabajan por su reino en la visión profética de la esperanza que les ha sobrevenido en el mismo Cristo, la cual supera el optimismo y el pesimismo mundanos» (Martensen, 1879: 237).

Otro caso notable de pesimismo cristiano lo encontramos en el poema *De contemptu mundi, sive De miseria humanae conditionis*, de Lotario de Segni, futuro Papa Inocencio III. La obra tuvo un reconocimiento inmediato y duradero, no representando por ende la postura privada de un único hombre; el hecho de que los jesuitas lo adoptaran como libro de texto (Lewis, 1978: 3-5) testimonia el crédito que tenía el contenido del poema para la cristiandad. Justamente, el rotundo éxito de la obra se debió en parte al hecho de que en la época de su publicación y difusión la vida medieval estaba dominada por un profundo sentido trascendente de la existencia, el cual se expresaba en la tendencia literaria que procuraba solventar las problemáticas sociales dirigiendo la mirada hacia el más

¹⁵² «Los justos y los sabios, y sus obras, están en manos de Dios; que sea amor u odio, no lo saben los hombres; todo está delante de ellos» (Ec. 9: 1); «Yo conozco que todo lo puedes, y que no hay pensamiento que se esconda de ti. [...] Yo hablaba de lo que no entendía, cosas demasiado maravillosas para mí, que yo no comprendía» (Job, 42: 2-3).

allá, i. e., el mal de la vida sería eventualmente redimido en el reino celestial tras la muerte del cuerpo (Rodríguez, 1993: 177-191).

La obra es pródiga en pasajes que condenan la existencia empírica dada su constitución pésima, siendo el dolor, la nihilidad y el sufrimiento inherentes a ella. Algunos versos exponen tópicos canónicamente pesimistas; por ejemplo, el capítulo XVI del poema aborda la clásica cuestión schopenhaueriana de que, si bien todo deseo es la expresión de una carencia, una hipotética circunstancia en que uno encontrare todos sus apetitos colmados se antojaría tanto más terrible, pues trasladaría al individuo del dolor al desesperante hastío: «Cuando los pobres sufren necesidad, los ricos perecen en abundancia, y persiguiendo sus concupiscencias se lanzan a lo ilícito; así lo que era deleite se convierte en un medio de su castigo. Problemas para adquirir, dolor en la posesión, dolor en la pérdida» (Contemptu, 1477: XVI).

Muchos son los pasajes que esbozan una concepción pesimista de la existencia empírica, pues el poema no es sino una diatriba a la vida. Para concluir, ofrecemos aquí un último ejemplo: «Vagan y rebuscan sin descanso los hombres la tierra y el mar, lo elevado y lo profundo; afanan riqueza, alcanzar honor y poder, pero tan sólo encuentran pena, miedo, preocupación y pesar; ninguno, sea rico o pobre, señor o siervo, resta libre de esto» (Contemptu, 1477: XIV-XV).

El pesimismo filosófico, dentro de este contexto, asumió pues la problemática tradicionalmente cristiana, la cuestión del mal como un problema filosófico, aceptando la dimensión negativa de su enseñanza, rechazando, empero, su dimensión teísta; de ahí que Beiser (2022) afirme que «el pesimismo era esencialmente cristianismo sin teísmo» (21). Fue en los preceptos apostólicos, descritos en, por ejemplo, Mateo 16: 24-25, Marcos 8: 34-35 y Lucas 9: 23-24: 14: 26-27, donde Schopenhauer creyó encontrar una expresión más adecuada de su propuesta ética en relación al cristianismo. En estos versículos encontró las prescripciones ascéticas de los apóstoles que él identificó con la negación de la

voluntad de vivir.¹⁵³ En Lucas 14: 26, por ejemplo, leemos las palabras de Cristo: «Si alguno viene a mí, y no aborrece a su padre, y a su madre, y a su mujer e hijos, y aun también su propia vida, no puede ser mi discípulo». Así pues, como indicamos, la gran aportación del pesimismo consistió en aquella reformulación de la blabodicea, la cual, emancipada del descrédito que achacaba a la teodicea y antropodicea precedente, así como al teísmo en general, formuló esa teoría atea del mal, que aquí venimos a denominar *blabología*.

Ahora bien, el pesimismo no se opone al cristianismo por su carácter soteriológico, sino por la forma de dicha soteriología, esto es, el pesimismo también apela a una redención del estado del mundo, una liberación del dolor. Según el autor en cuestión, como se verá en siguientes capítulos, esta redención adopta distintas formulaciones: «Necesitamos una completa transformación de nuestro sentir y nuestro ser, es decir, el renacimiento que surge como consecuencia de la redención».¹⁵⁴ Pero si el cristianismo, a pesar de su raíz pesimista, deviene optimista por su dimensión soteriológica, i. e., por apelar a una redención, ¿cabe concluir lo mismo respecto al pesimismo, de tal modo que el grado de redención que tolere un sistema sea inversamente proporcional al pesimismo del mismo? Esto es: ¿Podemos recurrir al concepto de la redención para tasar a los distintos autores pesimistas, dibujando así una línea que, como hiciera Michelet con los hegelianos, los divida en pesimistas de izquierdas y de derechas? Para ello será necesario pasar revista a las propuestas de los principales autores pesimistas del siglo XIX, con lo cual ganaremos un criterio de demarcación para el pesimismo filosófico, pero también podremos dilucidar definitivamente si existió una escuela schopenhaueriana o si por mor de las profundas diferencias que alejaban a unos de otros deberíamos más bien hablar de una escuela pesimista.

¹⁵³ WWV I, IV, 68, [457]: 440

¹⁵⁴ WWV II, IV, 48, [693]: 660

Capítulo III

Cuatro pesimistas decimonónicos

1. Arthur Schopenhauer: redención mesiánica y *sokushinbutsu*

A tenor de la anteriormente destacada unidad entre ética y metafísica en el pesimismo alemán del siglo XIX –y habida cuenta de que la temática de la redención, si bien es cierto que se fundamenta en una disquisición metafísica, es objeto natural (para estos filósofos) de la rama de la ética– se entiende que no es posible ofrecer una exposición suficientemente intuitiva de la noción que cada uno de los pesimistas tiene de la *Erlösung* si no apelamos previamente al proyecto metafísico de cada uno.

En lo que respecta a la estrella polar del pesimismo, nos privaremos de entrar en una extensa lista de pormenores los cuales, si bien tienen gran relevancia a la hora de conformar una adecuada comprensión de su metafísica, son relativamente prescindibles si la pretensión es, como precisamente ocurre ahora, ofrecer una perspectiva panorámica de la misma. Así pues, no aludiremos a todas las relevantes cuestiones de epistemología y dianología (Philonenko, 1989: 79) schopenhaueriana, tampoco haremos mención de las cuestiones de naturaleza ética que, si bien podrían tener cabida aquí en pro de la temática de la presente sección, no obstante engrosarían en demasía las dimensiones de este capítulo. Omitiremos asimismo las disquisiciones del francfortés relativas a la estética y al objeto artístico entendido como lenitivo del dolor por representar dicho objeto una “redención” a medias en el cuanto total de las reflexiones schopenhauerianas.¹⁵⁵

¹⁵⁵ Para una exposición detallada de estos aspectos de la obra de Schopenhauer véase Gámez, 2020: 68-157

Pues bien, los lugares en que Schopenhauer expone su metafísica y su ética, y por extensión su teoría de la redención, es el libro segundo y cuarto de *Die Welt als Wille und Vorstellung I y II* respectivamente, aunque por ser Schopenhauer, a nuestro juicio y al de Alexis Philonenko (1989), autor de un único libro expuesto en diversos registros (41), podemos encontrar esbozos de ambas cuestiones tanto en *Parerga y Paralipomena*, como en *La voluntad en la naturaleza*, en *Los dos problemas fundamentales de la ética*, etc.

Los elementos cruciales para comprender la teoría de la redención schopenhaueriana son, en esencia, dos: (1) El monismo y (2) El valor negativo de la existencia.

Pásese revista en lo que sigue pues a cada uno de estos aspectos.

1. 1. Del monismo schopenhaueriano

«El mundo es mi representación: esta es una verdad que tiene validez para todo ser que vive y que conoce»,¹⁵⁶ así da inicio la *opera magna* de Arthur Schopenhauer; ahora bien, este aserto, tan restrictivo y que a bote pronto podría conducirnos hacia un idealismo empírico *à la Berkeley*, representa únicamente uno de los dos modos en que la existencia puede ser entendida, pues si bien desde la experiencia epistémica el mundo de los objetos se presenta completa y enteramente como eso, como mera representación en la conciencia, en la experiencia interna el mundo se antoja, en su fundamento más profundo, *toto genere* distinto a la representación; de ahí que en secciones sucesivas Schopenhauer se pregunte «¿qué es este mundo intuitivo además de ser mi representación?».¹⁵⁷ Como es consabido por todos, la respuesta a este interrogante es: Voluntad.

¹⁵⁶ WWV I, I, 1, [3]: 27

¹⁵⁷ WWV I, I, 5, [22]: 44

Toda su obra principal gira constantemente en torno a ambas formas de entender el mundo, y aunque en el orden de lo real ambas facciones cabalgan, por decirlo de algún modo, en paralelo, el orden del discurso exige exponer por separado aquello que en la realidad se manifiesta unificado; esto explica igualmente la reiteración temática de Schopenhauer, esto es, por qué el primer y tercer libro de *Die Welt als Wille* abordan el mundo como representación y el segundo y cuarto, alternativamente, el mundo entendido como voluntad. Esto hace intuitivo a su vez la recomendación mediante la cual el autor nos insta a leer dos veces el volumen, pues para poder captar el sentido profundo de la obra es preciso comprender que aquello que aparece primero en el orden expositivo no representa nada más que un cuanto ínfimo del discurso, mas para aprehender la enseñanza total de su filosofía es necesario cercenar el sistema en pro de una mejor inteligibilidad; así como se descosían antaño los voluminosos libros para un más adecuado manejo. Alexis Philonenko (1989) expresa todo ello de forma elocuente, indicando que la figura que mejor representa la obra de Schopenhauer no es ni la línea ni el círculo, sino la espiral, el vórtice (43).

Fuera como fuere, el monismo schopenhaueriano se explica simple y llanamente por su idealismo.¹⁵⁸ Conforme a este, el cual cataloga de *trascendental*, la esencia del mundo, su en sí, debe ser *toto genere* distinta a la representación y ello porque, muy a la kantiana, si tiempo y espacio (a lo que cabría añadir la causalidad en Schopenhauer) son condiciones de posibilidad, no de la existencia de las cosas en sí mismas, sino de nuestra forma de conocer, entonces aquello que, por definición, no es representación, o sea, la cosa en sí, debe ser ajena a tales

¹⁵⁸ Omitiremos a lo largo de esta sección todas las inconsistencias y tensiones del texto schopenhaueriano, ciñéndonos a la opinión y juicio que él mismo tenía de su filosofía en general, la cual, sin duda, consideraba monista, pero ante todo *idealista-trascendental*; y ello a fin de ofrecer una más sencilla comprensión del sistema de tal filósofo. Evitamos mencionar aquí, por ende, la muy reseñable tensión existente entre su monismo y el pluralismo (así como la existente entre idealismo y realismo) que podría desprenderse de su teoría de las objetivaciones de la voluntad y la polémica que podría reseguirse desde *Die Wille in die Natur*.

formas epistémicas. Dado que el tiempo posibilita la sucesión, el espacio la situación y la causalidad la materialidad,¹⁵⁹ y siendo como son tiempo, espacio y causalidad formas a priori y, a su vez, del principio de individuación (*principium individuationis*);¹⁶⁰ entonces, necesariamente¹⁶¹ el ser en sí, por no ser representación, no puede ser ni temporal ni espacial ni causal, esto es, debe ser unicidad simple, atemporal, etc.

Aquello por lo que nos preguntamos ha de ser algo entera, esencial y fundamentalmente distinto de la representación, algo a lo que, por tanto, han de ser completamente extrañas las formas y leyes de la representación, y a lo que, en consecuencia, no podemos acceder desde la representación guiándonos por esas leyes que sólo unen entre sí objetos, esto es, representaciones, y que no son sino configuraciones del principio de razón.
(WWV I, II, 17, [118]: 131)

Así pues, «la voluntad [...] se halla fuera del tiempo y del espacio, y por tanto no conoce ninguna pluralidad, y en consecuencia es una»,¹⁶² pero esta unicidad de la voluntad trascendente no se asemeja a aquella unidad que expresa el individuo, la cual representa una ligazón orgánica y uniforme entre todas y cada una de sus partes, sino que es una unicidad simple, i. e., un algo a lo que le es enteramente ajena la pluralidad, así como aquella unidad relativa a los individuos.

¹⁵⁹ WWV I, II, 4, [9-10]: 32-33

¹⁶⁰ «Tomando una expresión de la antigua escolástica, denominaré el tiempo y el espacio el *principium individuationis* [...] Pues el tiempo y el espacio son lo único por lo que aquello que es igual y una misma cosa según la esencia y el concepto aparece como diferente, como pluralidad en yuxtaposición y sucesión» (WWV I, I, 23, [134]: 147).

¹⁶¹ Cabe aquí la crítica ya citada de Friedrich Adolf Terndelenburg (1849), quien apuntó a la “tercera alternativa” a la argumentación kantiana, a la cual tachaba de incurrir en un *non sequitur*, ya que del hecho de que la condición de posibilidad de nuestra experiencia sea el tiempo y el espacio no se sigue el que las cosas en sí mismas no puedan ser, igualmente, espaciales y temporales (123-133).

¹⁶² WWV I, I, 25, [152]: 164

De esta *unicidad* se deriva algo que será fundamental para enjuiciar la soteriología schopenhaueriana, elemento al que, irónicamente, podría recurrirse tanto para defender su coherencia como imposibilidad. Tal aspecto de su metafísica consiste en que, por ser la voluntad metafísica “todo una y redonda”, parafraseando a Parménides, y por ser cada uno de los individuos que pueblan el mundo de la pluralidad *objetivaciones*¹⁶³ de aquella voluntad simple a tenor del *principium individuationis*; cada individuo alberga en sí, no una parte y fragmento de la voluntad simple, sino que «ella se revela tanto y tan enteramente en una encina como en un millón de encinas».¹⁶⁴ En secciones siguientes se abordará este dilema que se extrae del monismo schopenhaueriano.¹⁶⁵ Por lo pronto, resta aclarar la noción de *objetivación* en su obra.

Prosiguiendo con sus aseveraciones relativas al objeto inmediato (el cuerpo) esgrimidas en *die vierfache Wurzel*,¹⁶⁶ Schopenhauer establece el principio de lo que en *Parerga y Paralipomena* denomina *dogmatismo inmanente*. Si bien el mundo empírico y objetivo se le presenta al sujeto cognoscente de forma necesaria atravesado por el principio de razón, de modo que la relación que para con él guardamos es siempre mediata y, por ende, sólo tenemos relación epistémica con representaciones de las cosas y no con las cosas en sí; existe una clase de objetos (la cuarta clase si nos atenemos a la categorización de la obra inmediatamente citada) con los cuales nos relacionamos de forma inmediata. Tal objeto, que nos abre las puertas a una clase de experiencia novísima, es el propio cuerpo. El cuerpo es experimentado de dos formas, tanto mediatamente –y en tal caso nuestro cuerpo es aprehendido como representación– como inmediatamente. En este segundo caso el cuerpo es vivido, enteramente, como voluntad, como lo

¹⁶³ *Objektität* es el término acuñado por Schopenhauer para referir al hecho de que la voluntad trascendente se convierte en objeto para un sujeto a tenor de la actividad de las formas del principio de razón suficiente (WWV I, II, 18, [120]: 133).

¹⁶⁴ WWV I, II, 18, [120]: 133

¹⁶⁵ Véase 1. 4. b) Las aporías de la redención, pg. 244-250

¹⁶⁶ WSG, VII, 40-44, [140-149]: 252-264

inmediatamente conocido por nosotros, ya que «el acto de voluntad y la acción del cuerpo no son dos estados distintos conocidos objetivamente y ligados por la causalidad: no están en relación de causa y efecto, sino que son uno y lo mismo».¹⁶⁷ Dada esta identidad entre acto de voluntad, acción y vivencia del cuerpo, se concluye que no existe un orden de fundamentación imputable a tal estructura, de tal manera que la vivencia interna del individuo, por no estar ordenada con arreglo a la causalidad –y por ende sujeta al principio de razón suficiente– es susceptible de ofrecer una experiencia no representacional y *toto genere* distinta. Así pues, a la pregunta “¿qué es el mundo a parte de mi mera representación?”, debe responderse: voluntad. Dicho de otro modo, la exégesis de la piedra angular metafísica de la filosofía schopenhaueriana reposa en el hecho de que el individuo, además de ser representación, es un objeto entre objetos, esto es, también es una cosa en sí. Retóricamente expresado: lo que yo me pregunto sobre la esencia del abedul también se lo “pregunta” el abedul respecto de mi esencia, pero aquello que resta como una incógnita respecto a la esencia de la alteridad se manifiesta como experiencia inmediata en lo relativo a la interioridad inmanente del que interroga.

Así pues, el cuerpo, que desde una perspectiva representacional debe ser entendido como objeto mediato, en el ámbito metafísico –del que se ocupa el segundo libro del *Die Welt als Wille* – debe ser designado como la objetividad [*Objektivität*] de la voluntad, concepto acuñado por Schopenhauer para indicar, tal y como señala Rafael-José Díaz en la edición de Gredos, «la singular relación de la voluntad con su cuerpo».¹⁶⁸

Así pues, es legítimo utilizar el término voluntad como *denominatio a potiori*, (o sea, como el mejor de los peores términos para referir al ser en sí), a la hora de mentar lo que es el en sí del individuo; habida cuenta de que es con la voluntad,

¹⁶⁷ WWV I, II, 18, [119]: 133

¹⁶⁸ WWV I: nota 66

con los movimientos y afecciones del propio cuerpo, con lo que se guarda una relación inmediata, mas no causal, pues no es el caso que se experimenten los actos, afecciones y movimientos del cuerpo como efectos de una causa, sino como emanaciones inmediatas de dicha voluntad.

Restaría inteligir si las representaciones del individuo son, así como él mismo, voluntad en su en sí o si ellas son, simplemente, fantasmas fenoménicos, siendo esta la expresión de lo que Schopenhauer denomina “egoísmo teórico”. Este es un sofisma escéptico, el cual «nunca puede refutarse mediante pruebas; sin embargo en la filosofía nunca ha sido utilizado con crédito de otra manera que [...] como ficción».¹⁶⁹ Así pues, Schopenhauer rechaza por principio el solipsismo, de tal manera que resulta legítimo el juicio regulativo-analógico en virtud del cual el en sí de las representaciones se identifica con la voluntad, de ahí que el francfortés, al comentar jocosamente la *Epistulae* 62 de Spinoza, donde éste indica que la piedra lanzada al aire por un golpe, si tuviese conciencia, creería elevarse por su propia voluntad, espete: «Sólo añadido que la piedra tendría razón».¹⁷⁰

En base a esta traslación analógica Schopenhauer enjuicia el mundo de la representación en sus totalidad, aseverando que la voluntad en tanto que en sí aprehendido en la autoconciencia sería la conclusión a la que llegaría todo ente natural, fuere orgánico, inorgánico o fuerza misma, si pudiese tal ente elevarse desde el sepulcral silencio de su no-conciencia hasta un grado superior de la misma.¹⁷¹ Así pues, todos y cada uno de los fenómenos particulares –sean estos, como decimos, orgánicos, inorgánicos o fuerzas naturales– son objetivaciones de la voluntad, esto es, diversificaciones de la voluntad simple trascendente en base al *principium individuationis* (tiempo y espacio), y precisamente de este

¹⁶⁹ WWV I, II, 19, [124]: 138

¹⁷⁰ WWV I, II, 24, [150]: 162

¹⁷¹ BM, HN III, 36-37 (98) {R 108-110} <1820?>]: 74

exacerbado monismo se deriva un relevante corolario del pesimismo schopenhaueriano.

Por ser la esencia de los fenómenos una y la misma voluntad, se deduce el hecho de que cada individuo, en su beligerante apetecer la materia de otros para perpetuarse en la existencia, hinca la dentellada en su propia carne, pues aquello que devora no es otra cosa que el aparecer fenoménico de la misma esencia que le vivifica. Así como el lobo partiría los duros tendones, desgarrando las hebras de la carne fibrosa de su pata para desembarazarse de un cepo que lo tuviere preso; o así como hacen algunos osos, que devoran a sus propios oseznos para granjear su hegemonía, tal como cociera Tántalo a Pélope; asimismo, en base a la metafísica de Schopenhauer, ocurre en la existencia toda, siendo esta un uróboros.

1. 2. El valor negativo de la existencia

El pesimismo de Schopenhauer, del cual sin duda se deriva su soteriología, ha sido rastreado tanto por sus adeptos como por los diversos comentaristas y críticos de su obra en su tasación del valor de la existencia. Esta empresa representa, de hecho, el proyecto de otro pesimista célebre, Eduard von Hartmann, quien insatisfecho con el análisis schopenhaueriano del placer en tanto que negativo se esforzó por elaborar una eudemonía fundamentada en el cálculo, casi algebraico, de los bienes y males de la existencia.¹⁷²

Esta misma cuestión fue la que acaparó el epicentro de la disputa pesimista del siglo XIX, representando asimismo el elemento más censurado de la filosofía del maestro, especialmente por parte de los neokantianos, quienes acusaron a Schopenhauer de incurrir en la confusión perversa entre *valor* y *existencia*; es decir, el padre del pesimismo habría violado la distinción positivista, tan

¹⁷² Véase 3. 5. La redención como regreso ontológico, pg. 290-298

extendida entre la escuela neokantiana, entre ser y deber ser (Beiser, 2022: 26). Esta tensión, tachada de falaz por sus detractores, no fue tomada en consideración por parte de Schopenhauer, precisamente porque entendía que la cuestión ética y metafísica se implicaban mutuamente, como ya se ha visto.

La fórmula más ortodoxa mediante la cual Schopenhauer expresó las conclusiones pesimistas de su filosofía es aquella según la cual, en tono casi de mofa y en referencia a la conocida sentencia leibniziana, «este mundo es el peor de los posibles».¹⁷³

Comentando los sofismas de Leibniz, Schopenhauer afirma que, por haber la posibilidad de que dada una leve alteración en las órbitas celestes o una elevación de apenas unos pocos grados en el planeta tierra todos estos cuerpos colapsarían hasta perecer; este mundo nuestro debe ser, en efecto, el peor de los posibles, ya que si fuese un poco peor dejaría de existir. Beiser (2022) hace mención de ello, criticando lo obtuso del silogismo schopenhaueriano, habida cuenta de que, evidentemente, las alteraciones orbitales o las fluctuaciones en la temperatura terrestre no son, en sí mismos, malos; además podemos representarnos en la fantasía un aumento sustancial de la maldad en el mundo el cual no implicaría su consecuente colapso (74).

Sin duda aquí Schopenhauer sencillamente está entrando en el juego de la sofística leibniziana, apelando no tanto a un principio en base al cual un aumento del mal moral aniquilaría la existencia, sino más bien a la intuición, tan extendida entre filósofos de toda cuna, de que el bien del mundo se debe concluir de su eurytmia y regularidad, esto es, de su orden. Este “mejor mundo posible” refiere en parte al hecho de que el mundo está ordenado de tal manera que todos los fenómenos –desde los más minúsculos hasta los más gigantescos; desde la precisa aritmética que hermana y disgrega a los elementos químicos hasta las perfectas distancias que guardan los planetas en sus órbitas para con su sol

¹⁷³ WWV II, IV, 46, [669]: 638

central, pasando por las tibias temperaturas que son condición de posibilidad del nacimiento de no pocas especies de plantas e insectos– se encuentran entrelazados con tal perfección, de un modo tan pasmosamente minucioso y perfecto, que un leve cambio en tales condiciones naturales supondría su aniquilación real y efectiva.

Es evidente que para Leibniz el valor del orden y la armonía universal predomina en Dios por encima de las particularidades. Piensa la relación de Dios con los hombres [...] como un arquitecto y relojero que armoniza y hace coherente la enorme diversidad de las criaturas. Por eso en Leibniz no tiene sentido que una criatura particular se queje o reclame un mejor destino privado, sino que se debe contentar en función de la armonía del orden mundano. (Mayors, 1991: 31)

La decisión de que de esta uniformidad, en apariencia tan gratuita y azarosa, se concluya que este es el mejor o el peor de los mundos posibles, depende exclusivamente de la perspectiva del escrutador de la naturaleza, pues de ello podemos concluir tanto que la constitución del mundo sea la mejor de las posibles (pues un tímido cambio en él lo abocaría a un auténtico Armagedón), así como lo opuesto, y ello en base a las mismas razones.

Fuera como fuere, el criterio para tasar el valor de la existencia, su piedra de toque, es el grado de maldad que existe en el mismo respecto al cuanto de bien que alberga. Este criterio, al que recurre Schopenhauer, es precisamente el que recogió Hartmann para elaborar su eudemonía, y si bien es cierto que Schopenhauer coquetea con este modo de proceder, especialmente en el segundo volumen, no obstante se esfuerza por ofrecer razones a priori, las cuales nos desembarazarían de la necesidad de ofrecer una extensa ristra de casos empíricos y particulares que, si bien otorgarían una fuerte intuición a favor del pesimismo,

no obstante podrían ser tachadas de parciales, un mero almanaque de miserias del hombre.¹⁷⁴

La prueba a priori para tasar el valor de la existencia, esto es, inteligir si el mundo abriga en su pecho más mal¹⁷⁵ que bien, reside en la lógica del deseo esbozada por Schopenhauer, la cual a su vez se ampara en la *samudaya* del *dukkha* budista, esto es, la causa del sufrimiento de la existencia. Ambos elementos pertenecen a las cuatro nobles verdades recogidas, entre otros textos, en el *Dhammacakkappavattana Sutta*, y constituyen el dogma canónico central de la tradición budista: «Esta, oh monjes, es la noble verdad del origen del sufrimiento. Es este deseo que genera nueva existencia, que asociado con el placer y la pasión se deleita aquí y allí. Es decir, el deseo sexual, el deseo por la existencia y el deseo por la no existencia» (Sutta: 3). Esta misma lógica del deseo puede rastrearse en otros textos fundacionales budistas y brahmanistas, como los Vedas y los Upanishads, ampliamente citados por Schopenhauer en su obra principal. Así pues, el fundamento a priori de la predominancia del mal sobre el bien se basa asimismo en la supremacía del dolor respecto al placer y, a su vez, en la lógica misma del deseo.

Respecto a lo primero, la tesis central de Schopenhauer en este punto consiste en aseverar que el dolor tiene un estatuto positivo mientras que el placer es entendido en términos meramente negativos, i. e., mientras que el dolor consiste en la presencia de un obstáculo para los fines de la voluntad, el placer consiste exclusivamente en la ausencia de tal obstáculo, de ahí que «así como no sentimos la salud de todo nuestro cuerpo sino sólo el punto donde nos aprieta el zapato, tampoco pensamos en todos nuestros asuntos que marchan perfectamente bien, sino en alguna pequeñez que nos disgusta».¹⁷⁶

¹⁷⁴ WWV I, IV, 59, [381]: 372

¹⁷⁵ Cabe destacar la identificación schopenhaueriana entre el mal y el sufrimiento, siendo ambos términos prácticamente equivalentes.

¹⁷⁶ PP II, 12, 149, [309], pg. 307

Así pues, desde la óptica de Schopenhauer, el placer, y por extensión la felicidad, sería un afecto de segundo orden, subordinado y mediato respecto al dolor y el sufrimiento, en tanto que la condición de posibilidad de aquel sería este; de tal manera que «el pesimismo nos enseña que toda alegría es ilusoria, pero no se ocupa de la alegría en sí, la deja subsistir a pesar de su vanidad demostrada, y la encierra en un marco negro que hace resaltar mejor el cuadro» (Caro, 1892: 46).

Esta sería, en lo que respecta a la preponderancia del dolor sobre el placer en el mundo, la prueba a priori,¹⁷⁷ mas de ella se derivan casos particulares en los cuales, aún satisfaciéndose el objeto del deseo, obteniendo así placer (lo cual es incontestable que existe y tiene realidad), no obstante el resultado de tal satisfacción resulta penoso, pues dada la satisfacción de un deseo caben únicamente dos posibilidades: (1) el arrojamiento de la voluntad hacia otro objeto de deseo o (2) el hastío.

Ante la constatada negatividad del placer, muy cuestionada tanto por sus simpatizantes como por sus detractores, podría aseverarse que una vida consistente en la sucesión de deseos y satisfacciones intermitentes y concatenados podría otorgar esa ansiada felicidad, aunque consistiese en sedar los sentidos para adormecer la sensibilidad desmedida frente al dolor. Podría reprochársele asimismo a Schopenhauer que la voluntad, y por ende el deseo, si bien arraigan en la carencia y ausencia del objeto, no obstante no implican necesariamente un dolor, habida cuenta de que ante el esfuerzo la voluntad misma se enardecería, experimentando una dicha relativa. Así se interroga Caro (1892) a estos efectos:

Aunque la vida sea un esfuerzo, ¿por qué ha de ser éste necesariamente dolor? [...] ¿Es cierto, después de todo, que todo esfuerzo nazca de una

¹⁷⁷ Véase 2. 1. Argumentos a priori y a posteriori del pesimismo, pg. 154-156

necesidad? Y si somos esencialmente una actividad, el esfuerzo que es la manifestación de esta actividad, el esfuerzo, que es la fuerza en acción, en conformidad completa con nuestra naturaleza, ¿por qué ha de resolverse en pena? (60)

Aquí Caro está obviando un punto central en la argumentación schopenhaueriana, la cual a su vez representa la segunda prueba a priori de la que se concluye la preponderancia del dolor respecto del placer. Tal prueba, como se ha adelantado anteriormente, es la lógica del deseo. Continuando bajo el palio de la tradición brahmánica y budista, Schopenhauer entiende que el deseo nos arroja necesariamente al padecimiento y que bajo su amparo estamos condenados a perpetuar eternamente el ciclo del sufrimiento. Esto es así porque, por una parte, si la felicidad y el placer consisten en la satisfacción del objeto de la voluntad, la ausencia de tal objeto debe ser un modo de insatisfacción, esto es, dolor y sufrimiento. Ahora bien, alcanzado dicho objeto, el deseo mismo, la volición frente a tal objeto, debe necesariamente desaparecer, habida cuenta de que, lógicamente, el deseo consiste en la ausencia de aquel objeto, el cual una vez obtenido deja de ser deseado.¹⁷⁸

Quien quiere algo carece de ello, o dicho de otro modo, sólo se quiere aquello que aún no se tiene. Precisamente por esta razón, satisfacer el objeto del querer nos condena a un vacío indecible, porque sólo se puede querer lo que no se tiene, habida cuenta de que quien tiene algo ya no aspira a ello, porque ya lo ha conseguido; por ende, querer siempre implica carecer de algo, concretamente, de aquello que se quiere. (Gámez, 2022: 40)

Así pues, el hecho al que apunta Schopenhauer no es la imposibilidad de toda satisfacción, lo cual es absurdo y atenta contra la experiencia empírica más

¹⁷⁸ Véase supra

cotidiana, sino al hecho de que la satisfacción, esto es, el placer, tampoco supone un colmar al espíritu de las mayores dichas, ya que al obtener el objeto, esto es, al concluirse el proceso del desear, desaparece también el anhelo hacia el mismo, mostrándonos la absoluta nihilencia de aquello que deseábamos.

Respecto a lo segundo, el hastío o tedio constituye un factor crucial en la tasación pesimista del valor de la vida, ya que, procediendo hipotéticamente, si se lograra una vida colmada de los mayores placeres, si la necesidad, código genético de la vida por principio, se viese aplacada, de tal modo que a cada carencia surgiese al paso de forma inmediata su satisfacción; si, tal y como lo expresa Schopenhauer, los pollos volasen asados, entonces le acontecería a un hombre tal una desesperación tanto más insoportable que la carencia misma, viéndose condenado al embotamiento de un hastío desgarrador; de tal manera que el más infeliz de los hombres no sería aquel que deambula por los páramos aledaños al Edén, el que naufraga por las dunas del desierto, sino el hombre empachado por los ágapes de Cananán, por cuyos ríos mana leche y miel. En este sentido, el hombre schopenhaueriano es como el Moisés de Vigny (1914): «Soledad y poder» (13).

1. 3. *Miseria cordis*

Hasta el momento se han analizado las premisas metafísicas que en la obra de Schopenhauer fundamentan su soteriología, i. e., su teoría de la redención, así como el preámbulo teórico de su ética, pilar de su pesimismo: la vacuidad de la felicidad y la soberanía del sufrimiento en la existencia a tenor, precisamente, de la negatividad del placer. Ocurre que, por ser su monismo algo *a parte ante* incompetente para instar al hombre sabio hacia la redención¹⁷⁹, y por posibilitar

¹⁷⁹ «La excelencia moral está por encima de toda sabiduría teórica, que es siempre una mera obra imperfecta y llega por el largo camino de la deducción al final que aquella alcanza de golpe» (GE, II, IV, 22, [270]: 317).

a bote pronto la lógica del deseo una reclusión casi solipsista por parte del sujeto que padece; resta ciertamente en el sistema un elemento capacitado para persuadirnos de que, en efecto, este es el peor de los mundos posibles, siendo el mayor pecado del hombre, parafraseando al gran Calderón, haber nacido. Con todo, ambos aspectos son esenciales en el proyecto ético schopenhaueriano, ya que de ellos se deduce tanto la universalidad del sufrimiento en las objetivaciones de la voluntad como la prescripción de la negación de la voluntad de vivir como único modo de acallar los envites del dolor, uránide del deseo.

Así pues, el proyecto ético del francfortés deriva directamente de su exacerbado monismo. El argumento es ciertamente simple e intuitivo si se acepta su propuesta metafísica: si la pluralidad es imputable al mundo del fenómeno, de tal manera que la diferencia entre todos y cada uno de los individuos es meramente representacional; y si, por ende, el en sí de cada manifestación (objetivaciones) de la voluntad universal, es el mismo; entonces el dolor que achaca a uno de ellos, si bien podría antojarse ajeno a algún otro, no obstante, en términos ontológicos, representa uno y el mismo padecimiento;¹⁸⁰ de tal manera que la crueldad infligida a un chiita atraviesa igualmente al sunita, al margen de que la perfidia haya sido acometida a este por parte de aquel o viceversa. Si un israelita asesinara brutalmente a un niño palestino, en términos metafísicos, tal soldado estaría acribillándose a sí mismo con su fusil; y dada la identidad ontológica entre todas las objetivaciones, se concluye necesariamente que el dolor padecido por el coyote, que muere de sed a la orilla de un manantial por no poder saciarla a causa de la rabia, atraviesa igualmente el cervatillo recién nacido; de modo que la existencia toda, en lo que respecta al sufrimiento, se asemeja al uróboros que devora su propia cola.

El atribuir una diferencia taxativa del sufrimiento en base a la singularidad de cada individuo es producto de un erróneo conocimiento de la realidad de las

¹⁸⁰ GE II, IV, 22, [271]: 218

cosas, fruto de una inadecuada aprehensión del estatuto real del principio de individuación, relativo sólo al fenómeno, mas no al en sí. Esta diferenciación entre las diversas objetivaciones la denomina Schopenhauer, como se ha indicado, *egoísmo teórico*, cuya contraparte sería el *egoísmo práctico*, siendo su máxima: *praeter mundus, dum ego salvus sim*. Respecto a este último, el individuo, por verse cegado por el principio de individuación, no comprendiendo que este conforma las condiciones de posibilidad de la representación y no la condición de posibilidad de la existencia de las cosas en sí, se concibe como lo único real, quedando el resto de las objetivaciones de la voluntad reducidas a meras fantasmagorías representacionales; de ahí que se granjeé los mayores placeres y dichas aún a costa de infligir terribles tormentos y dolores al resto de criaturas, las cuales considera meros medios para su satisfacción.

Cada ser lo quiere todo para sí, quiere poseerlo todo, o por lo menos dominarlo, y trata de aniquilar lo que se le resiste. A esto hay que añadir, en los seres dotados de conocimiento, que el individuo es el portador del sujeto cognoscente y éste es el portador del mundo; es decir, que el conjunto de la naturaleza a excepción de él, o sea también el resto de individuos, no existe más que en su representación. (WWV I, IV, 61, [391]: 381)

El grado superlativo de este egoísmo es la maldad, gozando los hombres que participan de ella del dolor cruelmente infligido por el mero placer de hacer sufrir y padecer.¹⁸¹ Las muy diversas formas que puede adoptar el egoísmo, que pueden ir desde la antipatía y la superflua avaricia hasta llegar a cotas desmedida como la mezquindad y el sadismo, brotan de la afirmación de la voluntad de vivir, mediante la cual, por empecinarse el individuo en la existencia y desear para sí los recursos de la tierra, ingresa en el *bellum omnium contra omnes*,

¹⁸¹ GE, II, IV, 22, [265]: 312

expresándose en el ámbito de las relaciones humanas como el *homo homini lupus* de Plauto: «*Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit*» (Asna, [495]: 16).¹⁸²

Habida cuenta de que el egoísmo, tanto teórico como práctico, se derivan de un error cognoscitivo (el atribuirle realidad ontológica a aquello que sólo tiene realidad epistémica), la disolución de tal condición debe consistir en la obtención de un cierto saber, para el cual Schopenhauer ofrece dos vías. El denominador común a tales vías, que podríamos denominar iluministas, es el sufrimiento, siendo el factor distintivo de cada una el que tal padecimiento sea o bien conocido o bien sentido.¹⁸³ Al margen de las diferencias entre estas vías, lo significativo de ambas radica en que ante la experiencia del sufrimiento acontece un hartazgo, tanto de los placeres y dichas como de la voluntad de vivir misma, resultando la célebre negación de la voluntad de vivir.

Ante la experiencia del sufrimiento, ya sea por derroteros discursivos o intuitivos, el hombre se identifica con *aquello* que padece, de tal manera que la frontera erigida por el *principium individuationis* colapsa, haciéndosele inteligible al sujeto el *tat twam asi*, reverso práctico de todo monismo. Así pues, el sufrimiento representa la lira órfica que abre las puertas al camino de la redención, pues en tal estado la línea divisoria entre el *yo* y el *tú* se difumina, de ahí que para el filósofo el dolor sea tan fundamental para el adecuado conocimiento del mundo como para el barco el lastre, sin el cual la quilla nunca lograría alcanzar la profundidad precisa para navegar.¹⁸⁴

¹⁸² Es interesante destacar la similitud entre la parte final de esta locución, “cuando desconoce quien es el otro”, con la *mahavakya* (dicho o refrán) de los Upanishad, *tat twam asi*, citado en varias ocasiones por Schopenhauer y traducido como “eso eres tú”. Esa equivalencia hermenéutica entre ambas fórmulas, las cuales representan la efigie de las dos caras de la ética schopenhaueriana (egoísmo práctico y compasión), expresan perfectamente la intuición de fondo de las aseveraciones del Buda de Fráncfort; a saber, que el dolor en el mundo se deriva en el plano práctico de esa errónea atribución de otredad a las objetivaciones de la voluntad.

¹⁸³ WWV I, IV, 68, [470]: 451

¹⁸⁴ PP II, 12, 152, [312]: 309

Cabe destacar el hecho de que el egoísmo es un rasgo del carácter y Schopenhauer un determinista empedernido, de ahí que para el hombre egoísta el sufrimiento, sea ajeno o propio, no puede enardecer jamás su conocimiento como para conducirlo a aquel estado del *बुद्ध*¹⁸⁵ o *Vijacaranasampano*, o sea, de iluminado o despierto, y ello debido al hecho de que en los hombres la voluntad no puede modificarse, sino sólo los medios para alcanzar los mismos fines. Dicho de otro modo, para el hombre caracterológicamente egoísta, cuyos fines son la afirmación de su voluntad a ultranza, jamás representará el dolor ajeno un motivo suficiente como para modificar su querer,¹⁸⁶ de ahí que muchos de sus contemporáneos rechazaran la posibilidad de la redención bajo tales términos, habida cuenta de que estaría reservada para unos pocos sabios y ascetas (Beiser, 2022: 83); lo cual, si no es erróneo, al menos sí problematizable, como se verá en la siguiente sección.

Cabe destacar, con todo, que en base a la distinción entre carácter empírico y carácter inteligible, extraída de Kant e instrumentalizada en su obra principal, pero especialmente en la *Grundprobleme der Ethik*, Schopenhauer logra evitar las dificultades apelando, precisamente, a la libertad trascendental de la voluntad, de la cual se deriva el carácter empírico. Aun así, este recurso a la trascendentalidad de la voluntad –a la cual recurrió en otras ocasiones, por ejemplo cuando Frauenstädt le preguntó por qué la redención de un único hombre no ha conducido a la del mundo entendido como un todo (GB: 291)– debe ser tachada de puro *ex machina*, y por ello contada de entre las muchas aporías que el sistema del maestro presenta.

En base a esta distinción refiere Schopenhauer a la gracia mística en el cuarto libro de *Die Welt als Wille*, afirmando que la modificación que acontece a la voluntad del hombre, y que le conduciría hacia aquella iluminación, constituye

¹⁸⁵ Término sánscrito para designar al buddha.

¹⁸⁶ GE, II, III, 20, [256-257]: 303-305

un misterio análogo al que se expresa en muchas biografías de grandes místicos y santos, como el caso de Ramón Llull:

Esta supresión del carácter es, como ya señalamos con anterioridad, lo que tanto asombraba a Asmus, quien la llamaba “transformación católica trascendental”; precisamente esto es también lo que en la Iglesia cristiana con gran acierto se llama *regeneración* –y al conocimiento del que procede *gracia operante*–. (WWV I, IV, 70, [477]: 458)

Más allá de estos pormenores, lo fundamental de la elucubración ética schopenhaueriana reside en esas dos vías en las que, por deducir, presenciar o padecer el dolor, acontece aquella modificación del carácter, aquella gracia que despierta en el pecho del hombre lo que es el término crucial de toda esta cuestión, a saber, la compasión. Un caso paradigmático de aquella gracia operante que sin lugar a dudas rondaba la mente de Schopenhauer son las conocidas *cuatro escenas del sufrimiento*, en las que Siddhārtha Gautama, tras toparse con un achacado anciano, un hombre enfermo, un cadáver y, finalmente, un asceta, abandonó a su familia y los oropeles de palacio para dedicarse a la vida frugal del monje.

La compasión es para Schopenhauer el único fundamento posible de la moral, ya que es la única virtud totalmente ajena al egoísmo, esto es, independiente de toda acción cuyo fin sea la satisfacción de la voluntad, pues aquel que es compasivo lo que experimenta es el dolor y sufrimiento ajeno como si fuese el suyo propio, de modo que se difumina la demarcación epistémica articulada por el principio de individuación: «Aunque ese sufrimiento se me dé como algo exterior a través de la mera intuición o la noticia externa, sin embargo lo co-siento, lo siento como mío, pero no en mí, sino en otro».¹⁸⁷

¹⁸⁷ GE, II, III, 18, [228]: 273

Así pues, en la ética schopenhaueriana, el único móvil auténticamente moral es aquel cuya exégesis se asienta en la conmiseración por el otro, en el padecer la miseria ajena en el corazón como si fuese la propia; por eso no existe adjetivo más inapropiado para denominar la filosofía schopenhaueriana que el de “misántropa”.

1. 4. El orden de la salvación

Ante la experiencia del sufrimiento, junto con la consecuente piedad que nace en el hombre compasivo, se produce también aquel hartazgo de la vida competente para negar la voluntad de vivir misma, con lo cual, a bote pronto, el individuo lograría desembarazarse del vínculo ontológico que le une con la voluntad trascendente, zafándose del sufrimiento y, ante todo, aniquilando real y efectivamente su ser en sí, esto es, alcanzando la redención.

Más aún que el *delirium tremens* de las ideas en sentido platónico en tanto que objetivaciones adecuadas de la voluntad trascendente, fue y es este punto de su filosofía el más cuestionado, no sólo porque pareciera que viola los principios fundamentales de su monismo, sino también, como se ha visto, porque el propio Schopenhauer se expresó en diversas ocasiones de forma divagante y abstrusa (Invernizzi, 1994: 40). Como se verá,¹⁸⁸ fue este uno de los puntos más rebatidos por sus tres “acólitos” y del que procuraron desembarazarse con más ahínco. Por ejemplo, Mainländer se zafó de esta dificultad renunciando al monismo del maestro, mientras que Hartmann ensayó esta solución subordinando la voluntad a un estrato superior que la englobaría, i. e., lo inconsciente. Bahnsen, por su parte, rechazaría taxativamente toda posibilidad de redención.

En lo que respecta a esta última sección, nos limitaremos a esbozar el sentido general de la negación de la voluntad de vivir, introduciendo las

¹⁸⁸ Véase 2. 3. b) Aspectos metafísicos, pg. 385-397 y 1. *Lytron* y *exagorazo*, pg. 427-428

consideraciones de Schopenhauer sobre el suicidio y comentando someramente algunas aporías relacionadas con la redención así entendida, vértice de la pirámide de W.W.V.; procurando ofrecer asimismo algunas consideraciones que juzgamos, si bien no capacitadas para disolver las aporías inherentes a la misma, sí al menos competentes para relativizarlas.

La mejor forma de aproximarse a esta problemática faceta de su obra es abordando (1) los modos de la redención y (2) las aporías de la redención.

a) Los modos de la redención

Respecto a lo primero, al brotar, como de la piedra viva el río, la compasión, acontece aquel colapso del *principium individuationis* antes mencionado, de tal manera que el sufrimiento de todas las objetivaciones de la voluntad –desde el prójimo hasta el babuino, pasando por el hidrógeno, la célula, la ginesta y la cigarra– es vivido como un padecer propio, y se pregunta entonces Schopenhauer: «¿Cómo podría entonces, con este conocimiento del mundo, afirmar una vida semejante mediante constantes actos de voluntad, y aferrarse así a ella cada vez con más tenacidad?». ¹⁸⁹

Así como, cristianamente hablando, la consecuencia de la compasión es la *caritas*, así mismo ocurre con la vida práctica con arreglo a la filosofía de Schopenhauer; la diferencia es que esta caridad se expresa en la vida monacal y ascética propia de los místicos, mas no en la beata limosa, la cual, por no poder arrancar el sufrimiento del mendigo, supone un dar pan para hoy para tener hambre mañana. La diferencia entre la limosna y la redención ascética, entendida desde la filosofía del francfortés, sería análoga a la diferencia entre tratar una tumoración mediante paliativos o mediante cirugía respectivamente. Dicho de otro modo, Schopenhauer no procura saciar el hambre, sino aniquilarla. Ante esta

¹⁸⁹ WWV I, IV, 68, [448]: 432

perspectiva, consecuencia directa de su monismo como decimos, acontece aquel hastío por la vida que no a pocos santos y místicos, de todo credo y dogma, instó al retiro y a la resignada vida de la ascesis.

Precisamente, las prácticas ascéticas ortodoxas son los principales modos “prescritos” por Schopenhauer para negar la voluntad de vivir, destacándose entre ellos la castidad,¹⁹⁰ la laceración y la autotortura. Así pues, mediante la renuncia voluntaria a los placeres y el abandono al dolor, la voluntad va mermando hasta aniquilarse todo rasgo de ella. Aquí, precisamente, radica el rechazo de Schopenhauer ante el suicidio, ya que la negación de la voluntad de vivir no consiste en repudiar el sufrimiento, sino en renunciar al placer, de ahí las crípticas palabras del filósofo respecto a esta cuestión, conforme a las cuales el suicida es quien más enérgicamente afirma la voluntad de vivir. Esto se debe a que, con su acto, lo único que hace el suicida es censurar el estado de las cosas tal y como le han sido dadas, compadeciéndose de no verse en un estado más lisonjero; y dado que «la esencia de la negación no es aborrecer los sufrimientos, sino los placeres de la vida»,¹⁹¹ y dado que este repudiar los placeres constituye la piedra angular de la redención, concluye Schopenhauer que «el suicidio, la destrucción voluntaria del fenómeno particular, es una acción vana e insensata, pues no acarrea la destrucción de la cosa en sí, igual que el arcoíris permanece inmóvil por muy rápido que cambien las gotas que lo sustentan».¹⁹²

En lugar de referir al suicidio con el término “muerte voluntaria” sería más adecuado hablar de “muerte violenta”, ya que Schopenhauer le da cierto valor a la muerte por inanición, diferenciándola del suicidio; pero tanto la voluntariedad

¹⁹⁰ Respecto a la castidad, debe desacatarse la relevancia que para Schopenhauer tiene esta virtud. Su importancia radica en el hecho de que los genitales, en tanto que el cuerpo es la objetividad de la voluntad, constituyen el foco de aquella y, por extensión, la procreación representa su función o aspiración *par excellence*. Dado que el impulso sexual es la más enérgica afirmación de la voluntad de vivir se entiende que uno de los mejores modos de negarla sea mediante la castidad (WWV, I, IV, 59, [389]: 379).

¹⁹¹ WWV I, IV, 69, [471]: 452

¹⁹² WWV I, IV, 69, [472]: 453

como la violencia inherente al suicidio son muy relativos si tomamos alguno de estos elementos como criterio de demarcación de la negación de la voluntad de vivir, ya que el Buda de Fráncfort ofrece otros ejemplos de negación ascética y mística que son tanto voluntarios como violentos, entendiendo dicha violencia como un precipitarse hacia la muerte con arrojo,¹⁹³ algo que no estaría presente en la muerte voluntaria por inanición.

En los Vedas, Puranas [...] encontramos los siguientes preceptos: [...] penitencia voluntaria y lenta autotortura, para alcanzar la completa mortificación de la voluntad, que al final conduce a la muerte voluntaria por hambre u ofreciéndose a los cocodrilos, precipitándose desde el pico sagrado del Himalaya, haciéndose enterrar vivo, o bien lanzándose bajo las ruedas del enorme carro que pasea las imágenes de los dioses. (WWWV I, IV, 68, [459]: 422)

Se aprecia pues que los modos *de facto* para la negación de la voluntad de vivir son problemáticos y un tanto vagos, pero para comprender el sentido de la redención schopenhaueriana resulta más ilustrativa la dimensión, digamos, *de jure* de dicha negación.

Sin duda, el filósofo tenía en mente los estados volitivos de los ascetas y renunciantes, quienes manifestaban una auténtica aniquilación de sus apetitos, condición de aquellos monjes y ermitaños indios que en posición de loto y sin tomar a penas alimento ni agua desfallecían lentamente. Así pues, el *quid* de la redención así entendida no debemos rastrearlo tanto en los modos de la negación, los cuales son sin duda contingentes, sino en el estado psíquico, o mejor dicho, volitivo, del renunciante. De tal manera, podríamos vislumbrar la misma

¹⁹³ A estos efectos, Schopenhauer cita un artículo de *The Times* fechado el 30 de noviembre de 1840, en el que se publicó la carta de un hacendado de la India en la que relataba como once hindúes se arrojaron bajo las ruedas de un carro que paseaba ídolos durante la procesión de Jaggernaut, muriendo todos en el acto.

negación tanto en el monje budista que se deja morir de hambre como en el mártir cristiano que, siendo condenado a morir por una lluvia de saetas, recibe hierático e imperturbable su condena; o como aquel que, siendo hervido vivo, se quejara de que su baño estaba tibio, escalfándose la mano quien le torturara al comprobar la temperatura del agua.

De todas las prácticas ascéticas conducentes a la muerte, sin duda la más cercana a la intuición de Schopenhauer es la conocida como *sokushinbutsu*, o momificación en vida, práctica llevada a cabo por ciertas sectas budistas japonesas. Esta práctica consiste en eliminar la ingesta de alimentos sólidos, y mediante un conjunto de prácticas yógicas y meditativas denominadas “prácticas de la muerte consciente” o *Phowa*, descritas en los *Seis yogas de Naropa* (Naropa: 2012), el cuerpo del monje alcanzar un estado de incorruptibilidad capaz de momificar su cadáver. Tras esa retirada de ingesta de alimentos el asceta es enterrado vivo provisto de un cordel atado a una campana y una pequeña caña para que circule el aire. Cada mañana, el monje sepultado tañe la campana indicando que continúa con vida, y una vez deja de hacerlo el cuerpo permanece enterrado varios meses, hasta ser exhumado por los acólitos para comprobar si la momificación ha tenido éxito. En caso negativo, el asceta recibe las más honorables pompas fúnebres, pero si el *sokushinbutsu* tiene éxito se le concede la categoría de buda y es exhibido en el templo de origen (Shayne, 2020: 299-300). Actualmente se encuentran esta clase de momias en los templos de Kaikōjo, Nangakuji y en la comarca de Okitama, entre otros (Ken, 2010: 211).

De hecho, Schopenhauer cita una noticia del *Nürnberg Correspondenten* del 29 de julio de 1813 que ciertamente recuerda esta práctica:

Se informa desde Berna de que se ha hallado en un frondoso bosque cerca de Thurnen una pequeña cabaña en la que yacía el cadáver de un hombre en descomposición, muerto desde hacía aproximadamente un mes, vestido con unas ropas que no suministran dato alguno sobre la posición social de esta

persona. Junto a él había dos camisas muy finas. El objeto más importante que se encontró era una Biblia con páginas en blanco cosidas, en las que el muerto había anotado algunas líneas. Allí informaba sobre la fecha en que salió de su casa (pero no decía cual era su pueblo natal), y luego añadía que el espíritu de Dios lo había arrastrado a un desierto para orar y ayunar; que había ayunado ya siete días durante el viaje, y que luego había vuelto a comer algo. Al establecerse en esta cabaña había empezado a ayunar de nuevo, y así había estado cierto número de días. Luego marcó cada día con una raya; las señales son cinco, y es de suponer que moriría el día correspondiente a la última señal. Se encontró también una carta escrita a un párroco acerca de un sermón que el muerto había oído; pero no consta su dirección. (WWV I, IV, 69, [475-477]: 456)

b) Las aporías de la redención

Como ya se ha indicado más arriba, no existe elemento más problemático y aporético en la obra de Schopenhauer que su teoría de la redención y ello porque, por una parte, contradice muchos de los puntos anteriormente aseverados por él mismo y, especialmente, porque pareciera violar premisas fundamentales de su monismo.

Despacharemos la cuestión positiva de la temática parafraseando el penúltimo capítulo los *Complementos*, o sea, la conclusión del segundo volumen de su obra principal; más provechoso e ilustrativo se antoja abordar algunas de las tensiones que este elemento –por lo demás fundamental– presenta en el conjunto del sistema. Quizá así, tal vez, desde lo negativo, logremos elevarnos a lo positivo del meollo, comprendiendo la teoría de la redención horadándola.

Previsiblemente, lo que Schopenhauer tenía *in mens* a la hora de esbozar su tesis era, simple y llanamente, el Nirvana budista, y es pertinente esta aseveración en base a las diversas ocasiones en que recurre a éste término, tanto

en el primer como en el segundo volumen: «En la hora de la muerte, la naturaleza pregunta al hombre: ¿Tienes bastante? ¿Quieres salir de mí?»; en estos términos se expresa el filósofo en la página seiscientos noventa y nueve de los *Complementos*. Para reforzar esta identificación entre la voluntad de morir con el Nirvana y la afirmación de la voluntad con el Samsara, remitimos a la siguiente cita: «Esa identidad no existe propiamente más que en el estado de la negación de la voluntad (nirvana), ya que su afirmación (samsara) tiene por forma el mundo fenoménico».¹⁹⁴

Las similitudes entre el Nirvana budista y el estado de negación de la voluntad tras la muerte del individuo son tantas y tan evidentes que sería un despropósito enumerarlas todas. La negatividad de ambas es suficientemente ilustrativa. Schopenhauer dice: «Una vez suprimida la voluntad, el mundo se desvanece y lo único que queda ante nosotros es la nada»,¹⁹⁵ pero cabe destacar que esta “nada” no debe entenderse sencillamente como el vacío, esto es, la ausencia de todo, sino como una nada respecto a aquello que es:

Lo que se acepta generalmente como positivo, que denominamos el ser, aquello cuya negación expresa el concepto de la nada en su significado más general, es precisamente el mundo como representación, que he demostrado que es la objetividad de la voluntad, su espejo.¹⁹⁶

Por su parte, el Nirvana¹⁹⁷ es entendido como la eliminación absoluta, siendo definida por el canon pali (*Samyutta* 43, 1, 2, IV: 359) como extinción de todo odio, codicia y error. Comentando estos aspectos, Cesar Vidal (2012) indica que

¹⁹⁴ WWV II, IV, 48, [700]: 666

¹⁹⁵ WWV I, IV, 71, [487]: 466

¹⁹⁶ WWV I, IV, 71, [487]: 466

¹⁹⁷ «El nirvana no es otra cosa que la culminación de ese gran proceso de “des-devenir” [Entwerdens] que comienza con el desapego del mundo y progresa cada vez más en el ensimismamiento; no es nada más que la profundización de ese noble estado de *upekkâ* puro y sin afecto» (Heiler, 1922: 37).

la dicha asociada al Nirvana reside en que en su seno no se experimenta absolutamente nada (151). Asimismo, Plümacher hace notar que la felicidad asociada a dicho estado representa únicamente la faceta exotérica –es decir, ofrecida al vulgo incapaz de una conceptualización abstracta–, del anverso esotérico de la religión budista. Si tradicionalmente se describió el Nirvana en términos de una felicidad transmundana se debe sólo al hecho de que este se lo entendía como la antítesis del Samsara, y por ende aquel era “feliz” sólo por negación:

El Nirvana es feliz únicamente *per negationem* en tanto que el mundo, el Samsara, es desdichado; que esta simple negación de la desdicha se convierta en algo positivamente placentero, aunque sea de carácter indeterminable, indecible, para la multitud menos capacitada para pensar de forma abstracta, es natural, pero no tiene nada que ver con la enseñanza de Buda. (PVG: 80)

Resta ofrecer a continuación dos interpretaciones posibles de la redención en términos schopenhauerianos, ambas ellas deducibles de su propuesta y, a su vez, mutuamente excluyentes: (1) redención como aniquilación de la objetividad, (2) redención como aniquilación de la voluntad trascendente

La primera interpretación se extrae de aquella negatividad del tropos (si expresarse así no supone violentar los términos) de la redención. El mismo Schopenhauer – comentando la limitación kantiana de la nada a lo meramente privativo, no siendo posible extenderla a la nada negativa, y citando asimismo el *Sofista* de Platón– asume ciertamente que toda nada es siempre negación de algo, de modo que la nada absoluta es una quimera.¹⁹⁸ La redención, pues, no implicaría el ingreso en un *nihil negativum*, sino que se antoja una *restitutio in integrum*,¹⁹⁹ de tal modo que aquello que no debería ser no es tanto la voluntad

¹⁹⁸ WWV I, IV, 71, [485]: 464

¹⁹⁹ Véase 1. *Lytron* y *exagorazo*, pg. 421-423

metafísica, sino sus objetivaciones,²⁰⁰ siendo estas (el mundo de la representación) las que se convertirían en nada. La clave de esta interpretación reside en el hecho de que el dolor es inherente al mundo de la pluralidad, mas no al de la unidad trascendente, la cual, por ser simple, es ajena al *bellum omnium contra omnes*, y por ende al dolor.

El problema de esta interpretación es más que obvio: si el sufrimiento es ajeno a la voluntad trascendente no se explica por qué el deseo, código genético de la voluntad objetivada en la individualidad, representa el origen del dolor, pues en tal caso la exégesis del mismo residiría en aquello de que mana la pluralidad, o sea, el principio de individuación; por ende, se trasladaría la exégesis del sufrimiento de la voluntad trascendente a las condiciones de posibilidad de la pluralidad, esto es, al principio de individuación, que es netamente epistémico, pero el conocimiento, como indica Schopenhauer, es ajeno al sufrimiento.

En la sección 28 Schopenhauer indica lo siguiente: «La lucha de las formas por la materia: nada de esto afecta a la voluntad, sino que es sólo el modo y la manera de su objetivación, y sólo tiene con ella una relación mediata a través de su objetivación»,²⁰¹ pero más adelante, en esta misma sección, afirma que la voluntad ha de alimentarse de sí misma, pues fuera de ella no existe nada, lo cual provoca la caza, la angustia y el sufrimiento. Pareciera pues que el dolor del mundo, lo que nos insta a la redención, es la existencia de esas objetivaciones, identificándose pues ese Nirvana con la voluntad trascendente, ajena a todo dolor, mortalidad e inquietud.

Podría plantearse la cuestión de que, si el dolor mana de la voluntad objetivada, mas la voluntad trascendente es el ser en sí, entonces ambas deben estar necesariamente atravesadas por el dolor, de manera que el periplo del

²⁰⁰ Compárese esta perspectiva con la soteriología budista, conforme a la cual «el mundo es el no-deber-ser porque en realidad se corresponde con la nada» (PVG: 81).

²⁰¹ WWV I, II, 27, [182]: 192

hombre consistiría en la aniquilación total y efectiva de la voluntad trascendente, residiendo en ello la redención misma. A estos efectos es preciso recordar el estatuto regulativo y *a potiori* de la voluntad entendida como cosa en sí.

In stricto sensu, la cosa en sí se manifiesta como voluntad en tanto que objeto de la conciencia, y dado que el objeto es una forma fenoménica se concluye, necesariamente, que la cosa en sí queda siempre entre bambalinas, pues en el momento en que ingresa en la conciencia bajo las formas del objeto y el sujeto esta se convierte en fenómeno. Schopenhauer toma este término como el más adecuado para designar el en sí sencillamente porque es aquello de lo que tenemos una vivencia más inmediata, quedando siempre el *esse* de dicho en sí como una incógnita. Aquí es donde la cosa en sí schopenhaueriana se alinea con el noumeno kantiano. En su correspondencia con Frauenstädt, interrogándole este último respecto a tan crucial cuestión, el maestro afirma que la determinación de la cosa en sí como voluntad no es absoluta, sino que es válida sólo para la cosa en sí en tanto que manifestación en la experiencia (GB: 291); y, tal y como hace notar Invernizzi (1994), sobre estas bases argumenta que la negación de la voluntad no implica una autoaniquilación del fundamento de la realidad: lo que se revocaría es sólo el acto de voluntad (38).

La segunda interpretación que ofrecemos sobre la negación de la voluntad de vivir, a pesar de que pareciera que la postura de Schopenhauer se alinea enérgicamente con la posibilidad anterior, no encuentra menos respaldo, y parecería entrar en una sinergia menos violenta con su monismo. El gran problema con este modo de entender la redención radica en que, o bien se apela a una redención mesiánica, la cual sólo se anuncia, una especie de reino de los cielos por-venir, o bien se apela a aquel *deus ex machina* consistente en la asimetría, casi asintótica, entre lo trascendente y lo fenoménico, y «por lo tanto filosóficamente irresoluble» (Invernizzi, 1994: 40).

La cuestión es la siguiente: si tal y como ya se ha indicado, la voluntad trascendente, por ser simple, colma enteramente a cada objetivación de la misma, y por ende no hay división ni partes de ella en cada individuo, como si el granito albergase en su seno menos voluntad de la que contiene en sí el cormorán; y si la negación de la voluntad individual consiste en aniquilar precisamente la raíz de su en sí, entonces tal acontecimiento debería implicar la aniquilación total del mundo, algo que, empíricamente constatable, no ha tenido lugar. ¿Acaso está insinuando Schopenhauer que todos los ascetas y renunciantes, todos los budas y cristos que han existido, han sido meros ensayos frustrados, *coitus interruptus* de la redención? Pues en el segundo libro leemos: «Si, *per impossibile*, un sólo ser, aunque fuese el más ínfimo, fuera destruido totalmente, tendría que hundirse con él el mundo entero».²⁰² ¿A qué refiere este *per impossibile*?, ¿a la redención o a la destrucción del mundo? Schopenhauer no lo aclara. Ya Frauenstädt, sin duda el más consecuente para con el sistema del maestro, interrogaba al francfortés sobre ello (Invernizzi, 1994: 40). La respuesta, sin duda insatisfactoria, apuntaba al *ex machina* ya denunciado.

La aporía es insoluble y sólo caben tres alternativas. Se puede interpretar la redención: (1) en términos axiológicos, (2) en términos mesiánicos o (3) como imposibilidad.

En el primer caso, encontramos la postura más explícita de Schopenhauer, con la segunda se alinearon Hartmann y especialmente Mainländer, y con la tercera Julius Bahnsen. Como se verá incidentalmente en secciones siguientes, podemos esbozar la exégesis filosófica de los tres grandes pesimistas del *Weltschmerz* en base a las distintas tensiones inherentes al texto schopenhaueriano, de modo que cada uno de ellos hipostasió una de las facetas del sistema, rechazando por ello aquellas otras que entraban en tensión,

²⁰² WWV I, II, 25, [153]: 165

precisamente, con la que erigieron como piedra angular de sus respectivas filosofías.

2. Julius Bahnsen: una nada autoconsciente de sí

Julius Friedrich August Bahnsen (1830-1881), a quien Nietzsche llegaría a catalogar de «compañero pesimista» (Brobjer, 2008: 48), es posiblemente uno de los filósofos más enigmáticos que conforman las primeras filas del *Weltschmerz*, no sólo por el desmedido ostracismo y anonimato –del cual fue parcialmente salvado tras la publicación de su autobiografía en 1905²⁰³ que envolvieron tanto a su obra como a su persona durante su vida y la posterioridad; y no sólo por lo enrevesado, casi exasperante, de su prosa, sino especialmente por la originalidad de su pensamiento. Se le puede considerar como la consecuencia lógica²⁰⁴ y última del pesimismo, hasta el punto de que, como apunta Caro (1892), con él se puede decir al pesimismo “no irás más allá”: «En esta ocasión se ha llevado la apuesta hasta el final, y si no es una apuesta diremos que la locura del sistema es completa» (47). Julius Bahnsen representa pues, a bote pronto, el *non plus ultra* del pesimismo.

Por otra parte, cabe destacar que su olvido seguramente se deba también al hecho de que fue inscrito demasiado cómodamente dentro de la así llamada escuela schopenhaueriana (Siebert, 1898: 233-235; Fazio, 2009: 15-41), algo que también ocurriría tanto con Mainländer como con Hartmann, de tal manera que al profano en la tradición pesimista se le antojaría que «si se conoce al director de la escuela se sabe todo lo necesario sobre sus alumnos» (Beiser, 2022: 328), lo cual, como veremos,²⁰⁵ es una falsedad manifiesta.

²⁰³ De ello se ocupó Rudolf Louis, quien editó la autobiografía de Bahnsen. Véase WWW

²⁰⁴ «Esta enseñanza [la dialéctica-real] discute el significado histórico de una consecuencia inevitable de la metafísica de la voluntad de Schopenhauer» (NSH: 242).

²⁰⁵ Véase 2. 3. Más allá del canon: las discrepancias de los alumnos para con el maestro, pg. 376-417

En lo relativo a la edición castellana de su obra, sólo podemos encontrar tímidos (aunque de gran valor testamental) intentos, especialmente por el desconocimiento que el público docto tiene respecto a este filósofo. Hasta la fecha tan sólo existen dos traducciones que aborden de algún modo su obra: la de su opúsculo *Der Tragische als Weltgesetz und der Humor als ästhetische Gestalt des Metaphysischen*, traducido por Manuel Pérez Cornejo y publicado en Publicaciones de la Universidad de Valencia (PUV) en 2015; obra que si bien expone sintéticamente el tuétano de su filosofía empero sólo supone una ínfima parte de su muy extensa producción, que abarca desde la filosofía hasta la psicología, siendo Bahnsen el padre, precisamente, de la caracterología o hermenéutica de la personalidad. Por otra parte, también existe una antología editada en Sequitur en el año 2023, en la que se recogen algunos de los aforismos presentes en *Pessimisten Brevier*, siendo la selección y traducción obra también de Manuel Pérez Cornejo

Se puede entender la filosofía de Bahnsen como la síntesis entre la dialéctica hegeliana y el voluntarismo schopenhaueriano (Slochower, 1932: 369), pero Bahnsen hipostasió la vertiente negativa de aquel, inflamando mórbidamente el carácter pesimista de este.

Hegel y sus oponentes rescatan su “resultado positivo” al hablar de un movimiento dialéctico, mientras que sólo hay un ser dialéctico, a saber, algo puramente nulo, en el que no puede haber intermedio ni mediación, sino únicamente una anulación. Si uno no tuviera prejuicios y presupuestos y fuera fiel al “método”, habría visto que el nuevo “absoluto” dialécticamente descubierto, o como se quiera llamar al punto final, debe tener otro opuesto que la perfección absoluta, y que se debe mostrar como algo lógicamente imposible. (WW: 38-39)

No pudiendo dedicarle aquí la atención merecida, pues excedería sobremanera las dimensiones de esta investigación, nos centraremos en los dos puntos fundamentales que le distanciaron de Schopenhauer, a saber, el monismo y el idealismo, movimiento con el cual se alineó tanto con Mainländer como con Hartman respectivamente, con lo cual ya de antemano se aprecia no sólo lo inadecuado de considerarle un mero acólito del maestro, sino que además se empieza a vislumbrar como el pesimismo posterior al francfortés compartió una tónica casi unánime: desconfiar de su exacerbado monismo y problematizar su acentuado idealismo trascendental.

2. 1. *Das famose "bloss"*

A pesar de que Bahnsen se consideró toda su vida un fiel seguidor de Schopenhauer, lo cierto es que su fidelidad duró pocos años. Rudolf Louis apunta que esta adscripción a los pilares de la filosofía del maestro se prolongó aproximadamente dos años,²⁰⁶ mientras que Beiser (2022) considera que duró unos cuatro, concretamente desde mayo de 1853, cuando se entrevistó personalmente con Schopenhauer, hasta 1857, poco antes de publicar su primer texto, una exposición de la teoría de las matemáticas del francfortés (336). En cualquier caso, Bahnsen se distanció casi completamente de él a partir de la publicación en 1870 de *Zur Kritik der Kriticismus*, un ensayo en el que problematizaba el idealismo trascendental schopenhaueriano.

En este texto apela al famoso "meramente" kantiano, *das famose bloss*, ya señalado por Trendelenburg en su *Logische Untersuchungen*. En esta obra, que fue célebre en su época, Trendelenburg (1870) indica que la estética trascendental kantiana no demuestra que el espacio y el tiempo sean inimputables a los objetos en sí mismos, sino sólo su aprioridad, mas no su idealidad. Por ende, Kant no ha

²⁰⁶ Véase la introducción de Rudolf Louis a WW.

demostrado que espacio y tiempo sean *meramente* subjetivos, de tal manera que aún existe un resquicio por el que escorarse hacia una cierta forma de realismo.

Si admitimos ahora que los argumentos presentan el espacio y el tiempo como condiciones subjetivas que preceden en nosotros a la percepción y a la experiencia, no está probado en absoluto que no puedan ser al mismo tiempo también formas objetivas. Kant apenas pensó en la posibilidad de que ambas estuviesen juntas. Como ya separó lo subjetivo y lo objetivo, arrojó las cosas a una u otra clase. En esto su agudeza discriminatoria superó a su capacidad unificadora. (164)

A estos efectos, Bahnsen critica en el mentado artículo a los neokantianos por incurrir en una contradicción performativa similar a aquella en que caían los antiguos escépticos. En esencia, para poder extirpar la espacialidad y la temporalidad de la cosa en sí sería necesario tener un conocimiento de ella misma, acceso que precisamente es negado por el kantismo y los neokantianos, de modo que la mencionada aprioridad del tiempo y del espacio no ofrece pruebas sobre el estatuto que tales formas tienen en el ser en sí de las cosas:

Si el pensar y el ser, la representación y la cosa en sí, se corresponden o no, y en qué medida, sólo podría decidirlo con certeza un tercero imparcial que pudiese conocer a ambas. Afirmar de entrada que no se corresponden, o incluso que no pueden corresponderse en absoluto, es pura presuposición. (KK: 351-352)

Así pues, en base a esta posibilidad sólo quedan tres alternativas: (1) asumir la conclusión kantiana –tachada de dogmática por Bahnsen–, (2) decantarnos por una opción realista o (3) permanecemos en una *ἐποχή* o suspensión escéptica del juicio.

Bahnsen, rechazando la equidistancia de Trendelenburg, quien señaló la mera *posibilidad* de tal realismo, se decantó por la segunda opción. Eliminando el famoso *bloss* kantiano, y apelando a una postura fuerte a diferencia de Trendelenburg (Beiser, 2022: 356), el pomerano concluye que «la única puerta fiable frente a la fortaleza [kantiana] no es simplemente abrirla o golpearla, sino levantarla de sus goznes» (KK: 357). La razón para posicionarse a favor del realismo responde sencillamente al hecho de que, empíricamente hablando, es más intuitivo que el idealismo trascendental, y evita muchas aporías en las que incurrió Kant, pero especialmente Schopenhauer.

Así como Kant, Schopenhauer se encuentra con un escollo en su dianología, a saber, el problema del dato sensible. Mientras que Schopenhauer criticara a aquel el considerar el mundo intuitivo, empírico, como algo dado,²⁰⁷ Bahnsen criticaría al maestro por no poder explicar, en base a su idealismo, la pluralidad cualitativa del dato sensible mismo, de modo que esa diferencia cualitativa de los datos sensibles deben ser producto de diferencias inherentes a los objetos (KK: 364-365). A tenor de esta crítica y su consecuente resolución, Bahnsen ataca a Schopenhauer afirmando que su epistemología es incapaz de desembarazarse del necesario solipsismo a que conduce, pues en la medida en que mi relación para con la alteridad está siempre mediatizada por la representación y sus formas, el único modo de otorgarles estatuto real a tales fenómenos es recurriendo a un mero juicio analógico-regulativo, misma estrategia mediante la cual Schopenhauer trasladara la voluntad inmanente apercebida en el individuo al mundo entendido como un todo, como se ha visto en la sección anterior. Aquí Bahnsen tiene razón, pues por mucho que Schopenhauer descarte la cuestión de la existencia del mundo real y del solipsismo tachándolas de falso problema,²⁰⁸

²⁰⁷ «El error de Kant aquí expuesto está unido al fallo consistente en no aportar una teoría del origen de la intuición empírica y en decir sin más que es dada, identificándola con la mera sensación» (WWV I, A, [527]: 500).

²⁰⁸ WWV I, I, 5, [18-19]: 40-41

cuando despertase de su sueño idealista-trascendental el dinosaurio solipsista, por parafrasear a Augusto Monterroso, todavía estaría allí.

Ni siquiera se nos debería permitir inferir de su proposición fundamental: “el mundo es mi representación” –enfaticando el “mí”– que toda ampliación a otros sujetos implica un reconocimiento de la multiplicidad de seres cognoscentes –de lo contrario tendría que decir aquí “una representación en general”– pero esta versión es inadmisibile, porque según las consecuencias de ese idealismo subjetivo yo no puedo saber nada de otras representaciones y tampoco puedo experimentar nunca nada, porque la representación ajena, tal como me la represento, es a su vez exclusivamente mi propia representación. (KK: 358-359)

Pero con este artículo Bahnsen no sólo estaba alejándose del idealismo trascendental (algo apolillado para la época) del Buda de Fráncfort, emparentándose con las epistemologías de Mainländer y Hartmann, sino que además estaba socavando otro elemento esencial del sistema de *Die Welt als Wille*, el *principium individuationis*. Así pues, con *Zur Kritik der Kritik* Bahnsen sentaba las bases para dilapidar el segundo elemento que aún le unía a su maestro: el monismo.

Si la crítica del profesor pomerano se basaba en el solipsismo a que conducía aquel idealismo trascendental, y a su vez la piedra angular de este último era el principio de individuación (tiempo y espacio), entonces virar hacia una perspectiva realista implicaba socavar dicho principio, esencial para el monismo schopenhaueriano y, simultáneamente, lanza de Longinos del pluralismo de Bahnsen. Toda su propuesta es resumida con la sentencia: «*Selbs- und Weltbewusstsein haben gegenseitig einander zu Voraussetzung*» (KK: 358-359), o sea, la autoconciencia y la conciencia del mundo son requisito el uno del otro.

Para concluir, cabe destacar el muy ilustrativo hecho de que tanto Mainländer como Hartmann y Bahnsen rechazasen, cada uno a su modo, el idealismo schopenhaueriano, como ya se ha dicho; pero también un último comentario de éste en el cual aseveraba que él no era el único –seguramente en alusión a Frauenstädt como cree Beiser (2022: 358)– que había encontrado ciertas trazas realistas en las obras tardías de Schopenhauer, concretamente en su *Über die Wille in der Natur*.

2. 2. Pluralismo henádico

El segundo punto fundamental del que se alejó paulatinamente Bahnsen respecto a Schopenhauer fue el monismo pues, y tan esenciales son este y el idealismo en la obra del Buda de Fráncfort²⁰⁹ que uno podría preguntarse legítimamente hasta qué punto se puede tachar a un filósofo de schopenhaueriano si ha rechazado ambos aspectos, tuétano sin duda de *Die Welt als Wille* (Beiser, 2022: 365).

El lugar en el que Bahnsen tomó distancia del monismo es otro relativamente breve ensayo, pero en esta ocasión en lugar de criticar a los neokantianos el pomerano dirigió su aguijón a quien sin duda fue durante varios años su gran confidente, tanto personal como filosóficamente hablando: Eduard von Hartmann. La relación entre ambos fue tanto accidentada como intensa, hasta el punto de que su ulterior desenlace, abrupto y hostil, recuerda a otra célebre relación en la historia de la filosofía, a saber, la de Nietzsche con Wagner (Beiser, 2022: 331).

El mismo Bahnsen reconocería que no empezó a articular los puntos principales de su pensamiento hasta que conoció y se entrevistó con Hartman, y asimismo éste último, aunque de forma más tácita, reformuló elementos

²⁰⁹ Véase 2. 2. El sistema schopenhaueriano a la luz del principio de correlación, pg. 361-376

significativos de su obra en base a dicha amistad. En tanta estima tenía Bahnsen a Hartmann que incluso le pidió que fuese padrino de uno de sus hijos, a quien regaló el estrambótico nombre de Arthur Eduard Hartmann Bahnsen. Con todo, y a pesar de la intensidad de los afectos involucrados en su relación, ambos filósofos se fueron alejando paulatinamente a causa de ciertos factores tanto filosóficos como sociales; cabe destacar que la asimetría de clase entre ambos – Hartmann pertenecía a la aristocracia berlinesa y Bahnsen era un maestro pequeñoburgués de provincias (Beiser, 2022: 359)– siempre supuso un escollo entre ambos.

Fuera como fuere, y más allá de estos pormenores, *Zur Philosophie der Geschichte* (PG), obra publicada en 1872, representó el golpe de gracia para el distanciamiento definitivo con Schopenhauer, llevando Bahnsen a cabo esta ruptura mediante una crítica al evolucionismo, de heráldica hegeliana, que profesaba Hartmann (aunque en un primer momento el ensayo estaba planteado como una censura a este por violar principios fundamentales del pesimismo schopenhaueriano).

Las profundas diferencias entre Hartmann y Bahnsen no sólo pueden hallarse en sus antitéticas lecturas del maestro, sino también, y muy especialmente, en las de Hegel: «Mientras Hartmann acepta el racionalismo de Hegel y rechaza su dialéctica, Bahnsen acepta la dialéctica de Hegel y rechaza su racionalismo» (Beiser, 2022: 360).

Más allá de su concepción de la dialéctica hegeliana, lo relevante para lo que ahora nos ocupa es el hecho de que, a juicio de Bahnsen, el panlogismo hartmanniano, del cual emana su evolucionismo optimista, se deriva de su inadecuado tratamiento de la individualidad: «El hecho de que el problema de la individuación es uno de los más esenciales de toda metafísica, que la filosofía de Hegel ha descuidado por completo, es decir, que no sólo no ha resuelto, sino que apenas lo ha intentado, es puesto de manifiesto por Hartmann» (PG: 49). Este

panlogismo evolucionista se asienta en la metafísica de Hartmann, como se verá,²¹⁰ constituida en esencia por la tríada voluntad-idea-inconsciente, donde los dos primeros elementos serían atributos de segundo orden constitutivos del tercero. En base a esta tesis, Hartmann esboza su teleología, en la cual la idea lucha contra la voluntad –mediante el paulatino desarrollo de la cultura y la técnica– por superarla, a fin de redimirse del sufrimiento. Fue precisamente al amparo de esta teleología evolucionista que Bahnsen, así como Nietzsche, censuró al teniente berlinés por haber traicionado el pesimismo del maestro: «No sabemos si llamarle pesimista optimista u optimista pesimista» (PG: 3).

La principal crítica de Bahnsen a esta teleología, más allá del posible juicio de valor que pueda contener, se asienta en la imposibilidad de que la idea se revele contra la voluntad, algo que también reprocharía a Schopenhauer en el plano de la estética.²¹¹ Así como pecara el francfortés erró el berlinés, pues dado que Hartmann parece incurrir en un cierto dualismo entre la idea y la voluntad, ¿cómo, se pregunta Bahnsen, podría tener aquella poder sobre esta? Pues la idea, por sí sola, no tiene fuerza para ejecutarse por sí misma, sino que precisa, justamente, de una voluntad que le otorgue un *ímpetus* (Beiser, 2022: 361).

Así pues, «concluye Bahnsen, no podemos afirmar que el reino de la naturaleza esté gobernado por ideas; queda un residuo irracional o resto que se adhiere obstinadamente a las cosas» (Beiser, 2022: 362). Es la incapacidad de Hartmann para explicar la irracionalidad del mundo lo que insta a Bahnsen a rechazar su monismo-dualista, pues a ojos de Bahnsen monismo y panlogismo se implican mutuamente en la obra de Hartmann. Así como ocurriera con Spinoza y Schopenhauer, asimismo Hartmann reduce la individualidad a un mero accidente; pero dado que no puede explicarse la pluralidad objetiva del mundo empírico en base a estas clases de monismos, Bahnsen, mediante un

²¹⁰ Véase 3. 3. La voluntad y la representación como atributos de lo inconsciente, pg. 279-285

²¹¹ «La dialéctica-real nunca asume, ni en estética ni en metafísica, de forma pedantesca y estrecha de miras, la idea de un conocimiento “liberado de la voluntad”» (TH, [4]: 34).

razonamiento *a fortiori*, se acaba preguntando por qué deberíamos asumir la existencia de una unidad trascendente (PG: 50-51). Acaba concluyendo, pues, que la unidad es meramente regulativa, i. e., la suma total de las individualidades, a las que denomina *hénadas*.

En un manuscrito inédito –titulado *Neue Metaphysische Grundlegung zur Charakterologie*– citado por Heinz-Joachim Heydorn (1956), leemos: «La voluntad como cosa en sí... es una, pero no es una en tanto que objeto, cuya unidad sólo se reconoce en oposición a la pluralidad posible, ni si quiera es una en tanto que concepto» (38). En palabras del propio Bahnsen, la unidad es sencillamente «la suma de los factores individuales de la vida» (PG: 50, 64).

Cada una de estas voluntades individuales tiene una realidad sustancial en sí misma: juntas forman sólo una unidad abstracta, que no existe por sí misma. Bahnsen hace ahora una distinción importante –una característica de su ontología madura– entre la esencia y la existencia de la voluntad individual. Aunque en su existencia depende de las cosas individuales, todavía tiene una esencia independiente o una naturaleza propia. Ahora se entiende que el reino de la *aseidad* se aplica sólo a las esencias o naturaleza de las cosas. Con esta distinción estratégica, Bahnsen cree que puede perseverar en la independencia de las cosas individuales y explicar su dependencia *de facto* entre sí. (Beiser, 2022: 363)

Se aprecia en este comentario de Beiser que si bien la estrategia de Bahnsen es muy similar a la de Schopenhauer –consistente en trasladar la libertad al plano inteligible, restando la necesidad en el plano empírico–, las consecuencias son diametralmente opuestas, pues en el primer caso esto conduce hacia un pluralismo henádico, mientras que en el segundo se reafirma el ya destacado monismo del maestro.

En base a todo lo expuesto en relación a *Zur Philosophie der Geschichte*, se aprecia pues que la crítica schopenhaueriana de Bahnsen a Hartmann, tal y como apunta Beiser (2022), es, al fin y al cabo, muy poco schopenhaueriana (365).

2. 3. Dialéctica-real

“Dialéctica-real” (*Realdialektik*) es el término con que Bahnsen, ya desde sus manuscritos tempranos, refería a su propio pensamiento, y aunque a lo largo de sus obras se pueden rastrear ciertos indicios de qué significa eso de la dialéctica-real (el mismo Bahnsen refiere a ello tímidamente en ocasiones),²¹² no abordó la cuestión hasta 1880, un año antes de su muerte. En ese año publicó el primer volumen de la que es sin duda su *opera magna*, *Der Widerspruch im Wissen und Wessen der Welt*, mientras que el segundo apareció póstumamente. Ya el mismo título es una declaración de intenciones, pues la tesis principal de la dialéctica-real es que la contradicción es la esencia misma del mundo.

Con su estilo críptico y exasperante acostumbrado, Bahnsen ofrece a lo largo de unas mil páginas su filosofía completa, desde una exposición introductoria de la dialéctica-real en el primer volumen hasta una física hermenéutica, ontología y escatología en el segundo.

Por “dialéctica” en Bahnsen debemos entender la imposibilidad de toda síntesis reconciliadora, es decir, mientras que en la dialéctica hegeliana la contradicción se ejecutaba con vistas a una ulterior reconciliación unificadora, es decir, una síntesis, en Bahnsen la contradicción es irresoluble. Por “real” debemos entender que esta contradicción no es relativa al plano del pensamiento, como afirmara Kant, quien distinguió entre contradicción lógica y oposición

²¹² En *Zur Philosophie der Geschichte* Bahnsen menciona el proyecto e incluso afirma haber redactado algún borrador. Hartmann había ojeado alguno de estos textos, pero se quejaba de que Bahnsen no hubiese cumplido con su palabra de ofrecer una versión sistemática de su dialéctica-real (NSH: 236).

existencial. Bahnsen rechaza esta distinción, afirmando que la contradicción es inherente y constitutiva de la esencia de la voluntad, siendo la logicidad, precisamente, un atributo meramente epistémico. Por supuesto, con este término Bahnsen se opone a la dialéctica reconciliadora hegeliana, la cual consideraba meramente verbal, y por ello incompetente para capturar la esencia del mundo, la cual, en tanto que voluntad, debe ser *necesariamente* contradictoria, al menos a juicio del profesor de Pomerania (Slochower, 1932: 373).

Antes de entrar en el meollo de la *Realdialektik* es pertinente hacer una mención a su concepción de la labor filosófica, la cual es eminentemente schopenhaueriana, y al “método” de Bahnsen.

Para Bahnsen, así como para Schopenhauer, la tarea filosófica no consiste en una aritmética de la esencia, sino en una hermenéutica de la existencia, es decir, la labor del filósofo debe consistir en tomar los fenómenos a que tiene acceso e interpretarlos desde la metafísica, la ética y todas las ramas de la filosofía pertinentes. Esta concepción de la filosofía es expresada por el maestro indicando que el objetivo consiste en tematizar el *qué* del mundo, mas no el *por qué* o el *cómo*. A este respecto, Bahnsen no se aleja de la ortodoxia pesimista. En la sección 3 de su obra principal, titulada *Aufgabe und Ziel der Realdialektik*, Bahnsen asevera que «el simple *ars interpretandi* es, después de todo, lo más alto a lo que el conocimiento humano es capaz de llegar» (WWW: 13). Por supuesto, el filósofo conocía las novedades filosóficas de Schleiermacher, Droysen y Boeckh en el ámbito de la hermenéutica, reclamando para sí este método, pero criticando un punto fundamental del mismo: el prejuicio de que el autor es racional y consecuente. Así pues, «la tarea de la dialéctica-real no es concebir o explicar el mundo, sino “comprenderlo”, donde la comprensión consiste en la interpretación» (Beiser, 2022: 388).

Pues bien, siendo esta la concepción bahnseniana de la filosofía y su labor, se entiende que al definir la realidad como contradictoria lo que está haciendo es

constatar un hecho empírico o inmanente, para después trasladarlo al mundo entendido como un todo. Por supuesto, la prudencia schopenhaueriana a la hora de destacar el carácter regulativo y *a potiori* de este movimiento es algo que no se encuentra en Bahnsen.

Este hecho consiste en que la voluntad persigue fines contradictorios, esto es, quiere lo que no quiere y no quiere lo que quiere, de modo que la voluntad se contradice en dos sentidos: (1) en los fines que desea y (2) en la negación de sí misma, siendo el resultado de ello la negación del querer mismo, es decir, no quiere querer (WWW: 47, 52, 98, 187, 207). Esto recuerda sin duda a las aporías en que incurriera tanto el budismo como la teoría de la negación de la voluntad schopenhaueriana, pues el mismo anhelo de redención es ya una forma de querer, o sea, un modo de la voluntad. Toda esta cuestión es resumida por Bahnsen con la díada *voluntas volens – voluntas nolens*; pero ya es muy cuestionable que la voluntad individual sea contradictoria para con sus propios fines. Si la noción que tiene Bahnsen de la contradicción consiste en que la voluntad cree y actúa como si “S es deseable” y “S no es deseable” fuesen válidas y verdaderas en un mismo sentido y al mismo tiempo, entonces ciertamente podríamos asumir sin demasiada dificultad la tesis bahnseniana. Bien sabemos, y especialmente desde una perspectiva psicoanalítica, que el hombre acostumbra a perseguir aquello que desea no deseándolo y a rehuir aquello que no desea, precisamente, deseándolo.

Por poner un ejemplo intuitivo. Desde esta anterior perspectiva, Bahnsen pareciera encontrar una contradicción en los fines de la voluntad de aquel que, no deseando asistir a un evento social de cualquier índole, acaba asistiendo. Tal sujeto se contradeciría en tanto que, no queriendo asistir, por caso, al funeral de su cuñado, acaba asistiendo, esto es, queriendo lo que no quiere. Ahora bien, ya el mismo Schopenhauer rechazaba esta interpretación en *Sobre la libertad de la voluntad*. En este bello texto el filósofo indica que aquel que pensara como

Bahnsen, esto es, aquel que crea poder resolver dos fines diametralmente opuestos, esto es, contradictorios, confunde «desear con querer. Él puede *desear* cosas opuestas; pero sólo puede *querer* una de ellas: y cual de ellas sea lo manifiesta, también a la autoconciencia, exclusivamente la acción».²¹³ Esto se debe al hecho de que los móviles de la voluntad son los motivos, los cuales actúan con la misma necesidad con que lo hacen las causas en relación a los efectos.²¹⁴ Por ende, y regresando al anterior ejemplo, nuestro apático sujeto, al asistir al entierro de su cuñado, no está violentando su voluntad, no está incurriendo en una contradicción performativa en lo que respecta a su querer y su hacer, pues ante las dos formas de su deseo, asistir o no asistir al entierro, se le presentan motivos y contramotivos, los cuales serán tanto más poderosos que aquellos, resolviéndose finalmente por una u otra posibilidad. Si el escarnio y reproche de su familia suponen un contramotivo más poderoso que la pereza, entonces el hombre de nuestro ejemplo resolverá asistir al entierro, y porque lo ha hecho en base a un poderoso motivo, habrá querido justamente asistir, por mucho que le pese y se arrepienta cuando, entre cánticos y alaridos, el enterrador tapie el nicho con una losa. Por el contrario, para aquel que tenga en poca estima la opinión de sus semejantes, la recriminación de la familia por no asistir al entierro no supondrá un contramotivo más poderoso que aquello que le insta a no asistir, por caso, la pereza; de modo que, por mucho que después le sobrevenga un cierto remordimiento o vergüenza por no haber asistido, ha resuelto quedarse en el apacible sillón de su casa de forma totalmente necesaria. Por ende, y desde una perspectiva schopenhaueriana, ni siquiera en la resolución de los fines la voluntad se contradeciría consigo misma.

La noción bahnseniana de la contradicción y su estatuto real, pues, es problemática, tanto por violar principios fundamentales del pensamiento como

²¹³ GE, I, II, [17]: 53

²¹⁴ Precisamente, en Schopenhauer, los motivos constituyen la cuarta clase del principio de razón suficiente (WSG: VII, 40-45, [140-149]: 252-264).

en lo que respecta a las pruebas que él mismo ofreció. En *Der Widerspruch* ofrece un listado de fenómenos naturales en los que podrían rastrearse las contradicciones dialéctico-reales, como en el caso de la polaridad (WWW: 341-358). El mismo Hartmann criticaría esta ligereza, pues estaría confundiendo conflicto con contradicción, los cuales representan fenómenos taxativamente distintos (NSH: 322). Mientras que el conflicto consiste en la lucha de dos sujetos al mismo tiempo por fines opuestos, la contradicción consistiría en un único sujeto con dos fines opuestos al mismo tiempo, en el mismo lugar y sentido (Beiser, 2022: 372).

Una lectura amable, tal y como comenta Beiser (2022), podría sugerir que Bahnsen no se refería tanto a la contradicción como a la oposición en la naturaleza, de tal manera que su tesis resultaría más intuitiva, pero este no es el caso, pues para el pomerano no es suficiente la existencia de oposición, sino que enfatiza la existencia real y constitutiva de la contradicción (WWW: 2, 5, 6, 59, 62, 103, 242, 418) en el seno de la naturaleza; teniendo esta contradicción un sentido lógico (389).

Aquí, en esta atribución real y esencial de la contradicción, es donde arraiga y germina el irracionalismo exacerbado de Bahnsen, de tal manera que lo lógicamente imposible, la contradicción, es necesario. Pero Bahnsen no está incurriendo en la contradicción performativa de negar la validez *lógica* del principio de no-contradicción, lo cual le incapacitaría para cualquier tipo de razonamiento y silogismo (NSH: 238-239); no, el filósofo sólo extirpa lo lógicamente necesario de la realidad nouménica, por expresarlo de algún modo, de tal manera que el pensamiento, aún procediendo lógicamente, se antoja incapaz de aprehender la esencia de la realidad, de ahí que la labor filosófica deba virar de un cálculo matemático a una interpretación hermenéutica.

Así pues, la dialéctica-real

Se contenta con restringir el ámbito de validez de lo lógico a su propio dominio, a saber, el pensamiento, y excluirlo así del ámbito del ser, el cual, en su carácter dado, no se dejará someter a la legislación lógica, más bien, en su cualidad más íntima, da la razón a las leyes lógicas primordiales, de tal modo que la realidad, medida según las meras normas del pensamiento, aparece a la dialéctica-real como una cosa imposible, y lo que, según los postulados lógicos, se supone que es cosa imposible, como algo fácticamente necesario –o viceversa: la dialéctica-real afirma la inexistencia de lo lógicamente necesario. (WWW: 94)

Esto resulta ciertamente intuitivo al amparo de dos premisas fundamentales de Schopenhauer. Por una parte, si la autoconciencia, con todas sus facultades, está exegéticamente subordinada a la voluntad, entonces se entiende que todas sus funciones son secundarias y derivadas respecto a aquella, de tal manera que los recursos del pensamiento (las leyes lógicas) son ajenas a la voluntad. Por otra parte, si lo lógicamente necesario es producto del principio de razón suficiente, entonces aquello ajeno a tal principio debe ser necesariamente imposible y por ende, *mutatis mutandis*, la contradicción deviene necesaria.

No nos pasa inadvertido el hecho de que, si la contradicción *es* real y constitutiva de la esencia de la voluntad, como parece aseverar Bahnsen enérgicamente, pareciera necesaria una metalógica, es decir, una logicidad trascendente capacitada para enjuiciar la contradictoriedad de la voluntad en relación a la logicidad del pensamiento.

Un modo de solventar esta dificultad, pues inscribiría en la cosmogonía bahnseniana un cierto panlogismo supranouménico, consistente en tomar el concepto de contradicción en términos regulativos, de tal manera que la esencia del mundo, por ser *toto genere* distinta al pensamiento y sus leyes, se aparecería en la conciencia del escrutador de la naturaleza como contradictoria, siendo ella misma, *in nuce*, alógica, mas no antilógica; algo, empero, que no parece defender

Bahnsen, quien intitula la primera parte del primer volumen de su obra principal *Das antilogische Princip*.

Otra dificultad añadida a esta interpretación que ofrecemos aquí consiste en la reinstauración de las condiciones trascendentales de la experiencia en tanto que formas del ser de las cosas acometida por Bahnsen. Así pues, si tiempo y espacio son reintroducidas por el pomerano en el ser en sí, no pareciera haber razones para arrebatarse el talante lógico de lo real en base a un argumento trascendental, o sea, amparándonos en el carácter subordinado del intelecto respecto a la voluntad.

Fuera como fuere, lo cierto es que Bahnsen no niega la validez epistémica de las leyes lógicas, tan sólo afirma que la voluntad se contradice a sí misma, deseando fines contradictorios, lo cual la incapacita para una ulterior satisfacción.

Esbozando esta cosmogonía en la que la voluntad quiere y no quiere simultáneamente un mismo fin, inscribiendo la irracionalidad y la contradicción en el código genético mismo de la realidad, Bahnsen elabora la que es sin duda la metafísica pesimista más radical, algo que estremeció al otro gran pesimista contemporáneo, Eduard von Hartmann, quien dijo de su pesimismo que es tan extremo que «degenera en una visión hipocondríaca, por no decir histérica, del mundo. Este miserabilismo hipocondríaco imprime en toda la fisonomía del filosofar de Bahnsen un rasgo inequívocamente patológico [...] e incluso empapa el humor con bilis y le arrebatada su poder liberador» (NSH: 14).

Su metafísica, pues, aniquila el único baluarte de esperanza y optimismo que podría existir en las filosofías de Schopenhauer, Mainländer y Hartmann, a saber, la posibilidad de redención (TH, [123]: 163), pues toda posibilidad de satisfacción de la voluntad es imposible, toda esperanza una ficción ingenua y toda paz un mero prolegómeno a otros sufrimientos terribles. No sorprende,

pues, que dijeran de él que conformaba «la extrema izquierda del pesimismo» (Caro, 1892: 46).

3. Eduard von Hartmann: un pesimismo optimista

Eduard von Hartmann (1842-1906), nacido en Berlín, representa la otra cara de Jano en lo que respecta a aquella síntesis entre Hegel y Schopenhauer acometida también por Julius Bahnsen. Mientras que el primero aniquiló la logicidad e idealidad del proceso dialéctico, deviniendo así su metafísica un irracionalismo absoluto, Hartmann optó por la segunda posibilidad, a saber, moderar el irracionalismo con que Schopenhauer caracterizó la existencia apelando a un desarrollo de corte dialéctico en base al cual el proceso del mundo estaría atravesado por un afán lógico de redención.

Por supuesto, esta dimensión lógica, que representaría la piedra angular de su ulterior pesimismo optimista, no podía consistir en una *vis* inherente a la voluntad, alógica y ciega, pura pulsión volente; de tal modo que achacó el sufrimiento y el mal de la existencia al vigoroso deseo de la voluntad, anquilosando la posibilidad de la redención en la otra faceta del mundo, la idea, ejecutada en pro de procesos eminentemente lógicos y racionales.

De este modo, reunificando voluntad y representación en tanto que atributos de una sustancia única, lo inconsciente, Hartmann hizo al modo y manera que Kant en relación al racionalismo y el empirismo, a saber, tomar del optimismo y del pesimismo aquellos aspectos competentes para ofrecer una interpretación moderada de la vida, desechando aquellos otros atributos que conducirían a una sobredimensión unilateral de una u otra perspectiva.

Sólo la unidad aquí desarrollada de optimismo y pesimismo, de la que cada ser humano porta en sí una imagen imprecisa como guía de su actuar, está

en condiciones de dar un impulso enérgico, y ciertamente el más fuerte, al actuar activo, mientras que tanto el pesimismo unilateral procedente de la desesperación nihilista, como el optimismo unilateral y realmente consecuente, por su cómoda despreocupación, deben conducir al quietismo. (PU: 660-661)

Militar *von Beruf*, se vio obligado a abandonar la carrera militar, a la cual también pertenecía su aristocrática familia, a causa de una lesión en la rodilla que le postró en la cama el resto de su vida. Coqueteando con la música y el arte, se consagró enteramente al estudio tras constatar que no tenía auténtico talento para tales actividades. El resultado de todo ello fue un *corpus* literario ingente, pródigo y profuso, no sólo en extensión, sino también en variedad temática, estando especialmente interesado en cuestiones de religión, metafísica y política, ámbito sobre el que redactó decenas de artículos.²¹⁵

Eduard von Hartmann fue el pesimista más célebre en vida de todos los que conformaron el *Weltschmerz*, por no decir el más famoso de su época (Anónimo, 1880: 17); mas irónicamente sufrió en su propia carne, o mejor dicho, legado, aquel hado ya augurado por Schopenhauer, según el cual la celebridad prontamente alcanzada no es signo sino de la facilidad con que aquellos mismos que regalaron su idolatría al sujeto en cuestión le olvidarán; de tal modo que la fama se antoja inversamente proporcional a la notoriedad, o sea, *quod cito fit, cito perit*.²¹⁶

Tal y como comenta Beiser (2022) al final de su capítulo dedicado a Hartmann, ya le hemos olvidado (234), algo que no deja de llamar la atención, pues no sólo fue extremadamente conocido, leído, recensionado y polemizado en

²¹⁵ Sus artículos sobre política se encuentran recogidos en tres antologías: *Zwei Jahrzehnte Politik*, Friedrich, Leipzig, 1889; *Tagesfragen*, Hermann Haacke, 1896 y *Zur Zeitgeschichte. Neue Tagesfragen*, Hermann Haecke, Leipzig, 1900. Póstumamente, su segunda esposa Alma von Hartmann, publicó un compendio de sus ideales políticos (SPS).

²¹⁶ [Lo que nace rápidamente, rápidamente perece]

la Alemania de entre 1870 y 1890, sino que también gozó de reconocimiento internacional, siendo su *opera magna*, *Philosophie des Unbewussten*,²¹⁷ enormemente celebrada. En España y Portugal, por ejemplo, dicha obra fue conocida desde 1872. Cabe destacar que surgieron en nuestro país numerosos artículos también, como es el caso de *Haeckel juzgado por Hartmann*, obra de José del Perojo (1850-1908) y publicada en *Revista Contemporánea* (Cornejo, 2022: 110-111). En esta misma revista se publicaron diversas traducciones de ensayos y reseñas que abordaban de un modo u otro el pensamiento de Hartmann.²¹⁸

Más allá de las razones por las cuales Hartmann cayó en el olvido tras la Primera Guerra Mundial, lo cierto es que azuzó intensamente el panorama filosófico e intelectual de Alemania durante la segunda mitad del XIX. Las razones de ello son varias. Cabe indicar que, pese al talante erudito y eminentemente técnico (así como algo hirsuto) de su prosa, el berlinés apeló al espíritu de su generación mediante un sistema eminentemente pesimista que, con todo, no negaba aquel bagaje espiritual de sus contemporáneos, a saber, la creencia en el progreso cultural e histórico, algo categóricamente rechazado por Schopenhauer. Así pues, Hartmann logró aunar en un sistema consecuente la desazón de aquella resaca que achacaba a la razón moderna tras la límpida ebriedad del idealismo romántico con la tecnodicea y las rémoras que aún serpenteaban bajo el vientre del escualo positivista; dando cabida a la idea de que mediante el perfeccionamiento cultural de los pueblos, si bien no podría alcanzarse una paz perpetua, al menos sí era posible una cierta mejora de las condiciones morales de la vida humana (Beiser, 2022: 182). Dicho de otro modo, Hartmann logró conservar el pesimismo zafándose empero de uno de los elementos que mayor rechazo suscitaba de, tanto la filosofía del maestro en particular, como del pesimismo en general: el quietismo.

²¹⁷ Actualmente existen doce ediciones originales de esta obra.

²¹⁸ Véase pg. 42-43

Para sus camaradas pesimistas, Nietzsche, Bahnsen y Mainländer especialmente, esta moderación del sombrío semblante pesimista supuso más una traición al espíritu de Schopenhauer que una reformulación de sus tesis, representando el *establishment* del Estado bismarckiano (Beiser, 2022: 182). No obstante, cabe destacar que la deuda con la estrella polar del pesimismo es muy relativa, no ya porque su metafísica viola flagrante y descaradamente elementos nucleares de la filosofía de aquel –por ejemplo la dimensión de segundo orden que la representación (i. e., la idea en Hartmann) guarda para con la voluntad metafísica– algo que, como se ha visto, es imputable a otros grandes pesimistas del *Weltschmerz*; sino porque el propio Hartmann se apea expresamente de la sombra del ciprés schopenhaueriano en numerosas ocasiones, afirmando que se ha querido ver en su filosofía una influencia de Schopenhauer mayor de la que realmente existía (PU: 163). Esta es, de hecho, la gran diferencia entre Hartmann y los demás pesimistas de su generación.

De todos modos, Hartmann no sólo resultó atractivo por esta moderación del pesimismo, sino también porque ofreció una alternativa al materialismo y al cientificismo del siglo XIX. Elaboró un sistema alineado con la tradición idealista precedente amparado, no en la especulación pítica que condujera a Schelling hacia aquellas obras crípticas, casi mesiánicas, tales como *Die Weltalter*, sino en la rigurosidad aséptica de la inducción –aspecto metodológico de su filosofía que no deja de destacar en todo momento, hasta el punto de constituir el primer hito en el itinerario de la *Philosophie des Unbewussten* (PU: 175-182)–.

En Hartmann encontramos el mismo círculo de ideas que encontramos en estos último idealistas [Trendelenburg y Lotze]: una preocupación por preservar la herencia idealista en una época de especialización científica, un compromiso con una metafísica teleológica, con “la visión orgánica del mundo”, en oposición al materialismo y al ateísmo, y un intento de fundamentar esa vieja metafísica en un nuevo método, con un enfoque

inductivo más empírico en lugar de los procedimientos a priori del pasado.

(Beiser, 2022: 183)

3. 1. Lo Inconsciente

El tuétano de *Philosophie des Unbewussten* es aquel concepto que intitula la obra misma: lo inconsciente. Hartmann dedica prácticamente tres cuartas partes de dicha obra –la cual reescribió, podó y adicionó a lo largo de toda su vida– a rastrear la presencia de procesos inconscientes tanto en el ser humano como en el reino animal, vegetal y físico, es decir, a la fenomenología de lo inconsciente.

La segunda parte del texto, titulada *Metafísica de lo inconsciente*, tampoco trata de forma exclusiva aspectos ontológicos y metafísicos, pues también aborda temas como la condición de posibilidad de la conciencia animal (el cerebro y los ganglios), cuestiones relativas al estatuto de la materia, etc. Sólo las secciones XIV y XV,²¹⁹ dedicadas a la teleología de lo inconsciente y aquella otra titulada *Primeros principios*, son eminentemente tratados de metafísica. Por su parte, la sección XIII del segundo volumen, la dedicada al pesimismo y al valor de la vida, fue la más leída, siendo la que propició la controversia pesimista propiamente.

En la actualidad podría antojarse innecesario dedicar tantos esfuerzos a demostrar la existencia de un algo inconsciente, pues ya con mayor o menor conocimiento bibliográfico de la cuestión, todos albergamos en nosotros una cierta noción de un qué inconsciente, no poniendo en duda, al menos, su existencia, más allá de la relevancia que le imputemos respecto a nuestra vida psíquica. Debe hacerse notar, empero, que en época de Hartmann era tanto más osado apelar a un resquicio inconsciente en el espíritu humano que no el aseverar un cierto grado de intencionalidad en el reino inanimado por medio de las causas finales –por mucho que esta clase de cosmovisión estuviese ya obsoleta–. El gran

²¹⁹ Se citan aquí las obras escogidas de la editorial de Wilhelm Friedrich (WA).

prejuicio pues consistía en la idea de que toda subjetividad o inteligencia implica cierto grado de conciencia, siendo justamente esta premisa la instrumentalizada por el materialismo y el deísmo (Beiser, 2024: 190), propuestas a las que Hartmann procuraba enfrentarse.

Mientras que el materialista niega las causas finales en la naturaleza, habida cuenta que esta no es consciente, el deísta niega la participación de la divinidad en el mundo, dado que Dios sólo es consciente de sí, más no de su creación (Beiser, 2022: 188). Por ello, Hartmann dedicó tan arduos esfuerzos a demostrar la existencia de un poso inconsciente, no ya en el espíritu humano, sino también en la naturaleza misma; sólo así podía conservar la teleología en el mundo sin incurrir en un apollillado antropopatismo ni en un burdo materialismo.

Ahora bien, ¿qué es lo inconsciente? Es Dios, o sea, la unidad de voluntad y representación, o por expresarlo en términos mainländerianos, la unidad de voluntad y espíritu. Por supuesto, este Dios es mucho más cercano a la noción schelliniana que a la del teísmo y el deísmo contemporáneo a Hartmann; además, debe destacarse que el berlinés jamás llega a identificar *estricto sensu* lo inconsciente con Dios, no al menos con el del teísmo/deísmo.

Aunque desde la identificación de Spinoza entre Dios, sustancia y naturaleza, el concepto de Dios ha adquirido cierta carta de naturaleza en filosofía, sin embargo, tengo el origen de ese concepto como algo tan importante para su significación, que me parece conveniente evitar en la medida de lo posible en filosofía la utilización de un concepto que tiene un origen tan exclusivamente religioso como el de Dios. Por eso, en lo sucesivo me atenderé habitualmente a la expresión “lo inconsciente”, aunque [...] yo tendría más derecho para utilizar la palabra “Dios” que Spinoza y muchos otros. (PU: 497)

Esta similitud entre lo inconsciente hartmanniano y el dios schellingiano (concretamente el del *Weltalter* y el del *Untersuchungen*) no es casual, pues Hartmann recurrió al tercer Schelling para aunar en base a la distinción esencia/existencia las filosofías de Hegel y de Schopenhauer (SHS: 1-7). Más aún, la dualidad que se conforma en la segunda sección del capítulo XV (*Die letzten Principien*) de *Philosophie des Unbewussten*, constituida por el querer activo y el querer vacío, es prácticamente idéntica a aquella otra dibujada por Schelling conformada por la “voluntad que quiere” y la “voluntad que no quiere” (WA {1811}, [15-17]: 58-60), llegando las semejanzas incluso al uso de recursos retóricos tales como la imagen del torbellino. Sin duda, ello es más un préstamo que una capitalización de las tesis de Schelling, pues Hartmann refiere a él a lo largo de la mentada sección sin cesar. Con todo, cabe destacar que Hartmann es consciente de que retrotraerse explicativamente al dios del teísmo adolece de una flagrante irreflexión, de modo que aquella identificación entre lo inconsciente y la divinidad debe ser entendida con las debidas restricciones, pues «darse por satisfecho con la regresión a Dios, el Creador, o un subrogado del mismo, indica un carácter acomodaticio y carente de pensamiento» (PU: 716).

Así como Mainländer y Schelling, Hartmann atisbó que: (1) la exégesis ontológica del universo sólo podía tener lugar en base a una unidad relativa –i. e., la unidad relativa de voluntad y espíritu en Dios o en lo inconsciente– habida cuenta que la unidad real no podría ser, ni impelida al movimiento desde fuera (pues es absoluta), ni incitada al movimiento desde dentro (pues es simple y sin partes); y (2) sólo al amparo de una unidad relativa inteligente –sea entendida tal en términos de conciencia o inconsciencia– podría el mundo redimirse de su condición penosa, pues un universo dominado por una voluntad puramente irracional estaría necesariamente condenado a perpetuarse en su apetecer la

existencia, la cual, por muy terrible que sea, no podría hacerse girones, pues nada podría guiar a la voluntad a otra cosa que no fuese el deseo de sí misma:²²⁰

Para poder existir, sea como concepto, sea como existente, la unidad del uno debe ser la unidad de una multiplicidad o pluralidad interna, pluralidad que, en primer término, es siempre dualidad. La dualidad interna es, según esto, una condición imprescindible para la existencia de la unidad total [...] Aun suponiendo que pudiese existir el uno sin pluralidad, sólo podría existir como algo rígido, que permanece idéntico a sí mismo, y nunca llegaríamos en él a la posibilidad de un proceso. Para explicar el proceso, necesitamos obligatoriamente de alguna perturbación en el reposo fijo de la unidad total. (PU: 710-711)

En Hartmann y Schelling dicha inteligencia es expresada en términos de pulsión dirigida, en el primero por la idea, en el segundo por el afán de libertad: «Todo descansa una vez ha encontrado su esencia auténtica, su sostén y su consistencia en la voluntad que nada quiere. En la mayor inquietud de la vida, en el movimiento más virulento de todas las fuerzas, la voluntad que nada quiere sigue siendo la auténtica meta» (WA, {1815}, [98]: 192). En estos autores el itinerario consiste en un *regreso ontológico* del querer activo al *no querer nada*, detrito metafísico de la voluntad. El círculo se cierra.

Aquella identificación tácita entre lo inconsciente y un dios secularizado que establecemos aquí se antoja tanto menos problemática en la medida en que tal no arraiga meramente en razones metafísicas ortodoxas, sino también en el proyecto último de Hartmann; a saber, establecer las bases para una religión futura la cual, renegando del ultramontanismo que atentaba contra la

²²⁰ Sobre el estatuto que en la filosofía de Mainländer, Schelling y Hartmann tiene esta escisión originaria como recurso para explicar la inveterada exégesis del mundo véase Gámez, 2023: 108-161

independencia del Estado y de la creencia en un dios personal extramundano, pudiese satisfacer la acuciante necesidad religiosa del pueblo, ofreciendo asimismo un sentido a la existencia (Beiser, 2022: 191).

Así pues, en vista de todo lo anterior, es en su deuda teórica con Hegel, Schopenhauer y especialmente Schelling donde se manifiesta su estrecha ligazón con el idealismo y con la *Naturphilosophie*, de ahí que algunos aseveren que Hartmann «fue el último gran representante de la tradición idealista metafísica» (Beiser 2022: 183), en contra de lo que ha considerado usualmente la tradición doxográfica; a saber, que tal epíteto le corresponde a Hegel.

3. 2. Real-idealismo trascendental

Como ya se ha indicado más arriba, existe un denominador común en los tres pesimistas decimonónicos del *Weltschmerz* (Bahnsen, Mainländer y Hartmann): el rechazo del idealismo trascendental del maestro –muy cuestionado en época de dichos filósofos. Recuérdese la polémica de Adolf Trendelenburg y Kuno Fischer– en pro de un cierto tipo de realismo. Mientras que Mainländer apela a un idealismo crítico (el cual acaba incurriendo como veremos²²¹ en un cierto realismo a la vieja usanza), Bahnsen y Hartmann se posicionan explícitamente en contra del idealismo trascendental, afirmando posturas eminentemente realistas.

En lo que respecta a Hartmann, podemos hablar de un *real-idealismo*, pero cabe aclarar que el término “idealismo” no era utilizado por el oficial prusiano en la acepción kantiana o schopenhaueriana, sino en el sentido acuñado por Trendelenburg en su *Über den letzten Unterschied der philosophischen Systeme*, el cual se generalizó entre la generación de Hartmann (Beiser, 2022: 215).

²²¹ Véase 4. 1. Idealismo Crítico: la Analítica de la facultad cognoscitiva, pg. 307-313 y Anexo II, pg. 536-556

Leemos las ideas en el mundo, por ejemplo, los propósitos de los sentidos, creemos ver el pensamiento que rige el mundo, pero gobierna de forma invisible; no vemos la fuerza real, la cual lo lleva y ejecuta. No sirve de nada anteponer el pensamiento a la fuerza. Hay que demostrar como puede ocurrir que se apodere de ella y la gobierne. Para que el pensamiento tenga lugar (“el pensamiento dijo: hágase la luz y la luz se hizo”), debe tener comunión con un poder que lo ejecute. (Trendelenburg, 1849: 258)

El autor de *Philosophie des Unbewussten* hace uso pues del término en un sentido más platónico que kantiano; es decir, no es que el objeto esté atravesado por las formas del conocimiento subjetivo –de tal manera que sólo tenemos relación epistémica con las cosas en tanto que fenómenos, mas no en tanto que sí mismas– sino que lo real está regido por ideas, inscribiéndose así la teleología y la finalidad en el cosmos. «Este idealismo teleológico se opone, por lo tanto, no al realismo (el dado anteriormente), sino al mecanicismo o al materialismo» (Beiser, 2022: 215) y en tanto que así era compatible con cierta forma de realismo. Por ende, la postura epistemológica de Hartmann consiste en un realismo trascendental teleológico, esto es, un mundo hilvanado por causas finales: «Partiendo de procesos materiales puede concluirse retrospectivamente la cooperación de causas espirituales, sin que estas últimas se presenten de forma patente al conocimiento inmediato» (PU: 189).

Si bien es cierto que en su *Philosophie des Unbewussten* el talante realista de la filosofía de Hartmann se atisba suficientemente, no encontramos con todo un desarrollo pormenorizado de su teoría del conocimiento ni de sus principales diatribas contra Kant y el idealismo trascendental; fue en diversos ensayos donde abordó la cuestión, por ejemplo en *Das Ding an sich und seine Beschaffenheit* (DB), publicado por primera vez en 1870, y en *Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus* (KG), una ampliación del anterior que apareció cinco años después, así

como *Das Grundproblem der Erkenntnistheorie* (GEk). En este último, de hecho, encontramos una exposición de lo que Hartmann denomina “idealismo inconsecuente”, definición que podría recordar al movimiento analógico acometido por Schopenhauer en base a su caracterización *a potiori* de la voluntad:

Por idealismo inconsecuente entiendo [...] todas las formas de una cosmovisión epistemológica en la cual lo trascendente se declara generalmente inconcebible o inexistente, o absolutamente heterogéneo e inconexo, pero en el que se admiten excepciones en ciertas direcciones y se permite un cierto reconocimiento de lo trascendente. (GEk: 122)

En esencia, pues, Hartmann está defendiendo un realismo trascendental²²², el cual cataloga de “idealista” por las razones aducidas. La gran diferencia entre su propuesta y el realismo ingenuo consiste en que, mientras que este establece una identificación entre sus representaciones y las cosas en sí, aquel, en cambio, reconoce cierta diferencia entre unas y otras, no negando empero la capacidad epistémica y explicativa de las mismas en relación a las cosas en sí: «El realismo ingenuo y el realismo trascendental coinciden en que ambos son realistas en sus resultados, es decir, que reconocen la realidad de las cosas en sí mismas, en sus propiedades y en su interacción» (KG: 113), pero matiza indicando que «el realismo trascendental, como el idealismo, parte de la diferencia conceptual de la cosa en sí y el objeto de percepción» (Idem).

Más allá de la caracterización del realismo trascendental que elabora Hartmann, el tuétano de su crítica al idealismo se asienta en una *reductio ad absurdum*, pues si sólo nos relacionamos con nuestras propias representaciones, siendo ellas producto, no de la intersección entre las cosas en sí mismas y las

²²² Entenderemos en lo sucesivo por *realismo trascendental* la tesis según la cual los fenómenos exteriores son cosas en sí mismas existentes con independencia de nuestra sensibilidad (KrV, A 369).

formas de todo conocer, sino fruto de la actividad de las condiciones de posibilidad a priori del conocimiento; entonces la consecuencia necesaria es el ilusionismo absoluto, de modo que el idealismo consecuente y el solipsismo sólo conocen un mundo ideal, el sueño de la conciencia propia (KG: 116).

La última consecuencia de los principios epistemológicos de Kant: la insostenibilidad del objeto trascendental convirtió al idealismo trascendental en idealismo subjetivo; la insostenibilidad del sujeto trascendental lo convirtió en puro idealismo de la conciencia; la insostenibilidad de la realidad del acto de representación lo tornó un ilusionismo absoluto. (KG: 44)

Esta crítica final resulta muy parecida a la que ya esgrimiera Jacobi, quien acusó al idealismo kantiano-fichteano de condenar a un nihilismo, i. e., que las representaciones no representan nada, quedando encerrados necesariamente, como cerebros en cubetas, dentro de nosotros mismos. El ilusionismo al que apunta Hartmann, pues, sería el homólogo de aquel nihilismo denunciado por Jacobi, pero «sin el melodramático *afflatus*» (Beiser, 2022: 218).

Esta sería, digamos, la crítica a posteriori, la cual podría ser acusada de incurrir en un cierto *ad consequentiam*, mas la crítica a priori a la estética trascendental kantiana, que también se asienta en una reducción al absurdo, se orienta hacia una de las acusaciones canónicas en contra del idealismo trascendental, a saber, que si los objetos en sí mismos no son la *causa* de la alteración en nuestros órganos sensoriales, entonces resta inexplicada la variedad e intensidad de los datos sensibles mismos. Fue justamente en este escollo donde Hartmann encontró un resquicio por el que escorarse desde el idealismo kantiano al realismo trascendental.

Si debe llegarse a un acuerdo entre las formas de la existencia y las formas del pensamiento que deben aplicarse a una percepción dada particular, es preciso que las características dadas en la percepción dependan, mediante el proceso que produce la sensación, de las formas de la existencia propias y de la causa trascendente. (DB: 87)

De este modo, arguye Hartmann, si la categoría de la causalidad es imputable a las cosas en sí en tanto que origen de nuestras afecciones sensibles, no existe motivo para no aplicarles también las categorías de sustancia, calidad, cantidad, temporalidad y espacialidad (Beiser, 2022: 219).

Una vez más, así como ocurriera con Bahnsen, Hartmann se alinea afirmativamente con la “tercera alternativa” al dilema kantiano defendida por Trendelenburg, de tal modo que, si bien es cierto que tiempo, espacio y causalidad son la forma toda experiencia posible, con todo, dichas categorías siguen pudiendo ser inherentes a las formas de la existencia de las cosas en tanto que sí mismas.

3. 3. La voluntad y la representación como atributos de lo inconsciente

Antes de abordar la teleología hartmanniana es pertinente esbozar los dos atributos que adscribe a lo inconsciente, esto es, voluntad e idea (o representación).

Como ya se ha visto, la metafísica de Hartmann puede interpretarse en los mismos términos que la de Bahnsen, esto es, como una síntesis de las de Schopenhauer y Hegel; ahora bien, habida cuenta de que tales filósofos hipostasian unilateralmente uno de los dos polos del binomio, la idea o la voluntad respectivamente, Hartmann se topa con la dificultad de conciliar ambos y esto lo consigue recurriendo a la distinción schelliniana entre esencia y existencia (Beiser, 2022: 201).

En *Die Philosophie der Offenbarung*, Schelling indica que el feudo de las ideas es el reino de la posibilidad, siendo el reino de la existencia, el del “eso”, irreductible al mismo (PO: 73), de tal modo que las verdades ideales son relativas a las relaciones entre ideas y, al trasladar dichas proposiciones al mundo de la existencia, las mismas adoptan un carácter meramente hipotético: «La respuesta a la pregunta “¿qué es?” me da a conocer la esencia de la cosa [...] Lo otro, sin embargo, conocer el hecho de que la cosa es, no me da un mero concepto, sino [...] la existencia» (SSW, IV: 58).²²³ Dicho retóricamente, si bien el argumento de San Anselmo podría probar la esencia del *concepto* de Dios, no podía empero profesar nada en lo que respecta a su existencia.

La pregunta relevante para la exégesis de la existencia, si no queremos incurrir en un voluntarismo a la Schopenhauer ni en un panlogismo a la Hegel, consiste en la incógnita del modo en que lo ideal y sus relaciones obtienen existencia, es decir, como es posible que tenga lugar el tránsito de la posibilidad a la facticidad. La respuesta, tanto de Schelling como de Hartmann, es la voluntad, de ahí que el primero indicara en las *Philosophische Untersuchungen* que «en última instancia no hay otro ser que querer. Querer es el ser originario y sólo con este concuerdan todos los predicados del mismo: ausencia de fundamento, eternidad, independencia respecto al tiempo, autoafirmación» (PUF, [350]: 147).

La tesis de fondo en ambos consiste esencialmente en la carencia de existencia de los contenidos ideales y la incapacidad de los mismos por devenir, de tal modo que es necesario un acto competente para trasladarlos del reino de la posibilidad (esencia) al reino de la facticidad (existencia), esto es, hacerlas reales. Sin duda, Hartmann se topa aquí con una problemática añadida, pues si las ideas no son propiamente, pero tampoco no son, pues ningún acto de voluntad podría traer nada del no ser al ser, cabe preguntarse pues cual es su

²²³ Citamos aquí los *Sämtliche Werke* refiriendo al número de la *Vorlesung* en romanos y al de página en arábigos.

estatuto ontológico. Ellas tampoco pueden ser potencia de ser, pues este atributo está restringido al “querer vacío” y, además, en tal caso ellas mismas serían voluntad, de modo que «faltan las palabras, y resulta imposible encontrar un término adecuado para precisar ese estado que, todo lo más, podría ser calificado de latente» (PU: 700). Tal vez un término cercano a la intuición de Hartmann sería el de *virtual*, si por tal entendemos aquello que es sin serlo, aquello que sin ser real no es irreal.

Fuera como fuere, Hartmann logra fundir el voluntarismo irracionalista de Schopenhauer con el panlogismo hegeliano haciendo, no que la representación sea un fenómeno de segundo orden de la voluntad, como hiciera aquel, ni tampoco subordinando la voluntad a la representación, como hiciera Hegel; sino convirtiendo lo ideal (representación-posibilidad) y lo real (voluntad-facticidad) en dos atributos de una unidad (relativa) que recoge a ambos, a saber, lo inconsciente. A esclarecer esta cuestión, o sea, la identidad sustancial de ambos atributos, es a lo que consagra la penúltima sección de su titánica obra.

Previamente Hartmann habría censurado a Schopenhauer por defender la existencia de una voluntad trascendente que consiste en un querer puro, ya que a juicio del berlinés todo acto de voluntad es, necesariamente, intencional, es decir, que todo querer exige la existencia de un objeto, concretamente, aquello que se quiere, o por expresarlo en las palabras de Hartmann: «La voluntad no quiere sino precisamente la realización de su contenido, es decir, la representación que está conectada a ella» (PU: 382). Aquí se aprecia la sinergia entre voluntad y representación, pues la voluntad por sí sola no podría dirigirse hacia ningún objeto de su apetencia, ya que careciendo de un contenido ideal deambularía ciega en busca del néctar de su satisfacción, al modo en que la cría del canguro trepa por las cerdas que abrigan a la madre desde el útero hasta el marsupio, alcanzando el pezón materno a pesar de carecer de toda experiencia previa y sentido de la vista; de tal manera que bien podría parecer que su éxito

es producto de la pura fortuna. Mientras que en este caso la respuesta (según Hartmann) consiste en las representaciones inconscientes imputables al instinto animal, en el primero radica en el hecho de que la voluntad, necesariamente, debe disponer de representaciones, esto es, contenidos ideales, para orientarse con arreglo y éxito a los objetos de su querer.

Esta diferencia entre uno y el otro caso no obedece, desde la obra de Hartmann, a razones formales, ya que el instinto animal es explicado desde las representaciones de lo inconsciente. Así pues, el estado de cosas no consiste en aquel ciego que lleva a horcajadas a un cojo, como dijera Schopenhauer, sino que se asemeja, más bien, a una criatura, como tantas existen en el mundo, que, por decirlo retóricamente, piensa sin cerebro y desea sin corazón. Ambos, idea y voluntad, idealidad y realidad, no son sino atributos de la unidad, a la cual, para zafarse de los errores en que incurriere la tradición al hablar en términos de un sujeto absoluto, denomina Hartmann *Espíritu Absoluto*, con la salvedad de que con ello no está apelando a aquella acepción sesgada y arbitraria canonizada por Hegel, «quien restringe su manifestación a la forma limitada de la conciencia» (PU: 706). En virtud de todo ello, el filósofo caracteriza su metafísica de monismo espiritualista.

Así como no puede darse un acto de voluntad sin un contenido ideal, sin una representación que, como un cañón de luz, difumine la oscuridad en que naturalmente se ve envuelta, al modo en que la luna, con su argentina brillantez, delata la posición del roedor al rapaz; asimismo no pueden darse las actividades representacionales ni volitivas sin un sujeto activo subyacente. Voluntad y representación no son sustancias autónomas pues, sino funciones de lo inconsciente, la sustancia única.

Por otra parte, si aquellas fuesen sustancias, la interacción e influencia de una sobre la otra restaría inexplicada, a no ser que el escrutador de la naturaleza se resignase a aquella unilateralidad schopenhaueriana y hegeliana, posibilidad

que rechaza Hartmann, como se ha visto, por defecto. Ambas facciones son precisamente eso, facciones o facultades de lo inconsciente, no es que en este existan dos vesículas, conteniendo una la voluntad y la otra las ideas y representaciones; no, sino que se asemejan a los polos de un imán, del cual, en el caso de ser dividido en dos, no se obtiene un mineral enteramente positivo y otro enteramente negativo, sino que cada fragmento, cada diminuta broza del mismo, continúa manifestando la polaridad del lingote original; tal y como ocurre con la minúscula limadura caída sobre un mantel blanco al partirlo inúmeras veces, que continúa conservando su bipolaridad. Asimismo, el grano de arena en la costa contiene en sí los mismos atributos que el Todo Inconsciente: «Si la voluntad y la representación fuesen sustancias separadas, entonces el mundo estaría atravesado por un dualismo insuperable, y tal dualismo se haría valer en el alma del individuo» (PU: 710).

Llegados a este punto, encontramos una cierta traza bahnseniana, previsiblemente producto de la estrecha relación, tanto filosófica como personal, que ambos mantuvieron. Ella consiste en el estatuto contradictorio que existe entre la voluntad y la idea, cuestión fundamental, pues precisamente esta tensión lógica entre ambos atributos es lo que activa la teleología de la existencia conducente a la redención última, como veremos.

Lo más conveniente para dilucidar la naturaleza de esta contradicción es caracterizar dos modos de enjuiciar el reino de la posibilidad: teleológica y ontológicamente. En la sección dedicada a la representación, Hartmann indica que lo lógico, tomado teleológicamente, es la razón divina (PU: 669), definición que se antoja poco explicativa. Por “razón divina” debe entenderse la intuición intelectual inmediata del proceso cósmico. Esta forma de entender las palabras de Hartmann se antoja tanto más pertinente en cuanto que para él sólo existe una única idea que contiene en sí todas las demás ideas particulares que, preñando a

la voluntad de contenido, la conducirán a la realización de la idea única, a saber, la aniquilación del proceso cósmico.

En este sentido, la idea única, en tanto que razón divina, sería semejante a la intelección del *telos* por parte de un individuo cualquiera que ha elucubrado en su fantasía los mejores medios para alcanzar un fin determinado. Todos y cada uno de los actos acometidos antes de alcanzar el fin mismo serían las diversas ideas particulares. Por caso, si el fin de una serie de actos motivados es la adquisición de un domicilio, el momento en que uno procura obtener un trabajo representa un fin mediato, sólo relativo, pues es un fin si se toma localmente el conjunto de actos competentes para adquirirlo, pero si se tomase el conjunto de los actos individuales, tanto pasados como presentes y futuros, se atisbaría que aquello que *a parte ante* se presenta como un fin, *a parte post* se antoja meramente un medio. Así mismo debe interpretarse aquella razón divina hartmanniana, pues la idea única (el fin del proceso) contiene en sí todas las ideas particulares competentes para aparecérselas a la voluntad como motivos, conduciéndola, como la zanahoria al burro, a la realización de la idea originaria; de tal manera que, mientras que esta contiene *virtualmente* a aquellas, aquellas contienen *implicite* a esta (PU: 695).

Tomado ontológicamente, lo lógico representa la razón originaria, o sea, el regulador formal de la autodeterminación de la idea, el seno materno performador desde el que se despliega la misma, como indica Hartmann.

Para precisar más exactamente lo lógico en sus dos vertientes, Hartmann recurre a «la antigua determinación del principio formal lógico» (PU: 697), a saber, el principio de igualdad y de no contradicción. El primero no tiene capacidad para explicar el desarrollo de la existencia, el berlinés se compadece de que la filosofía haya considerado tradicionalmente este principio como productivo; pues de la igualdad de A con A no surge nada más que A, así como de una unidad simple no emergería jamás ninguna otra cosa que, si acaso, un

embotado maravillarse de sí. Tanto el principio de identidad como la unidad simple, en términos exegéticos, no son nada más que un Narciso metafísico.

El principio de no contradicción es el único competente para explicar tanto la exégesis del universo como la epigenesis del mismo, es decir, el único capacitada para impeler a un desarrollo ulterior los elementos originarios de la existencia. Pero, ¿cómo se activa el desarrollo al amparo de un principio formal y lógico atravesado por el principio de no contradicción? Sencillamente, colocando un momento ilógico en el nacimiento del cosmos, hito del que nos ocuparemos en la sección siguiente, por lo que por de pronto valga con indicar que aquello ilógico es la voluntad enfrentada a lo lógico, que es la idea: «Lo lógico hay que pensarlo como un puro principio formal en sí, que sólo es estimulado por la productividad del contenido por lo otro que él mismo, lo ilógico» (PU: 699).

Así pues, para concluir, encontramos en la substancia única, lo inconsciente, dos modos, la voluntad (lo ilógico-fáctico) y la representación o idea (lo lógico-ideal); pero la contradicción que activa la teleología universal no existe *ante rem*, o sea, antes de la realización fáctica de la idea por mor de la voluntad; Hartmann lo expresa indicando que la idea y la voluntad están tan en contradicción dentro de lo inconsciente como lo estaría el color y el aroma en la rosa. La contradicción, por ende, tiene el mismo estatuto que las ideas, a saber, tiene realidad virtual o latente, por utilizar el término del filósofo; ella sólo acontece cuando se ha dado el momento ilógico, que es el nacimiento de la voluntad que quiere, por oposición al querer vacío, proceso que implica la escisión de la identidad entre A y sí misma, el *summum* de lo ilógico.

3. 4. La contradicción originaria y el origen del mundo

La exégesis metafísica del origen del mundo en Hartmann es una versión simplificada –por ser menos especulativa y criptica– de la ofrecida por Schelling en, especialmente, *Las edades del mundo*. Ojalá pudiese tener cabida aquí una exposición pormenorizada de ese bello poema metafísico que es *Die Weltalter*, mas esta es una empresa que no puede tener cabida aquí, de modo que nos limitaremos a ofrecer algunas citas marginales a modo de comparativa.²²⁴ Tampoco nos ceñiremos a la secuencia silogística de Hartmann, pues si bien ello supondría el mantenerse fiel al texto, con todo ofrecería una exposición un tanto hermética, de modo que en pro de una mayor inteligibilidad ofreceremos una visión de conjunto del sistema del mundo arcano sin detallar los pormenores y premisas que condujeron al oficial berlinés a aseverar lo que aseveró, salvo las contadas excepciones en que ello suponga dilucidar más nítidamente el conjunto del mismo.

«La voluntad en sí es la potencia *κατ' ἐξοχήν*,²²⁵ y el querer es el acto *κατ' ἐξοχήν*» (SSW, X: 205), esta es la sentencia de Schelling que Hartmann asume como premisa. Esto implica que la voluntad, en tanto que potencia del querer, puede querer, i. e., es susceptible de obtener un contenido, deviniendo acto, un querer activo; pero dado que la voluntad es potencialmente activa ella debe ser, a su vez, susceptible de no querer, habida cuenta de que restando en potencia ella no quiere, pues sólo quiere en tanto que deviene acto. Esta es la primera esfera de lo que podríamos denominar “sistema arcano del mundo”.

Si este no fuese el caso entonces no existiría una voluntad en potencia, de modo que sólo existiría una voluntad de querer absoluto (Schopenhauer), un *actus purus*, lo cual, arguye Hartmann, no sólo aniquila la noción misma de

²²⁴ Para un análisis pormenorizado de *Die Weltarter* véase Gámez, 2023: 108-161

²²⁵ [*kat'exochên*/Por excelencia]

potencialidad, sino que anula cualquier posibilidad de una conclusión del proceso del mundo, esto es, de una redención. Pero el filósofo no se satisface con este burdo *ad consequentiam*, y procura argumentar la imposibilidad de este acto puro de voluntad originaria en base a la contradicción entre las nociones de desarrollo e infinitud. Si el proceso de desarrollo es infinito entonces «el pensamiento puede, desde el ahora dado, recorrer el camino hacia atrás completamente igual que hacia delante; pero esto no prueba nada para el proceso real, el cual cambia su camino en la dirección inversa a la del pasado» (PU: 680), es decir, en el curso del desarrollo del mundo acontecen cambios efectivos y fehacientes. Esto testifica la existencia de un *proceso real*, el cual, necesariamente, debe tener un inicio, siendo este el tránsito de la eternidad –donde la voluntad es no-querer– a la temporalidad –donde la voluntad es querer– (PU: 681), abriéndose la posibilidad de que se de un tránsito del querer al no-querer, así como se dio un tránsito inverso en las postrimerías de la existencia.

Aquello colocado en la eternidad es precisamente esa voluntad potencial, denominada por Hartmann *reinen Wille*, o sea, voluntad pura. Ahora bien, ¿cómo deviene acto de querer aquella voluntad puramente potencial? No puede actualizarse por mor de sí misma, pues siendo pura potencia precisa de algo que la conmueva y la arranque de su extático sopor. La respuesta podría consistir en la intervención de la idea, ocurre que esta no tiene autonomía, pues como se ha visto la idea deviene real (más allá de su ser posible) a tenor de la intervención de la voluntad. Aquí se da un círculo vicioso, como es evidente, pues la voluntad pura sólo puede tornarse un querer, o sea, devenir existente, por mediación de la idea, la cual, a su vez, sólo puede emerger del reino de la posibilidad ideal por intervención de la voluntad misma.

Si la voluntad, por una parte y en general como mera potencia, no puede actuar sobre la representación; si, por otra, el querer como acto propiamente dicho, sólo puede llegar a existir mediante la representación y, sin embargo,

la representación por sí misma no puede llegar a existir, entonces sólo queda suponer que la voluntad actúa sobre la representación en un acto que estaría a medio camino entre la pura potencia y el acto verdadero. (PU: 683)

Dicho estado intermedio es el *leeres Wollen*, o querer vacío. Compárese esta problemática que enfrenta Hartmann con las palabras de Schelling en la versión de 1811 de *Die Weltalter*: «¿Qué movió a esta bienaventuranza a abandonar la limpidez y salir al ser? [...] Esta voluntad es sólo acogida, pero no generada, pues en el ser límpido no hay una fuerza [generadora], que opere hacia fuera. Así pues, aquella otra voluntad (que es la voluntad de existencia), se genera a sí misma» (WA, {1811}, [16-17]: 59-60).

Este querer vacío es pues el continente susceptible de devenir. Ni potencia ni acto, precisa de la idea para acontecer y tornarse un querer activo. Esta sería la faceta volente de la voluntad pura la cual, “escindida” en su interior por dos pulsiones igualmente vigorosas, se ve arrastrada a querer y no querer la existencia, como un condenado a desmembramiento, cuyas extremidades son fuertemente asidas por sogas al grueso cuello de sendos caballos a los que se azuza para que galopen en direcciones opuestas. Esta dimensión ávida de ser es una *iniciativa*, como indica Hartmann, o sea, no es un estado intermedio en tanto que consecuencia de alguna conmoción en la voluntad pura, pero tampoco es propiamente ser, sin ser por ello tampoco enteramente potencia; no es otra cosa que el tránsito, la mediación entre la potencia y el acto, es un luchar por la existencia (PU: 685).

Si esa segunda voluntad que se genera a sí misma en la limpidez de la esencia es la voluntad de existir, y si con el ser se manifiesta y desarrolla la aspiración, esta otra voluntad es lo que primero pone la posibilidad de un tiempo; pues aún no estamos hablando de la realidad. (WA, {1811}, [18]: 60)

Pero esta voluntad vacía se encuentra en la misma circunstancia anterior, pues por sí misma no puede devenir en un acto del querer, oscilando sobre sí, como escarbando acá y acullá sin obtener el término de su satisfacción; y como la ausencia del objeto del querer consiste en la infelicidad, puede decirse que este querer vacío está condenado al mayor sufrimiento imaginable: está entregado a un dolor ontológico. Sólo puede alcanzar la satisfacción de su apetencia de existir recurriendo a la idea –la cual preexiste virtualmente al lado del querer vacío en lo inconsciente–; es decir, tomar para sí mismo un contenido ideal para poder ejecutarse como acto. Dicho de otro modo, el querer vacío necesita ponerse un señuelo para acontecer, como si un rape abisal hiciese parpadear su apéndice bioluminiscente para atraerse a sí mismo. De este modo, el querer vacío rapta a su Hersilia, la idea, que se entrega a aquel resignada a tenor de su falta de autonomía, sacrificando «su inocente doncellez» (PU: 688).

Este es el *prius* de la existencia, un violento acto que arrastra a la idea de su virginal posibilidad, manchando su inmacula virtualidad, dándose así el inicio de la existencia, del devenir y del proceso cósmico. Triunfa de este modo la iniciativa que anhela la existencia dentro de la voluntad pura, condenándose a sí misma a un suplicio existencial, al modo de los necios, que para liberarse de un mal se granjean tormentos mayores, como si uno, queriendo distraerse del dolor que le causa un uñero, se cauterizara la piel con un hierro al rojo vivo.

Dada la famélica infinitud de la voluntad, siempre ávida, sea de mieles o hieles, la voluntad vacía, aún satisfaciendo su apetencia mediante la caída en el ser, siempre restará en parte insatisfecha, pues del mismo modo que no podríamos suprimir la serie de los números primos retirando de la misma el 2 y el 31, asimismo la voluntad vacía no puede saciar su desear infinito mediante la realización de un querer particular: «Como el querer vacío es y permanece siendo infinito, resulta completamente indiferente para su infinita y absoluta infelicidad que junto a ella exista o no un mundo donde hay tormento y placer» (PU: 689).

Así pues, si el querer activo sólo representa la satisfacción finita de un querer infinito, de modo que pretender saciar dicha voluntad con aquel sería análogo a procurar aniquilar un bosque talando un árbol; y dado que este estado de cosas condena a la voluntad en general a un sufrimiento ontológico, entonces pareciera que el mundo está destinado a vagar erráticamente por las planicies de su propia desazón, quedando necesariamente irredento. Aquí es donde entra la soteriología hartmanniana.

3. 5. La redención como regreso ontológico

Habiendo mostrado la existencia de fines en la naturaleza –de ello se ocupa a lo largo de toda su obra, algo que no entraremos a analizar por razones de extensión– (PU: 182), Hartmann reflexiona en torno a la finitud o infinitud de la serie de los fines. El razonamiento es muy sencillo: para obrar conforme a fines es preciso inteligir, aunque sea oscuramente, la suma de medios competentes para conducir al agente hacia el mismo, pero ello sería imposible si la serie de los medios fuese infinita; además, en tal caso, fin alguno sería posible, pues siendo infinita su serie la noción misma de fin, a saber, la conclusión de un conjunto de actos que hacen las veces de medios, se antoja imposible. Por ende, existiendo fines en la naturaleza y en las acciones imputables a los hombres, se colige que la serie de los medios en el mundo es necesariamente finita, siendo aprehensible el fin de aquella, legitimándose por lo tanto la teleología (PU: 645).

Con todo, ¿cuál es el fin del proceso de desarrollo? La principal posibilidad que analiza Hartmann es la tesis de que el fin último de la existencia, particularmente la humana, consista en la felicidad. Aquí entra una de las partes más leídas y problematizadas de su obra, como ya se ha comentado anteriormente: su cálculo eudemónico. Fue esta parte de la *Philosophie des Unbewussten* la que suscitó la controversia pesimista, la cual representó el

fantasma que recorrió, si no Europa, al menos sí Alemania entre 1870 y 1890 (Beiser, 2022: 235-326); hasta el punto de que Hartmann recriminó a muchos de sus críticos por haber atendido sólo a aquellos capítulos de la misma, desatendiendo el resto.

En esencia, y sin entrar en pormenores, la felicidad no puede ser el fin del proceso teleológico porque no sólo es inalcanzable, sino porque además produce su opuesto, a saber, miseria. Esto se debe a que la felicidad es totalmente ilusoria, y a medida que se va desarrollando el proceso del cosmos crece exponencialmente la conciencia humana, de modo que a un mayor grado de conciencia le corresponde una mayor comprensión de la futilidad eudemónica. Tres son las formas bajo las cuales se nos aparece la cuestión de la felicidad: (1) terrenal, (2) ultraterrena y (3) teleológica; a estas las denomina *estadios de ilusión*.

Respecto a lo primero, bajo esta forma del *estadio de ilusión*, se juzga que la felicidad puede ser alcanzada en el transcurso de la vida individual. Para derrocar esta noción de la felicidad el filósofo recurre a su célebre cálculo eudemónico, casi algebraico en su formulación, consistente en equiparar la suma de placeres a la suma de pesares, resolviendo que la libra de la felicidad siempre se decanta a favor del padecimiento, lo cual invalida cualquier pretensión de alcanzar una felicidad terrenal. Schopenhauer también se expresa en términos similares cuando indica que «el que quiera verificar rápidamente la afirmación de que en el mundo el placer supera al dolor, o por lo menos están equilibrados, que compare la sensación del animal que devora a otro con la de este otro».²²⁶

Los argumentos principales de Hartmann son, en esencia, que los placeres son fugaces, el dolor, en cambio, duradero y nos asalta sin preámbulos, mientras que aquellos, por lo general, digamos, debe granjearse uno mismo (PU: 594). La primacía del dolor respecto al placer se testimonia fácilmente cuando se imagina una situación en la que a uno le sobreviene un embriagador placer y un

²²⁶ PP II, XII, 149, [310]: 308

hondo dolor simultáneamente; por ejemplo, el placer que genera gustar de un sabroso bocado junto con un agudo dolor de muelas. En tal situación, se aprecia que «las mismas cantidades de placer y displacer, cuando se reúnen en la conciencia, no valen lo mismo» (PU: 594). Por otra parte, «el placer que surge mediante el cese o atenuación de un displacer no puede ni de lejos compensar este displacer» (Idem), como nadie dudará de que el placer obtenido tras un tratamiento odontológico es capaz de opacar al dolor de muelas sentido previamente. De ahí que, cuando nos duelen las muelas, seamos todo dolor de muelas.

Antes de analizar someramente el segundo estadio de ilusión cabe recordar dos aspectos del pesimismo hartmanniano. Por un parte, es reseñable el hecho de que rechaza el análisis schopenhaueriano del dolor conforme al cual este consiste en algo positivo, resultando el placer netamente negativo, es decir, una ausencia de placer. En tanto que así, este acontecería, o bien ante la ausencia de dolor o ante la disolución de un mal –por caso, una enfermedad–, por eso Schopenhauer indica en *Parerga y Paralipomena* que «así como no sentimos la salud de todo nuestro cuerpo sino sólo el punto donde nos aprieta el zapato, tampoco pensamos en todos nuestros asuntos que marchan perfectamente bien, sino en alguna pequeñez insignificante que nos disgusta».²²⁷ Hartmann, en cambio, imputa un registro positivo al placer; su argumentación se limita principalmente a aseverar que esa positividad del placer queda opacada por la del dolor.

Por otra parte, Hartmann considera que cuatro elementos usualmente interpretados como estados placenteros en realidad consisten en la condición de posibilidad de todo afecto gozoso o penoso, siendo el punto 0, el sustrato en que germinaría tanto el dolor como el placer. Tales estados son la salud –la cual no es otra cosa que la ausencia de enfermedad, de ahí que no haya una experiencia

²²⁷ PPII, XII, 149, [309]: 307

saludable propiamente dicha, sino que sólo se vivencian los efectos colaterales (los cuales sí serían susceptibles de resultar gozosos) de la misma–; la juventud – consistente en la privación de los achaques que acarrea le vejez–; la libertad – eminentemente privativa, la cual, aún siendo competente para gestar estados placenteros, con todo no es vivida en tanto que sí misma, aprehendiéndola únicamente en ocasión de su ausencia–. Por último, se destaca la riqueza, en el sentido de la suma de bienes necesarios para una vida apacible exenta de las penurias de la pobreza: «Si una vida asegurada en sus condiciones de existencia fuese ya un bien positivo, entonces la mera existencia nos llenaría y satisfaría» (PU: 534), equiparándose el criterio eudemónico del hombre al del cerdo satisfecho milleano.

Por lo que respecta al segundo estadio de ilusión, consistente en la ilusión de que la felicidad se alcanza en un plano trascendente ultraterreno, la argumentación de Hartmann consiste en indicar que la condición de posibilidad de dicha felicidad arraiga en la supervivencia del individuo tras la muerte, lo cual exige la perdurabilidad de la conciencia. Amparándose en diversos pasajes bíblicos principalmente, como Corintios 13: 8,²²⁸ el filósofo apunta que toda soteriología, en último término, señala a una disolución beatífica en la divinidad, i. e., una difuminación del ser individual y su autoconciencia. Sin ser casos citados por Hartmann, cabe destacar la aparición regular del mentado dogma en no pocas religiones. En el caso del cristianismo puede apelarse a la comunión con Cristo y la eterna contemplación del rostro de Dios, en las religiones de la India a la reunificación con Brahma, sin olvidar el Leteo griego, etc.

De todos los sistemas religiosos citados por Hartmann, sólo uno parece sostener estrictamente la existencia individual ultraterrena *per se* y no una disolución más o menos explícita en la divinidad; este sistema fue desarrollado

²²⁸ «El amor nunca deja de ser; pero las profecías acabarán, y cesarán las lenguas, y la ciencia acabará» (PU: 606).

principalmente por Fichte, Hellenbach y Du Prel,²²⁹ quienes apelaban a la supervivencia de la conciencia individual tras la muerte al amparo de un cuerpo pneumático etéreo. Con todo, arguye Hartmann, esta hipótesis no garantiza la pervivencia de la conciencia individual existente antes de la muerte (que en último término es de lo que se trata a la hora de apelar a la inmortalidad de las idiosincrasias individuales), ya que se trataría de un individuo distinto, no del que ha muerto, puesto que habría tenido lugar una sección en la continuidad de la vida, y «si no soy *yo* quien puede pervivir, entonces puede muy bien irse al diablo el otro del que he de estar poseído» (PU, nta. 85: 609).

El tercer estadio de ilusión criticado por Hartmann es aquel abanderado por filósofos como Lessing, Kant, y el socialismo emergente de su época, contra el que el oficial dirigió sus críticas y diatribas. En resumidas cuentas, el tercer estadio de ilusión consiste principalmente en la antropodicea. Esta interpretación de la felicidad consiste en indicar que ella será alcanzada en el proceso del devenir histórico, de modo que la humanidad debe arrojarse a las mareas del progreso a fin de alcanzar una bienaventuranza, ya sea a tenor de la emancipación del trabajo por parte de la técnica, de una paz perpetua o, en fin, las metas idiosincráticas que cada filósofo haya tenido a bien colocar como *telos* de la humanidad. La crítica que esgrime Hartmann es similar a la formulada por Mainländer, como se verá,²³⁰ y consiste esencialmente en hacer notar que el progreso, por muy sofisticado que llegue a ser, jamás podrá liberar al hombre de la sumisión y servidumbre a voluntades de terceros, la enfermedad, la frustración sexual y el hambre (Beiser, 2022: 226).

Descartada la felicidad (por ilusoria) como fin del desarrollo cósmico y humano, ¿cuál puede ser la meta del proceso pues? La respuesta de Hartmann es eminentemente elitista: el paulatino perfeccionamiento de la conciencia, pues

²²⁹ Sobre las concepciones espiritistas de Lazar von Hellenbach y Carl du Prel en relación a la obra de Hartmann véase Cornejo, 2016: 161-199

²³⁰ Véase 2. El héroe sabio y el Estado Ideal, pg. 584-587

sólo en la sofisticación de esta encontramos un paulatino engrosamiento y crecimiento gradual. Pero aquí el autor de *Philosophie des Unbewussten* introduce un matiz, pues el desarrollo de la conciencia es únicamente un fin mediato, ya que el crecimiento de aquella es directamente proporcional a la sensibilidad ante la miseria; así lo expresa el poeta cuando declama que

Si faltaran otras pruebas de que lo verdadero es totalmente infeliz, ¿no bastaría ver que los hombres sensibles, de carácter e imaginación profunda, incapaces de tomar las cosas de forma superficial y expertos en rumiar sobre cualquier incidente en sus vidas, son irresistiblemente y siempre arrastrados hacia la infelicidad? (Leopardi, 1921: 1335)

¿Cuál podría ser pues el fin que dispone de un valor absoluto, es decir, que es fin en sí mismo? No otra cosa que la felicidad, pero demostrada la futilidad de esta empresa se revela nítidamente la contradicción inherente entre la meta de la voluntad, que es la satisfacción y la felicidad en último término, y la meta de la conciencia, que es la aprehensión de que tales fines de la voluntad, no sólo son imposibles, sino que generan las más terribles frustraciones y desvelos. A medida que la conciencia se empapa de esta verdad, conclusión necesaria de una ulterior perfección de la misma, se resuelve la completa nulidad de la vida y sus fines, despachando la pretensión de alcanzar la felicidad, ya sea en esta vida o en otra.

Dada la unidad metafísica de la idea, que contiene en sí todas las ideas particulares que representan medios de la voluntad para la meta final, Hartmann espeta

¿Podría aún dudarse de que lo inconsciente, que en su omnisciencia piensa unidos el fin y el medio, ha creado la conciencia precisamente sólo para redimir a la voluntad de la infelicidad de su querer, de la que ella misma no se puede redimir, y que el fin último del proceso cósmico, al que sirve la

conciencia como último medio, sea realizar el estado de felicidad más grande posible, a saber: el de la carencia de dolor? (PU: 650)

Es justamente aquí donde Hartmann reconcilia optimismo con pesimismo, síntesis por la que sería criticado por sus compañeros pesimistas, como se ha indicado. Mientras que sostiene la nulidad de la vida, la majestad del dolor y la consecuente imposibilidad de alcanzar un estado feliz, simultáneamente afirma la posibilidad de una paulatina mejora y perfeccionamiento de la conciencia, consistente en la mejor y más perfecta intelección de lo ilusorio de la felicidad en el mundo. A diferencia de Schopenhauer y Mainländer, Hartmann no apela a una negación de la voluntad de vivir ascética, sino a una afirmación de la misma, pero no desde una perspectiva típicamente vitalista, sino sólo como un medio para perfeccionar la cultura humana, cuyo fin último es ese desasosiego para con la felicidad, por insoluble.

Hartmann comprendió que la negación de la voluntad de vivir típicamente schopenhaueriana se antojaba ontológicamente irrelevante, pues la redención, esto es, la aniquilación efectiva de un individuo, no supone una conmoción en la voluntad universal dentro de un sistema monista, de ahí que el berlinés apelara a la necesidad de una redención integral, esto es, colectiva y absoluta. De hecho, desligando su espíritu especulativo de las pesadas cadenas del rigor científico que hasta el momento le habían asido al firme suelo de la experiencia empírica, Hartmann reflexiona en torno a un sacrificio colectivo que iniciaría la aniquilación. Cuando el filósofo comenta las condiciones de aquella negación de la voluntad de vivir colectiva, indica que debería «existir una suficiente comunicación entre la población de la tierra, como para permitir que se produzca una decisión conjunta y simultánea de la misma» (PU: 665).

Fuera como fuere, la soteriología hartmanniana apela a la aniquilación del querer vacío que gestó el mundo mediante la violación de la idea a través del perfeccionamiento de la conciencia, momento en que la humanidad, renegando

de la vida, se aniquilará. Lo lógico, la idea, conduce tácitamente a la voluntad hacia su propia destrucción instándola a devorar todo ante su paso, apeteciendo infinitamente la conclusión de su dolor ontológico, para que así la idea pueda gestarse en individuos cada vez más conscientes de la vaciedad de las metas de aquella. Así pues, el proceso del mundo consiste en esta guerra fría entre lo lógico y lo ilógico, siendo el objetivo de todo ello el desanudar aquel vínculo espurio originario, cortar el nudo Gordiano, para reingresar en la voluntad pura donde no existe ni dolor ni placer, sino que es el punto 0 de todo afecto, donde nada deviene. Teniendo esto en cuenta, y recordando las consideraciones hartmannianas respecto a las condiciones de posibilidad de todo placer y todo dolor, bien podría decirse que el *telos* del cosmos, en tanto que pretende reingresar en la instancia previa a la resolución de la voluntad por querer, no es otra cosa que recuperar el estado de insensibilidad preontológica: la salud.

Ahora bien, debe hacerse notar que aquello que se redime no es el conjunto de todos los términos implicados, sino sólo lo competente para devenir existente, a saber, el querer vacío, del cual siempre quedará un resto, pues la voluntad pura es indestructible y la meta del proceso consiste en reingresar en aquella; pero siendo ésta pura potencia, un poder querer y un poder no querer, queda la posibilidad de que, así como ya ocurriera (pues de ello da fe la existencia actual del mundo) vuelva a triunfar sobre la pulsión aórgica (no-querer) la pulsión orgánica (querer-querer); restando condenado lo inconsciente a un sisífico peregrinar eternamente por el desierto sideral de la destrucción y la gestación.

La metafísica de Hartmann, pues, no invalida la posibilidad de que este mundo nuestro no sea otra cosa que una iteración más en el proceso eterno de redención inalcanzable, que se empecina por conducir a la voluntad hacia la aniquilación por medio de los mayores tormentos y desasosiegos, para llegar al término de sí misma, aniquilarse y, posteriormente, renacer para repetir el proceso *ad aeternum, infinitum et nauseam*; un regreso ontológico eternamente

fallido, una especie de gran rebote o *Big Bounce* metafísico; o sea, un *eterno retorno de lo peor* (Cornejo, 2016: 61).

4. Philipp Batz: “Mainländer”

Philipp Batz, pues ese era su auténtico nombre (Sommerlad, 2022: 405), es, sin duda, el pesimista que más interés ha suscitado en el panorama hispanohablante después de Schopenhauer; de ello dan fe las diversas traducciones que se han realizado de su *Philosophie der Erlösung*, así como de otras obras de carácter literario y poético, desde 2012, cuando la doctora chilena Sandra Baquedano Jer tradujo en Fondo de Cultura Económica la antología de Ulrich Horstmann (1989) bajo el título *Philipp Mainländer: Antología* (Ant., 2011). Tres años después se publicó la que es hasta la fecha la edición “fetiche” de los especialistas en Mainländer, la traducción de Manuel Pérez Cornejo en la editorial Xorki, en 2014 (PE I, Xk). Desde entonces no sólo se han sucedido las traducciones de su obra principal, de la que existen tres a fecha de 2023, sino que también se ha traducido el segundo volumen²³¹ y gran parte de sus obras menores, así como celebrado congresos en el ámbito hispanoamericano por parte de la Sociedad Hispanoamericana de Estudios sobre Pesimismo (SIEP); también se fundó en Madrid la Sección Española de la *Internationale Philipp Mainländer Gesellschaft* (IPMG) en 2017 y se han acometido diversos esfuerzos por difundir su obra en general.²³²

De su vida se sabe lo que narra Fritz Sommerlad en *Aus dem Leben Philipp Mainländer*, una recopilación de la autobiografía del filósofo;²³³ un artículo de periódico escrito por Otto Hörth (1891b), del cual existe una traducción al francés

²³¹ Véase 1. 1. Historia de las ediciones, pg. 521-522

²³² Cabe destacar a estos efectos las traducciones de sus principales obras de carácter literario y poético, principalmente: TD, Schft. IV.; FP, así como la selección de ensayos sobre el autor *Philipp Mainländer: Actualidad de su pensamiento* (2019) y *Mainländeriana I* (2024)

²³³ Véase Sold.

en el *Archivo di psichiatria, scienze penali e antropología* (484) del año 1891.²³⁴ También cabe destacar el artículo de Olga Plümacher, *Zwei Individualisten der Schopenhauer'schen Schule* (ZI), de 1881, así como el ensayo de Walter Rauschenberger (2024), *Aus der letzten Lebenszeit Philipp Mainländers* (599-624). Las distintas introducciones, prólogos y secciones de artículo que existen de su vida en lengua castellana se basan, de un modo u otro, en las mentadas fuentes.²³⁵

De los aspectos de su biografía que cabría mencionar aquí se nos antoja pertinente destacar cuatro de ellos: 1) la peculiar relación de la familia Batz con el suicidio, 2) la “parafilia militar” de Mainländer, 3) el descubrimiento de la obra de Schopenhauer y 4) la temprana muerte del filósofo.

1) Las lógicas que se ejecutaron en el seno de la familia Batz fueron problemáticas para Mainländer desde la infancia; ya en su autobiografía indica el filósofo que «todos nosotros portamos la marca de un salvaje conflicto. No somos hijos del amor, sino de una violación, bajo el disfraz del matrimonio» (Sommerlad, 2022: 408-409), pues «la madre de Mainländer era radicalmente contraria a la idea de casarse» (Ciraci, 2006: 20). Su propio nacimiento trajo aparejado, no ya los dolores del parto, sino la sombra de la depresión maníaca, pues su progenitora, Luise Seib, fue advertida por su médico de que un sexto parto (Mainländer era el menor de cinco hijos) podría ser fatal (Ciraci, 2006: 21).

De todos sus hermanos merecen especial mención dos: Minna Batz, quien se encargó de buscar editor para el primer volumen de la obra principal de Mainländer (*Philosophie der Erlösung*), así como para los manuscritos póstumos del filósofo. También cabe señalar que dicha hermana actuó como confidente del offenbachiano, tanto intelectual como espiritualmente: «Minna y Philipp, de carácter tan diferente, compartían con todo un entendimiento único, impulsado sobre todo por sus estudios conjuntos [...] parece que ambos en presencia de

²³⁴ Véase pg. 518

²³⁵ Para una enumeración más detallada de las ediciones de la obra de Mainländer véase la biografía crítica que ofrece Müller-Seufarth en www.mainlander.de y Ciraci, 2006: 11-20

otras personas hablaban un idioma que nadie entendía: el *B.-B.-Sprache*» (Ciraci, 2006: 26);²³⁶ hasta una ulterior ruptura entre ambos a causa de una discrepancia intelectual. Mainländer era abiertamente socialista,²³⁷ en cambio, la hermana de Mainländer, Minna, tenía una visión política estrictamente aristocrática y se opuso decididamente a la intención de su hermano de actuar como socialdemócrata (Hörtz, 1891b: 490).²³⁸

El otro hermano del que queríamos hacer mención es Daniel Batz. Dicho hermano se encontraba en la ciudad siciliana de Mesina cuando le envió una epístola a Mainländer pidiéndole que fuese a recogerle, pero tras haberle enviado dicha carta y no obtener respuesta (las misivas llegaron con retraso a manos de Mainländer), le envió «una segunda en la que le decía que, como no había venido, había decidido darse muerte» (Sommerlad, 2022: 412).

Pero este no fue, ni mucho menos, el único caso de suicidio que asoló a la familia Batz. Como se comentará en lo sucesivo, el propio Mainländer se dio muerte el 31 de marzo de 1876, ahorcándose del cuello hasta morir. Las peculiaridades de su propuesta filosófica, amén del hecho de que se suicidara el mismo día que recibió la primera edición de *Die Philosophie der Erlösung*, ha suscitado no pocas interpretaciones que han terminado por establecer un mito fatal en relación a su persona y obra, algo de lo que nos ocuparemos más adelante.²³⁹ Pero, de nuevo, este no fue el último caso de suicidio en la familia.

²³⁶ Ciraci apunta que este “B.-B.-Sprache” seguramente refiera a *Bruder Batz Sprache*.

²³⁷ Cabe destacar que Mainländer formó parte del Club de Remo “Los Bandidos” en torno a 1860 y 1862. Debe destacarse la importancia política y social que tuvieron las asociaciones gimnásticas y de deportes para los movimientos nacionalistas, socialistas, liberales, demócratas y republicanos en el proceso de unificación alemán (Abellán, 1996: 44).

²³⁸ Esto es especialmente relevante, teniendo en cuenta que Minna Batz se encargó de “editar” el segundo volumen de *Philosophie der Erlösung*, en el cual Mainländer expone, entre otras cuestiones, su particular concepción del socialismo y el amor libre. Sobre las problemáticas y anomalías que supuso la edición de dicho volumen véase Ciraci, 2006: 68

²³⁹ Véase Anexo III, pg. 574-595

Tras la muerte del filósofo, Minna Batz consagró su vida a publicar el legado póstumo de Mainländer, tras esto erró por distintos lugares, hasta que sumida en la pobreza y la soledad (Baquedano, 2021: 22) se suicidó el 20 de mayo de 1891:

El 20 de mayo en Frankfurt, a las siete de la tarde, la escritora Minna Batz-Mainländer, se quitó la vida degollándose. Estaba al fondo de la habitación, bajo todas sus posesiones; la tuvieron que sacar por la puerta; le habían confiscado sus muebles, tenía que dejar todo lo que había amado y querido, quedarse fuera, en la calle, sin saber donde dormir por la noche, ni qué comer, sin deshonorarse o sin entrar en conflicto con la ley. Cuando la gente fue a recoger sus muebles todavía podían ser testigos de su trágico final. (Ciraci, 2006: 73)

2) La vocación militar de Mainländer, lo que Baquedano (2021) ha denominado “parafilia militar” (50), fue un anhelo que le acompañó toda su vida y persiguió con diligencia hasta lograr alcanzarlo, a pesar de las numerosas negativas (Sommerlad, 2022: 424-425). La relación del filósofo con el ámbito militar es asaz compleja, principalmente porque en ella nos escoramos de lo estrictamente filosófico a lo eminentemente psicológico, con lo cual se corre el peligro de incurrir en psicologismos y burdas patografías (Lerchner, 2016: 13). Con todo, es pertinente hacer una mención aquí, pues ciertas líneas interpretativas en relación a la obra de Mainländer están prestando atención a estas cuestiones.

Como decimos, fueron varias las tentativas del filósofo por enrolarse en el ejército, una de ellas, justamente, tras el suicidio de su hermano Daniel, pero sus afanes no se realizaron hasta 1874, cuando mandó una instancia al emperador, con lo que finalmente ingresó en los Coraceros de Halberstadt, el servicio más duro del cuerpo de caballería (Sommerlad, 2022: 424-425). El propio filósofo ofrece una ilustrativa escena de su experiencia como soldado:

Yo ofrecía, sin duda, una imagen penosa. Iba cargado como un asno. En el brazo izquierdo colgaba el traje de paseo y el pantalón de tela azul, el abrigo, el capote civil, mis pantalones de civil y mi chaleco; en la mano izquierda sostenía mis propias botas y la gorra de coracero; en la derecha mi sombrero, dos latas y dos cepillos. Además cada dos minutos chocaban las espuelas con las botas; el largo sable se me metía a menudo entre las piernas, el casco de acero oscilaba en mi cabeza y el sol me daba de lleno [...] Y otra vez me dije: “Mira fijamente hacia delante, y no te tuerzas ni a derecha ni a izquierda”, mientras notaba que empezaban a agolparse unas lágrimas en mis ojos. “Has adoptado la figura de sirviente, como corresponde a tu grandeza que te caracteriza. ¡Aguanta!”. Y los ángeles que me sirven no faltaron. Como una paloma con las alas abiertas y protectoras, flotaba el pensamiento de la redención sobre mi alma. (Sommerlad, 2022: 438-439)

Concluyó su servicio militar en 1875.

Como venimos diciendo, el militarismo mainländeriano es aún una cuestión polémica, pues no es en absoluto evidente la relación entre esta “parafilia militar”, su obra y su propio carácter. Algunos han querido ver en ello una apología al belicismo, extendiendo sus análisis hasta concluir un cierto protonacionalismo, con toda la carga semántica que ello implica en relación a la historia alemana de finales del XIX y principios del XX; no obstante defendemos en relación a este punto que el patriotismo mainländeriano es un fenómeno demasiado complejo que imbrica con la deriva de la cuestión alemana, algo que como se ha visto en secciones precedentes fue un fenómeno polifacético que se extendió durante varios siglos en la historia de Alemania, de ahí la necesidad de ulteriores estudios a fin de dilucidar un tanto esta controvertida cuestión.²⁴⁰

3) Respecto a su descubrimiento de Schopenhauer, cabe destacar las similitudes que existen entre la narración de Mainländer y la de Nietzsche en

²⁴⁰ Véase Anexo V, pg. 619-638

relación a este hecho. Ambos filósofos aseveran, cada uno en lo que respecta a su particular descubrimiento de la estrella polar del pesimismo, un desconocimiento total de su existencia, amén de una feliz casualidad que les condujo a tal hallazgo. Nietzsche, en sus escritos autobiográficos de 1856 a 1869, indica que

Encontré un día este libro precisamente en el *Antiquariat* del viejo Rohn. Ignorándolo todo sobre él, lo tomé en mis manos y comencé a hojearlo. No sé qué especie de demonio me susurró al oído: «Llévate este libro a casa» [...] Una vez en casa, me acomodé con el tesoro recién adquirido en el ángulo del sofá y dejé que aquel genio enérgico y severo comenzase a ejercer su efecto sobre mí. Ahí, en cada línea, clamaba la renuncia, la negación, la resignación; allí veía yo un espejo en el que, con terrible magnificencia, contemplaba a la vez el mundo, la vida y mi propia intimidad. Desde aquellas páginas me miraba el ojo solar del arte, con su completo desinterés; allí veía yo la enfermedad y la salud, el exilio y el refugio, el infierno y el paraíso. [...] Así, durante catorce días seguidos, me esforcé por no acostarme antes de las dos de la madrugada y levantarme sin dilación alguna a las seis en punto. Una constante excitación nerviosa me dominaba a todas horas, y quien sabe qué grado de locura habría alcanzado de no ser porque las exigencias de la vida, la ambición y la imposición de unos estudios regulares obraron en sentido contrario. (Nietzsche, 1992: 164-165)

Mainländer, por su parte, describe el acontecimiento con las siguientes palabras:

Entré en una librería y hojeé los libros recién llegados de Leipzig. Entre ellos encontré *El Mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer. ¿Schopenhauer? ¿Quién era Schopenhauer? No había oído ese nombre en mi vida. Hojeé la obra, y leí en ella sobre la negación de la voluntad de vivir, encontrando también numerosas citas que conocía, en un texto que me

sumerge en un estado de ensoñación, que me lleva a olvidarme de todo lo que me rodea, hasta quedar absorto. Al final, digo: “¿Cuánto cuesta el libro?” “Seis ducados”. “Aquí tiene el dinero”. Cojo mi tesoro, y me precipito como un loco fuera del establecimiento, hasta llegar a casa, donde corto con prisa febril las páginas del primer tomo, y empiezo a leerlo desde el principio. El día estaba bien entrado cuando terminé; había estado leyendo toda la noche, sin parar. Me levanté y me sentí como renacido. (Sommerlad, 2022: 414-416)

En ambos casos el desconocimiento de la figura de Schopenhauer es ciertamente difícil de creer. En lo que respecta a Mainländer, el hito del pesimismo ya era famoso en 1851 con su “filosofía para el mundo”, *Parerga und Paralipomena*, convirtiéndose así en el “Buda de Fráncfort”. Mainländer, por su parte, viajó a Italia el 1 de junio de 1858, cuando Schopenhauer, como indica Ciraci (2006: 41), se encontraba en el pináculo de su fama. Para más inri, Schopenhauer alquiló la casa de los Schneider en 1859, un año después de que Mainländer se fuese de viaje. La hija de estos Schneider, Luica Franz, era precisamente hija de la hermana menor de Georg Batz, el padre de Mainländer, y por ende su prima, en cuya casa, como era de esperar, se hablaba del notable inquilino. De hecho, según el propio testimonio de Lucia Franz (2012; Moreno, 2016), el “primo”, o sea, Mainländer, preguntaba mucho por él.

En el caso de Nietzsche

El conocimiento de *El mundo como voluntad y representación* se remonta al menos a la época de Bonn y el demonio que le había sugerido comprar el volumen, del que habla Nietzsche en la *Mirada Retrospectiva*, es, en realidad, un mortal ordinario con nombre y apellidos. Este es el profesor Carl Schaarschmidt, quien enseñó Historia Universal de la Filosofía en la Universidad de Bonn, a cuyas conferencias asistió en el semestre de verano de 1865. (Fazio, 1991: 40)

Fuera como fuere, la lectura de *Die Welt als Willung und Vorstellung* supuso un hito en la formación filosófica de Mainländer, la cual había sido estrictamente autodidacta. Georg Batz había destinado a su hijo, primero, a ser químico, y después a la labor de banquero, lo cual, asevera el filósofo, le mantuvo a salvo «del mefítico hálito de los profesores de filosofía y de esa seca erudición gusanesca, rayana en la pedantería, como solía decir desdeñosamente Heráclito» (Sommerlad, 2022: 410). Esta distancia para con la filosofía típicamente académica se puede apreciar en su obra, la cual incursiona grácilmente en el registro poético no pocas veces, de ahí que algunos como Ulrich Horstmann (1999) y Gertrud Kahl-Furthmann (1968: 347) hayan llegado a catalogar su obra de *poesía intelectual* o *poema filosófico*. En este sentido se puede decir que para Mainländer la poesía no es otra cosa que filosofía lírica y la filosofía, por su parte, poesía argumentativa, lo cual no debe ir en detrimento ni de su potencia teórica ni de su peso específico en el campo de la filosofía.

Lo destacable aquí es el hecho de que, si bien Mainländer se consideró toda su vida un fiel seguidor de Schopenhauer, no obstante sus discrepancias²⁴¹ fueron inmediatas, lo cual le condujo a un sistema que, entrando en discusión polémica con el de Schopenhauer, terminó por constituirse como eminentemente original y novedoso: «Sus puntos de vista sobre política, apoyándome en Spinoza, me parecieron penosos y ridículos. Su semimonismo lo juzgué instintivamente falto de claridad espiritual; por el contrario me atuve con plena y clara convicción a sus declaraciones sobre la individualidad» (Sommerlad, 2022: 415-416).

4) Se ha convertido en un lugar común la idea de que Mainländer se quitó la vida por coherencia filosófica; a este respecto usualmente uno se encuentra entre los especialistas con dos posturas: o bien se defiende expresamente lo anterior o bien se deja tímidamente de lado, sin mayores menciones.

²⁴¹ PE I, FDC, A1, [363-461]: 391-423

El suicidio es un tema central en la Filosofía de la Redención [...] Las palabras de Mainländer son inequívocas. La voluntad de suicidarse es una profesión de fe, programática y consciente. Por todo ello, se puede decir que el suicidio no sólo está predicho, sino planeado. (Ciraci, 2006: 67-68)

No obstante, este carácter planeado de su suicidio entra en contradicción con las declaraciones de su hermana Minna:

El filósofo se había suicidado, pero se decía que se había suicidado repentinamente [...] se había suicidado para mostrar lo fácil que era irse de la vida si ya no la queremos; y para servir de ejemplo alentador a los pobres que no pueden permitirse el lujo de comprar un revólver, tomó el primer trozo de lino que tuvo a mano y se ahorcó. (Hörth, 1981b: 489)

También Baquedano (2021), comentando las circunstancias que rodearon la muerte del filósofo, indica que «Mainländer se ahorcó en un acto de congruencia con las premisas ontológicas forjadas por él mismo en su obra capital» (22). Asimismo, señala Beiser (2022) que su «suicidio fue un acto de convicción [...] el testamento final de su filosofía [...] El filósofo de Offenbach sólo estaba dispuesto a llevar el pesimismo a su conclusión» (287).

Todo ello, junto con la inequívoca fórmula con que se intitula una de las secciones de la antología de Horstmann (1989: 137), ha conducido a interpretar la filosofía de Mainländer como una apología del suicidio, no sólo por las condiciones de su muerte y por ciertas declaraciones suyas a estos efectos, sino también a tenor de las idiosincrasias de su propuesta. Existe empero una tercera posibilidad, aquella según la cual Mainländer se suicidó por motivos ajenos a su filosofía. En el tercer anexo a la presente investigación retomaremos este controvertido aspecto de su obra, esforzándonos por demostrar que, si bien es cierto que Mainländer, a diferencia de los otros tres grandes pesimistas, toleró y

consintió el suicidio, no obstante en absoluto es prescrito, tanto más siendo un acto que no tiene implicaciones ontológicas para el conjunto del todo.²⁴²

4. 1. Idealismo Crítico: la Analítica de la facultad cognoscitiva

La obra principal de Mainländer, *Philosophie der Erlösung* (PE), presenta una división temática ciertamente similar a la de *El mundo como voluntad y representación*. Así como el primer libro de *Die Welt als Wille* está dedicado a cuestiones epistemológicas, el segundo a la deducción de la voluntad y sus objetivaciones en la naturaleza, el tercero a la metafísica de lo bello y el cuarto a cuestiones de ética y soteriología; el de Mainländer se divide en Analítica de la facultad cognoscitiva, Física, Estética, Política y Metafísica.

Quienes se han dedicado al estudio y divulgación de la obra del offenbachiano se han centrado tradicionalmente en el último capítulo, no sólo por representar la cúspide de todo el sistema mainländeriano, sino porque allí se encuentran las tesis más atractivas del filósofo. Con todo, sería un error fatal el reducir la filosofía de Mainländer a su metafísica, pues su dimensión regulativa, ya advertida por el filósofo, podría inducir a la errónea idea de que su propuesta se reduce a una simple mitopoética (Horstmann, 2002: 68), rayana en el registro lírico.

Si se presta atención a los cinco capítulos precedentes, uno descubrirá que la *Metaphysik* no es más que el último eslabón en la serie genética de su obra, siendo aquellos una sesuda propedéutica elaborada en base al rigor filosófico y la discusión polémica. Por ello, lejos de incurrir en la veleidad que algunos estudios sobre Mainländer han presentado hasta la fecha (a excepción de las grandes monografías de los italianos Fabio Ciracì y Giuseppe Invernizzi, así como los trabajos de Winfried H. Müller-Seyfarth y Manuel Pérez Cornejo), nos

²⁴² PE I, Xk, VI, 22, [349]: 360

esforzaremos por mostrar los elementos que, si bien pueden resultar más áridos, no obstante son indispensables para conformar en el entendimiento del auditorio la convicción de que la *Philosophie der Erlösung* es filosofía con mayúsculas. Empecemos pues por la fatigosa pero necesaria²⁴³ Analítica de la facultad cognoscitiva.

La gran peculiaridad de la epistemología mainländeriana reside, así como en el caso de Hartmann y Bahnsen, en un regreso al realismo, algo que ya destacaron los primeros comentaristas de su obra (ZI: 1), hasta el punto de poder apreciar en su propuesta una cierta veta lockeana (Invernizzi, 1991: 267).²⁴⁴ Tal y como hace notar Ciraci (2006), Mainländer participa de aquella revisión realista de la dianología schopenhaueriana en la que tomaron parte admiradores del maestro como Eduard von Hartmann o Paul Rée, algo que se atestigua en la correspondencia (GB: 368; 380) que mantuvo Schopenhauer con Johan August Becker y Julius Frauenstädt en torno a 1854 (87-88).

La epistemología mainländeriana también se caracteriza por un pretendido regreso a ciertos postulados kantianos, siendo uno de los más notables la deducción de la cosa en sí. En la KrV Kant indica que «aunque no podamos conocer esos objetos como cosas en sí mismas, al menos sí ha de ser posible pensarlos como cosas en sí, pues de lo contrario iríamos a parar a la absurda conclusión de que podría haber fenómenos sin nada que se manifestara» (KrV, Ak. B XVI-XXVII.) Tal y como han señalado algunos estudiosos como H. A. Prichard (1909: 73-76), Norman Kemp (1962: 216-218) y Nicholas Rescher (1974: 175-183), cuando Kant asienta la distinción entre fenómenos y cosas en sí, establece un vínculo causal entre ambos, de tal modo que la deducción trascendental de la cosa en sí consiste, resumidamente, en que los fenómenos

²⁴³ PE I, FCA, A, [455]: 415

²⁴⁴ PE I, FCE, A, [368]: 395

deben estar *causados* por algo que no es fenómeno, i. e., cosas en sí mismas; algo que ya le criticó Schopenhauer en su Apéndice al WWV I.²⁴⁵

En la misma línea, Mainländer comenta en el primer capítulo de *Philosophie der Erlösung* que

El entendimiento nunca entraría en funcionamiento, y sería una función cognoscitiva muerta e inútil, si no fuese estimulada por alguna causa. Si las causas que conducen a la intuición radicasen, igual que los efectos, *en* los sentidos, deberían ser producidas en nosotros por una incognoscible y todopoderosa mano ajena, que la filosofía inmanente debe rechazar. (PE I, Xk, I, 5, [5]: 47)

Uno de los lugares en que mejor se aprecia este giro realista a la par, curiosamente, que kantiano, es, como decimos, en el Anexo, donde entre otras salvas a Schopenhauer podemos leer:

Schopenhauer se basa en las intuiciones puras a priori del espacio y el tiempo, las cuales no permiten otorgarle movimiento y extensión a la cosa en sí. El espacio y el tiempo en el significado de Kant, la voluntad singular indivisible, las objetivaciones sin figura ni desarrollo: todos estos principios son errores, cada uno de ellos arrastrando a los otros tras de sí, son una ciénaga de errores. (PE I, FCE, A, [481]: 429)

Este aspecto, la aprioridad del espacio y el tiempo, es una de las grandes discrepancias para con el maestro.

Con arreglo al discurrir de Mainländer, a cada elemento ideal le corresponde un aspecto de lo real ajeno a toda estructura epistémica. En su *Kritik*

²⁴⁵ WWV I, A, [516]: 691

der Lehren Kant's und Schopenhauer's, ofrece una muy ilustrativa tabla²⁴⁶ de cada elemento de lo ideal en relación a su correlato real

<u>En la parte subjetiva</u>	<u>En la parte real</u>
<u>a. formas y funciones aprióricas:</u>	
Ley de la causalidad	Efectividad propiamente real
Punto-espacio	Esfera de actividad
Materia	fuerza
Síntesis	individualidad
Presente	Punto movimiento
<u>b. conexiones ideales:</u>	
Causalidad general	Acción recíproca
Comunidad	Conexión dinámica
Sustancia	Unidad colectiva del mundo
Tiempo	Sucesión real
Espacio matemático	Nada absoluta

En última estancia, y hablando con propiedad, la auténtica cuestión que sale a relucir aquí es el realismo tan explícito, pero a la vez tan poco reconocido, del propio Mainländer.

Así pues, en el caso del tiempo y el espacio, estos no existen como estructuras acabadas *a parte ante*, lo cual significa que son *a posteriori*. Lo auténticamente *a priori* es lo que él denomina punto-espacio y punto-presente, i. e., la forma del entendimiento capacitada para delimitar las cosas en sí y la

²⁴⁶ PE I, FDC, A, [450-451]: 411

condición de posibilidad de conocer el movimiento respectivamente, y es que «el movimiento real es completamente independiente del tiempo [...] si no hubiese ningún ser cognoscente en el mundo, las cosas en sí carentes de conocimiento que existen estarían, no obstante, en movimiento continuo».²⁴⁷ Con estas aseveraciones, Mainländer está recogiendo la distinción lockeana entre cualidades primarias (extensión, impenetrabilidad, forma, movimiento, reposo y número) y las estrictamente secundarias (Locke, 1847: 250).²⁴⁸

Tiempo y espacio en su forma, digamos, acabada, son productos de la razón, concretamente enlaces fruto de su actividad sintética, siendo esta síntesis condición a priori de toda intuición;²⁴⁹ pero esta dimensión localista que tiene la epistemología de Mainländer no se limita al espacio y al tiempo sino que se extiende también a la causalidad.

La noción que de la ley de la causalidad tiene dista significativamente de la de Schopenhauer, pues para el offenbachiano dicha ley no consiste en que «cuando aparece un nuevo estado de uno o varios objetos tiene que haberle precedido otro al cual el nuevo sigue regularmente»,²⁵⁰ sino que consiste en buscar «la causa de la alteración en el órgano sensorial».²⁵¹ La diferencia puede antojarse sutil, pero es fundamental, pues mientras que para Schopenhauer la ley de la causalidad es una forma pura del entendimiento a priori, completa, es decir, ya acabada, para Mainländer es parcial, a posteriori, pues esta ley sólo consiste en buscar la causa de los efectos que son las alteraciones sufridas por nuestros órganos sensibles.

El entendimiento, junto con su *Causalitätsgesetz*, se encarga de rastrear la causa de dicha alteración en nuestros órganos sensibles, pero permanece ciega a la causa de la alteración de estado sufrida por el objeto. Por ejemplo, si el dato

²⁴⁷ PE I, Xk, I, 6, [6]: 48-49 y [13]: 55-56

²⁴⁸ PE I, FDC, A, [367]: 393

²⁴⁹ PE I, Xk, I, 11, [12]: 54

²⁵⁰ WSG, IV, 20, [34]: 97

²⁵¹ PE I, Xk, I, 5, [5]: 46

sensible ha sido causado por un vigoroso chorro de luz expulsado por una linterna, conforme a la ley de la causalidad nuestro entendimiento buscará la causa de dicha alteración, en este caso la linterna, pero al amparo de esta misma ley se mantendrá del todo ajeno a la causa de ese efecto, o sea, la causa por la cual la linterna se encendió. Por ende, la ley de la causalidad es, a *parte ante*, meramente local en Mainländer. La razón de todo ello consiste en que el entendimiento conforma la noción de causalidad pasivamente, esto es, en tanto que el sujeto es afectado por una cosa en sí, este no podría proyectarse hacia la causa de la causa que ha producido en mi órgano sensorial tal o cual efecto, en la medida en que tal causa, i. e., el estado de un objeto cualquiera, no me afecta directamente; si procurase esto «el objeto desaparecería».²⁵² La razón, en cambio, sí puede ejecutar dicha operación, en la medida en que, piensa Mainländer, ella conoce dicha función del entendimiento. Mientras que el entendimiento sólo puede recorrer el camino del efecto a la causa, la razón puede realizar el movimiento inverso, el de la causa al efecto.²⁵³ Retorciendo la terminología mainländeriana podríamos decir que el entendimiento es eminentemente inductivo, mientras que la razón es eminentemente deductiva.

Apoyada pues en la ley estructural del entendimiento, la de la causalidad, la razón, aunando todos y cada uno de los nexos causales locales, sintetiza la *ley de la causalidad general*, conforme a la cual para cada fenómeno (cambio de estado de un objeto) existe una causa suficiente que lo determinó; pero esta no es la única

²⁵² PE I, Xk, I, 18, [19]: 60

²⁵³ «La distinción entre ley de causalidad y causalidad general se desarrolló en controversia directa con Schopenhauer quien, situando todo tipo de conexión causal en el intelecto, no habría visto la profunda diferencia existente entre estos dos tipos de causalidad (PE I, FDC, A, [447-450]: 407-409); aquí Mainländer especifica entre otras cosas que, mientras que la ley de causalidad procede sólo del efecto a la causa, la causalidad en general puede seguir el camino inverso, es decir, de la causa al efecto. En este caso, por tanto, Mainländer está en parte de acuerdo con Schopenhauer y en parte con Kant; la causalidad general, aunque producida por la facultad sintética de la razón que es a priori, es en sí misma a posteriori. El tono empirista general de la epistemología de Mainländer se repite también en su teoría de los conceptos, que son hechos derivados de representaciones por abstracción, entendido este último procedimiento en un sentido muy cercano a las posiciones lockeanas» (Invernizzi, 1991: 273).

síntesis que conforma la razón, pues ella puede llevar a término una generalidad aún más universal, la cual consiste en que toda cosa actúa y es actuada en el mundo, con lo que se obtiene la noción racional de *acción recíproca* [*Wechselwirkung*]; de tal modo que «ninguna cosa en sí puede tener una actividad absolutamente independiente»,²⁵⁴ algo que será fundamental para el pilar nuclear de la teleología mainländeriana, el *debilitamiento universal de la suma de fuerzas*, como se verá.

Hemos comentado muy someramente los aspectos cruciales de la epistemología de Mainländer, destacando aquellos puntos en que se escora del idealismo schopenhaueriano para ingresar en un cierto realismo, con todo, se han omitido muchas otras cuestiones de gran interés,²⁵⁵ no sólo para el estudio particular del offenbachiano, sino también para conocer las críticas que él mismo esgrimió contra Schopenhauer y Kant (Sommerlad, 1899: 424-433), algo que merece ser objeto de ulteriores investigaciones.²⁵⁶

4. 2. Aproximación a la Física

La *Physik* es un capítulo ecléctico donde los haya, pues no consiste en un mero tratado de física; allí encontramos tanto cuestiones relativas a los afectos humanos como cuestiones de cosmología bajo el amparo de las teorías de Kant y Laplace, temas de metafísica, de filosofía de la naturaleza y un largo *etcétera*. Así pues, dentro de la *Física* encontramos una gran variedad temática que va desde

²⁵⁴ PE I, Xk, I, 19, [21]: 61

²⁵⁵ Destacable a estos efectos es el estatuto que la voluntad tiene para Mainländer en tanto que cosa en sí respecto a la que le otorga Schopenhauer en tanto que termino *a potiori*: «Tengo que asumir aquí la postura del todo positiva, de que vamos a reconocer la cosa en sí, por completo y sin velo alguno, siguiendo el camino interior» (PE I, FDC, A2, [468]: 426).

²⁵⁶ Para un análisis más detallado de la epistemología mainländeriana véase Anexo II, pg. 536-573

una teoría de la ideación²⁵⁷ hasta una caracterología, pasando por una etología, fitología, química, tanatología,²⁵⁸ cosmología y una física especulativa.

El proyecto de fondo de la *Filosofía de la redención* consiste en elaborar una hermenéutica de la existencia, lo cual exige discernir el origen y destino del mundo: «Tenemos que considerar una vez más todo el ámbito de lo inmanente, desde su surgimiento hasta el presente, y dictaminar fríamente sobre su futuro».²⁵⁹ Para ello, Mainländer ejecuta una interpretación del mundo inmanente, i. e., el mundo de la pluralidad:

La verdadera filosofía debe ser puramente inmanente, es decir, tanto su tema como su límite debe ser el mundo. Debe explicar el mundo a partir de principios que puedan ser conocidos en el mismo por cualquier hombre, y no puede invocar en su ayuda ni poderes extramundanos, de los cuales no puede saberse absolutamente nada, ni poderes mundanos, cuya esencia resulte imposible de conocer. (PE I, Xk, I, 1, [3]: 45)

Esta “hermenéutica” del mundo inmanente pasa por la elucubración del «pasado de las cosas»,²⁶⁰ pasado el cual nuestra razón nos insta a interpretarlo en términos de una unidad simple: «Su argumentación es la que ya introdujimos: para ella [la razón] todas las fuerzas que manteníamos separadas, en su fundamento más

²⁵⁷ Por “ideación” entendemos aquí el modo y manera en que una voluntad individual se objetiva y manifiesta en un ente concreto: «A la esencia de la voluntad le pertenece solamente el movimiento [...] Se puede definir como un vivísimo impulso o pulsión originaria, ciega [...] En la medida en que la voluntad de vivir individual está bajo la ley de uno de los modos de movimiento citados, revela su esencia en general, esencia que denomino, como tal y en general, su idea» (PE I, Xk, II, 4, [52]: 87).

²⁵⁸ Si bien las secciones (muy breves) dedicadas a la tanatología representan un especial interés para la comprensión de ciertas tesis y filosofemas que recibirán sustancial relevancia en secciones y capítulos siguientes, en lo que respecta al segundo capítulo, o sea, a la *Física*, la cuestión se circunscribe a unas pocas notas y apuntes que obtendrán mayor desarrollo posteriormente; de ahí que prescindamos por de pronto de ofrecer un análisis detallado en este capítulo. Véase Anexo IV, pg. 596-618

²⁵⁹ PE I, Xk, VI, 1, [319]: 333

²⁶⁰ PE I, Xk, I, 24, [27]: 66

profundo, son esencialmente iguales, y por ello no pueden separarse».²⁶¹ Esta aseveración se basa en un recurso problemático en la obra de Mainländer: la distinción entre series causales y series genéticas o de desarrollo.

Siguiendo la lógica schopenhaueriana, el *offenbachiano* asevera que en las relaciones causales nunca escudriñamos la causa del ser en sí, sino únicamente la causa de su actividad; *exempli gratia*: cuando nos interrogamos por la causa del movimiento de las ramas de un árbol nos retrotraemos a la causa de dicha actividad (el viento) pero nunca podremos discernir la esencia del árbol, su ser en sí,²⁶² por ello «la pregunta acerca de cual es la causa de cualquier cosa en sí en el mundo, no es que no deba plantearse, sino que no puede plantearse en absoluto».²⁶³ Esta preocupación de Mainländer consistente en que la ley de la causalidad nos traslada de la esencia de la cosa en sí a la causa de su movimiento se ampara a su vez en el hecho de que para el filósofo la esencia de cada cosa en sí es, en último término, movimiento: «A la voluntad de vivir le es esencial, por tanto, el movimiento; es su único y auténtico predicado» (PE I, II, 2, [49]: 85). Así pues, dado que el objetivo consiste en aprehender la esencia de la cosa en sí, y teniendo en cuenta que la ley de la causalidad nos proyecta del movimiento de una cosa en sí a su causa, se colige que dicha ley es incompetente para inteligir la esencia de la cosa en sí particular: su movimiento idiosincrático.

Ahora bien, para retrotraernos al pasado de las cosas en sí mismas no sólo disponemos de las cadenas causales sino que podemos recurrir a lo que Mainländer denomina series genéticas o de desarrollo. En esencia, del mismo modo que la semilla se encuentra en relación genética con el árbol, las cosas en sí

²⁶¹ PE I, Xk, I, 24, [27]: 67

²⁶² Esta preocupación de Mainländer consistente en que la ley de la causalidad nos traslada de la esencia de la cosa en sí a la causa de su movimiento se ampara a su vez en el hecho de que para el filósofo la esencia de cada cosa en sí es, en último término, es movimiento: «A la voluntad de vivir le es esencial, por tanto, el movimiento; es su único y auténtico predicado» (PE I, II, 2, [49]: 85).

²⁶³ PE I, Xk, I, 23, [25]: 65

mismas están vinculadas también genéticamente, de tal modo que podemos reseguir su heráldica hasta el pasado de las mismas.

Este concepto, el de las series genéticas, es sin lugar a dudas uno de los más problemáticos de su obra,²⁶⁴ amén de su relevancia, de ahí que uno desearía que Mainländer hubiese sido más pródigo en sus explicaciones; con todo, el filósofo a penas dedica unas someras palabras a tan importante cuestión, de ahí que la distinción llegue a antojarse artificiosa (Ciraci, 2006: 122). Ciraci (2006) indica que en la distinción mainländeriana no puede evitarse apreciar cierto aristotelismo, emparentando las series genéticas con el par acto-potencia del Estagirita, así como cierta resonancia lockeana:

Locke también había hablado de “generación” entendiendo, sin embargo, una cierta forma de causalidad “producida por un principio interno que está en el orden normal de la naturaleza, pero que es puesta a trabajar por algún agente (o causa) externo y recibida por él en tanto que “creación” y “fabricación”. (123-124)

En cualquier caso, mediante las series genéticas Mainländer se encuentra con la dificultad de satisfacer la tendencia de la razón a reducir todas las fuerzas a una unidad, pero sin violar las restricciones de la filosofía inmanente, i. e., apelar a una unidad metafísica ultraterrena. La única solución, advierte el filósofo, consiste en afirmar la existencia de un ámbito trascendente, pero colocándolo en el pasado del mundo inmanente, de tal modo que «se trata de un dominio que ya pasó, que fue, que se hundió; y con él también pasó y se hundió la unidad simple»,²⁶⁵ y dado que dicha unidad debió ser *toto genere* distinta a aquello presente en el mundo de la pluralidad «sólo podemos determinar la unidad

²⁶⁴ Para un comentario más detallado de las series genéticas en la filosofía de Mainländer véase Gámez, 2024: 108-162

²⁶⁵ PE I, Xk, I, 24, [27]: 67

simple negativamente, y desde el nivel que hemos alcanzado hasta ahora, diciendo que fue inactiva, inextensa, indiferenciada, indivisible (simple), inmóvil y atemporal (eterna)». ²⁶⁶

De este modo se satisfacen las exigencias de la razón, a tenor de lo descubierto al amparo de las series genéticas, sin violar no obstante las restricciones de la filosofía inmanente. Mainländer evita así todo tipo de trascendentalismo a la schopenhaueriana, para quien, como se vio, la voluntad metafísica era libre, simple, etc., pero no *a parte ante*, como en el presente caso, sino en tanto que sustrato real del fenómeno.

En la *Filosofía de la redención*, en cambio, se segregan temporalmente ambos mundos, el inmanente y el trascendente, de tal modo que el primero representa el mundo de la pluralidad, el movimiento y la necesidad, y el otro el de la simplicidad, el reposo y la libertad. Todo ello será fundamental para discernir el destino del mundo, i. e., para la conformación de una teleología de la existencia.

4. 3. De la Unidad premundana a la muerte de Dios

Mainländer toma la voluntad de vivir individual como cimiento de todo lo real, por ende, este mismo principio supone la base de la física, desterrando del centro neurálgico de la cuestión otros conceptos como gravedad, electricidad... Podría antojarse extraño el tratar cuestiones físicas desde un principio tan cercano a la especulación filosófica como el de voluntad de vivir; al fin y al cabo, esta es una esencia que en tanto que tal no constituye algo propio de la ciencia, al menos desde unos anteojos férreamente empiristas. Del mismo modo, este proceder sería tachado con prontitud de fantasía y exceso filosófico por cualquier científico ortodoxo.

²⁶⁶ PE I, Xk, I, 24, [29]: 68

Al margen de disquisiciones de esta índole, debe destacarse que Mainländer rehúye todo misticismo apegándose a una realidad inmediata e inteligible por cualquiera, ya que la radical vivencia de la voluntad es algo difícil de negar (cuestión distinta es si le aplicamos a dicha realidad un papel fundamental en tanto que esencia del mundo); no ocurriendo así con la gravedad, por ejemplo, de la cual no podemos observar más que su fantasma, su sombra en los objetos, pues nadie vive la ley de la gravedad, a lo sumo su actividad en los cuerpos.

Pongo como cimiento de la Física, no al género que flota invisible entre el cielo y la tierra, ni al concepto metafísico de especie, sin savia ni jugo; y aún menos a las así llamadas fuerzas físicas, como peso, electricidad, etc., sino a la voluntad de vivir individual y real [...] La hemos captado en el núcleo más íntimo de nuestro ser como aquello que subyace en el fondo de la fuerza (conocida desde fuera); y puesto que todo en la naturaleza actúa sin cesar, y la actividad es fuerza, estamos autorizados para concluir que cada cosa en sí es voluntad de vivir individual. (PE I, Xk, II, 1, [49]: 85)

Así pues, Mainländer participa de aquella tradición conforme a la cual el escrutinio de la Naturaleza debe pasar *parte ante* por la investigación de aquello inherente al ser humano:

“Buscad en vosotros mismos y lo encontrareis todo, y alegraos que allá fuera, según lo llaméis, haya una Naturaleza que diga sí y amén a todo lo que en vosotros hayáis encontrado”. Este consejo del genial poeta e investigador [Goethe], debe seguirlo todo aquel que quiera estudiar a fondo la naturaleza [...] Buscad en vosotros, y lo encontrareis todo. (PE II, Alz, 11.2, [466]: 296-297)

Este modo de proceder desde la física es una clara herencia schopenhaueriana, pues también él siguió esta línea de investigación en *Sobre la Voluntad en la naturaleza*, señalando que en las ciencias naturales de su época podía entreverse su metafísica, destacándose como la voluntad de vivir actúa en todo fenómeno.

Voluntad de vivir es algo tautológico, la voluntad implica vida y viceversa, así, donde hay vida hay voluntad; a su vez, el concepto “vida” es intercambiable por el de movimiento y, de hecho, «una vida que no fuese movimiento sería incomprendible por el pensamiento humano».²⁶⁷ Por lo tanto, podríamos decir que el modo en que aprehendemos la vida es el movimiento, o que cada vez que vemos vida percibimos un cierto movimiento. Esta noción del movimiento no está asociada a la intuición de lo que se mueve en el espacio, sino a la tendencia a conservarse y a expandir el radio de individualidad de un algo cualquiera; por lo que la acepción mainländeriana de movimiento se emparenta más con el conato de Spinoza²⁶⁸ que con el movimiento tal y como lo entendieran Kant²⁶⁹ y Schopenhauer.²⁷⁰

En virtud de los distintos movimientos y voluntades individuales se concluye que existen diversos modos de voluntad individual; así, el movimiento de la roca no es igual al del átomo, o el del vegetal al del animal, pese a que todos sean movimiento y voluntad de vivir. Es preciso entonces reflexionar sobre la naturaleza del movimiento en el mundo natural: ¿Es un movimiento unitario e indiviso? ¿Es acaso un movimiento resultante y en tanto que así dividido?

Si lo primero, hablamos de un individuo inorgánico, si lo segundo, hablamos de un organismo; esto es así porque Mainländer entiende que lo

²⁶⁷ PE I, Xk, I, 2, [49]: 85

²⁶⁸ «El esfuerzo para conservarse es la esencia misma de una cosa. Por consiguiente, si se pudiera concebir una virtud anterior a dicha esencia, es decir, a ese esfuerzo, la esencia de una cosa se concebiría con anterioridad a ella misma, lo cual es absurdo» (Et., IV, D. XXII).

²⁶⁹ «Todos los elementos de nuestro conocimiento pertenecientes a la intuición [...] incluyen solamente meras relaciones de lugar (extensión) en una intuición, de cambio de lugar (movimiento) y leyes por las que se rige ese cambio (fuerzas motrices) (KrV, Ak. A 49/B 67).

²⁷⁰ «El movimiento consiste en la unión de espacio y tiempo» (WWV I, I, 4, [12]: 35/ nta. 18).

inorgánico constituye una unidad en sí misma, por decir, no tiene partes, mientras que el organismo consiste en un haz de impulsos y actividades diferenciadas que acaban constituyendo un “todo” relativo. Según se articule esta división del organismo hablamos de planta, animal u hombre.

Lo característico de la planta es que su movimiento es resultante respecto a una irritabilidad, es decir, ciertos impulsos causan cierta actividad en ella, siendo el movimiento resultante el crecimiento. Al animal se le añade la sensibilidad entendida como un movimiento más dentro de la voluntad individual. Así pues, la irritabilidad es sencillamente el movimiento producido por un estímulo exterior cuyo movimiento resultante es crecer; la sensibilidad, en cambio, sería una disociación más sofisticada de esa irritabilidad, de modo que además impelería a actuar frente a ciertos impulsos externos.

Cuando del movimiento resultante de la voluntad se constituye un pensar, es decir, un espíritu, entonces obtenemos el movimiento idiosincrático del ser humano. Así pues, la taxonomía de lo orgánico depende del grado de división y sofisticación del movimiento de la voluntad, sea mera reacción vegetativa, reacción sensible ante ciertos impulso o volvimiento de la voluntad sobre sí misma.

Por lo tanto, Mainländer reduce todos los fenómenos a *voluntad* individual, y en tanto que así a *movimiento*, pero es en pro del distinto movimiento que lleve a cabo cada una de ellas que resulta una cosa u otra. Estos son los modos del movimiento, la esencia de la voluntad individual, a la cual denomina “idea”.²⁷¹ Hay ideas químicas, vegetales, animales, etc., tantas como individuos existan. Lo real se encuentra en el individuo, no en el género, es decir, no existe la idea de género animal como un todo, sino la idea de este animal y este otro, y así con tantas cosas existan. El género es sencillamente un concepto, no tiene entidad ni

²⁷¹ PE I, Xk, II, 4, [52]: 87

estatuto ontológico, por esto se traslada la idea real al individuo, expropiándosela al género.

Respecto a la idea de hombre, si partimos de la experiencia más íntima, encontramos que somos irritable por una parte y sensible por otra, pero también existe un cierto grado de dominio o dirección respecto a lo anterior, que sería dirigido; esta tercera parte es el espíritu. Como ya se ha destacado, a diferencia de lo inorgánico, lo orgánico es movimiento resultante, es decir, producto de un movimiento dividido; así pues, el *offenbachiano* concluye que el hombre es un conjunto de voluntad y espíritu, pero teniendo siempre en cuenta que el espíritu no es *toto genere* distinto a la voluntad, sino solamente una singular iteración del movimiento de ella. La estructura del espíritu es la que se ha visto anteriormente, abarca todas las facultades cognoscitivas; ocurre que como está ligado a la voluntad aquel nunca puede dissociarse de esta. Esto entra en comunión con la aseveración *schopenhaueriana* conforme a la cual el entendimiento y el pensar en general está siempre y en cada caso al servicio de la voluntad.

Ahora es preciso analizar el otro elemento: la voluntad. Lo fundamental es que se expresa en una individualidad, está cerrada en sí misma, es pues un egoísmo. Su principal característica es que quiere la vida; pretende perpetuarse en el ser. De esto se deriva la lucha por la existencia, pues todos los individuos tienen apetencias que buscan colmarse dentro de las posibilidades que permite, precisamente, un mundo formado por voluntades individuales apetentes. En esta lucha el individuo se desarrolla, ya venciendo, ya capitulando, obteniendo así un movimiento más libre o más limitado, de modo que se encuentra la voluntad innata (tendencia o movimiento con que cada individuo se dirige a sus apetencias desde el nacimiento) y la voluntad adquirida (tendencia o movimiento con que cada individuo se dirige a sus apetencias según las resistencias que se le opongan).

Según esto, la tierra es un haz de voluntades individuales, una unidad colectiva, pero no sólo ella, sino la existencia entera, de modo que si nos dirigimos hacia el universo encontramos una única esfera de fuerzas, que además es finita:

Ganamos el concepto de unidad colectiva de innumerables ideas individuales, cada una de las cuales actúa sobre las otras, y, a la vez, experimenta la actividad de todas las demás. Esta es la conexión dinámica del universo, que nosotros conocemos con la causalidad general, ampliada hasta la comunidad. (PE I, Xk, II, 30, [85]: 117)

Ahora bien, dado que el fundamento de la física es la voluntad individual y, a su vez, la esencia de aquella es el movimiento, y dado que el universo expresa un movimiento simultáneo donde todo entra en relación con todo (acción recíproca), cabe preguntarse: ¿De dónde viene ese movimiento?, ¿nace de la esencia individual de cada voluntad o más bien es producto de un movimiento originario?

Mainländer defiende esta última opción. Hubo un primer movimiento, un *prius* que animó a todo a moverse, mas ¿de dónde surge no obstante?, de la desintegración de la unidad trascendente en la pluralidad inmanente. Fue con el colapso de la unidad trascendente que apareció el mundo inmanente, fruto del movimiento de esa disolución. La ganancia que a juicio de Mainländer tiene proceder así es que, a diferencia de la astronomía, que debe postular una fuerza misteriosa colocada detrás de todo fenómeno, la filosofía inmanente parte de un movimiento que tiene su origen dentro de la unidad originaria, siendo el movimiento del mundo inmanente el resultado de aquella disolución.

Por lo tanto, el primer movimiento y el surgimiento del mundo son una y la misma cosa, el paso de la unidad trascendente a la multiplicidad inmanente. Esto se toma como un hecho en el plano de la física y no será hasta la metafísica en que este primer movimiento reciba explicación.

En un primer momento, el desmoronamiento se exteriorizó a partir de la división real de los elementos simples y mediante enlaces, es decir, las fuerzas químicas querían ampliar su individualidad y, precisamente por querer todas las mismo, encontraron como resistencia a su voluntad la voluntad de todas las otras. Mediante este combate se formaron los distintos enlaces químicos, donde la fuerza química más poderosa incorporó en sí a la más débil. Así aparecieron otras ideas químicas que hicieron lo mismo: disolver aquel enlace para formar uno nuevo, creándose de este modo cuerpos más sofisticados, hasta formarse los planetas, los astros, etc.

Entonces, ¿las fuerzas originarias que formaron el mundo son las mismas que actúan en el presente? La respuesta es que sí, ahora bien, no se mantienen incólumes, no conservan la misma agitación que antaño por estar “próximas” al estallido de la unidad trascendente, han perdido intensidad.

Como se ha indicado, la esfera de fuerzas del mundo es finita; esto es así, arguye Mainländer, porque las voluntades individuales son finitas, por lo que un conjunto de fuerzas tales debe ser asimismo finito también. De todo ello se deduce que una fuerza no puede recuperar energía perdida, sino que le acontece un debilitamiento paulatino de su intensidad en pro del combate mencionado; pero como el universo es una pluralidad colectiva, cuando una idea pierde intensidad el conjunto también lo pierde, resultando que la suma de fuerzas objetivada se rebaja. Acontece pues de forma constante un *debilitamiento universal de las fuerzas*, concepto fundamental dentro de la filosofía de Mainländer, mas este debilitamiento es tan lento, asevera el offenbachiano, que el hombre a penas puede apreciarlo:

En el reino orgánico dominó, desde el instante de su surgimiento, y hasta hoy, como prosecución del primer movimiento, la fragmentación en la pluralidad. El impulso de cualquier organismo está dirigido únicamente a mantenerse en la existencia, y, siguiendo este impulso, lucha, por una parte,

por su existencia individual, y por otra atiende, por medio de la procreación, a su conservación tras la muerte.(PE I, Xk, II, 33, [96]: 127)

La dispersión y la lucha por la existencia tienen el mismo fin, el debilitamiento de la fuerza individual, de modo que el individuo, en su afán por perpetuarse, provoca precisamente las condiciones de su misma destrucción. La prueba fehaciente de que este debilitamiento se da no puede encontrarse en la física, cabe esperar una vez más a la metafísica; de momento sólo podemos considerarlo como necesario para expresar el movimiento de lo orgánico y de lo inorgánico simultáneamente.

En el reino orgánico el debilitamiento de fuerzas es mayor, esto es, más evidente, pero su presencia está en ambas partes, cabe recordar que el fundamento de lo real es la voluntad de vivir individual y la diferencia entre lo orgánico y lo inorgánico depende en exclusiva del tipo de movimiento que llevan a cabo las distintas individualidades, es decir, la diferencia radica en el modo y manera en que la vida es querida por ellas. El origen es en cada caso el mismo: la descomposición de la unidad trascendente originaria, pero en el mundo orgánico la manifestación de dicha disolución es más palmaria, así como sus consecuencias.

Al reducir lo orgánico a lo inorgánico puede parecer que Mainländer defiende un cierto materialismo, pero él mismo rechaza esta interpretación. La diferencia radica en que el materialismo coloca una esencia simple e indiferenciada, así como ideal y trascendente, por detrás de todo lo real, lo empírico; esta esencia es la materia, una unidad simple, la cual tiene actualidad y presencia en el mundo que conocemos: «Ni Zeus, ni Júpiter, ni el Dios de los judíos ha sido tan fervoroso objeto de creencia como la mística diosa Materia, en la que creen los materialistas»,²⁷² dice Mainländer. Ocurre que, como la materia

²⁷² PE I, Xk, II, 35, [101]: 131

por sí misma no puede explicar el mundo, deben postularse fuerzas naturales que se dan por supuestas, así, el famoso materialismo resultaría un dualismo trascendente. En la filosofía inmanente, en cambio, la materia es ideal, es la condición de posibilidad del aparecerse el objeto a un sujeto, siendo la voluntad de vivir individual lo único independiente al sujeto. Postular una unidad trascendente colocada detrás del mundo actual supone una fantasía trascendente, ya que se coloca de forma arbitraria, sin evidencia de ella.

Esta es la principal crítica que ofrece Mainländer al materialismo, pues supone sencillamente un nuevo dios, una nueva unidad trascendente que, aunque inconsciente y ajena a todo lo humano, no deja de suponer un cierto transmundo inasequible, que existe en sí mismo, detrás de todo lo real. Apelar a una unidad trascendente, por mucho que arranquemos de ella los atributos usuales postulados por el teísmo, siempre supone una fantasmagoría espistémica, pues en el mundo, si pretendemos ser rigurosos, nunca captamos la unidad en ningún lugar, sólo experimentamos la total y absoluta multiplicidad de los cuerpos, los cuales son para Mainländer voluntad de vivir individual.

Para cualquier individuo razonable y reflexivo, la sustancia única de Spinoza y, en general, un Dios en el mundo, tiene que ser una verdadera abominación. Sin embargo, debe admitirse que, por lo que se refiere a una unidad interior al mundo, los filósofos sólo se diferencian unos de otros por la duración del período en el cual ellos bailaron en torno a tal unidad. (PE II, Alz, II, 11.2, [470]: 304)

Ahora bien, si se coloca la voluntad individual como único principio, esta debe ser autónoma, libre, ocurre que por la experiencia queda claro que hay una conexión dinámica, i. e., las voluntades individuales inciden unas sobre otras, determinándose e impeliéndose recíprocamente. La voluntad individual no puede ser principio del mundo por ende, en otras palabras, o los individuos son

independientes unos de otros, y entonces la conexión dinámica no tiene lugar, o no son independientes, sino que están correlacionados y, por lo tanto, debe existir una substancia simple que activa su movimiento. Pero

Si la filosofía inmanente no logra salvar al individuo entonces ha de considerarlo como una marioneta, y ponerlo incondicionalmente en las todopoderosas manos de alguna esencia trascendente. Y esto sólo puede significar: o monoteísmo o panteísmo. (PE I, Xk, II, 36, [103]: 133)

Esto es del todo antintuitivo, ya que la naturaleza nos muestra con plena realidad seres particulares, jamás una unidad trascendente. Mainländer se empeña en demostrarlo.

Ya se ha visto que no cabe salto desde lo inmanente a lo trascendente, pero también se encontró que en la serie de desarrollo la razón exige la existencia de una unidad simple que no obstante nunca se encuentra por ninguna parte. De aquí se deducía que el mundo de la pluralidad fue antaño una unidad. Si esto es así, las voluntades individuales no son libres, sino que están determinadas por un acto originario, la disolución de la unidad simple. De este modo, «la unidad premundana está colocada sobre el mundo de la pluralidad, como si fuese su reflejo, y abraza, como un lazo invisible e irrompible, a todos los seres particulares; y este reflejo es la conexión dinámica del mundo».²⁷³ Toda voluntad actúa indirecta o directamente sobre todas las demás, por lo que el individuo es en parte independiente y en parte activo, porque actúa y es actuado sobre y por los demás individuos.

Sólo la unidad trascendente pudo ser estrictamente libre, aunque ella fuese un reposo absoluto. Mainländer formula así una dicotomía formal entre el

²⁷³ PE I, Xk, II, 36, [105]: 134

mundo inmanente, atravesado por el movimiento y la necesidad, mientras que en el trascendente encontramos el reposo y la libertad.

La unidad trascendente es, como se indicó, indeterminable, no existe noción inmanente capaz de adecuársele como atributo positivo, mas

Tenemos pleno derecho de otorgar a este ser el nombre con el que siempre se ha designado aquello que jamás ha alcanzado ninguna fuerza representativa: el nombre es Dios [...] Esta unidad simple ha existido, pero ya no existe. Se ha hecho añicos, transformando su esencia completa y enteramente en el mundo de la pluralidad. Dios ha muerto y su muerte fue la vida del mundo. (PE I, Xk, II, 38, [108]: 137)

Entonces, desde la libertad absoluta de Dios, tras su muerte, aconteció el mundo de la pluralidad, sujeto al movimiento que dicho acontecimiento inició.

Se ha establecido que a tenor de la ley del debilitamiento universal de las fuerzas el mundo es indestructible, dice Mainländer, pero la suma de fuerzas del mismo se debilita sin cesar. Esta cuestión se dirimirá en la metafísica. Cabe recordar dos tesis que quedaron en suspenso en las elucubraciones de la *Physik*, a saber: la indestructibilidad de las fuerzas químicas simples y la ausencia de fin del universo; ambas cuestiones que sólo pueden ser dirimidas al amparo de una *Metaphysik*.

4. 4. La tanatodicea en la metafísica mainländeriana

Pasemos a continuación a ofrecer unas breves notas sobre la metafísica que elabora Mainländer al final de su obra principal, dilucidando a su vez las tesis en que se ampara su teleología. En los anexos²⁷⁴ a la presente investigación abordaremos de nuevo estas cuestiones, por lo que de momento sólo ofreceremos

²⁷⁴ Véase Anexo III, pg. 588-595 y Anexo IV, pg. 605-615

los recursos necesarios para comprender de forma nítida el proyecto general de *Philosophie der Erlösung*.

Antes de nada, es imperativo destacar la dimensión regulativa que tiene la metafísica mainländeriana. Como se ha visto, la cesura entre mundo inmanente y mundo trascendente es taxativa, de tal modo que sería ilegítimo aplicar atributos del mundo de la pluralidad a la unidad simple trascendente (Dios). Ahora bien, ocurre que ante esta realidad premundana no resta otra posibilidad que el silencio, permanecer en una especie de suspensión escéptica del juicio. Por supuesto, esta opción no se antoja explicativa, por lo que podemos recurrir *regulativamente* a atributos del mundo inmanente para hacer intuitivo el tránsito del mundo de la unidad simple al de la pluralidad.

Los descubrimientos más relevantes obtenidos hasta aquí consisten en la constatación de la existencia premundana de Dios y el surgimiento del mundo de la pluralidad, y dado que aquel era una unidad simple nada exterior a él pudo impelerle al movimiento (pues era absoluto), así como nada en él pudo instarle al colapso (pues era simple); de tal modo que dicho tránsito debió consistir en un acto libre. Para dilucidar los factores de dicho acto sólo podemos recurrir regulativamente, como decimos, a los atributos inmanentes en base a los cuales se deducen los actos: la voluntad y el espíritu.²⁷⁵

En un movimiento similar al schopenhaueriano, en que se traslada analógicamente²⁷⁶ el ser en sí del hombre en tanto que voluntad al conjunto de lo real, Mainländer atribuye voluntad y espíritu (entendimiento en su sentido amplio) a Dios, de tal modo que el mundo trascendente colapsó por decisión y voluntad divina. Dada la naturaleza de Dios este sólo podía, o bien restar incólume en su existencia premundana o bien no ser, aniquilar su existencia, ingresar en la nada absoluta. Ahora bien, dado que el mundo trascendente no

²⁷⁵ Recuérdese que Mainländer designa con el término “espíritu” al haz de facultades epistémicas.

²⁷⁶ BM, [HN III, 36-37 (98) {R 108-110} <1820?>]: 74

existe más debe colegirse que, en efecto, Dios se aniquiló, pero a tenor de su omnipotencia, «¿por qué no se disolvió enseguida en la nada?».²⁷⁷ Mainländer solventa esta aparente contradicción de un modo ingenioso. Si bien Dios era libre, no obstante se topó con un obstáculo: él mismo. Dios no era libre respecto de su propia esencia, por lo que no pudo aniquilarse de inmediato, de ahí la existencia del mundo de la pluralidad en tanto que único medio posible para el fin de Dios, la aniquilación, de modo que el mundo sólo representa el medio para el fin de Dios, que es la muerte:

El único acto de Dios, la dispersión en la pluralidad, se representa como la ejecución del acto lógico, de la decisión de no ser; o en otras palabras: el mundo es el medio para alcanzar el fin del no ser; y el mundo es, por cierto, el único medio posible para alcanzar dicho fin. Dios conoció que solamente a través del devenir de un mundo real de la pluralidad; sólo a través del ámbito inmanente, es decir, del mundo, podría ingresar desde el supra-ser en el no ser. (PE I, Xk, VI, 5, [325]: 338)

Esta es, pues, la exégesis regulativa del origen del mundo, «lo único que podemos y nos es permitido hacer: [...] concluir el acto divino por analogía con los actos que hay en el mundo, pero siempre acordándonos del hecho, y sin perder nunca de vista, que “ahora vemos por un espejo, oscuramente”».²⁷⁸

Este origen especulativo del mundo abre las puertas a su vez a la teleología mainländeriana entendida en tanto que *tanatodicea*. Por “tanatodicea” debemos entender una teleología cuyo *telos* es la aniquilación, la nada absoluta. A diferencia de las blabodiceas precedentes,²⁷⁹ donde el proceso soteriológico consistía en una redención de los males *en* la existencia, en la tanatodicea

²⁷⁷ PE I, Xk, VI, 5, [323]: 337

²⁷⁸ PE I, Xk, VI, 6, [326]: 339

²⁷⁹ Véase 2. 2. a) Sobre el talante soteriológico de las teodiceas y una invitación para recurrir a un concepto más general, pg. 91-96

mainländeriana la resolución de dicho proceso consiste en una redención *de* la existencia misma, i. e., el fin final de la historia no es una sociedad civil perfectamente justa, sino el *nihil negativum*. Así pues, para Mainländer, el *telos* de la existencia es la redención en términos de aniquilación efectiva y real.

En lo que resta del capítulo de la Metafísica, el *offenbachiano* se esfuerza por demostrar como a todos los actos de las voluntades individuales subyace una poderosa pulsión tanática, una voluntad de morir. Aquí el filósofo invierte los postulados de Schopenhauer, tomando la voluntad de vivir como un medio para la aniquilación; y si en el caso de los animales y el ser humano se da ese apabullante pavor ante la muerte y ese vigoroso aprecio por la vida, es sólo porque «quieren por sí mismo el medio que ha de conducirle a ellos, y gracias a ellos, al todo, a la muerte absoluta»,²⁸⁰ del mismo modo que todos y cada uno de nosotros deseamos inmediatamente el medio que ha de conducirnos al término de nuestras apetencias, anhelando por ello el fin de modo mediato. De este modo, deseando la vida se debilitan paulatinamente las, digamos, esquiras de Dios que somos nosotros mismos.

Una lectura simplista y superficial de *Philosophie der Erlösung* llevaría a tachar estas aseveraciones de lírica ensoñación, pero si se atienden a las premisas que Mainländer elabora a lo largo de los capítulos anteriores se comprenderá que, como mínimo, sus planteamientos se asientan discursivamente en tesis previas.

La clave de esta cuestión se encuentra en la *ley universal del debilitamiento de fuerzas*. Como se indicó anteriormente,²⁸¹ la razón amplía la ley de la causalidad (que aquí hemos denominado “causalidad local”) generando distintas relaciones causales; una de dichas relaciones causales que sintetiza la razón es la de *comunidad* o *acción recíproca*, pues de la intuición de que los datos sensibles

²⁸⁰ PE I, Xk, VI, 13, [335]: 347

²⁸¹ Véase 4. 1. Idealismo Crítico: la Analítica de la facultad cognoscitiva, pg. 311-313

generados en mis órganos son efectos de otros fenómenos que actúan al modo de causas se produce la relación causal siguiente: «Cada cosa actúa continuamente, directa e indirectamente, sobre todas las demás cosas del mundo [...] de lo que se sigue que ninguna cosa en sí puede tener una actividad absolutamente independiente».²⁸² Pero además, arguye Mainländer, el mundo es una esfera de fuerzas finitas, ya que «una totalidad de fuerzas finitas debe ser necesariamente finita»,²⁸³ de lo que se colige a su vez que no puede darse el fortalecimiento de una fuerza sin que ello suponga una merma del cuanto total de fuerzas, pues, por ser finitas, si una se debilita, «entonces queda debilitada la suma de fuerzas objetivada en el universo».²⁸⁴ En esto consiste la ley universal del debilitamiento de fuerzas: las ideas,²⁸⁵ en su *bellum omnium contra omnes*, se debilitan paulatinamente, suponiendo dicho debilitamiento un gasto colectivo del cuanto total de fuerzas universales; por ello, anhelando las ideas orgánicas la vida (alimentándose, procreando, trabajando, etc.), amando y deseándola como un fin en sí mismo, en realidad no logran nada más que debilitarse paulatinamente, de ahí que a la voluntad de vivir como medio subyazca, con arreglo a Mainländer, la voluntad de morir como fin.

4. 5. El ser es y el no ser será

De lo anterior surge una dificultad: si el fin del mundo inmanente es la nada absoluta, el *nihil negativum*, debe existir un pulso tanático en todo lo real; ahora bien, todo se nos presenta como pura voluntad de vivir, cabe encontrar pues la pulsión de muerte bajo el aparente impulso vital. Mainländer argumenta desde una exégesis cosmológica que esta tendencia tanática es compartida por lo

²⁸² PE I, Xk, I, 19, [21]: 61

²⁸³ PE I, Xk, I, 28, [35]: 73

²⁸⁴ PE I, Xk, II, 32, [95]: 126

²⁸⁵ Recuérdese que Mainländer denomina “ideas” a las voluntades objetivadas en cada individuo, sean estas ideas químicas, animales, vegetales, etc.

inorgánico y lo orgánico, pero prestaremos atención únicamente a lo segundo, ya que es aquel reino en el que se antoja más antintuitiva la presencia de una autentica voluntad de morir.

En el mundo orgánico la voluntad de vivir aparece de forma intensa, en fin, la planta se reproduce y esta reproducción aparece como querida por la misma planta, se da una conjunción entre voluntad de vivir y voluntad de morir y el resultado es la muerte relativa, la muerte del individuo que engendra otro individuo. En el animal ocurre lo mismo, pero la voluntad de vivir está por delante, en apariencia, de la voluntad de morir, es decir, el medio está anticipado al fin, como si primase la lucha y el debilitamiento de fuerzas, como si fuese más “consciente” de que, para llegar a la nada, es necesaria la lucha. En el hombre la complejidad es aún mayor, ya que su movimiento interno se ha dividido de una forma más sofisticada: por una parte es voluntad y por la otra espíritu, estando este más alejado de la voluntad que en el animal.

La vida animal del hombre se dirige en dos direcciones totalmente opuestas: por una parte teme la muerte sobremanera, mientras que en el animal la muerte no es una preocupación, ya que sólo aparece ante un peligro bajo la forma reactiva del instinto; el hombre, empero, teme auténticamente la muerte porque la conoce, aunque no la vive nunca. A causa de este movimiento, el ser humano se dirige hacia un paroxismo de la vida, no como en el animal, para el cual esta tiene una dimensión casi mecánica, es decir, se alimenta y procrea con un carácter prácticamente vegetativo. El hombre en cambio ama la vida de un modo mucho más vívido ya que con la razón encuentra y constituye modos de vida que exaltan aún más su voluntad de vivir, llegando hasta el extremo del lujo, lo ostentoso, etc.:

En el hombre, pues, la voluntad de morir, que es el impulso más íntimo de su ser, no está solamente recubierta por la voluntad de vivir, como en el animal, sino que se eclipsa completamente en lo más profundo, desde donde

se manifiesta, de tarde en tarde, como un profundo anhelo de reposo. La voluntad pierde completamente de vista, y del pensamiento, su fin, y se aferra solo al miedo. (PE I, Xk, VI, 13, [334]: 346)

No obstante, hay un segundo movimiento. El hombre puede, mediante el pensamiento, captar el fin último de todo lo real, disipando el miedo hacia la muerte, y no sólo, sino que puede comprender la muerte como deseable y como el fin último; sería una especie de perspectiva del sabio que acoge ciertos métodos para llegar a la nada, principalmente la castidad. De esta perspectiva ascética, virginal y tanática se tiene testimonio desde los principios del pensamiento, especialmente en lo relativo a los monjes y ascetas hindúes.

En resumen, Mainländer indica que todo es voluntad de morir y según nos centremos en una idea u otra (idea química, vegetal, animal...) ese pulso hacia la aniquilación se expresa de un modo más o menos velado.

En su origen, el universo expresó con mayor nitidez la voluntad de morir ya que los elementos simples, y especialmente los gases, se expandieron en busca de su punto ideal, pero este anhelo experimentó una retardación, la cual consistió en que la vida no estaba madura para la muerte, i. e., las fuerzas no estaban debilitadas. Es esta la razón por la que en lo orgánico la voluntad de vivir se expresa con tanta fuerza, porque ella es precisamente el medio para el fin de Dios, la nada absoluta, de modo que azuzando su existencia se realiza, con lentitud terrible y agónica, el proyecto de la unidad premundana.

Parece claro que el reino entero de lo orgánico sólo es una forma mejor para la mortificación de la suma de fuerza activa en el universo. Cada organismo sigue su impulso, pero al hacerlo, es un miembro más que sirve al todo. Es una forma que conduce su vida individual y prosigue su impulso, que, sin embargo, al estar en conexión dinámica con todas las demás individualidades, admite ideas químicas, las arrastra al torbellino de su

movimiento individual, y luego las elimina, pero no siendo ya las mismas, sino debilitadas, si bien el debilitamiento escapa a la observación, y sólo se desvela al final de grandes períodos de desarrollo a una percepción de conjunto. (PE I, Xk, VI, 16, [338]: 350)

De todo lo dicho se extrae una consecuencia necesaria: si el mundo inmanente es producto del dios moribundo, y este mundo es el medio para el fin que es la muerte, entonces se deduce que el mundo está ordenado teleológicamente, pues el todo está urdido en vista de realizar el fin previsto. Todo sigue el primer impulso de Dios, la autodestrucción, por esta misma razón Mainländer entiende su filosofía como libre de todos los transmundos y fantasías totémicas idiosincráticas de la filosofía y la religión. No es que exista una otredad fuera, dentro, detrás o delante, encima o debajo del mundo, a modo del esclavo que acompañaba al niño de camino a la escuela, sino que el mundo sigue la inercia producto del primer y último movimiento divino. Así entendemos el mundo teleológicamente, pero lo teleológico tiene también un carácter regulativo, es el modo en que nos representamos el mundo, un recurso para enjuiciarlo, no se atribuye el carácter teleológico como algo concomitante a la esencia del mismo.

Cabe aquí otra pregunta: si la vida es necesaria para la muerte, pues es la condición de posibilidad del debilitamiento de fuerzas, ¿la negación de la voluntad de vivir supone una retardación para alcanzar el fin último?

Si el que niega su voluntad de vivir ha engendrado nuevos individuos entonces su muerte no supone un aceleramiento hacia la nada, ya que ha “renacido” en su prole; el movimiento del universo continúa impasible; ahora bien, quien ha enardecido su voluntad siendo virginal, al morir, ingresa en la nada absoluta, ya no cabe ningún tipo de renacimiento en el mundo, se ha liberado del ser. Es cierto que los elementos simples que le constituían vuelven al mundo (más bien nunca lo abandonaron), en fin, las ideas químicas que lo formaban siguen actuando así o así en el universo y seguirán su curso,

debilitándose paulatinamente, pero el sabio que ha negado su voluntad de vivir no debe preocuparse, ya que su *tipo*, es decir, su individualidad singular, ya no regresará y, en último término, sólo cabe esperar a la muerte absoluta del todo.

El enardecimiento de la voluntad mediante la castidad y el suicidio suponen un modo más eficaz de llegar a la nada absoluta *individual*, mas esta redención individual no conmociona en lo más mínimo al cómputo global del cosmos, ya que el fin final del mundo sólo acontecerá cuando *todas* las fuerzas que lo pueblan se hayan debilitado. Así, vida y castidad son dos modos distintos de conseguir lo mismo; unos optan por el primero, mientras el sabio escoge el segundo, ya que este le acarrea menos padecimientos.²⁸⁶ Hay no obstante una figura superior a la del sabio, la del héroe sabio. Este, habiendo comprendido el movimiento colectivo del mundo inmanente, no escoge salir silenciosa y hieráticamente de escena, sino persistir en su existencia para enardecer a la humanidad entera, llevarla hasta su máxima expresión y constituir el Estado Ideal, principio del fin del hombre. Por ende, la negación de la voluntad de vivir no está en contradicción con la afirmación de la misma, sólo son caminos distintos, la diferencia es el tipo de movimiento que se realiza.

En la sección 19 de la Metafísica, Mainländer llega a conclusiones que no pueden por menos que parecer proféticas. Partimos de la base de que la vida orgánica es la forma más adecuada para acelerar el proceso hacia la nada, ya sea mediante la sobreexcitación de la vida o mediante la negación de la voluntad de vivir. Llegará un punto en que la humanidad se extinguirá, esto es tratado con más detenimiento en el capítulo *Politik*. La cuestión es que la muerte de la humanidad no supondrá un colapso del universo, pues «ni el Sol ni la Luna, ni ninguna estrella desaparecerá, sino que la naturaleza proseguirá tranquilamente

²⁸⁶ Sobre el estatuto del suicidio en la filosofía de Mainländer véase Anexo III, pg. 574-595

su curso, pero bajo la influencia del cambio que ha producido la muerte de la humanidad, que antes no estaba ahí». ²⁸⁷

Por ser la vida humana el cénit del desarrollo de los seres orgánicos, ²⁸⁸ dado que su voluntad se ha dividido lo suficiente como para captar el fin del medio, su muerte consistirá en el principio del fin de la vida inmanente, habiéndose debilitado suficientemente la esfera de fuerzas como para que los elementos simples maduren para la aniquilación. Por otra parte, la muerte de la humanidad implicará la muerte de toda la vida orgánica en el planeta debido a que llegará un punto en que el hombre dispondrá de ella íntegramente y, principalmente, porque los cambios que sufrirá el globo terráqueo a causa de la humanidad destruirán las condiciones de su existencia. ²⁸⁹

En base a estas aseveraciones pareciera que Mainländer asegura que la negación de la voluntad de vivir “acelera” la resolución del *telos* universal. Cabe preguntarse: ¿El suicida es pues adalid del proceso del universo?

Respecto al suicida, Mainländer dirá que es totalmente legítimo su acto, este parte de un especial cansancio respecto a la vida, de modo que «aquel que, cansado de la vida se plantea la pregunta “¿ser o no ser?” ha de sacar los motivos a favor y en contra solamente de este mundo», ²⁹⁰ esto es, sin pensar en un transmundo, ni paradisíaco ni dantesco, tomando así como piedra de toque su hastío de vivir. La filosofía de Mainländer no es empero, como en ocasiones se ha podido aseverar, una apología del suicidio (Horstmann, 1989: 137), todo lo contrario. ²⁹¹ Mediante una cierta “filantropía” y exacerbación de la voluntad de la comunidad, junto con la llegada del Estado ideal, el vigor de la voluntad humana se debilitará lo suficiente como para perecer, de modo que el filósofo inmanente no es un apologeta del suicidio, sencillamente busca conducir a la

²⁸⁷ PE I, Xk, VI, 19, [343]: 354

²⁸⁸ Véase 3. La humanidad como medio más perfecto para la aniquilación, pg. 588-593

²⁸⁹ PE I, Xk, VI, 19, [344]: 355

²⁹⁰ PE I, Xk, VI, 22, [350]: 361

²⁹¹ Véase Anexo III, pg. 574-595

humanidad a su cénit, el cual es, a la vez, el primer término de su aniquilación,²⁹² por eso indica Mainländer que

La filosofía inmanente se dirige con su Ética a los cansados de la vida, y busca atraerlos, con palabras amables y persuasivas, exigiéndoles entusiasmarse con el curso del mundo, y ayudar a acelerarlo con su puro actuar a favor de los demás. (PE I, Xk, VI, 22, [350]: 360)

Pero si estas palabras no resultan suficientemente persuasivas para el suicida, como a todas luces suele ocurrir, entonces debe dejársele salir «por esa puerta [que] siempre [está] abierta a la noche serena»,²⁹³ sin duda una de las consolaciones más genuinas que puedan pensarse ante el dolor del mundo, ya que una existencia a la schopenhaueriana, por ejemplo, donde la muerte no implica en todos los casos abandonar el mundo sino el reingresar en la voluntad, ata al suicida de tal modo que la desesperación que se le inocular resulta pasmosa.

Mainländer lleva aquí la negación de la voluntad schopenhaueriana a sus últimas consecuencias, pero no prescribiendo el suicidio, sino consintiéndolo como un modo legítimo para erradicar el dolor y desazón que pueda achacar a un individuo particular, por lo que el filósofo inmanente «no exhorta al suicidio; pero en aras de la verdad, debió destruir los poderosos y terribles motivos que se le oponen».²⁹⁴

Se antoja irrelevante pues llegar a la nada antes o después, acelerar o no el proceso, este movimiento es necesario, es propiamente una cuestión subjetiva que no una predilección respecto a acelerar o no el decurso de la existencia. El

²⁹² PE I, Xk, IV; V

²⁹³ PE I, Xk, VI, 22, [349]: 360

²⁹⁴ PE I, Xk, VI, 22, [350]: 360

destino del mundo es el que es y el hombre singular tiene uno que es producto de dos factores: el individuo determinado y el azar.²⁹⁵

El individuo actúa y es actuado por otros individuos fuera de él, pero su destino es responsabilidad suya, qué le ocurra y cómo le ocurra es competencia íntima. Mainländer fusiona aquí libertad y necesidad. Todo lo que es, estaba ya incluido, al menos virtualmente, en la unidad simple, de modo que todo lo que existe en el mundo inmanente participa de la decisión de Dios. En este sentido, todo aquello que acontece al individuo ha sido querido por él, aunque no en el momento de su inmanencia, sino que ha sido escogido en el mundo perdido de la trascendencia. En otras palabras, se ha escogido libremente que todo sea tal y como es, y en tanto que así todo resulta necesario, ineludible:

Ahora se reunifica libertad y necesidad. El mundo es el acto libre de una unidad premundana; pero en él domina solamente la necesidad, porque, si no, nunca podría alcanzarse la meta. Todo está engranado con necesidad; todo conspira hacia una única meta. Cada acción del individuo es, a la vez, libre y necesaria: libre, porque fue decidida antes del mundo, en una unidad libre; necesaria, porque la decisión se realiza, y actualiza, en el mundo. (PE I, Xk, VI, 25, [355]: 365)

El hombre vive conforme a la necesidad de su propio acto libre, todo lo que le ocurre y le ocurrirá ha sido escogido ya antes por aquella unidad simple de la que participaba y de la que participa ahora en su movimiento hacia la nada absoluta.

Este es el origen y el destino del mundo, el cual puede resumirse en la siguiente sentencia: el ser es y el no ser será.

²⁹⁵ PE I, Xk, VI, 24, [352]: 362

Capítulo IV

El Parlamento pesimista

1. Sobre la expresión “escuela schopenhaueriana”

A tenor de la exposición crítica del capítulo precedente, amén de la evidente deuda que los filósofos del *Weltschmerz* tienen para con Schopenhauer así como la reverencia que, de un modo u otro, le atribuyeron; bien podríamos pensar que los mentados filósofos no representarían otra cosa que alumnos del Buda de Fráncfort, convirtiéndose éste en maestro y aquellos en meros epígonos. Las mismas categorías que utilizó Schopenhauer para referir a aquellos que, más o menos fielmente, se consagraron a su obra, refuerza esta misma idea. La estrella polar del pesimismo catalogó a sus “feligreses” en seguidores y discípulos, en primer discípulo, doctor *infatigabilis*, apóstol, apóstol eruditísimo, apóstol profundo, apóstol Juan, apóstol viejo, apóstol celoso, apóstol nuevo, “*apostulus activus, militans, strenuus et acerrimus*”, evangelista, posible evangelista, prospectivo evangelista, evangelista activo, canónico, archievangalista, *Urevangelist*, etc. (Fazio, 2009: 217, 229, 259); y es que Schopenhauer no esperaba de sus seguidores otra cosa que «la fidelidad más absoluta, ni más ni menos» (SF: 5).

Esta celosa fidelidad a su obra, rayana en el dogmatismo, se aprecia en la misiva que destinó a Julius Frauenstädt, aquel “evangelista activo, militante, enérgico y acérrimo” (Fazio, 2009: 22), en la que le amonestó severamente por tergiversar su tesis de la voluntad trascendente:

La cosa en sí es “lo eterno, increado y el ser originario imperecedero”. ¡¿Esto sería la cosa en sí?! [...] Esto es el de sobra conocido Absoluto, de modo que la prueba cosmológica, enmascarada, cabalga sobre el dios judío; y usted va

delante de él como el rey David va delante del arca de la alianza [...] Estoy cansado, me fastidian las confusiones, tergiversaciones y limpiar la pocilga. Puedo invertir mejor mi precioso tiempo. (GB: 290)

Tras estas duras palabras, Frauenstädt rectificó, con lo que se granjeó el tibio *ego te absolvo* del maestro por haberse «acercado a un mejor punto de vista» (GB: 294).

La misma autopercepción de los filósofos que de un modo u otro se adscribieron a su obra induce asimismo a entenderles en tanto que simples diádocos. Mainländer mismo, tras rendirle pleitesía al maestro en su autobiografía, afirmará: «Quiero ser tu Pablo» (Sommerlad, 2022: 424), aseverando que siempre sea adhirió estrechamente a Schopenhauer.

No obstante, se han podido apreciar las acentuadas diferencias entre los tres del *Weltschmerz* y el padre del pesimismo filosófico, especialmente en lo que respecta a cuestiones epistemológicas y metafísicas, por ello, es imperativo interrogarse: ¿Existió una escuela schopenhaueriana? Y, por ende, ¿Acaso Bahnsen, Hartmann y Mainländer fueron fieles seguidores? Respecto a esta cuestión reflexionaremos en lo que sigue.

Lo cierto es que la expresión *escuela schopenhaueriana* en absoluto representa un taxón firmemente establecido entre los especialistas en pesimismo, el término es sin duda cuestionable «y todavía está por definir desde el punto de vista historiográfico: la delimitación de su alcance tanto en lo referente a los pensadores que la integrarían como en lo relativo a su extensión cronológica ha sido objeto de discusión desde el mismo siglo XIX» (Estal, 2017: 421).

Domenico Fazio (2009) señala que la denominación *escuela schopenhaueriana* fue difundida por Kuno Fischer en su *Geschichte der neuern Philosophie* de 1879, (16) mientras que Del Estal (2017) destaca que la primera aparición de dicha expresión se retrotrae a 1872, con el ensayo de Hans Herring, intitulado *Zwei Schüler Schopenhauer's*, donde resalta la tarea de Hartmann y Bahnsen en lo relativo a la ampliación y desarrollo de la filosofía schopenhaueriana (282). En

contra de Herring, autores como Bona Meyer o Hans Vaihinger negaron que Schopenhauer hubiese formado escuela alguna; con todo «comenzó una suerte de discusión sobre su existencia, en la que participaron, por ejemplo, Eduard von Hartmann y Olga Plümacher» (Estal, 2017: 421). La propia Plümacher recriminaría a Vaihinger, pues sólo al amparo de una definición demasiado estrecha del término “escuela” podría afirmarse que Schopenhauer no constituyó ninguna (ZI: 1). Más recientemente, «un filósofo de cuyas contribuciones esenciales y muy importantes a la investigación de Schopenhauer no cabe duda, [...] niega a la obra de Schopenhauer el atributo de “formadora de escuela”» (Müller, 2012: 226):

He colocado la segunda sección bajo el título *Los grandes “alumnos”*. Las citas llaman la atención sobre el hecho de que ninguno de los pensadores aquí tratados, ni Nietzsche, ni Wittgenstein, ni Freud, ni siquiera los posteriores, fueron alumnos de Schopenhauer en el sentido habitual de la palabra. Ni conocieron personalmente a Schopenhauer, ni ninguno de ellos pretendió adoptar directamente la filosofía de Schopenhauer y construir sobre ella su propio pensamiento. Pero todos ellos han sido más o menos claramente impresionados e influidos por Schopenhauer en su filosofar. Pertenecen a la historia de la influencia de Schopenhauer porque su pensamiento en su conjunto, o al menos los motivos básicos de su pensamiento, fueron determinados y moldeados por los “resultados” de Schopenhauer. Al mismo tiempo, son testigos clave de que la historia de la influencia de Schopenhauer fue escrita decisivamente por estudiantes tan revoltosos como independientes. (Salaquarda, 1985: 13)

Aquí Salaquarda acomete, como indica Müller-Seyfarht, una relativización del concepto “alumnos de Schopenhauer”, lo cual refleja la ambigüedad que la historiografía filosófica ha mantenido respecto a esta cuestión. A juicio de Salaquarda, los auténticos discípulos de Schopenhauer serían aquellos que se

entrevistaron personalmente con él,²⁹⁶ adquiriendo su *laurea magistrale* a través de lecciones; algo que se antoja, ciertamente, simplista. Otros, en cambio, cabrían ser subsumidos bajo el epíteto “alumno” si fue el caso que basaron su propio pensamiento en el del francfortés, modificándolo de forma significativa; casos ejemplares de esto habrían sido Bahnsen, Hartmann y Mainländer.

Salaquarda no los incluyó en su capítulo sobre los grandes alumnos porque “tras una fama pasajera, han quedado relegados a un segundo o tercer plano, para que su ausencia no sea percibida como una grave deficiencia”. Así, quienes cumplen precisamente los criterios para ser contados como alumnos de Schopenhauer no son percibidos como alumnos de Schopenhauer por su supuesta falta de actualidad, o son excluidos de su escuela. (Müller, 2012: 227)

Algo que se antoja, ciertamente, reduccionista.

Fuera como fuere, los filósofos que se inspiraron en la obra de Schopenhauer o reflexionaron sobre su pensamiento no se mostraron reacios a ser incluidos dentro de su “escuela”. «En el siglo XX, sin embargo, el *topos* se menciona cada vez con menos frecuencia en las publicaciones sobre historia de los conceptos o de la filosofía [...] No fue hasta finales del siglo pasado [XX] cuando la escuela de Schopenhauer volvió a cobrar protagonismo» (Müller, 2012: 225).

²⁹⁶ Cabe señalar que el propio Schopenhauer consideraba tener una escuela de seguidores, siendo los discípulos y apóstoles aquellos que no escribían sobre su obra, reservando la categoría de *evangelistas* a aquellos dedicados a difundir su filosofía (Durante, 2017: 138).

1. 1. La escuela schopenhaueriana *sensu stricto* y *sensu lato*

Tal y como señala Müller-Seyfarth, a finales del XX y en las primeras décadas del XXI, la cuestión de la existencia, catalogación y naturaleza de una escuela schopenhaueriana volvió a ocupar el interés de los especialistas en Schopenhauer y el pesimismo. Las principales aportaciones a estos efectos vino de la mano de profesores italianos tras la recuperación del término por parte de Franco Volpi en el año 2000. Cabe mencionar aquí la labor de Fabio Ciraci (2015: 2-27) y la del filósofo alemán Luder Lütkehaus; con todo, fue Domenico Fazio quien en 2009 publicó «la primera tentativa sistemática para aclarar, delimitar científicamente y refinar el concepto de “escuela schopenhaueriana”» (Marconi, 2018: 271).

En los diversos trabajos publicados por Fazio se establece la distinción general de los distintos miembros de la supuesta escuela schopenhaueriana: *sensu stricto* y *sensu lato*.

En sentido estricto se consideraron “alumnos” a aquellos que, así como a juicio de Salaquarda, mantuvieron un trato personal y se dedicaron a difundir su obra de algún modo. Entre estos evangelistas y apóstoles cabría destacar a Johann August Becker, Adam von Doss, Martin Emden, Julius Frauenstädt, Friedrich Dorguth, Ernst Otto Lindner, David Asher, George Carl Bähr, August Gabriel Kilzer y Wilhelm von Gwinner.

En sentido amplio debemos contar a aquellos que, al margen de que se considerasen schopenhauerianos de pro, polemizaron con el maestro en alguno de los puntos esenciales de su obra (Durante, 2017: 139; Fazio, 2006: 66-72; Mota, 2014: 12). Esta denominación *sensu lato* ya había sido reivindicada por el propio Hartmann en su *Die Schopenhauer'sche Schule*: «Se tiene derecho a hablar de una escuela schopenhaueriana en el sentido más amplio del término si se la entiende

en tanto que todas las tentativas que, partiendo de él, procuraron una transformación de su filosofía» (SchS: 38).

Pero la consideración más ilustrativa a estos efectos es la que acomete Olga Plümacher en *Zwei Individualisten der Schopenhauer'schen Schule*:

Tomamos el concepto de escuela en el sentido más amplio y entendiendo a los schopenhauerianos no sólo como aquellos cuyas mentes encontraron paz y descanso duradero en el maestro, sino sobre todo como aquellos que comenzaron con él; y los schopenhauerianos nos parecen tanto más interesantes cuanto más justificadas parecen las dudas sobre si pueden siquiera describirse como tales. (ZI: 2)

Fazio (2014), resiguiendo la estela de Plümacher, asevera que

La existencia, junto a la escuela de Schopenhauer en sentido estricto, de una escuela de Schopenhauer tomada en sentido amplio, o sea, de un grupo de pensadores que, sin haber sido discípulos directos del sabio de Frankfurt, se inspiraron de diversas maneras en su pensamiento y lo desarrollaron siguiendo direcciones autónomas a menudo originales, fue ampliamente discutida a finales del siglo XIX. (141)

Justamente, los “miembros” de la “escuela schopenhaueriana” en sentido amplio han sido los que tradicionalmente han despertado el interés, no ya de los estudiosos de Schopenhauer o el pesimismo, sino de los académicos y público en general. Entre dichos miembros no cabe contar exclusivamente a Julius Bahnsen, Eduard von Hartmann y Philipp Mainländer, sino también a todos aquellos que, admirando de algún modo al filósofo, disintieron polémicamente con él, hasta el punto de que los especialistas rechacen su schopenhauerismo. Esta postrera distinción invitó a una catalogación adicional.

a) La sombra del ciprés: Metafísicos y Herejes

Parafraseando el título de la célebre obra de Miguel Delibes, podemos decir que la sombra de Schopenhauer es alargada. Las teselas que conforman la escuela schopenhaueriana, ya *sensu stricto*, ya *sensu lato*, son sin lugar a dudas heterogéneas, extendiéndose el horizonte de su influencia más allá de los pesimistas decimonónicos. No sólo fueron seducidos por el Buda de Fráncfort epígonos como Frauenstädt o Asher, tampoco únicamente Bahnsen, Hartmann y Mainländer, sino que la lista exige mencionar un variopinto *etcétera*. Entre los filósofos inusitadamente considerados schopenhauerianos debemos contar a aquellos relativos a la *Lebensphilosophie*, tales como Friedrich Nietzsche, Wilhelm Dilthey y Georg Simmel (Beiser, 2022: 43), pero también a Sigmund Freud, Max Horkheimer, Thomas Mann, etc.

De acuerdo con los criterios metodológicos adoptados, que consisten en proceder más por diferencia que por analogía [...] es posible identificar un segundo grupo de pensadores que pertenecen a la escuela de Schopenhauer en el sentido *más* amplio. No se adhirieron a la metafísica de la voluntad [...] ni intentaron completar su pensamiento de manera sistemática, sino que desarrollaron principalmente temas presentes en la doctrina ética del sabio de Frankfurt. Es decir, lo que caracteriza este desarrollo no es la fidelidad a la doctrina original del maestro sino, por el contrario, la postura crítica y la investigación autónoma y original. Por tanto, estos pensadores, que no son simples seguidores, pueden ser considerados pertenecientes a la escuela de Schopenhauer, pero sólo con la condición de que sean considerados herejes. (Fazio, 2009: 132)

Así pues, Domenico Fazio propone una subdivisión dentro de la categoría de *escuela schopenhaueriana en sentido amplio*, distinguiendo entre metafísicos y

herejes. *Metafísicos* serían todos aquellos que, partiendo de la metafísica de la voluntad, formularon propuestas originales, rayanas en la apostasía, llegando a proponer visiones del mundo dramáticamente alejadas de las del maestro. *Heréticos* fueron aquellos que desarrollaron principalmente aspectos de la doctrina ética schopenhaueriana. Estos autores no pueden circunscribirse estrictamente al pensamiento de Schopenhauer, pues las distancias para con él son demasiado acentuadas (Miglietta, 2020: 208).

Esta distinción entre metafísicos y heréticos propuesta por Fazio interseca con una interpretación de la obra de Schopenhauer esgrimida por Ciraci (2017), quien apreció dos “almas” en su filosofía: una de corte iluminista, i. e., ilustrada, «de inspiración kantiana, más atenta a la teoría de la conciencia y al Schopenhauer moralista, la cual concibe al filósofo del *Mundo* como un crítico de las costumbres, un filósofo del desencanto y la desilusión» (11), y otra de corte romántica en la que «se expresan las posturas esotérico-espiritualistas del schopenhauerismo, con constante referencia al budismo y a la primacía de la música [...] El Schopenhauer irracionalista y vitalista también debe ser considerado romántico, a diferencia del Schopenhauer interpretado en sentido religioso» (18).

Así pues, como se ha visto, el *topos* de la así llamada escuela schopenhaueriana es un tema polémico incluso para los propios especialistas, encontrándonos multitud de categorías, clases, subclases, evangelistas, alumnos, alumnos a medias, alumnos según se mire, etc.; de tal modo que no se sabe si estamos violando la ley de homogeneidad²⁹⁷ o si la de especificación.²⁹⁸

En virtud de todo ello, se nos antoja imperativo abordar decididamente esta cuestión, no sólo a fin de dilucidar un tanto (dentro de nuestras humildes

²⁹⁷ *entia praeter non esse multiplicanda* [No se deben multiplicar los entes sin necesidad] (WSG, [1]: 50).

²⁹⁸ *entium varietates non temere esse minuendas* [No se deben disminuir irreflexivamente la variedad de los seres] (WSG, [1]: 50).

aptitudes) la relevante temática aquí abordada, sino para zafarnos de una mácula que ha opacado, como un negro crespón, a aquellos filósofos que han llegado a ser tachados de “alumnos de Schopenhauer”. Como advierte Friedrich Beiser (2022), la comprensión que ha tenido la historia de la filosofía reciente del pesimismo ha sido muy limitada, por no decir superficial. Con arreglo a la narrativa ortodoxa, Schopenhauer fue el gran filósofo pesimista, los así llamados schopenhauerianos, sus fieles adeptos, y Friedrich Nietzsche su crítico y superador (25). Pero es un error fatal, a la par que simplista, el juzgar de este modo, pues como se ha visto en el segundo capítulo de la presente investigación la influencia de Schopenhauer no sólo abarcó a sus apóstoles, sino que impregnó incluso a sus más acérrimos polemistas, entre los que cabe contar a:

Los materialistas (Büchner, Duboc), los positivistas (Dühring) y una gran cantidad de neokantianos (Windelband, Paulsen, Meyer, Vaihinger, Fischer, Rickert, Cohen, Riehl). Aunque hoy no tienen la fama de un Nietzsche, a menudo fueron críticos contundentes del pesimismo de Schopenhauer, y, de hecho, en algunos casos, críticos más convincentes que el propio Nietzsche. (Beiser, 2022: 25)

Pero, volviendo a sus supuestos feligreses, cabe resaltar que, si bien se basaron e inspiraron, sin duda, en Schopenhauer, «sería un error fatal pensar que fueron meros epígonos» (Beiser, 2022: 25), pues si reducimos a filósofos tan polifacéticos y originales (Siebert, 1898: 228) como Bahnsen, Hartmann y Mainländer a simples alumnos de la escuela schopenhaueriana puede incurrirse en la veleidad de creer que «si se conoce al director de la escuela se sabe todo lo necesario sobre sus alumnos» (Beiser, 2022: 328).

No negamos, en absoluto, la existencia de una escuela schopenhaueriana, sólo pretendemos interrogarnos respecto a la legitimidad de hablar de una escuela tal *sensu lato*, pues la pregunta evidente aquí es: ¿Cuánta distancia puede

guardar un filósofo para con otro como para poder ser llamado propiamente “alumno”? ¿Estamos incurriendo en una suerte de paradoja sorites? ¿Podemos hacer uso de otras categorías para evitar reducir a autores tan singulares a simples adeptos?

1. 2. Crónica de una excomunión

Una buena forma de dilucidar en qué medida es preciso considerar a Bahnsen, Hartmann y Mainländer meros epígonos de Schopenhauer bien puede consistir en reflexionar en torno a los requisitos que él mismo le exigía a sus alumnos.

Quien ha ensayado este esfuerzo de un modo ingenioso ha sido Thorsten Lerchner (2016) en *Mainländer-Reflexionen*. Allí introduce la cuestión retomando el no poco conflictivo vínculo maestro-alumno entre Goethe y Schopenhauer. En el papel de alumno demasiado autónomo, independiente, tal vez un tanto ingrato (31), el francfortés comenta: «Yo había sido [...] personalmente, su alumno en la teoría de los colores» (SF: 5). Las desavenencias (a bote pronto estrictamente intelectuales), se produjeron principalmente por el idealismo del alumno frente al realismo del maestro: «Este Goethe [...] era tan realista que no quiso asumir que el objeto sólo existe como tal sólo en tanto que un sujeto cognoscente se lo representa- ¡¿Qué?! –él me dijo antaño con sus contemplativos ojos de Júpiter– ¿Que la luz sólo debe existir en tanto que es observada? No, usted no estaría aquí si la luz no le viese a usted» (G: 31).

Esta discrepancia, epistemológicamente crucial para el *corpus* schopenhaueriano cabe decir,²⁹⁹ fue la gota que colmó el vaso de su relación, razón por la que el maestro (Goethe) le dedicó un sobrio epigrama que rezaba así: «Cargaría durante más tiempo con el peso de los maestros, si los alumnos no

²⁹⁹ Véase 2. 3. a) Aspectos epistemológicos, pg. 377-383

se volviesen asimismo maestros» (SF: 5). El hombre de los ojos de Júpiter, indicara la estrella polar del pesimismo, le había exigido «la fidelidad más absoluta, ni más ni menos» (SF: 5), y por ello resolvió abandonar su alumnado (Lerchner, 2016: 31).

Schopenhauer veía la espiga en el ojo ajeno sin ver la viga en el propio, pues irónicamente aquello que le instó a romper definitivamente con Goethe fue lo que no toleró bajo ningún pretexto, de lo cual es ilustrativa la escena con Frauenstädt ya mencionada. El padre del pesimismo, muy sensible a la integridad de su sistema, aspiró a la difusión, reproducción y transmisión de su obra, de modo que a sus apóstoles no les reclamaba otra cosa que *eis euntes in mundum universum praedicate evangelium omni creaturae* (Mc, 16: 15).

La esperanza de Schopenhauer consistió en que las publicaciones en la línea del partido de sus escasos alumnos le asegurarían una plaza en la historia de la filosofía; que cada epígono inmortalizaría su doctrina. Todo el trabado de este alumnado se reduce, como agradece Schopenhauer a su representante Asher, a la «actividad de divulgar mi enseñanza». (Lerchner, 2016: 46)

Al fin y al cabo, Schopenhauer, tan crítico con el dogmatismo filosófico, no obstante incurría no pocas veces él mismo en un cierto dogmatismo rayano en el culto a su personalidad: «No puede soportar la crítica, en particular cuando proviene de la comunidad. Así que su consigna es “dejar las palabras tal como están”» (Safranski, 2008: 434).

a) Entre alumnos y apóstatas

¿Puede ser considerado alumno aquel cuyo maestro excomulga? Es preciso reflexionar en torno a este interrogante para dilucidar en qué medida Schopenhauer habría contemplado con sobriedad y buenos ojos las distancias

que los tres pesimistas principales del *Weltschmerz* tomaron respecto a sus filosofemas. También se nos antoja pertinente destacar el modo y manera en que cada uno de estos filósofos se consideró a sí mismo seguidor, continuador o superador del autor de *Die Welt als Wille und Vorstellung*.

1) Respecto a Julius Bahnsen, el pomerano jamás negó su deuda con el maestro, todo lo contrario, pues siempre la reconoció como fundamental en su desarrollo filosófico, no obstante «se desligó de él en tantos puntos fundamentales que se hace imposible considerarlo un schopenhaueriano más» (Beiser, 2022: 328), como veremos en la sección siguiente.

Bahnsen tuvo constancia de la existencia del maestro en el invierno de 1851/1852 y en 1856 solicitó una audiencia con él (WW: 45-46), realizando la pertinente peregrinación a Fráncfort (Beiser, 2022: 335). El pomerano salió de dicha reunión conmovido, con una mezcla de asombro y devoción, en palabras de Beiser (2022), como si hubiese recibido «las bendiciones de una primera comunión» (WW: 47). A partir de aquí, el filósofo se propuso lograr un dominio erudito de su filosofía, lo cual logró sin duda, pues unos catorce meses después de su primer encuentro Schopenhauer le homenajeó asegurando que su dominio de los textos era comparable al de Frauenstädt. Teniendo en cuenta que Frauenstädt era para el maestro su principal apóstol, no cabe duda de que el reconocimiento era todo un elogio (336).

Tamaña era la reverencia de Bahnsen al padre del pesimismo que su primera publicación, *Der Bildungswerth der Mathematik* (BM), consistió en una exposición de la hirsuta teoría de las matemáticas de Schopenhauer. Además, para Bahnsen, la filosofía de Schopenhauer no sólo representaba un interés intelectual, sino también existencial, pues le ofrecía los valores principales de la religión sin el envoltorio del teísmo, de ahí que se resolviese por practicar el ascetismo, en una clara sintonía con las teorías de la redención esgrimidas por aquel (Beiser, 2022: 335-336).

Con todo, amén de las dificultades que encontró para mantenerse fiel a la abnegación “predicada” por el francfortés, terminó por distanciarse paulatinamente de su filosofía, hasta romper definitivamente con ella. En su propia autobiografía indica expresamente que por aquel entonces sentía ciertas dudas para con el sistema schopenhaueriano, las cuales estaban suscitadas en esencia por disensiones de carácter epistemológico y metafísico (WW: 48-49). Así, en los años que van de 1858 a 1864, esbozó en tres manuscritos³⁰⁰ las líneas principales de su futuro sistema filosófico, el cual se aleja profundamente del schopenhaueriano. Por ende, como decíamos, Bahnsen no negó su íntimo lazo con Schopenhauer y su filosofía, pero se escoró pronto «de puntos relevantes, incluso de cuestiones de principio» (Siebert, 1898: 234). Beiser (2022) asevera que su discipulado duró cuatro años, mientras que Louis (editor de la autobiografía de Bahnsen publicada en 1905), lo reduce a dos años (nta. 26/ 336).

2) En el caso de Eduard von Hartmann, sus genuflexiones no fueron tan reverentes, todo lo contrario (Siebert, 1898: 250), hasta el punto de que para la generación de jóvenes pesimistas su filosofía era una «traición filistea al mensaje de Schopenhauer» (Beiser, 2022: 182). El propio Mainländer le reprocharía ser «un alumno que magnifica de forma desmedida el error del maestro»,³⁰¹ pero lo cierto es que el mismo Hartmann ya se conmisera en su *Filosofía de lo inconsciente* de la cercanía que el público en general le atribuyó para con Schopenhauer. En el prólogo se queja indicando que «desde el comienzo de mi carrera literaria, mi relación con Schopenhauer se ha concebido como mucho más estrecha de lo que realmente es» (PU: 163). La deuda con el maestro es evidente, pero no menos lo es el acentuado abismo que separa a ambos; y aunque su descubrimiento de Schopenhauer (conocimiento que ya manifestó en diversos artículos) (Drews,

³⁰⁰ Estos manuscritos son *Wille und Motiv als Weltgesetz der Negativität* (1858-1866); *Beiträge zur Philosophie der Sprache* (1859-1863); *Die Negativität in Leiden und Taten der Menschen* (1863-1864) (Beiser, 2024: 338).

³⁰¹ PE II, II, 12.3: 584

1902: 15) se remonta a 1863, un año después de abandonar su puesto como oficial en el ejército, lo cierto es que el berlinés se distanció del padre del pesimismo tempranamente.

La razón de dicha vinculación, a su juicio exagerada, se debió al hecho de que la atención del público respecto a su obra principal recayó especialmente en los dos últimos capítulos, «a menudo los únicos leídos» (PU: 163). Dichos capítulos abordan la cuestión del pesimismo y la balanza eudemónica de los placeres y dolores, así como su teoría del amor sexual (PU: 523), fuertemente influenciada por Schopenhauer. A esto se sumó la crítica hartmanniana al método dialéctico de Hegel, de tal modo que, al apreciar los lectores las evidentes reminiscencias schopenhauerianas de su tasación del valor de la vida, amén de la discrepancia para con el hegelianismo, tan expresa en Schopenhauer, la asociación se produjo de forma inmediata; pero

Que esa concepción estaba equivocada, y que este error no me era imputable, es algo que hoy ven todos aquellos que son capaces de juzgar, lo que no impide, naturalmente, que la opinión pública, que es ajena a la filosofía y que depende de las primeras impresiones, me trate ahora, igual que antes, de schopenhaueriano. (PU: 163)

Si hubiese que identificar alguna influencia determinante en *Philosophie des Unbewussten* cabría hallarla, en palabras de Hartmann, propiamente en Schelling, a cuya filosofía positiva se adhiere su metafísica «de un modo mucho más estrecho que cualquier otro sistema [...] si bien yo rechazo decididamente los artificios y juguetes de su vejez» (PU: 163). Pero cabe recordar que la filosofía de Hartmann es también una síntesis entre el sistema hegeliano y el schopenhaueriano, complementado con el schelliniano, bajo el decisivo predominio del primero (PU: 166), y es que, indica Hartmann:

Yo soy un adversario del idealismo subjetivo que representa Schopenhauer en la teoría del conocimiento, del mismo modo que me opongo a su monismo abstracto [...] Mi pesimismo, que ha dado lugar a una mezcolanza de muy diferentes puntos de vista, está mucho más próximo al pesimismo kantiano que al schopenhaueriano. (PU: 163-164)

Por todo ello, «sería un error ver a Hartmann como un schopenhaueriano, como muchos de sus críticos y algunos de los discípulos de Schopenhauer supieron ver» (Beiser, 2022: 185).

3) De los tres pesimistas del *Weltschmerz*, sólo Philipp Mainländer se consideró un schopenhaueriano de pro, reiterando en diversas ocasiones que se apoyaba «en los hombros de Kant y Schopenhauer, y que mi filosofía no es más que una continuación de la de uno y la del otro».³⁰² No obstante, por tercera vez, las diferencias entre el offenbachiano y el Buda de Fráncfort son suficientemente meridanas como para no poder considerarle un mero epígono. Si bien Mainländer describe su obra como una versión purificada de la de Schopenhauer, en numerosos puntos se distanció de él, practicando una «enérgica oposición. Sin embargo, no hay ninguna conciencia clara en Mainländer de alejarse del maestro» (Lerchner, 2016: 32).

Para poder ilustrar, no sólo las diferencias entre uno y otro, sino el mismo concepto que Mainländer tenía de “alumno”, es preciso abordar su noción de la evolución genética de los sistemas filosóficos: «En general la ciencia no trata ni de una producción de la nada, ni de un súbito diferenciarse las luces en la noche, sino de un continuo testimonio, un formarse continuo en la verdad existente en el origen de la humanidad, de un depurar y volver a traer esta verdad».³⁰³

³⁰² PE I, FDC, A, [362]: 390

³⁰³ PE II, II, 5.1: 344

«Quizá el concepto mainländeriano de “fidelidad” al maestro filosófico es distinto al de Schopenhauer y Goethe» (Lerchner, 2016: 33), para quienes dominaba una oposición unilateral: o alumno o maestro.

Mainländer consideró el día de su descubrimiento de Schopenhauer como el más importante de su vida (Beiser, 2022: 291), hasta el punto de desear consagrarse como su Pablo; aunque el filósofo mantiene una posición ambigua: puede hacer carrera como apóstol, pero a la vez está legitimado para separar el grano de la paja. La razón de ello es, como decimos en sintonía con Lerchner (2016), su concepción genética de la filosofía, la cual le conduce a postular una cierta forma de *philosophia perennis* (34).

La labor del filósofo consiste en depurar y actualizar la verdad que se halla ínsita en el seno de todos los sistemas precedentes, a fin de desenmarañar lo auténtico que resta en ellos, al modo en que se separa de la broza de roca el oro. Para ello, la sucesión de un sistema a otro se rige conforme a tres puntos cardinales:

Primero: El sucesor sigue conservando la verdad de los antecesores y se ocupa de actualizar este conocimiento para la continuidad histórica de los filosofemas. Esto hace necesario que las enseñanzas filosóficas tradicionales sean reproducidas, como mínimo parcialmente. Segundo: El sucesor sigue conformando y engendrando la verdad de los antecesores y se ocupa de actualizar los filosofemas a la situación histórica concreta. Esto hace necesario que las enseñanzas filosóficas tradicionales se transformen. Tercero: El sucesor depura la verdad de los antecesores y se ocupa de este conocimiento para sublimar (explicación, unificación, aclaración) los filosofemas. Esto hace necesario que las enseñanzas filosóficas tradicionales se reduzcan. (Lerchner, 2016: 34)

De estas coordenadas trinitarias extrae Mainländer su crítica a Hartmann,³⁰⁴ pues a su juicio el berlinés viola el principio de transformación y de reducción, en tanto que ni actualiza la verdad del sistema schopenhaueriano ni disocia lo auténtico de lo impreciso, confuso y aporético, sino que precisamente lo sobredimensiona (Lerchner, 2016: 34).

Como veremos,³⁰⁵ lo que Mainländer no perdonará a Schopenhauer será su trascendentalismo, i. e., su concepción de la voluntad en términos trascendentes, amén de su intento de armonizar el mundo de la pluralidad inmanente con el de la voluntad trascendente; en suma, condenará su «ir y venir [...] entre unos territorios inmanentes y otros trascendentes igual y simultáneamente existentes (una oscilación a la cual desde entonces ningún filósofo pudo escapar, y a la cual por primera vez mi filosofía le ha preparado un final súbito)».³⁰⁶

Teniendo en cuenta que ese trascendentalismo representa la piedra angular de la filosofía schopenhaueriana, se antoja cristalino que «Mainländer no forma parte de los epígonos de la estrecha escuela schopenhaueriana, a la cabeza de la cual se encuentra Frauenstädt»; (Lerchner, 2016: 47) y dado que su filosofía nace precisamente de la crítica expresa a la filosofía de Schopenhauer «debemos tener cuidado de no reducirlo a un mero discípulo o apóstol» (Beiser, 2022: 292).

Aún así, como venimos diciendo, para el autor de *Philosophie der Erlösung* es justamente en la crítica transformadora donde uno se alza con el merecido título de “discípulo”, en tanto que dicho alumno se encarga de difundir el parecer del maestro, pues «cada palabra representa una negociación entre las enseñanzas de Schopenhauer y su propia filtración modificadora» (Lerchner, 2016: 47).

¿Cómo pude yo demostrar mejor mi gratitud hacia el gran difunto, tal y como hice allí [en Filosofía de la redención] liberando su doctrina de excesos

³⁰⁴ PE II, II, 12: 529-651

³⁰⁵ Véase 2. 3. b) Aspectos metafísicos, pg. 387-391

³⁰⁶ PE I, FDC, A, IV, [544]: 467

y absurdidades, avivándola, como espero haberlo logrado, para todos? La obra de Schopenhauer es prácticamente desconocida. De los pocos que la conocen bien, la mayoría, repugnados por los errores, acaban metiendo todos los huevos en la misma cesta. ¡Había que actuar! (PE I, FDC, E, [621]: 499)

Hemos podido apreciar que si bien los tres principales pesimistas del *Weltschmerz* reconocieron en mayor o menos grado la influencia del maestro, cada uno se subrogó *ad libitum* el epíteto de discípulo, seguidor, etc. Pero al margen de, por ejemplo, las apreciaciones mainländerianas, conforme a las cuales aquel que reproduce, transforma y reduce es quien más legítimamente puede hacerse llamar “alumno”; nosotros aseveramos que existe un punto de no retorno teórico al que el discípulo llega si acomete modificaciones suficientemente demoledoras y originales, formulando de tal modo un sistema, si no *toto genere* distinto al del maestro, al menos sí suficientemente original como para no poder ser considerado un mero evangelista de aquel. Así pues, el sistema de coordenadas de la reproducción, transformación y reducción puede conducir a una propuesta dramáticamente distinta a la original que nos obliga a problematizar y relativizar el concepto mismo de, en este caso, escuela schopenhaueriana.

2. De la escuela schopenhaueriana a la escuela pesimista

Cuando pasamos revista a todo lo dicho hasta el momento surge sin duda un interrogante en torno al cual es digno reflexionar: ¿Podemos hablar de una escuela schopenhaueriana *sensu lato*? Para responder a ello es imperativo preguntarnos antes qué elementos son irrenunciables para la filosofía de Schopenhauer y en qué medida, modificados estos, estamos hablando propiamente de schopenhauerismo o más bien de otra cosa.

Con todo, resulta necesario aquí inscribir un *excursus* a modo de propedéutica a fin de poder justificar en qué criterios nos basaremos a la hora de discriminar entre las diversas propuestas de cada filósofo, con el objetivo de poder discernir objetivamente si, en efecto, los tres pesimistas decimonónicos del *Weltschmerz* deben contarse entre los alumnos de la escuela schopenhaueriana o si, en pro de las acentuadas diferencias que guardan para con el maestro, deben contabilizarse como pertenecientes, a una escuela, sí, pero no a la schopenhaueriana.

2. 1. Sobre los sistemas filosóficos en general y sus criterios de discriminación³⁰⁷

Nos interrogamos pues respecto a las idiosincrasias de los sistemas filosóficos en general y los criterios que podrían auxiliarnos a la hora de discriminar entre ellos para así poder dirimir si Bahnsen, Hartmann y Mainländer se alejan lo suficiente de Schopenhauer como para exigir una categoría accesoria.

Por “sistema filosófico” entendemos aquí el conjunto de proposiciones que guardan relación de correlación entre sí respecto a las distintas ramas de la filosofía (Lógica, Epistemología, Ontología, Ética, etc.) (Bueno y Martínez, 1954: 23); es decir, un sistema filosófico será aquel conjunto de filosofemas cuyas proposiciones se derivan a modo de conclusiones de otras proposiciones preliminares (principio de correlación) relativas a las distintas ramas de la filosofía que aborda, de tal modo que las proposiciones, por ejemplo, de carácter metafísico, se deriven discursivamente de premisas previas pertenecientes a la

³⁰⁷ Las distintas categorías obedecen a una voluntad didáctica e historiográfica, de tal modo que a cada una de ellas subyace un matiz de ambigüedad producto de la complejidad de cada sistema filosófico, amén de la irreductibilidad de cada uno de ellos a una mera designación categorial. A estos efectos, recuérdese la motivación pedagógica que subyace a la tradicional categorización de los sistemas filosóficos en pares dialécticos: Realismo-Idealismo, Racionalismo-Empirismo, etc.

epistemología, etc. A esta definición de “sistema filosófico” debe añadirse dos aclaraciones:

1) Respecto al principio de correlación que debe salvaguardar un sistema cabe aclarar que «esto no siempre será posible entre las proposiciones filosóficas; muchas de ellas carecen de relaciones de implicación o fundamentación. Pero, en general, puede afirmarse que existe una unidad sistemática entre las proposiciones de las diversas Ciencias Filosóficas, es decir, un sistema de sistemas particulares, que es el sistema filosófico» (Bueno y Martínez, 1954: 24). Es decir, todas las proposiciones de, por ejemplo, un sistema ético, no se derivarán necesariamente de forma lógica (*stricto sensu*) de todas las proposiciones de corte metafísico, político o lo que fuere, con total necesidad, pues al hablar de sistemas filosóficos no nos las vemos con coordenadas silogístico-matemáticas perfectas ni con un *corpus* geoméricamente demostrado a modo de *mathesis universalis*.

Así pues, las proposiciones de un sistema filosófico cualquiera pueden guardar relaciones lógicas de diversa índole sin que ello vaya en detrimento del rigor o sistematicidad del mismo. Tales relaciones lógicas pueden ser en esencia:

a) Nomológicas: las proposiciones guardan entre sí ordenes de fundamentación derivándose de las premisas, principios, axiomas, postulados y/o definiciones diversos teoremas, corolarios, etc. (Bueno y Martínez, 1952: 23).

b) Coordinativas: las proposiciones guardan entre sí ordenes coordinativos de modo que «los elementos del sistema [...] poseen significado independiente y entre unos y otros existe una dependencia externa» (Rosental y Judin, 1965: 118).

2) Respecto a la *completitud*³⁰⁸ de las distintas ramas de la filosofía que deben constar en un sistema, cabe aclarar que un conjunto de proposiciones filosóficas

³⁰⁸ Véase pg. 360

que guardan relación de correlación entre sí no pierden su condición de sistema por el hecho de que exista cierta ausencia de alguna de dichas ramas o por el hecho de que exista mayor desarrollo de unas respecto a otras. Por ejemplo, una filosofía puede consistir en un sistema si existe correlación entre proposiciones epistemológicas y ontológicas, a pesar de que se de cierta desatención a cuestiones de corte ético o político.

Así pues, «un sistema filosófico es un sistema formado por la superior unidad establecida entre las diversas ciencias filosóficas particulares (Ontología, Filosofía de la Naturaleza, Psicología, etc.)» (Bueno y Martínez, 1954: 24).

Se aprecia que la noción de “sistema filosófico” se halla íntimamente relacionada con la idea misma de “estructura sistemática”, es decir, el concepto de “sistema” está atravesado por determinadas idiosincrasias *formales*. Así, por lo que respecta a la estructura de un sistema cualquiera podemos distinguir entre tres estratos que guardan relación de correlación entre sí (Bueno y Martínez, 1954: 24).

1) Estrato de los principios o propedéutico: corresponde a las partes de un sistema en el cual se presentan los axiomas o tesis preliminares que delimitarán el marco teórico del mismo. En la filosofía moderna, por ejemplo, existe una primacía de las disquisiciones epistemológicas en lo relativo a este estrato, y lo llamamos “propedéutico” en tanto que representa la preparación preliminar para asentar las condiciones de posibilidad del ulterior sistema.

2) Estrato del desarrollo o teórico: corresponde con las partes de un sistema en que se formulan las tesis que constituyen el núcleo central del sistema como tal.

3) Estrato de aplicación o positivo: Corresponde con las partes de un sistema en que se formula la filosofía positiva del mismo y en tanto que así se lo entiende como desembocadura del sistema en cuanto tal.

Por ejemplo, tómesese la fenomenología de Husserl. Si consideramos que, en términos generales, el estrato positivo de la filosofía husserliana, su *telos* digamos, consiste en hallar «un fundamento absolutamente incuestionable del conocimiento» (Escudero, 2012: 11) a fin de refutar el psicologismo y el relativismo en boga a finales del XIX, podemos interpretar su “crítica radical de la vida” (Husserl, 2009: XVII) como el estrato propedéutico, identificando su método fenomenológico con el teorético.

A su vez, podemos clasificar los sistemas filosóficos conforme a distintos criterios. Gustavo Bueno y Leoncio Martínez proponen tres categorías: formal, material y cuasi-formal.

1) Desde su perspectiva formal, los sistemas filosóficos pueden distinguirse en tanto que *completos* e *incompletos*. Si lo primero, hablamos de sistemas que abordan en mayor o menor grado todas o las principales ramas de la filosofía:

Así, por ejemplo, los sistemas filosóficos de Aristóteles o Santo Tomás de Aquino son completos por cuanto ofrecen teorías acerca de la Metafísica, la Filosofía Natural, la Filosofía Moral y, en general, de las restantes partes del universo filosófico. En cambio, el sistema de Parménides, lejos de desarrollar toda la enciclopedia filosófica, solamente toca cuestiones propiamente ontológicas. (Bueno y Martínez, 1954: 27-28)

2) Desde el punto de vista material, las distinciones se multiplican, hasta el punto de ser innumerables, pero pueden tomarse como criterio las distintas “familias” filosóficas: «Si tomamos como criterio el problema del conocimiento los dividiremos en Idealistas y Realistas [...] Si tomamos como criterio el problema de la sustancia, los dividiremos en Monistas, Dualistas y Pluralistas» (Bueno y Martínez, 1954: 28).

3) Por último, podemos discriminar en base a criterios cuasi-formales. Cada sistema, más allá de su carácter ecléctico y totalizador, ofrece una mayor

preponderancia a una u otra rama o ciencia específica de la filosofía, de tal modo que los restantes esbozos del conjunto no representan otra cosa que un preámbulo a la cuestión principal, lo que anteriormente hemos denominado *estrato positivo*. Esta mayor preponderancia de una rama respecto a otra es una propiedad material de todo sistema, pero tiene la relevante consecuencia de que cada una de las partes, respecto al todo, quedan subordinadas, «no sólo en el orden intencional, sino también en el orden gnoseológico, a la parte fundamental, que llamaremos, desde ahora, *campo de resolución* del sistema» (Bueno y Martínez, 1954: 28).

Bueno y Martínez (1954) establecen una distinción tripartita de los sistemas en virtud de criterios cuasi-formales, segregándolos en sistemas naturalísticos, teológicos o antropocéntricos según si su campo de resolución es el Mundo, Dios o el Hombre respectivamente (29). Con todo, nosotros haremos uso en lo sucesivo de una connotación más amplia del concepto, identificando el campo de resolución de un sistema con su estrato positivo, de tal modo que asociaremos dicho concepto con el *telos*, el desenlace o propuesta fundamental, de dicha filosofía.

2. 2. El sistema schopenhaueriano a la luz del principio de correlación

Partiendo de los criterios y categorías más arriba establecidos procuraremos en lo que sigue bosquejar las notas distintivas de la filosofía schopenhaueriana a fin de discernir qué elementos se antojan condición de posibilidad del schopenhauerismo; de tal modo que, si otro sistema familiarmente emparentado con el suyo se aleja lo suficiente de dichos puntos, nos veremos en la potestad de rechazar el reducir a sus elucubrados a meros epígonos.

En un fragmento de 1826, Schopenhauer esboza un muy ilustrativo resumen de su pensamiento en general: «La unidad metafísica de la voluntad, la

cual es el fundamento de mi ética, resulta muy chocante para el entendimiento común [...] La verdad del principio se deja captar únicamente a partir de la idealidad del espacio y del tiempo, así como a partir de la diversidad entre la cosa en sí y los fenómenos».³⁰⁹

En estas escasas líneas Schopenhauer remite a lo que juzgamos son los elementos fundamentales de su filosofía, de tal modo que, dinamitados, no podremos hablar de un schopenhauerismo *stricto sensu*. Por ello, señalamos que los aspectos fundamentales de su filosofía que comentaremos a estos efectos se dividirán en: 1) Epistemológicos y 2) Metafísicos. Estos dos puntos corresponden al estrato propedéutico y teórico anteriormente mencionados respectivamente. Restaría dilucidar, empero, el *campo de resolución* del schopenhauerismo.

En sintonía con Philonenko (1989) decimos que la filosofía de Schopenhauer, en efecto, es una espiral, sólo añadiríamos que es una esférica:

La obra de Schopenhauer es comparable a una espiral. Momento de la pura teoría (el mundo como representación). Momento de la aparición de la Voluntad (Metafísica de la Naturaleza). Momento de la representación superior (Metafísica de lo Bello). Por último, momento en que la voluntad se comprende a sí misma (Fenomenología de la vida ética). (43)

Además, teniendo en cuenta que «la ética de Schopenhauer quiere ser sólo un discurso filosófico sobre la “vida humana”», (Philonenko, 1989: 233) o sea, que «la pregunta de Schopenhauer es más práctica que teórica, más ética que metafísica» (Beiser, 2022: 34), por una parte aseveramos que tomaremos la ética schopenhaueriana en tanto que campo de resolución de su filosofía (lo cual incluye no sólo las cuestiones relativas a la doctrina de la compasión y del *tat twam asi*, sino también su soteriología, su teoría de la negación de la voluntad de

³⁰⁹ BM, [HN III, 283 (135) {F II, 194-195} <1826>]: 155

vivir, el pesimismo, etc.). Por otra, advertimos que justamente por su naturaleza polimorfa y la simultaneidad ontológica en que los distintos grados de la espiral se dan para Schopenhauer, se antoja enormemente difícil desechar lo “accesorio” para atesorar lo “fundamental”, ya que como el propio autor indica

Un pensamiento único, por extenso que sea, debe guardar la más perfecta unidad. Aunque dicho pensamiento pueda, por necesidad de su exposición, ser dividido en partes, su conexión tiene que ser orgánica, es decir, aquella en que cada parte soporta el todo tanto como el todo la soporta a ella; en que ninguna parte es primera ni última; en que el pensamiento en su conjunto gane claridad gracias a cada parte, y también la parte más pequeña no pueda ser completamente comprendida sin antes haber comprendido ya el todo. Pero un libro ha de tener una primera y una última línea, y en esto diferirá siempre de un organismo, por más que su contenido pueda asemejarse a un sistema orgánico; por consiguiente, forma y materia estarán aquí en contradicción. Es evidente que, en estas condiciones, el único consejo para quien quiera penetrar en el pensamiento expuesto es que *lea dos veces el libro*. (WWV I, P1, [VIII]: 4)

En vista pues de las propias declaraciones del autor respecto a la simultaneidad en que en su obra lo fundado actúa a la vez de fundamento y viceversa, se aprecia no sólo la dificultad que señalábamos más arriba, sino también lo problemático de considerar alguno de los puntos de su sistema como accesorio y de segundo orden. Hasta qué punto Schopenhauer tacharía de apóstata pues a cualquiera que osara tocar una sola coma de su filosofía es algo que cualquiera puede dirimir por sí mismo; nos enfrascaremos empero en dicha empresa, por mucho que la conclusión final pueda ser fácilmente anticipada.

No es menester redactar en lo que sigue un bosquejo, ni de la filosofía de Schopenhauer en general, ni de los puntos anteriormente indicados en particular,

pues de ello ya nos hemos ocupado en secciones precedentes;³¹⁰ nuestro objetivo aquí es ilustrar la relación que se da entre los distintos elementos constitutivos de su pensamiento en base al principio de correlación, de tal modo que pueda comprenderse en qué medida, socavado uno de ellos, la catedral schopenhaueriana colapsa,³¹¹ dando paso a algo nuevo.

«“El mundo es mi representación”»: esta es una verdad que tiene validez para todo ser que vive y que conoce.»³¹² Este es el primer bucle de la espiral, el lugar donde se investiga qué es el fenómeno, i. e., el momento dianológico (Muñoz, 1989: 11); y en tanto que nos interrogamos por la naturaleza del fenómeno, desde la óptica schopenhaueriana por lo que nos interrogamos es por la ley que hace posible la experiencia. Esta ley es el *principio de razón suficiente*,³¹³ el cual, como vimos, tiene dos facetas, el objeto y el sujeto, de tal modo que el mundo en tanto que representación está constituido por dos facciones: el objeto, cuya forma es el espacio y el tiempo; y el sujeto, el cual se haya de forma entera e indivisa en cada ser que tiene representación.³¹⁴ Esta ley, el principio de razón, se configura de cuatro modos distintos según el objeto a que refiramos, pues son cuatro las clases de objetos, arguye Schopenhauer, que son susceptibles de ser objeto para un sujeto, i. e., representación.³¹⁵

³¹⁰ Véase 1. Arthur Schopenhauer: redención mesiánica y *sokushinbutsu*, pg. 220-250

³¹¹ Con esto no estamos sugiriendo que la filosofía schopenhaueriana represente uno de aquellos sistemas nomológicos típicamente deductivos, los cuales, por asentarse estrictamente sobre un fundamento o principio único, atacado éste, el conjunto se derrumba. El sistema schopenhaueriano parte, en cambio, de un registro intuitivo, fundamentándose, ciertamente, en un principio fundamental, pero el resto de proposiciones menores no se derivan de las mayores con arreglo a cadenas silogísticas, sino que se despliegan, como las plumas del pavo real, de aquel; por lo que su sistema es propiamente coordinativo (PP II, 14, [139]: 155). Véase pg. 358

³¹² WWV I, I, 1, [3]: 27

³¹³ Recuérdese que podemos entender este principio como la ley de la causalidad (a priori) en general: «*Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit* [...] Todas nuestras representaciones se hallan en una recíproca conexión regular y determinable a priori en su forma, en virtud de la cual nada que sea existe por sí mismo e independiente, como tampoco nada aislado y separado puede convertirse en objeto para nosotros» (WSG, I, 5, [5] y III, 16, [27]: 55 y 88).

³¹⁴ WWV I, I, 2, [6]: 29

³¹⁵ WSG: 3, 16, [28]: 89

Ahora bien, ¿qué implica a estos efectos todo lo dicho hasta aquí? No otra cosa que el aserto típicamente kantiano, a saber, que el principio de razón suficiente, el cual está conformado por el objeto (cuya forma es el tiempo y el espacio) y el sujeto, es condición de posibilidad del mundo en tanto que representación y, por ende, qué sea el mundo a parte de mi representación debe ser algo *toto genere* distinto a aquella: «El ser de las cosas en sí no puede ser objetivo sino de un tipo totalmente distinto, un ser metafísico».³¹⁶

Este es el núcleo de la epistemología schopenhaueriana,³¹⁷ ahora bien, hasta qué punto es irrenunciable el idealismo trascendental para el francfortés lo revelan sus mismas declaraciones a estos efectos. En qué medida el idealismo trascendental es irrenunciable para quien en su *Brieftasche* (BM: 109) caracteriza en términos de «solemne disparate»³¹⁸ la tesis opuesta se antoja sencillo de dirimir.

Ahora bien, que el principio de razón sea ajeno a la cosa en sí implica a su vez que «la posición de las cosas presupone la inteligencia» (Philonenko, 1989: 82), es decir, que la razón, la causalidad y por extensión la intencionalidad teleológica de la existencia, es también producto de nuestro intelecto,³¹⁹ de lo que se concluye el profundo irracionalismo schopenhaueriano.

Si a todo ello sumamos el hecho de que la sucesión y la pluralidad sólo son posibles al amparo del tiempo y del espacio –de ahí que Schopenhauer los denomine *principium individuationis*– entonces se concluye que «la voluntad como cosa en sí [...] está además libre de toda pluralidad, aunque sus fenómenos en el tiempo y en el espacio son incontables».³²⁰

³¹⁶ WWV II, I, 1, [8]: 35

³¹⁷ Para complementar este somero bosquejo de la epistemología de Schopenhauer véase 1. 1. Del monismo schopenhaueriano, pg. 221-227

³¹⁸ BM: [HN III, 149 (24) {B 28-29} <1822>]: 113

³¹⁹ WWV II, II, 26, [373-390]: 371-386

³²⁰ WWV II, II, 23, [134]: 147

Alcanzamos así el segundo bucle de la espiral, lo que Philonenko denomina *metafísica de la naturaleza*. De aquí lo que nos interesa para lo que ahora nos ocupa es el exacerbado monismo de Schopenhauer. Como se ha podido apreciar, el monismo schopenhaueriano no es otra cosa que la consecuencia lógica de su idealismo trascendental, de modo que aquí remitimos de nuevo al principio de correlación. ¿Podríamos renunciar a aquel en pro de un cierto tipo de realismo de nuevo cuño sin socavar el monismo del maestro? Sin duda alguna no, pues sólo al amparo de la idealidad del tiempo y el espacio (principio de individuación) es posible dicho monismo, a no ser que recurramos a algún modo de panteísmo (PU: 468), explicando el mundo y su diversidad partiendo de algún dios, esto es, explicando *ignotum per ignotius*.³²¹ Pero es que además el monismo de Schopenhauer no sólo es relevante en tanto que lo fundado por las proposiciones establecidas en la dianología, i. e., la proposición lógicamente concluida a tenor de su idealismo, sino que también lo es en calidad de fundamento de su ética.

Alcanzamos finalmente el último bucle,³²² el momento ético, el cual hemos identificado como el *campo de resolución* del schopenhauerismo. Recapitulando cuestiones de gran relevancia que aparecen con anterioridad en el discurso schopenhaueriano, pero que no han podido ser especificadas aquí por razones de brevedad, cabe señalar que la voluntad, la cual ha sido identificada en un primer momento como el ser en sí del individuo que conoce, consiste en una volición incesante; y consistiendo la esencia del deseo, como se indicó más arriba,³²³ en una carencia (i. e. la carencia del objeto de deseo), se concluye en términos generales el pesimismo schopenhaueriano en su dimensión local, de tal

³²¹ PP II, IV, 69, [105]: 125

³²² Hemos omitido pretendidamente el bucle relativo a la metafísica de lo bello por razones de extensión. Para un análisis pormenorizado de este punto de su filosofía, amén de las contradicciones que guarda su teoría de lo bello para con su filosofía en general, véase Gámez, 2020, pg. 63-154

³²³ Véase pg. 154-155

modo que la vida del ser humano «oscila, pues, como un péndulo entre el dolor y el aburrimiento, que de hecho son sus elementos constitutivos».³²⁴ Pero a esto hay que añadir el descubrimiento que se ha alcanzado en el libro segundo, a saber, que todos los seres, orgánicos e inorgánicos, desde el hombre hasta las fuerzas naturales, pasando por los vertebrados, invertebrados y los pólipos, son en sí mismos también voluntad. Afanándose cada uno en sus propias voliciones, apetencias y tendencias, se produce el *bellum omnium contra omnes*, «por eso, cada ser lo quiere todo para sí, quiere poseerlo todo, o por lo menos dominarlo, y trata de aniquilar lo que se le resiste».³²⁵ Esta es la forma del *egoísmo*, el cual mana directamente del principio de individuación, en tanto que sólo al amparo de las formas del espacio y el tiempo es posible la pluralidad. Así, la voluntad, todo volente, se acrisola fenoménicamente en la individualidad, lo cual conlleva la afirmación de su voluntad a la postre de la negación de la de todo lo demás.

Cualquier individuo, perdido en la inmensidad del mundo y empequeñecido hasta la nada, se considera, sin embargo, el centro del mundo, y cree que su existencia y bienestar son más importantes que todo lo demás, e incluso está dispuesto, desde una perspectiva natural, a sacrificar todo lo que no es él, y a aniquilar el mundo sólo por conservar un poco más su propio ser, esa gota en medio del mar. Este es el *egoísmo*, esencial a toda la naturaleza. (WWV I, IV, 61, [392]: 382)

Pero este *egoísmo*, que induce al individuo a garantizar la satisfacción para sí mismo usualmente a costa del padecimiento ajeno, es como decimos una ficción fenoménica, en el sentido de que su ser en sí no remite a dicha *individualidad*, sino que, justamente al contrario, lo que le es radicalmente propio es la identidad metafísica de su voluntad y la de aquel otro al que mortifica. Esta falsa

³²⁴ WWV I, IV, 57, [368]: 359

³²⁵ WWV I, IV, 61, [391]: 381

esencialidad del individuo sólo es producto del tiempo y del espacio en tanto que *principium individuationis*, y por ende ajeno al ser metafísico que es la voluntad trascendente; es, como reitera Schopenhauer en referencia a la religión india en general, el velo de Maya.³²⁶

No obstante, el velo de Maya puede rasgarse, alcanzando así un conocimiento adecuado del ser en sí. Como se vio en la sección dedicada a Schopenhauer, el modo en que se da esta “conciencia mejor” (Safranski, 2008: 180-190) es algo problemático, pues no se alcanza esta iluminación, esta epifanía del mundo, de una manera simplemente budaica. Los caminos que parece prescribir Schopenhauer son, en esencia, dos: la experiencia estética y el ascetismo, «de ahí que el artista y el santo sean los modelos de redención en el mundo de Schopenhauer» (Beiser, 2022: 94). Ahora bien, no todos los seres humanos están abiertos a esta mejor conciencia del ser en sí del mundo, pues, siendo el carácter moral empírico algo innato, se concluye que el mezquino y malvado, es decir, aquel innata y moralmente egoísta, jamás podrá tener una experiencia del sufrimiento ajeno suficientemente poderosa como para conmoverle a la compasión. En suma, jamás podrá trascender su individualidad, captando la verdad última del sistema schopenhaueriano:

Quien entiende el *Ta twam asi* ha comprendido también la idealidad del espacio y del tiempo, y viceversa. El *Ta twam asi* coincide exactamente con el conocimiento de la unidad metafísica de la voluntad [...] revelándose como una sincera aversión a lastimar o perjudicar a nadie, y también como conmiseración por los animales. [...] En su grado más ínfimo tal percepción precisa verse animada por algún impacto y éste se forma cuando en la persecución de sus fines uno se atiene a la idea de lastimar o perjudicar igual que lo hace sobre los sentidos el choque físico de los cuerpos, y nos grita “¡Alto, te lastimarás tú también!”. Pero allí donde esa percepción se da en un

³²⁶ WWV I, IV, 63, [414]: 401

alto grado, no precisa impacto alguno, sino que se impone por sí misma a todos los seres: la mera observación de otros individuos nos los muestra como nuestro propio ser y exige que los ayudemos, así como que participemos en sus padecimientos. (BM, [HN III, 281-282 (133) {Q 192-194} <1826>]: 154)

Hasta aquí, hemos pasado revista someramente al estrato propedéutico (dianología), teórico (metafísica) y al campo de resolución (*ética*) de la filosofía schopenhaueriana, desembocando aquel estrato que hemos llamado positivo en su teoría de la negación de la voluntad de vivir.³²⁷ Resta dilucidar la correspondencia necesaria que se da entre cada estrato, algo que no obstante ya se ha mostrado *impliciter* más arriba.

Podemos abordar esta cuestión de dos modos:

1) *ad rem*: mostrando qué peso específico tiene para el sistema de Schopenhauer tal o cual proposición.

2) *ad consequentiam*: mostrando qué consecuencias tiene para el conjunto del sistema modificar tal o cual proposición.

· Aspectos epistemológicos

1) *ad rem*: Podemos abordar la significación filosófica que para el sistema schopenhaueriano tiene su dianología *ad rem*. Como hemos indicado más arriba, por razones pedagógicas la historia de la filosofía acostumbra a aunar a los filósofos y sistemas en pares dialécticos tales como “racionalismo-empirismo”, etc. Dada la herencia eminentemente kantiana de Schopenhauer y su teoría de la aprioridad del tiempo, el espacio y la causalidad, se concluye cómodamente que podemos enmarcar su epistemología en un idealismo trascendental; no obstante,

³²⁷ WWV I, IV, 68, [447-471]: 431-452; WWV II, IV, 48, [692-729]: 659-690; PP II, 14, [331-442]: 327-338

esta es una verdad a medias, ya que ese idealismo se hace valer sólo para el mundo como representación (Beiser, 2022: 62).

En contra de los idealistas canónicos, a los cuales el francfortés reprende duramente por haber anulado la distinción entre lo a priori y lo a posteriori, Schopenhauer no rechaza «la suposición de algo que no fuera nuestra representación»,³²⁸ haciendo que «el sujeto fuera todo en todo o que pudiera hacerlo surgir todo por sus propios méritos»,³²⁹ sino que, justamente, «el mundo es, por una parte, representación y nada más que eso, y por otra, solamente voluntad».³³⁰ No obstante, podemos entender el *idealismo trascendental* en su significación kantiana: «La proposición de que toda representación sensible sólo proporciona conocimiento de apariencias, no debe, en modo alguno, hacerse equivalente de la afirmación de que sólo contiene lo ilusorio de los objetos, tal como el idealista cree» (FM, Ak. XX 269). En suma, la idealidad trascendental, tanto en Kant como en Schopenhauer, establece las condiciones de la concepción trascendental entre apariencia y cosa en sí (Allison, 1992: 36). Así pues, siempre que por *idealismo trascendental* entendamos estas apreciaciones preliminares podremos decir sin incurrir en un error que, ciertamente, la epistemología schopenhaueriana es tal.

Pues bien, si reparamos en los asertos del francfortés en su *Crítica a la filosofía kantiana*, podremos apreciar el peso específico que el filósofo atribuye a la distinción entre lo real y lo ideal. Allí asevera que el gran mérito de Kant fue la distinción entre fenómeno y cosa en sí, a lo que va aparejada la crítica a la filosofía dogmática, conforme a la cual las leyes que Kant demostró como subjetivas (tiempo y espacio) eran tomadas por aquellos como absolutas, i. e., que el mundo mismo existía con arreglo y conformidad a ellas.³³¹ Tanta relevancia tiene esta

³²⁸ PP I, 13, [101]: 122

³²⁹ PP I, 13, [101]: 122

³³⁰ WWV I, I, 1, [5]: 29

³³¹ WWV I, A, [497]: 474

aprioridad de las leyes de la experiencia que Schopenhauer censura al mismo Kant por haber hecho uso de la ley de la causalidad para deducir la cosa en sí;³³² pudiendo tomar nosotros aquí este aspecto como el *Decumanus* de la filosofía schopenhaueriana. Se aprecia, pues, que Schopenhauer tacharía de apóstata a cualquiera que tergiversara la estética trascendental,³³³ «una obra tan extraordinariamente meritoria que ella sola bastaría para inmortalizar el nombre de Kant».³³⁴

2) *ad consequentiam*: También podemos tachar de “antischopenhaueriano” el rechazo de este idealismo trascendental mediante un *ad consequentiam*, o sea, mostrando como su sistema entero sufriría una dramática modificación si se retirase el adoquín de la idealidad del principio de razón suficiente y del principio de individuación.

El monismo del sistema schopenhaueriano es la conclusión directa de su idealismo trascendental, como hemos visto, así pues, resulta diáfano que negada la idealidad del tiempo y el espacio (principio de individuación) se anula por completo dicho monismo, ya que desde una perspectiva realista de ambas estructuras formales del entendimiento también se le otorga realidad ontológica a la pluralidad, lo cual es la antítesis del monismo.

³³² WWV I, A, [516]: 490

³³³ Si procedemos anecdóticamente, es ilustrativa a estos efectos la escena que propició la ruptura entre Xaver Schnyder von Wartensee y Schopenhauer. Schnyder relata que, debatiendo con el filósofo acaloradamente sobre diversos temas de índole musical en el restaurante Englische Hof –lugar habitual de peregrinaje de sus admiradores donde Schopenhauer acostumbraba a almorzar– un camarero que le procuraba servir carne de ternera al filósofo restaba a la espera sin que el maestro se percatase de ello. En este momento, Schnyder tuvo la osadía de indicarle: “Ahora sírvase usted a priori, que yo puedo servirme luego a posteriori”. A lo que Schopenhauer, «con una mirada de ira indecible y de desprecio» respondió: “Esas expresiones que usted acaba de emplear son sagradas y no deben ser profanadas. Usted no entiende su importancia”. «A partir de ese momento, Schopenhauer evitó todo contacto con Schnyder e hizo que pusieran su cubierto en la otra punta de la mesa para mantenerse alejado de tal “ignorante»” (Safranski, 2011: 377).

³³⁴ WWV I, A, [518]: 492

Tiempo y espacio son únicamente aquello en virtud de lo cual lo que es igual y uno según la esencia y el concepto aparece como diverso, como pluralidad simultánea o sucesiva; ellos son, en consecuencia, el *principium individuationis* [...] La voluntad como cosa en sí se halla, según lo dicho, fuera del dominio del principio de razón suficiente en todas sus configuraciones y, en consecuencia [...] está, además, libre de toda pluralidad. (WWV I, II, 23, [134]: 147)

Ya sólo las discrepancias epistemológicas serían motivo suficiente como para rechazar la idea de que un filósofo de talante realista, por muy pesimista que fuese, pueda ser llamado “schopenhaueriano”, y por ende debe ser compatibilizado como ajeno a su escuela en términos de epígono incondicional; pues *cum principia negante non est disputandum*.

En virtud de la imbricación de todos y cada uno de los elementos del sistema del maestro, (tal y como ya advirtiera él mismo en el prólogo a la primera edición), se antoja imposible extirpar un elemento constitutivo del mismo sin que el resto, como venimos diciendo, se transforme. El idealismo trascendental es un caso paradigmático de esta estrecha correlación que guardan las proposiciones del sistema schopenhaueriano pues, como se ha demostrado más arriba. Si viramos hacia posturas realistas necesariamente deberemos, o bien renunciar a su monismo o bien apelar a otro *toto genere* distinto.

· Aspectos metafísicos

1) *ad rem*: Si quisiéramos demostrar *ad rem* la importancia fundamental que tiene el monismo en el sistema schopenhaueriano, sin duda deberíamos referir a sus disquisiciones relativas al carácter indestructible del ser en sí en ocasión de la muerte.

En el capítulo 41 de *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, Schopenhauer critica la concepción occidental de la muerte en términos de negación absoluta

por contraposición a aquel arcano desprecio por la muerte idiosincrático del brahmanismo y el budismo. Aquella concepción no sólo germina del cristianismo imperante en el viejo continente, sino que también consiste en un miedo a priori, o sea, «la otra cara de la voluntad de vivir».³³⁵ Ahora bien, esta censura se gesta precisamente a tenor del monismo de Schopenhauer, pues aquello que parece sólo es la conciencia empírica del individuo, el fenómeno, mas no la fuerza interna que lo vivifica. La muerte individual, pues, no es otra cosa que el fin de un fenómeno y por ende no tiene implicaciones ontológicas, pues así como de la detención de la rueca no puede inferirse la muerte de la hilandera, asimismo de la muerte del individuo no puede inferirse la muerte de la voluntad; ya que la cosa en sí que es el individuo no consiste en una fracción o parte de la voluntad individual, sino que en él reside toda la voluntad: «No se da el caso de que haya una parte más pequeña de ella en la piedra y una mayor en el hombre».³³⁶

Cuando argumentamos *ad rem* apelando al peso específico del monismo en el sistema schopenhaueriano estamos destacando que desde su perspectiva el monismo representa una gran ventaja por recurrir a un único elemento para explicar la diversidad de lo real (Beiser, 2022: 127). Esta intuición, la de la mayor conveniencia de reducir lo múltiple a un único elemento explicativo sin violar la ley conforme a la cual *entia praeter necessitatem non esse minuendas*, interseca con el mismo método de investigación de Schopenhauer. Reseñando las idiosincrasias que aventajan a su filosofía respecto a todas las demás, el francfortés hace hincapié en que, a diferencia de lo ocurrido en otros sistemas, el suyo no extrae consecuencias de forma silogística, es decir, en tanto que de una proposición se deriva otra, sino que las suyas se basan en el mundo intuitivo, de modo que

³³⁵ WWV II, IV, 41, [531]: 517

³³⁶ WWV I, II, 25, [152]: 164

La consecuencia en mi sistema, tan rigurosa como en cualquier otro, por regla general no se logra por un camino lógico, más bien es aquella natural concordancia de las proposiciones que se produce inevitablemente cuando les sirve de fundamento a todas ellas el mismo conocimiento intuitivo, en concreto, su aprehensión intuitiva del mismo objeto, sólo considerado sucesivamente desde distintos aspectos. (WWV I, 14, [139]: 155)

Schopenhauer compara este proceder con la circunstancia de aquel que, contemplando una catedral desde uno de sus flancos, no logra comprender la estrecha vinculación de cada uno de sus componentes, y no es hasta que la escruta desde distintas perspectivas que aprehende la unidad del conjunto en cada una de sus partes. De ahí que hayamos encontrado necesario analizar el sistema schopenhaueriano a la luz del principio de correlación atendiendo a la cosa misma (*ad rem*) y no apelando exclusivamente a sus consecuencias (*ad consequentiam*); pues, ciertamente, el monismo se deduce de su idealismo, pero su idealismo también se deduce de su monismo; y es que el objeto, la catedral que aquí se analiza desde diversas perspectivas, es el *locus mundi*,³³⁷ el cual es, desde tal ángulo, representación, y desde tal otro, voluntad.

Así pues, este monismo encuentra a juicio de Schopenhauer demostración en el mundo mismo, específicamente en el ámbito natural, donde se aprecia que la muerte del individuo carece por completo de importancia, pues, como apunta el francfortés, la madre naturaleza, la cual *nihil facit supervacaneum*, arroja impasible a sus vástagos al aparente vacío de la muerte, aniquilando especies enteras en una especie de souvetaurilia, hecho que «hemos de interpretar [...] en el sentido de que la destrucción de tal fenómeno no impugna en lo mínimo su ser propio verdadero».³³⁸ De esta concepción mana asimismo el relativo crédito que

³³⁷ WWV I, 14, [139]: 155

³³⁸ WWV II, IV, 41, [541-542]: 526

le ofrece Schopenhauer a la metempsicosis,³³⁹ término que él propone substituir por el de palingenesia, en tanto que éste último se lo entiende como «el perpetuo renacer»³⁴⁰ de lo en sí del fenómeno, sin que ello exija la reencarnación estricta del intelecto que otrora acompañó a la objetivación particular de aquella esencia única.

2) *ad consequentiam*: Si reparamos ahora en las consecuencias que se derivarían de extirpar dicho monismo del sistema, puede apreciarse que toda la soteriología schopenhaueriana experimenta una dramática modificación.

Tal y como señalamos en la subsección intitulada *El orden de la salvación*, la síntesis entre el monismo y la soteriología presenta ciertas aporías que ya «los propios contemporáneos de Schopenhauer [...] reconocieron» (Beiser, 2022: 83). Ofreciendo unas muy escasas notas al respecto, vamos a esforzarnos por mostrar las implicaciones que tendría modificar sus monismo.

Ya se indicó en la subsección citada que puede acometerse cierta lectura mesiánica en la soteriología de Schopenhauer, pues «si, *per impossibile*, un sólo ser, aunque fuese el más ínfimo, fuera destruido totalmente, tendría que hundirse con él el mundo entero»,³⁴¹ y consistiendo la negación de la voluntad en este no volver a caer en el seno de la naturaleza, i. e., en no volver a objetivarse;³⁴² entonces surge la pregunta de Frauenstädt: ¿Por qué no se ha aniquilado ya el mundo? (GB: 291).

La escisión del monismo schopenhaueriano en un dualismo formal³⁴³ permite solventar dicha, a bote pronto, aparente aporía, y nuestro esfuerzo en lo

³³⁹ Doctrina de la transmigración de las almas.

³⁴⁰ WWV II, [576]: 556

³⁴¹ WWV I, II, 25, [153]: 165

³⁴² WWV II, IV, 48, [699]: 665

³⁴³ Entendiendo aquí por “dualismo formal” aquella metafísica que, postulando una “substancia” única, no obstante apela a una dualidad interna en la misma. Véase Ferrater 1983, entda. *monismo y dualismo*.

que sigue pasará en parte por argumentar que esta fue la intuición de Eduard von Hartmann³⁴⁴ y Philipp Mainländer.³⁴⁵

En lo que respecta a Schopenhauer, romper con su monismo implica romper asimismo con su exacerbado irracionalismo, puesto que se da la entrada a una teleología, la cual necesariamente debe ser amparada por un cierto proceso racional. De esta manera, extirpado aquel, la redención ya no obtiene connotaciones locales, ya no es imputable al santo, al asceta, sino que apela al conjunto global de la existencia, convirtiéndose en un evento por venir, en el *telos* del mundo; o, a lo sumo, si aún con todo se pretendiera conservar su irracionalismo, entonces habría que negar toda posibilidad de redención.³⁴⁶ De esta manera, se trastoca dramáticamente la metafísica schopenhaueriana, introduciendo factores que sin duda habrían espeluznado al maestro.

2. 3. Más allá del canon: las discrepancias de los alumnos para con el maestro

Dado que nuestra pretensión aquí consiste en dilucidar si es pertinente considerar a los tres principales pesimistas del *Weltschmerz* meros alumnos de Schopenhauer, o si por el contrario las diferencias que guardan respecto al maestro son suficientemente determinantes como para catalogarlos dentro de un

³⁴⁴ En Hartmann, este dualismo formal se ejecuta a tenor de su tesis de la idea y la voluntad como atributos de lo inconsciente en tanto que única substancia. Véase 3. 3. La voluntad y la representación como atributos de lo inconsciente, pg. 279-285

³⁴⁵ En Mainländer, este dualismo formal se ejecuta a tenor de la voluntad y el espíritu como atributos de Dios. Véase pg. 409

³⁴⁶ Ciertamente, cualquier lector atento de Schopenhauer aprecia claramente que la redención del dolor del mundo en su sistema es una solución a medias. Dado que la voluntad individual que se aniquila mediante la negación de la voluntad de vivir representa únicamente una objetivación fenoménica, sólo restan tres alternativas: o se apela a una aniquilación súbita del mundo en ocasión de la negación real de la voluntad individual de un individuo cualquiera, o se asume que la redención es un proceso colectivo, o bien se rechaza cualquier posibilidad de una redención. Como veremos, los tres grandes pesimistas del siglo XIX atajaron esta aporía posicionándose a uno u otro lado del trilema ahora mismo expuesto, para lo cual era necesaria una transformación profunda de las proposiciones epistemológicas y aún más especialmente metafísicas del schopenhauerismo.

taxón más amplio; es necesario en lo sucesivo pasar revista a aquellos puntos en que toman distancia del padre del pesimismo. Todo ello obedece a la siguiente aseveración: *del mismo modo que en un sistema filosófico cualquiera sus distintos estratos guardan relación correlacional, asimismo los sistemas, digamos, filogenéticamente vinculados al antecesor común, deben guardar relación correlacional con aquel como para poder ser considerados miembros de una misma escuela.*

Así como en el caso anterior, no ofreceremos un pormenorizado análisis de, por ejemplo, las propuestas epistemológicas de cada uno, habida cuenta de que ya se han expuesto detalladamente en capítulos previos. Por esta razón haremos huso de los dos estratos anteriormente establecidos a fin de zafarnos de una tediosa reiteración, dividiendo estas consideraciones del mismo modo en que lo hicimos con Schopenhauer, o sea, en aspectos de índole epistemológica y aspectos de índole metafísica.

a) Aspectos epistemológicos

Si hay una elemento que pudiéramos identificar como denominador común a las críticas que los tres del *Weltschmerz* esgrimieron contra el maestro, sin duda deberíamos buscarla en el viraje realista que tomaron respecto al idealismo trascendental de aquel. Por supuesto, el modo y manera en que cada uno de ellos problematizó esta cuestión fue diversa: desde Hartmann apelando a un real-idealismo hasta Bahnsen, quien se afilió explícitamente a las huestes realistas con su *Zur Kritik der Kriticismus* (Beiser, 2022: 354), pasando sin duda por Mainländer, quien por mucho que asevere sin cesar que su postura es estrictamente un idealismo trascendental (más específicamente, un idealismo crítico), con todo bien podría ser denominada *realismo trascendental* a secas (ZI: 13).

1) En el caso de Hartmann, las críticas van más dirigidas al kantismo en general que no al kantismo schopenhaueriano en particular, no obstante podemos concluir que, atacada la cofia, el resto de las raíces se pudren.

En su *Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus* (KG) osa precisamente reducir al absurdo (Beiser, 2022: 216) aquella «obra tan extraordinariamente meritoria que ella sola bastaría para inmortalizar el nombre de Kant»: ³⁴⁷ la estética trascendental. Sólo esto ya sería para Schopenhauer una herejía imperdonable, pero es curioso apreciar como las críticas hartmannianas no se alejan demasiado de las mainländerianas. En el ensayo mencionado Hartmann arguye que

Kant se disculpa, por así decirlo, por haber explicado esta síntesis [la del espacio] como parte de la sensibilidad [*Sinnlichkeit*] en la estética trascendental, aunque tal síntesis no sea posible por parte de los sentidos. Pero sólo quiso indicar que esta síntesis precede a toda comprensión de los conceptos (categorías) en tanto que tales, sin negar que es el entendimiento el que determina la sensibilidad (al igual que ocurre con esa otra síntesis de la sensibilidad que llamamos movimiento). Estas explicaciones son suficientes para convertir la conclusión de Kant en su contraria. Si el espacio único como un todo dado es el producto de una síntesis de la diversidad espacial [*räumliche Mannigfaltige*] realizada por el entendimiento, entonces es posterior a esta, mas no anterior. Las intuiciones finitas (la variedad espacial) constituidas por la forma de la intuición sensible únicamente a partir de la sensación deben ser entonces las primeras a partir de las cuales se puede formar el espacio único [*einige Raum*]. (KG: 154)

Aquí Hartmann, así como Mainländer, está apuntando a la idea de que el espacio en tanto que totalidad no es sino la síntesis de la diversidad espacial, lo que habíamos denominamos un “espacio local”, y que por ende la intuición del espacio es a posteriori, no a priori. En cualquier caso, la intención de Hartmann

³⁴⁷ WWV I, A, [518]: 492

era la de fundamentar, urgentemente, la visión realista (ese solemne disparate),³⁴⁸ en que se fundaba su propia filosofía (Beiser, 2022: 216).

Incluso Schopenhauer, que todavía ofrece las consideraciones más epistemológicas, siempre parte de la premisa no comprobada de que la teoría del conocimiento de Kant es un fundamento inquebrantable. Si Kant, Fichte y Schopenhauer representan una dirección esencialmente idealista en epistemología a pesar de algunas inconsistencias, Schelling y Hegel ocupan una posición intermedia bastante confusa entre epistemología realista e idealista; me pareció que era urgente adoptar una visión decididamente realista. (KG: VI)

¿Cómo fundamentar este peculiar realismo consistente en que las representaciones de las cosas, aún sin ser idénticas a las cosas en sí, no obstante siguen correspondiendo a ellas? (Beiser, 2022: 218). Remitiéndonos precisamente a la sensación, donde la intensidad y naturaleza de nuestros datos sensibles denotan un reino *toto genere* distinto e independiente a nuestra conciencia, lo que no consiste en otra cosa que en afirmar, de nuevo así como Mainländer, que las cosas en sí son la causa de nuestros datos sensibles. (KG: 56)

2) Como decimos, las críticas mainländerianas recorren derroteros similares.³⁴⁹ En el anexo al primer volumen de su obra principal, intitulado *Kritik der Lehren Kant's und Schopenhauer's*, apunta a la misma cuestión a que hacíamos referencia respecto a Hartmann: «Tal como es cierto que el espacio y el tiempo no son inherentes a las cosas en sí, es tan cierto que el espacio y el tiempo, tal como han sido caracterizados por Kant, no pueden ser formas *a priori* y, de hecho, no

³⁴⁸ BM, [HN III, 149 (24) {B 28-29} <1822>]: 113

³⁴⁹ Con todo, cabe señalar que Mainländer esgrimió severas críticas contra el sistema de Hartmann, llegando a tacharle despectivamente de «romántico filosófico» (PE II, Alz, II, 12.v, [532]: 408).

lo son». ³⁵⁰ Todas sus críticas a estos efectos, en resumidas cuentas, conducen hacia el peculiar idealismo realista de Mainländer, al cual él denomina “crítico”. ³⁵¹

Un idealismo crítico es para Mainländer uno que reconoce las fuentes subjetivas de nuestras representaciones del espacio y del tiempo, y que se niega a atribuir el espacio y el tiempo matemático a las cosas en sí mismas. Un idealismo trascendental es aquel que incluye un realismo empírico, aunque un realismo empírico en un sentido amplio, es decir, supone que la experiencia nos da un conocimiento de las cosas que existen independientemente de nuestras representaciones de ellas, a saber, el conocimiento de su extensión y movimiento. (Beiser, 2022: 303)

Este idealismo crítico pues consiste en esencia en afirmar que el entendimiento no exige para la producción del espacio y el tiempo ningún dato apriorístico, aprioridad que, a juicio de Mainländer, existe en la estética trascendental kantiana únicamente como posibilidad; de aquí colige el offenbachiano que las cosas en sí mismas poseen tanto extensión como movimiento ³⁵² (Sommerlad, 1899: 428) y que, por ende, «si no hubiese ningún ser cognoscente en el mundo, las cosas en sí carentes de conocimiento que existen estarían, no obstante, en movimiento continuo». ³⁵³ Compárense las declaraciones mainländerianas con las de Schopenhauer en su *Brieftasche*: «Mantener que este mundo existiría en el espacio y en el tiempo aun cuando nadie se lo representara. Esto constituye toda

³⁵⁰ PE I, FCE, A, [367]: 393

³⁵¹ Es curioso advertir los filósofos que Mainländer contabiliza entre los representantes del idealismo crítico: «(Idealismo crítico: Locke, Berkeley, Hume, Kant)» (PE I, P, [VII]: 40).

³⁵² Debe destacarse que para Mainländer la espacialidad no implica extensión ni la temporalidad movimiento, lo cual, *mutatis mutandis*, significa que las cosas en sí pueden tener movimiento sin ser temporales y ser extensas sin ser espaciales. El offenbachiano asegura que «al hombre común, es decir, la persona tosca desde el punto de vista filosófico, todo le puede sonar muy parecido» (PE II, Alz, II, 12.2, [562]: 451); mas la diferencia y no implicación de dichos conceptos es taxativa y determinante, diferencia que, por desgracia, da demasiado por sentado sin ofrecer ulteriores aclaraciones.

³⁵³ PE I, Xk, I, 13, [15]: 56

una contradicción: su existencia significa igualmente su representabilidad; tiene su existencia en la representación del objeto, lo cual equivale a decir que se trata de un objeto».³⁵⁴

Pero las críticas más airadas de Mainländer no van dirigidas precisamente a Kant, sino a quien supuestamente es su maestro. En cierto modo, a tenor del idealismo de este, lo que el autor de la *Philosophie der Erlösung* le critica es que, no sólo se ha conformado con conservar las contradicciones que existen entre la estética y la analítica trascendental kantianas, sino que, para más inri, ha hipostasiado el error, aseverando que no existe tal síntesis del espacio y del tiempo, sino que ambos se dan como un *continuum* ya *a parte ante*. Por lo tanto, Mainländer recrimina a Schopenhauer respecto a Kant por los mismos motivos por los que recriminara a Hartmann respecto a aquel, i. e., por magnificar «de forma desmedida el error del maestro»,³⁵⁵ o sea, «por convertirse en espejo de aumento de sus defectos».³⁵⁶

En esencia, Mainländer critica duramente la «verdad que tiene validez para todo ser que vive y que conoce»,³⁵⁷ i. e., la concepción schopenhaueriana de que el mundo es, por una parte, mi representación; un equívoco fundado a partir de «errores palmarios [...] el espacio y el tiempo, en cuanto intuiciones puras a priori»;³⁵⁸ algo que, sin duda, a ojos del maestro se antojaría un escándalo filosófico (Lerchner, 2016: 38), y es que para el francfortés la epistemología mainländeriana no sólo le parecería una herejía para con su propio sistema, sino también para con el criticismo kantiano, la censurable involución hacia un realismo naif (ZI: 10).

3) El caso de Bahnsen es más explícito si cabe. Al final de *Zur Kritik der Kriticismus* (KK) caracteriza sin tapujos su postura como un “individualismo

³⁵⁴ BM, [HN III, 149 (24) {B 28-29} <1822>]: 113

³⁵⁵ PE II, II, 12.3: 584

³⁵⁶ WWV I, A, [526]: 499

³⁵⁷ WWV I, I, 1, [3]: 27

³⁵⁸ PE I, FDC, A, [447]: 407

realista" (Beiser, 2022: 354), lo cual ya sería suficiente para ganarse la excomunión del conclave schopenhaueriano.

La postura bahnseniana, como indicamos en la sección dedicada a él, no es sino la reafirmación de la tesis de Trendelenburg en su *Logische Untersuchungen* (Beiser, 2022: 355). Recuérdese, la cuestión consiste en denunciar un falso dilema en la postura kantiana, pues sería falso que *solamente* podemos postularnos a favor o en contra de la identidad entre nuestras representaciones y las cosas en sí, pues cabe una tercera alternativa, la *posibilidad* de que las formas aprióricas del espacio y el tiempo sean, en efecto, tales, mas siendo asimismo imputables a las cosas en sí mismas.

Quien acepta algo que existe en sí mismo debe, con total imparcialidad, mantener abierta la doble posibilidad de que el ser en sí mismo lleve en sí esas formas de la intuición a priori, y que dependa completamente de ellas [...] *In abstracto*, la probabilidad de cada una de estas posibilidades es exactamente la misma. (KK: 360)

Pero Bahnsen no se limitó a la mera posibilidad lógica de este realismo, sino que se posiciona a favor de este apelando a una abducción verosímil: existen razones empíricas que decantan la libra hacia el realismo.

La relación de la cosa en sí con las formas de la intuición encontradas a priori en el sujeto cognoscente seguirían siendo una cuestión abierta por el momento, hasta que una investigación empírica hubiera producido el material necesario para decidir si uno de los platillos de posibilidad de la balanza se hunde bajo posibilidades más contundentes. Ahora bien, ¿cómo, si el material necesario ya es abundante, recopilado en sus mejores evidencias por el propio autor de la hipótesis de la voluntad? (KK: 361)

Lo que está señalando Bahnsen aquí es que el propio Schopenhauer, al final de su vida, ya coqueteó con cierto realismo (Beiser, 2022: 358; Estal, 2020: 87-109), de modo que, tal vez a su juicio, virar hacia tales posturas consistía más bien en llevar la filosofía del maestro a sus últimas consecuencias, y no tanto en una herejía palmaria.

Para concluir, destacamos que en lo relativo a las críticas de estos filósofos no se ha tenido por propósito aquí «ofrecer una revisión al respecto, la cual los conocedores de Kant y la literatura kantiana» (Sommerlad, 1899: 424) –así como los de Schopenhauer y su obra– «de acuerdo a sus puntos de vista, deducirán principalmente por sí mismos» (Idem); sino destacar exclusivamente las profundas divergencias que manifiestan en relación a la dianología del francfortés.

Más allá de las razones históricas que pudieren explicar este descarado regreso hacia posiciones más realistas (Esterman, 2001: 52), lo que se antoja indudable es que dicho movimiento representa un auténtica apostasía para el schopenhauerismo, no ya porque los alumnos debieran respetar un cierto voto de fidelidad para con el maestro, sino porque el idealismo trascendental, que se deriva a su vez del kantismo schopenhaueriano, es crucial para el conjunto del sistema, tanto por sí mismo (*ad rem*), como por sus consecuencias (*ad consequentiam*).

b) Aspectos metafísicos

Desechado tal idealismo en pro de un individualismo realista, un real-idealismo, un idealismo crítico o como se quiera denominar, el efecto colateral consiste en una mutación dramática de la metafísica de la voluntad. Esta transformación que acometerán Bahnsen, Hartmann y Mainländer tendrá implicaciones profundísimas para el conjunto del sistema ya que, como vimos anteriormente, anulada la aprioridad estricta del espacio, el tiempo y la

causalidad, el monismo schopenhaueriano cae por su propio peso, lo cual abre la puerta a una novedosa forma de comprender cantidad de temas idiosincráticos del schopenhauerismo y el pesimismo en general: soteriología, teleología, irracionalismo, etc.

1) La metafísica de Eduard von Hartmann es explícitamente monista, la cual también llegó a designar como “espiritualismo monista” (RZ: 99-121). Pero, ¿cómo podría ser este el caso, si como hemos indicado rechaza taxativamente el idealismo trascendental del maestro? Mientras que el monismo schopenhaueriano podría ser designado como “ilusionista”,³⁵⁹ el hartmanniano debiera entenderse en términos panteístas.³⁶⁰

No hay ninguna concepción mejor, para el que tiene una sensibilidad mística, que la de concebir el mundo como un ser unitario, y sentirse parte de este ser; pero como una parte en la que, a la vez, vive el todo, de manera que, en el contraste del yo con el todo, el yo goza religiosamente de la sublimidad de este último y de su participación con él. Siguiendo al cristianismo, a este ser único se le ha llamado en alemán “Dios”, y a la concepción que sostiene que este ser único es la totalidad, se le llama panteísmo (en el sentido más amplio de la palabra). Bien entendido, es un término que se puede asumir; pero, debido a las malas interpretaciones a las que está expuesto, yo prefiero, tras nuestra explicación del panteísmo, la palabra *monismo*, que significa lo mismo. (PU: 468)

El ser único, la esencia del mundo, es lo inconsciente, como vimos, siendo la pluralidad (no sólo de los individuos, sino también de la materia, la conciencia,

³⁵⁹ Advirtiendo empero la salvedad de que en la filosofía schopenhaueriana el fenómeno no es sin más mera apariencia, pues en él se manifiesta la cosa en sí. «Conforme a ella [la cosmología ilusionista], toda pluralidad del fenómeno del mundo es tan sólo mera apariencia, un engañoso sueño que tortura al alma del mundo, sueño donde nada es real, salvo el sufrimiento, cuya esencia absoluta perdura en la ensoñada apariencia de la multiplicidad» (PVG: 71).

³⁶⁰ Véase Mora, 1983, entda. *monismo*

los instintos, etc.) el fenómeno de aquel, «pero no un fenómeno puesto subjetivamente, como sucede en Kant, Fichte y Schopenhauer, sino un fenómeno puesto objetivamente [...] como lo expresa Hegel, como “mero fenómeno, no sólo para nosotros, sino en sí”» (PU: 470); o sea, fenómeno de lo Uno en tanto que emanación casi plotiniana (En. III 1, 7-10). Por lo tanto, en la metafísica hartmanniana, no es que lo ideal sea un momento de lo real, i. e., la representación un producto de la voluntad (Schopenhauer), ni lo real un momento de lo ideal, i. e., la voluntad producto de la representación (Hegel); sino que tanto lo ideal como lo real, o sea, la voluntad y la representación, son momentos de la substancia absoluta (Beiser, 2022: 204); en el caso de Hartmann: lo inconsciente, el individuo *κατ' ἐξοχήν* (PU: 458).

Ahora bien, ¿cómo concluye Hartmann la unidad total de todo lo inconsciente, es decir, que sólo hay un inconsciente que “vivifica” a todos y cada uno de los individuos, y no un inconsciente para cada uno de ellos? Sencillamente, apelando a la ley de homogeneidad.³⁶¹

¿Qué motivo habría de tener para afirmar que esta causa desconocida de su conciencia será otra distinta que la de su prójimo, cuyo en sí tampoco conoce? [...] En un caso como este es donde se impone el lema de que los principios no han de multiplicarse sin necesidad, y que, ante la falta de una experiencia inmediata, hay que atenerse siempre a la hipótesis más simple. Según esto, habría que suponer, sin duda, la unidad de lo inconsciente. (PU: 459)

De este modo, como decimos, tomando el monismo como un prerrequisito de cualquier visión satisfactoria del mundo (Beiser, 2022: 203), logra Hartmann

³⁶¹ También llamado principio de economía o parsimonia, fue enunciado por Guillermo de Ockham, conforme al cual no deben multiplicarse los entes sin necesidad. Véase nota 297

conservar dicho monismo sin tener que recurrir al idealismo típicamente schopenhaueriano.

Debe advertirse que lo inconsciente no es en Hartmann un evento ni tónica psíquica, como en el caso de Sigmund Freud, sino que es una sustancia, y sólo (arguye el berlinés) cuando se ha reconocido que la conciencia es un accidente, esto es, un mero fenómeno, se puede colegir que la pluralidad de las conciencias en general es una pluralidad de manifestaciones de lo inconsciente absoluto en tanto que sustancia (PU: 462). Además, esta unidad metafísica se deduce también a priori (en términos aristotélicos indica Hartmann).

A lo inconsciente no le pertenece la pluralidad porque es en pro de sí mismo que se da el espacio: la representación funda el espacio ideal; la voluntad, mediante la realización de la representación, funda el espacio real (PU: 464). Pero también se puede deducir esta unidad de otro modo, uno que ciertamente recuerda a la necesidad cartesiana de unificar la *res extensa* y la *res cogitans* en la glándula pineal. Procediendo Hartmann *ad absurdum*, si la pluralidad fuese fruto, no de las funciones de la sustancia absoluta, sino de un pluralismo de sustancias, entonces las relaciones entre los individuos, «reales [...] como las que de hecho existen» (PU: 466), no podrían explicarse, lo cual equivale a atisbar que si a cada individuo le correspondiese una sustancia propia, individual, nos topáramos con la aporía cartesiana de la incomunicabilidad de las sustancias.

Con todo, si la pluralidad es fenoménicamente real y no ilusoria, entonces cabe preguntar: ¿Cómo surge lo real? La respuesta de Hartmann consiste en aseverar que es en la disputa de los actos de la voluntad inherente a lo inconsciente como se produce aquello que denominamos *Realität*. Para comprender esto debemos reiterar lo que Hartmann designa con la expresión *sustancia idéntica de ambos atributos*.

En esencia, del mismo modo que la extensión y el pensamiento son dos atributos de la sustancia infinita (Dios) en Spinoza (Et., II, P. I-II), asimismo en

Hartmann voluntad e idea son dos atributos de la substancia absoluta (Inconsciente). Recuperando el problema cartesiano, el berlinés apela a la incomunicabilidad de la voluntad y la representación en el caso de que ambas fuesen, en efecto, sustancias distintas; así como «siguiendo los principios de un pluralismo consecuente, resulta impensable la posibilidad de actuación de unos individuos separados de otros» (PU: 708). Ocurre que ambos atributos no pueden ser autónomos. Aquí se aprecia, como dijimos, la influencia de Schelling, pues en base a su distinción entre esencia y existencia Hartmann concluyó que las ideas (representaciones) no pueden devenir reales por sí mismas, del mismo modo que toda voluntad exige para su realización un objeto, i. e., una representación de su apetencia (Beiser, 2022: 203).

En resumidas cuentas, Hartmann toma la representación y la voluntad, convirtiéndolas en momentos del espíritu absoluto; y aquí no deja de sonar la censura del maestro: «Esto es el de sobra conocido Absoluto, de modo que la prueba cosmológica, [queda] enmascarada» (GB: 290).

2) Si bien la metafísica de Eduard von Hartmann se antoja descaradamente herética, no cabe duda de que Schopenhauer habría catalogado de escandalosa la de Mainländer; aunque cabe decir que en todas las escuelas encontramos a un alumno así: un alborotador (Lerchner, 2016: 33, 44).

Teniendo en cuenta que la filosofía de Mainländer surge de la crítica a la de Schopenhauer (Beiser, 2022: 292) se antoja evidente que podría redactarse una extensa lista de los muchos puntos en que el “alumno” disiente del “maestro”, lo cual justificaría por sí sólo la legitimidad de dedicarle una monografía exclusiva al offenbachiano.

Es desde las inconsistencias de Schopenhauer como Mainländer se vuelve activamente productivo. El rechazo de determinados filosofemas absurdos a ojos de Mainländer le obliga a reajustar otros aspectos asumidos de buena gana. De un incomprensible monismo voluntarista se yergue de este modo

una doctrina de la voluntad revisada, el pluralismo y la independencia, y desde un sistema oscilante se deriva un sistema piramidal con un fundamento y un ápice explícitamente metafísico. (Lerchner, 2016: 43)

El *offenbachiano* asume dos doctrinas *schopenhauerianas*: la voluntad como cosa en sí y el sufrimiento como ley universal (Beiser, 2022: 292); el resto de “dogmas”, o son omitidos, o contradichos expresamente. Ni el carácter *apriórico* del espacio y del tiempo,³⁶² ni la supresión de la voluntad en la experiencia estética,³⁶³ ni el *irracionalismo* ni el *monismo “a medias”* (Beiser, 2022: 292); ni, en fin, un largo etcétera,³⁶⁴ fue asumido por el autor de *Philosophie der Erlösung*. Hasta qué punto se puede considerar a semejante sujeto “alumno” es algo que cualquier maestro podrá concluir por sí mismo.

Pero la transformación *mainländeriana* de la filosofía de Schopenhauer no se circunscribe únicamente a la reducción de proposiciones específicas (Lerchner, 2016: 34), sino que se dirige explícitamente al *trascendentalismo* del maestro. Las críticas más airadas del filósofo se dirigen precisamente a la oscilación constante que ensaya el *francfortés* entre el ámbito estrictamente *inmanente* y el descaradamente *trascendente*; una fluctuación que *Mainländer* cataloga de inútil e incomprensible para el entendimiento humano.³⁶⁵ Él le replica, en suma, que ose hablar de una voluntad única como un «filósofo trascendental, un auténtico metafísico» (PE I: 478); o sea, le amonesta por las mismas razones por las cuales Schopenhauer reprendió a Goethe en su momento: por olvidar de forma *irreflexiva* a Kant, reingresando en una *metafísica ingenua* (Lerchner, 2016: 41).

Donde se aprecia con más claridad la crítica *mainländeriana* es en su censura del *monismo*, crítica que a su vez se dilucida al amparo de sus

³⁶² PE I, Xk, I, 1-23, [3-27]: 45-66

³⁶³ PE I, Xk, III, 20, [140]: 166

³⁶⁴ PE I, FDC, A, [359-620]: 387-498

³⁶⁵ PE I, FDC, A, [544]: 467

discrepancias respecto a la idea schopenhaueriana de la inagotabilidad de la naturaleza, la cual se explica a su vez por su concepción trascendente de la voluntad:

Mira ese insecto delante de tus pies, ese pez despreocupado en la red todavía sin cerrar, esa rana a la que le impide huir su pereza, ese pájaro que no advierte como se ciernen sobre él los halcones, esa oveja que ha caído bajo el campo visual de un tigre; con cuan poco cuidado afrontan candorosamente todos ellos los peligros que les acechaban y que amenazan a cada instante su existencia. La naturaleza hace que sus hijos afronten confiadamente y sin protección alguna mil contingencias amenazadoras, porque sabe que cuando mueran retornan a su regazo, donde nada puede darse por perdido y que por ello su desaparición es tan sólo una broma. La total despreocupación de la naturaleza por el mantenimiento de una máquina tan sofisticada como es un animal denota con claridad que la destrucción de una manifestación semejante no inquieta en lo más mínimo al ser que se manifiesta. (BM, [HN III, 456 (58) {A 70} <1828>]: 211)

Para Schopenhauer, el debilitamiento, o por utilizar la expresión de que hace uso Lerchner, “*Burnout*”,³⁶⁶ no es imputable al orden de la esencia sino sólo al de la existencia, pues «la voluntad misma permanece sola y por sí: pues sólo ella es inmutable e indestructible, no envejece, no es física, sino metafísica»;³⁶⁷ es decir, la muerte sólo afecta al individuo, el cual se inscribe como indicamos anteriormente en el reino del *principium individuationis*, y por ende su destrucción no tiene ningún efecto metafísico (Lerchner, 2016: 37). De este modo, la voluntad única trascendente, ajena a la partición, la pluralidad y por extensión a la

³⁶⁶ Del inglés *burn out*, también llamado “síndrome del quemado”, refiere a una afección de agotamiento físico-mental que se sufre en el ambiente laboral, sobre todo por parte de aquellos cuya ocupación es eminentemente vocacional. Es especialmente común en la docencia, la asistencia médica y otros oficios similares.

³⁶⁷ WWV II, II, 19, [270]: 279

caducidad, se objetiva en individualidades percederas, aniquiladas las cuales continúa existiendo la fuerza que las vivificó, así como no desaparece la fuerza magnética en ocasión de la destrucción del imán.

La postura mainländeriana es la diametralmente opuesta, pues de esa imperturbable indiferencia de la naturaleza para con sus vástagos concluye, no su inagotabilidad, sino su caducidad, por lo que la naturaleza, no sólo pierde mucho con la aniquilación de cada individuo, sino que además envejece paulatinamente, hundiéndose de modo indefectible en la senescencia; de tal manera que si «el mundo muere durante eones. ¿Por qué debería la metafísica de la voluntad conservar un *Perpetuum mobile*?» (Lerchner, 2016: 40). Este *Perpetuum mobile*, la unidad de la voluntad trascendente, atenta contra la experiencia inmediata de la naturaleza, donde únicamente se aprecian fuerzas individuales que sólo «con manifiesta violencia es posible fundir [...] en una oculta voluntad trascendente indivisible».³⁶⁸

Este error fatal, consecuencia del idealismo schopenhaueriano, genera a su vez «una ciénaga de errores»³⁶⁹ que pueden rastrearse en todo el *corupus* de *Die Welt als Wille*. Mainländer hace especial hincapié en la cuestión de la especie en tanto que forma del individuo.

Para Schopenhauer, el individuo es del todo prescindible para la naturaleza en su conjunto, la cual *non contristatur* por la muerte de uno o miles de sus especímenes; lo único que le interesa a esta es la especie,³⁷⁰ hasta el punto que, si todos y cada uno de los individuos de una especie se extinguieran, esta, que se corresponde con la idea de aquellos en sentido platónico, permanecería, ya que «la idea [...] no entra en este principio [de razón suficiente], por eso no le

³⁶⁸ PE I, FDC, A, [479]: 428

³⁶⁹ PE I, FDC, A, [481]: 429

³⁷⁰ WWV I, IV, 54, [325]: 321

corresponde ni la pluralidad ni el cambio»³⁷¹ ni la muerte:³⁷² «La vida del individuo en el fondo está tomada de la especie y que toda fuerza vital es algo así como la fuerza de la especie contenida en un cauce».³⁷³

Aquí se aprecia una de las mayores discrepancias en lo relativo a aspectos metafísicos entre Mainländer y Schopenhauer, el taxativo pluralismo y el exacerbado monismo respectivamente. Para el *offenbachiano*, la unidad trascendente tiene un estatuto *toto genere* distinto al que tiene en la filosofía del francfortés, de ahí que aquel sea estrictamente pluralista, entendiendo por “pluralismo” la tesis de que la individualidad no es producto del engañoso velo de Maya, i. e., mero fenómeno, sino que es eminentemente real; razón esta por la que Plümacher designa la filosofía mainländeriana como “individualista” (ZI: 19).

3) Si por “individualismo” entendemos la tesis de que sólo «hay una multiplicidad de sustancias individuales en el mundo, es decir, que no hay una sola voluntad sino muchas voluntades y, de hecho, una para cada persona» (Beiser, 2022: 342) de tal modo que «cada individuo afirma su propio interés a expensas de todos los demás» (Beiser, 2022: 349), entonces podemos afirmar junto a Olga Plümacher que Julius Bahnsen es el máximo representante del individualismo dentro del *Weltschmerz* (ZI: 18). No obstante, así como señalara Hartmann respecto a los equívocos a que suele inducir el concepto “panteísmo”, debido a las malas interpretaciones a las que está expuesto el término “individualismo” preferimos aquí utilizar el de “pluralismo”, el cual en este contexto «significa lo mismo» (PU: 468).

Ya hemos comentado anteriormente la ambivalencia de Bahnsen en lo que respecta a su tematización del monismo y el pluralismo,³⁷⁴ no obstante, podemos

³⁷¹ WWV I, III, 30, [200]: 207-208

³⁷² En relación a las aporías que surgen de la teoría schopenhaueriana de las ideas en sentido platónico y su tensión con la filosofía mainländeriana véase Gámez, 2020: 68-157

³⁷³ WWV II, IV, 42 [585]: 564

³⁷⁴ Véase 2. 2. Pluralismo henádico, pg. 256-260

indicar que ya en 1872 el pomerano había sentado las bases de su pluralismo antimonista con un artículo dedicado principalmente a la crítica de la filosofía hartmanniana: *Zur Philosophie der Geschichte. Eine kritische Besprechung des Hegel-Hartmann'schen Evolutionismus aus Schopenhauer'schen Principen* (PG).

Allí, Bahnsen destaca el más o menos tácito dualismo hartmanniano entre la voluntad y la idea dentro de lo inconsciente, lo cual tiene como efecto colateral la incapacidad de la *Philosophie des Unbewussten* para explicar «el residuo irracional que se adhiere obstinadamente a las cosas» (Beiser, 2022: 349). Pero además, Bahnsen critica a Hartmann por incurrir en las carencias de que todo sistema monista adolece, a saber, la incapacidad para explicar la exégesis de la individualidad a partir de la unidad universal. A diferencia del monismo schopenhaueriano, donde no cabe exigir dicha génesis dado que la realidad del individuo es netamente fenoménica, en Hartmann la realidad singular del individuo resta siempre inexplicada, quedando reducida a un misterio insondable. Esta es, según Bahnsen, la dificultad fatal de todo monismo, de ahí que juzgue pertinente su antítesis, el pluralismo, ya que «sólo con una metafísica de este tipo puede apaciguarse nuestro pensamiento, que está en tan estrecha concordancia con los fenómenos que no nos incitan a contemplar un más allá puramente trascendente, “inalcanzable”, en el anverso de la realidad» (PG: 50-51).

A diferencia de Mainländer, para quien el concepto de unidad tiene un estatuto *a parte ante* a la existencia en base al cual se explica la unidad colectiva y dinámica de los individuos entre sí,³⁷⁵ para Bahnsen la unidad sólo tiene una acepción abstracta, i. e., es un concepto que remite al conjunto de individuos que conforman la existencia en su totalidad, «la suma de los factores individuales de la vida» (PG: 50, 64). Estas voluntades individuales, a las que el filósofo denomina

³⁷⁵ PE I, FDC, A, [480]: 428

hénadas, (Caldeira, 2015: 116) tienen realidad sustancial en sí, a pesar de estar recíprocamente condicionadas *de facto* (Beiser, 2022: 363).

Respecto a la crítica concreta al “maestro”, Bahnsen arguye que incurre necesariamente en un cierto solipsismo, pues en base a la proposición de que la pluralidad es producto del *principium individuationis*, y que por ende aquella tiene una dimensión estrictamente fenoménica, no se puede deducir en modo alguno la existencia real de otros “yoes”, los cuales, por principio, siempre quedarán reducidos a una mera posibilidad lógica:

El mero nombramiento del “yo” ya implica esa autodiferenciación que no puede pensarse sin un reconocimiento concomitante de lo que existe fuera (*extra y praeter*) de mí. La autoconciencia y la conciencia del mundo se tienen mutuamente como condición previa o, si no se quiere reconocer una relación de completa dependencia recíproca entre ellas, entonces la conciencia del mundo puede prescindir (por lo menos de la luminosa y clara) autoconciencia incluso más de lo que la autoconciencia puede prescindir de la base de la conciencia de otras cosas. Si queremos prescindir de esta conclusión primordial del entendimiento, entonces hemos acabado antes de empezar, y si queremos atribuirle un sentido “meramente subjetivo”, entonces excluimos de nosotros mismos toda creencia, pero *eo ipso* nos incluimos en ese círculo mágico del yo puro, dentro del cual hay pura y solamente un Yo y sus representaciones, pero un no-yo ni siquiera existe como meramente representado, puesto que la representación sigue siendo una parte integrante del mismo Yo. (KK: 359)

Pero de esta crítica, a bote pronto estrictamente epistemológica, Bahnsen extrae sustanciales consecuencias metafísicas, a tenor de las cuales censurará el monismo schopenhaueriano. Al indicar que la autoconciencia y la conciencia del mundo se tienen mutuamente como condición previa lo que está defendiendo Bahnsen es que la *ratio essendi* y la *ratio cognoscendi*, es decir, la voluntad y la

autoconciencia (intelecto) de uno y el mismo individuo, son indisociables (Beiser, 2022: 357), de modo que no es el caso que la relación entre ambos se asemeje a la de un «ciego forzado que lleva en sus hombros a un paralítico que ve».³⁷⁶ En base a este apunte, el pomerano concluye la ilegitimidad de apelar a una voluntad cósmica y universal de que manarían las voluntades individuales, pues dado que el sujeto que conoce sólo aprehende en su autoconciencia su voluntad individual, no hay razón alguna para suponer un algo allende o aquende a las hénadas.

Para más inri, esta ligazón indisociable, el nudo gordiano entre voluntad y autoconciencia, anula a su vez un aspecto fundamental de la soteriología schopenhaueriana: la posibilidad de que el intelecto se imponga sobre la voluntad, negándola. Tal y como indica Schopenhauer, «el fin de toda inteligencia sólo puede ser reaccionar sobre una voluntad: pero, dado que todo querer es un error, la obra final de la inteligencia será suprimir el querer a cuyos fines había servido hasta entonces».³⁷⁷ Pero aquí surge la pregunta evidente: si el intelecto es un factor de segundo orden de la voluntad, ¿cómo es posible que aquel se emancipe de esta?

Del mismo modo que un tartamudo no es libre de su lengua, un cojo de sus piernas, un borracho o un recién nacido de sus miembros, asimismo la voluntad de conocer no es libre de la perfección o del pleno uso de sus órganos de conocimiento. Este es todo el secreto que Schopenhauer y Hartmann no apreciaron, porque estaban obnubilados con el pensamiento de que un ser primordial que había superado toda finitud de las formas supuestamente trascendentales no podía estar limitado en su poder y sabiduría, de ahí el cuento del mundo mejor en medio del pesimismo y de la omnisciencia de la voluntad en medio de su ceguera. (KK: 354)

³⁷⁶ WWV II, II, 19 [233]: 247

³⁷⁷ WWV II, IV, 48, [701: 667

Estos serían los primeros pasos hacia la ulterior negación de toda posibilidad de redención dentro de la cosmovisión de Julius Bahnsen, algo que no sólo le aleja dramáticamente del “maestro”, sino también de los demás obispos de la supuesta escuela schopenhaueriana. En este sentido, Bahnsen admite que en un aspecto fundamental no es tan schopenhaueriano después de todo, pues finalmente desechó el monismo del maestro (Beiser, 2022: 365).

c) Algunas consideraciones sobre teleología

Si bien dijimos que nos circunscribiríamos a aspectos de índole epistemológico y metafísico, con todo querríamos hacer notar algunas diferencias adicionales; para ello nos centraremos en la tematización de la teleología esgrimida por Schopenhauer en contraposición a la de Philipp Mainländer y Eduard von Hartmann.

No sin motivo se considera la filosofía schopenhaueriana “irracionalista”, pues colocando en el seno de la realidad, no un *logos* que regiría el decurso de la existencia con arreglo a la razón, sino la voluntad, lo que el francfortés dibuja es un esbozo del mundo en el que no existe finalidad ni *telos* posible, pues el tuétano del ser en sí consiste en un esfuerzo ciego e incesante (Beiser, 2022: 337). En cambio, Mainländer y Hartmann se escoran drásticamente del maestro defendiendo cada uno una teleología *sui generis*, no exenta de ambigüedades. Dicha ambigüedad es notoria en Mainländer, como veremos, pues si bien el offenbachiano asevera que la teleología es «la tumba de una investigación honesta de la naturaleza»,³⁷⁸ no obstante en su metafísica se apunta sin lugar a dudas a un cierto finalismo de la voluntad (Lerchner, 2016: 39). Hartmann, en cambio, es cristalino a estos efectos, abogando explícitamente por un fin final en el decurso del mundo (PU: 645).

³⁷⁸ PE I, FDC, A, [479]: 428

Ahora bien, sería erróneo negar sin aclaraciones adicionales que Schopenhauer rechaza la teleología por principio, pues para el filósofo la naturaleza se explica propiamente en base a causas finales, por lo que «toda mente capaz y normal ha de ir a parar en la teleología al considerar la naturaleza orgánica».³⁷⁹ Pero cabe destacar que cuando el francfortés rechaza la teleología lo hace entendiendo el concepto en su acepción kantiana, i. e., en tanto que prueba físico-teleológica, consistiendo esta en «el intento de la razón por concluir la suprema causa de la naturaleza y sus propiedades a partir de los fines de la naturaleza [...] [señalando] un fin final de la creación» (KU, Ak. V A 436/B 400 - 401); de modo que las reticencias de Schopenhauer, así como en el caso de Kant (KU Ak. V 440/B 407), se derivan de su pretensión de separar la teleología de la teología (Cacciola, 1994: 94).

Muy someramente, según Kant, para que algo pueda ser considerado como un fin (*telos*) de la naturaleza no es suficiente que sus partes sólo sean posibles por medio de sus relaciones para con el todo, sino que también se exige que esas partes sean, recíprocamente, causa y efecto de su forma (Cacciola, 1994: 81); un ejemplo a estos efectos puede ser ilustrativo. En el caso de las coloridas plumas del pavo real, cada barba obtiene su nutrición del raquis, el nervio de la pluma, siendo los nutrientes los mismos para todas las barbas, y sólo la diferencia estructural de estas determina la coloración de cada una de ellas. Pues bien, con arreglo a un juicio teleológico como el “exigido” por Kant, a la pregunta relativa a la razón por la cual la pigmentación de las barbas de las plumas del pavo real depende de su disposición estructural cabría responder: «Tan sólo al rutilante colorido de la belleza del dibujo» (PU: 300), o sea, que la causa de dicha divergencia estructural, por mor de la cual las barbas de sus plumas obtienen una pigmentación y no otra, es generar precisamente el efecto en cuestión; por ende, la causa de la pigmentación de las plumas del pavo real es su efecto, a saber, la

³⁷⁹ WWV II, II, 28, [389]: 386

pigmentación específica de las plumas mismas. Pero incluso en este caso, que traemos a colación aquí como decimos con un afán estrictamente ilustrativo, no estaríamos legitimados para hablar de una teleología *stricto sensu*, sino sólo «de un *entendimiento artista* para fines dispersos, mas no de una *sabiduría* para un fin final que, sin embargo, ha de contener propiamente el fundamento para determinar tal entendimiento» (KU, Ak. V A 441/B 408).

Apreciamos pues que en Kant, para que un ser sea entendido como fin de la naturaleza, éste debe ser entendido en tanto que ser organizado que se organiza a sí mismo (Cacciola, 1994: 81), pero tal y como muestra en la antinomia del discernimiento (KU, Ak. V A 385/B 311) no podemos juzgar de un modo objetivo, o sea, ni afirmar ni negar, la realidad de fines naturales ordenados con arreglo a un ser que obra intencionalmente. Ahora bien, en base a la diáda sensible-inteligible se abre la posibilidad de enjuiciar el mundo y su finalismo conforme a dos perspectivas «sin que el tipo de explicación mecánico quede suprimido por el teleológico, como si se contradijeran mutuamente» (Cacciola, 1994: 82), o sea, que podemos entender la finalidad en la naturaleza en términos regulativos, mas no constitutivos (KU, Ak. V A 409/B 352).

En el caso de Schopenhauer, como venimos diciendo, su censura a la teleología se circunscribe a la conclusión de un principio racional organizativo de la naturaleza con arreglo a fines, reafirmando empero la tesis de una armonía de la naturaleza fundada en el vínculo metafísico existente en el en sí de las objetivaciones de la voluntad (Cacciola 1994: 63): «Ella produce lo que parece tan conforme a fines y tan reflexionado, sin reflexión ni concepto de fin, porque lo hace sin representación, que es de origen totalmente secundario».³⁸⁰

Recuérdese que en la filosofía Schopenhaueriana la voluntad trascendente se objetiva con arreglo a ideas en sentido platónico,³⁸¹ pero aquella, por ser

³⁸⁰ WWV II, II, 26, [373]: 372

³⁸¹ WWV II, II, 20, [277]: 285

metafísicamente una e indivisible, se manifiesta de forma completa y sin partes en todas y cada una de sus objetivaciones; por lo que la armonía en la naturaleza, esa aparente organización de cada una de sus partes con arreglo a fines, se debe precisamente a la unidad metafísica del en sí que se manifiesta en cada una de dichas objetivaciones (Cacciola, 1994: 64). Así pues, recuperando la distinción kantiana entre lo sensible y lo inteligible, Schopenhauer logra evitar el mecanicismo materialista sin incurrir empero en una físico-teleología, i. e., en un prolegómeno a la teología (KU, Ak. V A 442/ B 410); de tal modo que «el filósofo concuerda con Kant en tanto que, para este [Schopenhauer], tanto la finalidad del mundo orgánico como la regularidad de lo inorgánico se introduce en la naturaleza por parte de nuestro entendimiento, siendo ambas imputables al fenómeno, mas no al en sí» (Cacciola, 1994: 86).

La enorme admiración que suele conmovernos al considerar la infinita finalidad que hay en la construcción de los seres orgánicos, se basa en el fondo en el supuesto natural, pero falso, de que aquel acuerdo de las partes entre sí, con la totalidad del organismo y con sus fines en el mundo externo, ha entrado por el mismo camino por el que captamos y juzgamos mediante el conocimiento, o sea, por el camino de la representación; que así como existe para el intelecto, habría sido producida también por él. (WWV II, II, 26, [371]: 373)

Así pues, y para concluir con lo que respecta al estatuto de la teleología en Schopenhauer, esta sólo representa un *fenómeno* de la unidad de la voluntad, unidad que se expresa ora como finalidad interna, ora como finalidad externa de los seres,³⁸² pero que no trasciende nunca la dimensión de una mera «intencionalidad aparente» (Cacciola, 1994: 88, 87):

³⁸² Para Schopenhauer, las objetivaciones de la voluntad no existen con independencia las unas de las otras, sino que se da un íntimo vínculo entre ellas al amparo de la sucesión gradual. En el hombre, en cuya idea la voluntad se objetiva más clara y perfectamente, se incluyen todas y cada

Pues en la teleología de la naturaleza, tanto en la externa como en la interna, lo que hemos de pensar como medio y como fin es siempre y sólo el fenómeno de la unidad de la voluntad una que concuerda consigo misma en esa medida, y que para nuestro modo de conocimiento se ha disgregado en el tiempo y el espacio. (WWV I, II, 26, [192]: 200)

Esbozado el estatuto que tienen la teleología en el sistema schopenhaueriano es menester ahora exponer el modo y manera en que sus supuestos alumnos abordaron la cuestión.

c.1) El fin del mundo como final del mundo

Ya hemos indicado más arriba que en lo relativo a Mainländer su postura es un tanto ambigua, pero no en el sentido de que sean dubitativas o imprecisas sus declaraciones a estos efectos, sino porque, así como ocurriera con la caracterización de su propuesta epistemológica, los filosofemas no parecen corresponder con la valoración que el filósofo hace de los mismos.

Difícilmente podrá negarse que el offenbachiano introduce un fin final en la deriva de las voluntades individuales (Lerchner, 2016: 43), por mucho que él mismo asevere en su *Kritik der Lehren Kant's und Schopenhauer's* que su filosofía se libera de «la tentadora y aduladora pero infundada teleología: la tumba de una investigación honesta de la naturaleza».³⁸³

una de las objetivaciones antecedentes de la voluntad (reino animal, vegetal e inorgánico), tesis en base a la cual Schopenhauer procuró dar respuesta a los descubrimientos embriológicos y de anatomía comparada de su época (WN, II, [34-58]: 91-121). De esta armonía que se expresa en la conexión gradual de todos los seres entre sí se deriva la noción misma de finalidad en su filosofía, la cual se entiende en tanto que finalidad interna y externa. La finalidad interna refiere a la ordenada concordancia de las partes que conforman el todo del organismo y la externa remite a la relación de la naturaleza inorgánica con la orgánica en base a la cual los distintos reinos naturales se conservan entre sí (WWV I, II, 28, [184]: 193).

³⁸³ PE I, FDC, A, [479]: 428

Tal y como hace notar Lerchner (2016), las *transformaciones* que realiza Mainländer al sistema schopenhaueriano son, en esencia, tres:

Primero, Mainländer reconoce un fin último de la voluntad. Segundo, él no escribe que el filósofo y las personas se las vean con “una voluntad única”, como correspondería a la postura schopenhaueriana, sino que Mainländer emplea un artículo indefinido, ya que para él lo único que existe es “la voluntad individual con un afán determinado”. La tercera gran modificación respecto al sistema de Schopenhauer toma asimismo su origen de una asunción. Mainländer reconoce de buena gana que la “conservación” o la “persistencia” de un individuo se debe concebir como conservación temporalmente limitada de una determinada carga, mientras que, como él indica, se pierde “el impulso en la propia esencia de los cuerpos y lo [...] hace él mismo para tener una fuerza constantemente fluyente”. (39)

En suma, las tres grandes modificaciones que lleva a cabo en su filosofía se deducen de su transformación del monismo schopenhaueriano en pluralismo, pues aniquilada la otrora unidad de la voluntad allende al mundo, lo que resta es una existencia caduca y senescente que no logra mantener urdidos los elementos que la constituyen, conduciéndose así esta hacia el *nihil negativum*, el *telos* del mundo inmanente. Esta metafísica, catalogada por algunos de entrópica (Horstmann, 1989: 139-151),³⁸⁴ se deriva a su vez del diálogo que mantiene Mainländer con la tradición ocasionalista, así como con la polémica Newton-Clarke-Leibniz.

El ocasionalismo proponía que la divinidad media de forma activa entre la *res extensa* y la *res cogitans*, zafándose así del clásico problema de la incomunicabilidad de las substancias surgido a tenor de la filosofía cartesiana

³⁸⁴ Sobre la posible vinculación entre la metafísica mainländeriana y la entropía véase Anexo IV, pg. 596-618

(Nadler, 1994: 41). De la consideración de que este modelo restaba majestad y perfección a la divinidad, así como de la necesidad de explicar la continuidad del cosmos, surge la propuesta de Leibniz, quien encontró dos posibles explicaciones: o bien el cosmos se mantiene debido a su propia actividad, libre de cualquier pérdida energética, o bien debido al mantenimiento ocasional que Dios realiza de la maquinaria del mundo (Lerchner, 2016: 22). Samuel Clarke, así como el propio Newton, en su tercera respuesta de la correspondencia polémica con el filósofo simpatizaba con esta segunda opción (la menos deseable a ojos de Leibniz), ya que «las fuerzas activas que hay en el universo disminuyen ellas mismas de modo que necesitan de nuevos impulsos» (Clarke y Leibniz, 1989: 75-76).

Fuera como fuere, Leibniz y Clarke discutieron durante dos años sin llegar a consenso alguno respecto al modo en que tiene lugar el mantenimiento y conservación del mundo. Mientras que el primero veía en Dios el bedel de una existencia que, por lo demás, podía subsistir sin intervención divina, el segundo, apreciando la caducidad de la misma, abogó por un intervencionismo el cual honraría al creador por ser prueba fehaciente de su poder (Lerchner, 2016: 25).

La metafísica mainländeriana, así como gran cantidad de elementos pertenecientes a su *Phisik*, entra en diálogo directo con esta tradición, pero no sólo con aquella de corte eminentemente científico, sino también con otras de índole religioso. Mainländer había leído concienzudamente a San Agustín (Beiser, 2022: 297), a quien cita en varias ocasiones.³⁸⁵ Siguiendo de forma polémica las consideraciones agustinianas en el *De civitate Dei*³⁸⁶ el offenbachiano concluye que en ocasión de una ausencia de Dios en tanto que sustento ocasional de la existencia esta perdería aquel *perpetuum mobile* que la mantenía sobre sus

³⁸⁵ PE I: 270, 547, 579; PE II: 231, 252

³⁸⁶ «Únicamente Dios es el Creador de las naturalezas, porque no hace algo de materia que no haya hecho Él, ni tiene otros obreros que los creados por Él y que, si retira de las cosas su poder, por decirlo así, fabricatorio, se hundirán en el no ser en que yacían antes de serles dado» (*ciu.*, XII, 26, 112).

cimientos, iniciándose así el lento pero paulatino proceso de la decadencia hasta la ulterior aniquilación. Por estas razones Lerchner (2016), referenciando a Jonathan L. Kvanvig y Hugh J. McCann (Kvanvig y McCann, 1988: 13-49), asevera que el modelo mainländeriano es el de un cosmos típicamente cristianista (Beiser, 2022: 297) «al cual se le ha restado un elemento de forma totalmente consciente» (26), a saber: Dios.

Así pues, en la filosofía de Mainländer sólo hay una existencia sin mantenimiento, por lo cual la vida de cada individuo no es interpretada ni como intromisión de la divinidad omnipotente ni como préstamo de una entidad trascendente ajena al tiempo, el espacio y la pluralidad; y es que, ciertamente, en el mundo mainländeriano no existe metafísica alguna si tenemos en cuenta que para él el reino de lo trascendente colapsó tras el acto originario de Dios, con lo cual se introduce propiamente la noción misma de “teleología” en su obra.

Es imperativo comprender que en la filosofía de Philipp Mainländer se dan dos registros *toto genere* distintos a ojos del autor. Por una parte tenemos las disquisiciones que se abordan en los cinco primeros capítulos de *Philosophie der Erlösung* (Analítica de la facultad cognoscitiva, Física, Estética, Ética y Política) y por otra las relativas al sexto (Metafísica). Esto se aprecia claramente en la distinción taxativa que ejecuta el filósofo entre ámbito inmanente y ámbito trascendente³⁸⁷ lo cual, al margen de aclaraciones accesorias del propio Mainländer, no significa otra cosa que el extirpar de toda elucubración filosófica el reino de la metafísica; por eso podemos decir que, si bien *la filosofía* del offenbachiano tiene una metafísica, no obstante *el mundo* mainländeriano no la tiene. Esto se explica por la dimensión estrictamente regulativa del sexto capítulo de su obra. Ahora bien, si este es el caso, ¿por qué tiene el filósofo la necesidad de esbozar una metafísica explícitamente teleológica? Por la razón de que circunscribiéndonos al ámbito estrictamente inmanente asumimos «un punto de

³⁸⁷ PE I, Xk, I, 1, [3]: 45

vista correcto, pero al fin y al cabo unilateral [de modo que] algún resultado también podría ser unilateral». ³⁸⁸

Como pensador consecuente de la inmanencia, intentando no traspasar ese campo, Mainländer alude a principios inmanentes, a saber: voluntad y espíritu, los cuales no utiliza como condiciones de conocimiento constitutivos para indagar la resolución de la obra de una unidad premundana, sino que sondea la obra de la desintegración o transición mediante principios regulativos. De este modo, en un sentido constitutivo, la esencia de Dios permanece desconocida, pero desde un punto de vista regulativo, se piensa su suicidio o la transición despersonalizada de una unidad hacia la multiplicidad, como si proviniese de la decisión consciente de un acto voluntario motivado. (Baquedano, 2021: 28)

Así pues, como venimos diciendo, tanto sus elucubraciones en torno a la esencia de Dios, como a la inteligibilidad del acto originario y al destino del mundo, tienen siempre en su obra un carácter estrictamente regulativo, ³⁸⁹ mas no constitutivo.

³⁸⁸ PE I, Xk, VI, 1, [319]: 333

³⁸⁹ Precisamente, debido al carácter regulativo de su metafísica se ha llegado a destacar el talante eminentemente mitopoético de su filosofía: «En mi opinión, la solución al enigma lo proporciona un vistazo rápido a la edición completa de Mainländer, que basta con hojearla para darse cuenta de que este autor no era una mente física y matemática, sino que tenía un doble talento como filósofo. Dos de los cuatro volúmenes recogen dramas, poemas y una novela corta, e incluso ordenados cronológicamente muestran que la *Filosofía de la redención* está integrada y arraigada en la poesía y la literatura. Según mi tesis, la convergencia de visiones del mundo no puede atribuirse a un genio científico adelantado a su tiempo y que Mainländer nunca poseyó, sino que documenta su extraordinaria sensibilidad poética y mitopoética» (Horstmann, 2002: 67-68); «Me irrita [...] profundamente cuando este filósofo-poeta reduce la contribución literaria de *Filosofía de la redención* hasta lo irreconocible y racionaliza constantemente la mitopoética que hay en ella [...] Para declarar lo que la *Filosofía de la redención* representa, quiero decir, como un ingenioso juego de ideas en una escala de grises, la tierra de nadie dentro del mito, la filosofía y la literatura, perseguido con el máximo compromiso existencial, no habría restado mérito al logro de Mainländer. Por el contrario, le habría colocado bajo la luz adecuada» (Horstmann, 2002: 69). Esto es una verdad a medias. Si nos circunscribimos al ámbito estrictamente trascendente (y regulativo) que se aborda en el sexto capítulo de *Philosophie der Erlösung*, entonces estamos legitimados para hablar de una dimensión mitopoética en su filosofía, ya que podemos

Ahora bien, no debe concluirse de este carácter regulativo el que Mainländer no le atribuya un valor específico a su propuesta metafísica, la cual caracteriza como una «verdad absoluta»,³⁹⁰ de modo que aquí es completamente legítimo enjuiciar su concepto de la teleología a la luz del de Schopenhauer, a fin de discernir si el “maestro” le habría podido considerar, a pesar de todo, un buen alumno.

Como hemos indicado anteriormente,³⁹¹ la metafísica mainländeriana puede ser entendida como una tanatodicea, o sea, como un proceso en el que el mundo y su devenir resulta medio del fin final que es el *nihil negativum*, la nada absoluta.³⁹² Como venimos diciendo, esta teleología

Es un principio meramente regulativo para el enjuiciamiento del curso del mundo (el mundo es pensado como surgiendo de una voluntad, a la que dirigiría la sabiduría superior), pero ella misma, como tal, pierde luego todo lo chocante que ha tenido desde siempre para una cabeza dotada de lucidez

interpretar su metafísica como una narración especulativa que no pretende atribuir constitutivamente a la existencia ni a la unidad originaria ninguno de los atributos allí esbozados; interpretando (en un sentido hermenéutico) el mundo *como si* hubiese sido producto de un acto motivado de Dios y *como si* se dirigiese hacia un fin final (PE I, Xk, VI, 6, [325]: 339; VI, 15, [335]: 348). Pero cuando se pretende trasladar dicho registro mítico-poético al cuanto general de su obra filosófica se incurre en una generalización tanto contraproducente como errónea: contraproducente porque pareciera degradar los cinco capítulos anteriores a una mera especulación ingeniosa con más afán lírico que filosófico; errónea, porque la obra mainländeriana es filosofía con mayúsculas con una evidente voluntad de verdad: «El individuo exige, más que nunca, la restitución de sus derechos, desgarrados y pisoteados, pero inalienables. Esta obra es el primer intento de restituírselos enteramente y por completo [...] Dicha filosofía fundamenta el ateísmo, no en algún tipo de creencia, como hacen tales religiones, sino, en tanto que filosofía, sobre el saber; y por eso, gracias a ella, el ateísmo queda por primera vez fundamentado científicamente». (PE I, Xk, P, [VII]: 40-41). Esto mismo se puede apreciar en su concepción del saber de la humanidad en tanto que una *philosophia perennis* (Lerchner, 2016: 14, 33, 34, 42); representando la suya propia el cénit de dicho proceso: «Mi enseñanza es por lo tanto, en el sentido más estricto de la palabra, la conclusión de todos los sistemas filosóficos y al mismo tiempo la metamorfosis de la auténtica religión. En lo que respecta a la filosofía especulativa, es concretamente la verdad absoluta, porque tiene la parte esotérica del budismo y del cristianismo de su lado» (PE II, I, 6: 237).

³⁹⁰ Véase supra

³⁹¹ Véase 4. 4. La tanatodicea en la metafísica mainländeriana, pg. 327-331

³⁹² PE I, Xk, VI, 19, [344-345]: 356

empírica, si el mundo es remitido a una unidad simple premundana, que ya no existe. (PE I, Xk, VI, 15, [336]: 348)

Vemos pues que la gran preocupación de Mainländer no es tanto el apelar o no a una unidad metafísica *intra* o *supra* mundana, sino la existencia presente de dicha unidad. Sin duda, el offenbachiano se siente eximido de todo trascendentalismo al haber condenado a Dios al tártaro del pasado trascendente. Así, la aparente finalidad de los individuos entre sí en base a la que podría elucubrarse una físico-teleología se explica porque «el primer movimiento de la unidad premundana, su desintegración en la multiplicidad, ha determinado todos los movimientos siguientes, pues cada movimiento es sólo la continuación modificada del anterior».³⁹³

Pero lo que nos interesa aquí (especialmente porque funda un nexo de unión con Hartmann), es la exégesis del mundo inmanente. Dicho origen, como se vio, se produce a tenor de la ulterior escisión regulativa de la unidad simple premundana. Al igual que Schelling (WA, {1811}, [16-17]: 59) y Hartmann (PU: 711), Mainländer entendió que de la unidad simple no podía brotar devenir alguno, pues siendo simple nada ni dentro ni fuera de ella podía impelerle al movimiento; de aquí surge la necesidad de efectuar una escisión ulterior en el seno de la unidad.³⁹⁴ Dicha escisión se ejecuta introduciendo regulativamente la voluntad y el espíritu (intelecto) en el dios premundano. Hasta qué punto viola el offenbachiano el irracionalismo del sistema schopenhaueriano lo podrá deducir cualquiera por sí mismo, ya que aquí no nos las vemos con una pulsión ciega sin meta ni fin, sino con una existencia que se sigue del acto originario de Dios el cual, estando provisto de voluntad y espíritu, por muy regulativamente que se quiera, determinó *a parte ante* el fin de la existencia.

³⁹³ PE I, FDC, A, [480]: 428

³⁹⁴ Sobre el papel de la escisión en la exégesis del mundo de Mainländer y Schelling véase Gámez, 2023: 108-162

Esta tanatodicea mainländeriana imbrica a su vez con la noción misma que tiene el filósofo de “historia”. Así como la filosofía *perennis* se desenvuelve conforme a cierta serie de desarrollo fundada en la conservación, la transformación y la reducción (Lerchner, 2016: 34), asimismo la historia del mundo transiciona por distintos estadios religiosos. Esta serie de desarrollo religioso parte de la esclavitud autoimpuesta, consistente en la autosumisión servil del ser humano a entidades de propio cuño, hasta una ulterior emancipación, consumada con el ateísmo. La historia del mundo, pues, es esta emancipación paulatina que se inicia con el politeísmo y que concluye con el ateísmo, pasando previamente por el monoteísmo. Mainländer vio en la filosofía precedente el postrero eslabón de dicha cadena, el monoteísmo dinámico representado por Hegel y el estático, cuyo máximo representante era Schopenhauer (Beiser, 2022: 298). De este modo, el offenbachiano se alinea con un joven hegeliano notable y polémico, Max Stirner, pues ambos abogaron por la restitución de los derechos del individuo, antaño arrebatados por las entidades trascendentes que ellos mismos crearon; pero la gran discordancia entre ambos radica en que a diferencia de Stirner, Mainländer «quiere la autoliberación, no para que reclamemos la tierra, sino para que renunciemos a ella» (Beiser, 2022: 299).

Esta concepción que tiene el filósofo de los procesos históricos entra en conflicto directo con la noción circular³⁹⁵ que tenía Schopenhauer de la historia, algo que sin duda habría motivado la cólera del maestro.

Por lo que se refiere al intento, surgido en especial por la corruptora y embrutecedora pseudo-filosofía hegeliana, de concebir la historia mundial

³⁹⁵ «El símbolo más adecuado de la naturaleza es el círculo, por cuanto representa el esquema de la repetición y esta constituye su molde más universal, que se verifica en todo, desde la órbita de las estrellas hasta el engendramiento y muerte del ser orgánico, y ello dentro del incesante flujo cronológico que posibilita una existencia establecida» (BM,[HN III, 35 (96) {R 106} <1820?>: 73).

como una totalidad planificada o, como ellos dicen, de “construirla orgánicamente”, tal intento se funda en un burdo realismo que toma el fenómeno por el ser en sí del mundo y piensa que todo depende de aquel, de sus formas y procesos. (WWV II, III, 38, [505]: 493)

c. 2) “Me negarás tres veces”

En el caso de Eduard von Hartmann, el estatuto teológico de su metafísica es explícito y evidente (Cornejo, 2022: 61). El Uno inconsciente, al cual el berlinés llega a denominar «espíritu absoluto» (PU: 713), determina teleológicamente la serie de fines particulares que hacen las veces de medios para el fin final del proceso cósmico, i. e., la redención, o como indica Pérez Cornejo (2022: 61) en referencia a Ludwig Marcuse (1956), la absolución universal (23).

Pérez Cornejo (2022), en su magnífico estudio preliminar a su traducción de la *opera magna* de Hartmann, subraya que es precisamente en su teleología donde el berlinés se acerca más a los filosofemas hegelianos, alejándose por ello drásticamente de Schopenhauer:

En ningún punto como en este es tan evidente la influencia ejercida por Hegel sobre Hartmann, ni resulta tan clara su separación de la filosofía estática e inmovilista de Schopenhauer: igual que Hegel, Hartmann concibe la realidad como un proceso en desarrollo, en el que en cada instante del tiempo se despliega un aspecto de la idea inconsciente [...] Para realizar sus fines, lo inconsciente se vale del impulso instintivo de animales y hombres, de la fuerza del genio, de medios pacíficos o violentos, y no repara en los sacrificios que hay que realizar, ni en el sufrimiento que puedan experimentar los individuos. (62)

Justamente, el concepto de desarrollo, al cual iba aparejado el de teleología, era uno de los elementos de Hegel más admirados por Hartmann, pues para el

teniente berlinés el autor de la *Phänomenologie des Geistes* entendió de forma adecuada el proceso del mundo como una progresión que se inicia en niveles inferiores, elevándose a estratos superiores con arreglo a un *telos* (Beiser, 2022: 209). Pero la adopción hartmanniana de este dinamismo *à la* Hegel no sólo respondía a motivaciones netamente teoréticas, sino también a instrumentales o estratégicas, ya que fue en este elemento de su obra donde Hartmann encontró una oquedad por la que escorarse de uno de los grandes estigmas (a su juicio) de la obra schopenhaueriana: el quietismo

Yo soy un adversario del idealismo subjetivo que representa Schopenhauer en su teoría del conocimiento, del mismo modo que me opongo [...] a su cosmovisión ahistórica, a su posición vacilante y contradictoria en relación con la teleología [...] también rechazo tanto su moral exotérica de la compasión, como su moral esotérica de la negación de la voluntad individual mediante el quietismo y la ascesis; y tampoco acepto [...] su preferencia por el hinduismo quietista y ascético y el cristianismo original, frente al protestantismo y su compromiso activo con el mundo. (PU: 163-164)

Pues bien, así como en el caso de Mainländer y Schelling, Hartmann comprendió que la unidad absoluta de lo inconsciente condena al mundo a un inmovilismo insoluble, pues

Algo que es pura y estrictamente uno es un concepto falso que se suprime a sí mismo, en el mismo sentido que lo es la pura y estricta pluralidad [...] para poder existir, sea como concepto, sea como existente, la unidad de lo uno debe ser la unidad de una multiplicidad o pluralidad interna, pluralidad que, en primer término, es simple dualidad. (PU: 710-711)

Este dualismo concomitante a la unidad, arguye Hartmann, es la condición necesaria de todo proceso cósmico ulterior y por ende resulta imprescindible para «la verdad del monismo absoluto» (PU: 711).

Así pues, estos filósofos, cada uno a su modo, fueron conscientes del absurdo al que abocaría postular un monismo absoluto en términos schopenhauerianos, i. e., entender el ser del mundo en tanto que unidad simple real, de ahí que cada uno procurase solventar dicha aporía apelando a una escisión en el seno del uno trascendente: Mainländer introduciendo regulativamente la voluntad y el espíritu en Dios y Hartmann introduciendo la dualidad³⁹⁶ inmanente (voluntad-idea) en el seno de lo inconsciente, ya que «para explicar el proceso, necesitamos obligatoriamente de alguna perturbación en el reposo fijo de la unidad total» (PU: 711). Pero una gran diferencia separa irremediabilmente a Mainländer y Hartmann en este punto, y es que mientras que el dios mainländeriano es ciertamente (a pesar del carácter regulativo de su propuesta) “consciente de sí”, la idea hartmanniana no dota de autoconciencia, obviamente, a la unidad metafísica, la cual es inconsciente. Reflexionando en torno a estas cuestiones, Hartmann llega a conclusiones ciertamente mainländerianas, a pesar de que las comente sólo como alternativa inverosímil:

³⁹⁶ Cabe advertir que este dualismo al que apela Hartmann no incurre en un dualismo dialéctico o beligerante entre sus dos elementos al modo de un maniqueísmo o zoroastrismo. Recuérdese que el berlinés defiende la identidad sustancial de los dos principios inmanentes a lo inconsciente (voluntad e idea), lo cual significa que ambos elementos son atributos o funciones de un único sujeto, al modo de la substancia única spinoziana (PU: 708). La disputa o contradicción que se da entre ambas funciones de lo inconsciente no tiene relación, a diferencia del maniqueísmo, con la contraposición contradictoria de dichos elementos con una y la misma actividad y dirección, sino que es una contradicción en la que cada elemento es positivo en su respectivo ámbito, mas negativo por oposición a su contrario: «Sólo desde el punto de vista de lo lógico [la idea] puede decirse que lo ilógico [la voluntad] como tal no debería ser; así que, en último término, el “volverse en contra del querer” de lo lógico, y con ello la posibilidad del proceso, se basa en que existe una contradicción lógica entre ambos atributos, es decir, que uno no es lo que es el otro (la voluntad no es lógica y la idea no tiene fuerza de voluntad)» (PU: 712).

No puede existir ninguna filosofía que determine qué es aquello que subsiste a la base de todo lo que existe; aquí topamos con el problema originario [...] Darse por satisfecho con la regresión a Dios, el Creador, o un subrogado del mismo, indica un carácter acomodaticio y carente de pensamiento [...] Un Dios autoconsciente enloquecería, acuciado por la duda sobre la insolubilidad del enigma que supone encontrar esta subsistencia previa en él, y si pudiese matarse, se convertiría en suicida. (PU: 715-717)

Con todo, e incluso al margen del interés último de Hartmann por establecer las bases de una nueva religión (Beiser, 2022: 191), es inevitable apreciar una eminente disposición deísta en las filosofías del berlinés y del offenbachiano, ya sea a tenor de la introducción de la voluntad y la representación (objetiva o regulativamente) en la unidad trascendente, ya por mor de las referencias constantes a Dios o el Espíritu Absoluto; por lo que a ojos de Schopenhauer, sin duda, las filosofías de Mainländer y de Hartmann cabalgarían ante el dios hebreo, yendo ellos delante «como el rey David va delante del arca de la alianza» (GB: 290).

2. 4. ¿Qué es un alumno?

Una vez hemos mostradas suficientemente las profundas divergencias que existen entre los sistemas de Julius Bahnsen, Eduard von Hartmann y Philipp Mainländer respecto al de Schopenhauer, resta responder al interrogante que nos formulábamos al inicio de la presente sección: ¿Podemos incluir a estos tres filósofos en la selecta categoría *escuela schopenhaueriana*?

A fin de no proceder con arreglo a meras intuiciones sino al amparo de los criterios más objetivos posibles, nos esforzamos por establecer un conjunto de categorías en base a las cuales poder discriminar entre los distintos sistemas filosóficos. Recurriendo a las apreciaciones de Gustavo Bueno y Leoncio

Martínez en *Principales sistemas filosóficos*, aseveramos que tales pueden discriminarse en general con arreglo a tres categorías fundamentales: formalmente, materialmente y quasi-formalmente. Las que se nos antojan fructíferas para lo que ahora nos ocupa son las dos últimas.

Vimos que conforme a un punto de vista material los sistemas filosóficos pueden catalogarse con arreglo a lo que podemos denominar “familias filosóficas”; en base a esta categoría la historia de la filosofía ha organizado a los distintos sistemas en: realistas, idealistas, materialistas, monistas, dualistas, vitalistas, existencialistas, etc. (Bueno y Martínez, 1954: 28). Con todo, esta clase de categorías obedecen las más de las veces a estrategias pedagógicas, o sea, son un recurso con el que poder tamizar la muy heterogénea variedad de filosofías en base a una cierta semejanza o proximidad teórica. No obstante, todo pensador atento, sea filósofo o doxógrafo, comprende que dicha estrategia es reduccionista pues, por poner un caso, ciertamente Descartes y Spinoza son considerados racionalistas, por mucho que las diferencias entre ambos sean evidentes.

Aún más laxa es la categoría material si procedemos con arreglo a criterios filogenéticos, es decir, agrupando y discriminando las distintas filosofías en base a un antecesor común que actuó a modo de inspiración. Por ejemplo, bien podríamos tomar a los herederos de Kant y hablar de un kantismo, no obstante: ¿Dónde debemos colocar el *non plus ultra* de dicha categoría? ¿Cuánto de Kant debe conservar un sistema para ser considerado kantiano? ¿Cómo de *lato* debe ser el *sensu* en que hagamos uso de taxones semejantes como para no estar incurriendo en una veleidad? ¿Cuál es el horizonte a partir del cual se produce el “no retorno” al kantismo, perdiendo aquel que ha superado los lindes de la provincia kantiana su otrora patronímico? Sin duda, consideraremos ciudadanos

de dicha provincia a neokantianos³⁹⁷ como Kuno Fischer, Bona Meyer, etc., pero si procedemos en base a un criterio material y filogenético, ¿no deberíamos considerar también a Fichte, Hegel y Schelling kantianos? Más aún, ¿no deberíamos considerar al propio Schopenhauer –para quien su filosofía no es otra cosa que una continuación de la de Kant–³⁹⁸ asimismo un kantiano? Ciertamente, podemos proceder tal que así, mas añadiendo al adjetivo la expresión latina *sui generis*; y tan *sui generis* era el kantismo de Schopenhauer³⁹⁹ que ciertamente trascendió su círculo de influencia para devenir, no kantiano, sino schopenhaueriano.

Pero operemos hipotéticamente con arreglo al criterio material para enjuiciar la pertinencia de hablar de una escuela schopenhaueriana *sensu lato*. Retomando las apreciaciones de Bueno y Martínez, «si tomamos como criterio el problema del conocimiento los dividiremos [los sistemas filosóficos] en Idealistas y Realistas [...] Si tomamos como criterio el problema de la sustancia, los dividiremos en Monistas, Dualistas y Pluralistas» (Bueno y Martínez, 1954: 28).

Hemos visto que si pretendemos hacer uso del criterio material desde una perspectiva epistemológica ninguno de los tres pesimistas de que nos ocupamos podrían entrar dentro de la escuela schopenhaueriana, pues siendo el idealismo del maestro tan fundamental (tanto *ad rem* como *ad consequentiam*) para el conjunto de su sistema, se antoja imposible considerar a aquellos epígonos, evangelistas o meros alumnos de Schopenhauer. ¿Y si tomamos una perspectiva metafísica para proceder con arreglo a un criterio material? Ciertamente, Hartmann defiende una metafísica monista, mas difícilmente podrá decirse (tal y como hemos demostrado) que sea una típicamente schopenhaueriana; por no

³⁹⁷ Con todo, así como con Schopenhauer y sus “alumnos”, sería un grave reduccionismo considerar la heráldica de neokantianos meros continuadores de Kant. Véase Köhnke, 2012

³⁹⁸ WWV I, P1, [XI]: 6

³⁹⁹ Véase WWV I, A

decir que Mainländer y Bahnsen, a tenor de su exacerbado pluralismo, en absoluto cabrían dentro de dicha categoría desde una perspectiva metafísica.

¿Y si procedemos filogenéticamente? Sin duda podemos llamarles schopenhauerianos si por ello entendemos el haber estado influenciados de algún modo por el autor de *Die Welt als Wille*; ahora bien, cabe reflexionar, ¿acaso una perspectiva filogenética se antoja suficientemente explicativa como para poder quedar satisfechos con ella? Pues si nos contentamos con introducir a los diversos filósofos en la escuela schopenhaueriana por el sencillo hecho de que su obra les influenció, ¿no deberíamos considerar pertenecientes a la misma escuela a Nietzsche y a Wagner, así como a Sigmund Freud y Thomas Mann (Salaquada, 1985: 13), por no mencionar a todos aquellos neokantianos que se alejaron del positivismo a raíz del influjo que el padre del pesimismo ejerció sobre ellos?

Schopenhauer ejerció también importantes influencias en el arte –pensemos en Richard Wagner– en la literatura pensemos en Italo Svevo o Thomas Mann–, y en la propia psicología como el mismo Freud lo admitió. Por lo tanto, a este respecto, tal vez sea apropiado introducir una distinción entre la escuela de Schopenhauer, como un hecho directamente relevante para la filosofía, y el schopenhauerismo, como un fenómeno más amplio y general. Sólo futuras investigaciones podrán decirnos si será necesario hacerlo. (Fazio, 2009: 211)

Así pues, si interpretamos los sistemas filosóficos en tanto que organismos que guardan relaciones genéticas⁴⁰⁰ en su devenir exegético para con otros sistemas que representan sus horizontes de influencia, descubrimos que Mainländer,

⁴⁰⁰«Un único pensamiento [...] aunque dicho pensamiento pueda, por necesidad de su exposición, ser dividido en partes, su conexión tiene que ser orgánica» (WWV I, P1, [VIII]: 3). «Toda obra académica colectiva tiene “orígenes evolutivos” a semejanza de las especies del taxónomo sistemático y el biólogo evolutivo. Extendiendo la metáfora, también podríamos afirmar que cualquier obra humana –es decir, toda creación cultural– se parece a un organismo» (Silva, 2016: 125)

Hartmann y Bahnsen no guardan relación *monofilética*⁴⁰¹ para con Schopenhauer, sino *filogenética*.⁴⁰² Dicho de otro modo, si bien todos ellos guardan relaciones homólogas, no obstante las variaciones entre los distintos estratos de sus respectivas filosofías son tan notables que no se antoja riguroso considerar que los tres del *Weltschmerz* son meras iteraciones del sistema schopenhaueriano.

A estos efectos, apelamos aquí de nuevo a la ley de homogeneidad, de modo que *entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*, y es que se nos antoja tan *lato sensu* que irremediablemente incurrimos en una multiplicación improductiva. ¿Es legítimo, con todo, hablar de *schopenhauerismo*? Sin duda, pues hemos tenido ocasión en lo anterior de apreciar la gran influencia que la obra de Schopenhauer ejerció y ejerce en la más variada selección de filósofos, artistas y escritores; sólo rechazamos que sea legítimo el recurrir al mayor o menor schopenhauerismo de un sistema para considerar a su autor alumno del maestro.

Nuestra pretensión en este punto ha sido anticipar la tesis que se defenderá en el capítulo siguiente, a saber, que allí donde podemos encontrar un denominador común en los filósofos de que nos ocupamos es en sus teorías de la redención, i. e., en su modo de solventar la gran problemática que aborda el pesimismo filosófico: el problema del mal. En tanto que así, proponemos hacer uso de un criterio cuasi-formal para discriminar entre dichos autores; o sea, que lo que hace que Mainländer, Bahnsen y Hartmann sean ciertamente indisociables de Schopenhauer no es su pertenencia a su escuela, sino que todos ellos comparten un mismo *campo de resolución*, y que la mejor categoría para remitir a aquellos filósofos que abordaron la cuestión del problema del mal desde la perspectiva de la metafísica de la voluntad es: *Pesimismo*.

⁴⁰¹ Por monofilia entendemos aquí grupos conformados por varios taxones donde todos y solamente ellos descienden de un ancestro inmediato común (Duno, 2016: 1).

⁴⁰² Por filogenia entendemos aquí el estudio de relaciones evolutivas entre organismos o genes (Law, 1999: 1).

A la pregunta de si existió una escuela schopenhaueriana respondemos con un rotundo y categórico *sí*, mas puntualizando que dicha escuela se reduce a aquella que los especialistas han denominado “escuela en sentido estricto”. Cabe señalar que Schopenhauer denominaba “discípulos” o “apóstoles” a aquellos que no escribían sobre él, mientras que quienes tomaban la pluma por él eran designados “evangelistas” (Fazio, 2009: 16). De entre estos evangelistas, Schopenhauer destaca a Friedrich Dorguth, Johann August Becker y a Julius Frauenstädt; mientras que en lo relativo a sus apóstoles cabe mencionar a Adam von Doss, Ernst Otto Lindner y August Gabriel Kilzer. Seguramente, el caso más paradigmático de “alumno” de Schopenhauer sea el de Frauenstädt (NSH: 7, 9).⁴⁰³ El archievangalista, tal y como el maestro le condecoró, era el más activo en el cónclave schopenhaueriano: publicaba religiosamente, difundía su enseñanza, entra en discusión polémica con los adversarios y espiga los periódicos y diarios en busca de noticias sobre el Buda de Fráncfort (Safranski, 2008: 433).

En tanto que así, proponemos en lo que respecta a este punto hacer uso de la categoría *escuela schopenhaueriana* a la hora de referir a tales adeptos y seguidores, cuya labor se circunscribió especialmente a la difusión de la ortodoxia schopenhaueriana, mostrando por ende una menor independencia teórica respecto a la que manifestaron Bahnsen, Hartmann y Mainländer. Asimismo, podemos recurrir a la categoría *schopenhauerismo* para referir «al fenómeno más amplio y general» (Fazio, 2009: 211) que incluye a todos aquellos filósofos, artistas y literatos que, al margen de la fidelidad estricta a la filosofía del maestro, fueron profundamente influenciados por su obra, hasta el punto de no poder comprender las de aquellos sin reparar en dicho influjo. Aquí cabría contar tanto a los tres filósofos del *Weltschmerz* como a Nietzsche, Freud, Mann, etc., así como a los propios alumnos de la escuela schopenhaueriana.

⁴⁰³ Con todo, incluso el caso de Frauenstädt es problemático en lo que refiere a la fidelidad sin excepciones al maestro (Beiser, 2022: 104-131).

Por último, cuando abordemos un contexto más amplio e irreductible a la categoría *escuela schopenhaueriana* por mor de las acentuadas diferencias, proponemos hacer uso del taxón *escuela pesimista*, refiriendo así a todos aquellos filósofos que, habiendo estado profundamente influenciados por el maestro, no obstante no pueden ser considerados meros epígonos, y ello a causa de las razones aducidas en las secciones precedentes. De entre los integrantes de dicha escuela contaremos a Mainländer, Hartmann y Bahnsen, pero también al propio Schopenhauer en tanto que padre fundador.

Somos plenamente conscientes de que aquí estamos yendo en contra de las categorías que se acuñaron en el simposio bilateral celebrado en la ciudad de Lecce en 2005 por parte de los expertos internacionales, quienes

Coincidieron en la legitimidad de utilizar una categoría historiográfica como la de “escuela schopenhaueriana” para designar no sólo a los alumnos directos del sabio de Frankfort, sino también un nutrido grupo de pensadores e intelectuales que se inspiraron de diversas maneras en Schopenhauer, proclamándose schopenhauerianos, o que fueron definidos como tales. (Fazio, 2009: 14)

No obstante, juzgamos tener y haber ofrecido razones suficientes como para relativizar la legitimidad de la categoría historiográfica de *escuela schopenhaueriana en sentido amplio*, sin que ello vaya en detrimento del valor innegable que la labor de estos y otros especialistas tiene para el estudio de Schopenhauer en particular y del pesimismo en general. El monumental trabajo de Domenico M. Fazio, así como de Giuseppe Invernizzi, Fabio Ciraci y Winfred Müller-Seyfarth, entre otros, siempre restará incuestionado en el archivo Hattusa del pesimismo, trabajo sin el cual la calidad de esta misma investigación habría experimentado un terrible detrimento. Pero, dado que sólo podemos hablar de una escuela schopenhaueriana si no la entendemos como un bloque homogéneo,

sino como una ecléctica colección de filosofías muy singulares con posiciones que no pocas veces se conforman en tanto que entrando en polémica con la del maestro (Fazio, 2009: 15); juzgamos que las diferencias son demasiado notables como para poder limitarnos a un sentido amplio de dicha categoría.

Tampoco juzgamos estar arrebatando la más mínima relevancia –de la que tan difícil es en ocasiones persuadir a tantos– que Schopenhauer tuvo en la historia de la filosofía al aseverar que no es adecuado hablar de una escuela schopenhaueriana en sentido amplio. Hemos mostrado ya adecuadamente en los capítulos anteriores la vigorosa conmoción que el siglo XIX experimentó tras la difusión de su obra, de modo que en este caso creemos haber obrado conforme a justicia, *reddite ergo quae sunt Caesaris Caesari*; y justamente porque la filosofía de Schopenhauer es tan polifacética –esa espiral en la que cada cual puede asirse a tal o cual bucle con arreglo a su libre discurrir, deviniendo así productivo– es por lo que no sólo dio paso a una hueste de evangelistas y alumnos, sino a toda una nueva generación de filósofos *stricto sensu*, lo cual representa, a nuestro modo de ver, la mayor virtud de su sistema.⁴⁰⁴

Por todo ello, albergamos la convicción de que razonando como hemos razonado, al transformar la categoría *escuela schopenhaueriana* en la categoría *escuela pesimista*, hemos obrado *ad maiorem Schopenhauer gloriam*.

⁴⁰⁴ «De todos estos sistemas mencionados [Spinoza, Fichte, Schelling y Hegel], sólo se ha mantenido el de Schopenhauer; y ello por dos motivos: primero, debido a su estilo tan claro, y segundo –por paradójico que pueda sonar– debido a su enorme contradicción consigo mismo, ya que Schopenhauer vacila, incansablemente, entre la unidad mística, incognoscible en el mundo, y los individuos reales, inconciliables con ella. De esta manera, sus obras ejercen el mayor encanto, tanto sobre los espíritus trascendentes (metafísicos) como también sobre los inmanentes (empíricos), ya que cada uno extrae de ella lo que desea extraer» (PE II, Alz, II, 12.v, [534]: 410-411).

Capítulo V

El criterio de demarcación de la escuela pesimista

1. *Lytron* y *exagorazo*

Antes de considerar la posibilidad de que la soteriología (entendida en tanto que teoría de la redención) sea lo que hemos denominado *campo de resolución* del pesimismo, es pertinente hacer unas aclaraciones preliminares en torno al concepto mismo de “redención”, sus diversas acepciones y, especialmente, el modo en que se comprende dicho concepto en los filósofos de que nos ocupamos.

El término “redención” en las lenguas romances proviene del latín *redimere*; se forma mediante el prefijo “re-” (volver a) y el verbo latino *emere* (coger, comprar). *Redimere* pues vendría a significar «volver a coger, recuperar algo perdido o algo que se ha vendido» (Corominas, 1973: 498); pero también es llamativo que el prefijo “re-” se cuente entre los prefijos espaciales, los cuales designan posición y, en algunos casos, movimiento regresivo (NGLE, 2010: 10.2g).

El término alemán utilizado por Schopenhauer, también por Philipp Mäinlander en el título de su única obra filosófica, así como por Hartmann (PsB: 789, 852) y Bahnsen (PB: 94, 192), es *Erlösung*, sustantivo formado a partir del verbo intransitivo *lösen*, que puede traducirse por “deshacer”, “desligar” (Sopena, 1969: 398). *Erlösung* es a su vez la sustantivación del verbo *erlösen*, el cual Mäinlander utiliza en *Rupertine del Fino*, su novela filosófica, en los siguientes términos: «Estaba liberada [*erlöst*]. Su corazón dulce, apasionado y tempestuoso, que había sido impetuoso en el dolor e incapaz de padecer, había dejado de latir. Había ingresado en la paz eterna» (Rup: 140).

Asimismo, todas las voces que derivan de algún modo del sustantivo germano *Erlös* (producto, ingreso) mantienen la misma dualidad expresada entre

el vocablo germano y el latino; así encontramos: *Erlöser* (redentor, salvador), *Erlöschen* (extinción), etc., (Sopena, 1969: 398).

Por otra parte, el prefijo verbal alemán “er-” está asociado a verbos causativos y a verbos que refieren al comienzo de un proceso (Kaválková, 2007: 19). Así, *Erlösung* referiría al inicio de un proceso de desligamiento. Estos conceptos remiten a la idea del desprenderse de aquello contraído, un estado legal o jurídico, en su acepción más originaria (Köbler, 1995: 113).

Esta duplicidad del sentido del concepto la encontramos también en la literatura bíblica, en dos vocablos griegos que se traducen por “redención”. Una de dichas voces es *lytron* (Johnson, 1949: 234), la cual refiere a la liberación de la vida pecaminosa del hombre mediante la sangre o sacrificio de Cristo. El segundo vocablo es *exagorazo*, que significa “comprar”; se utilizaba a menudo para describir la compra de un esclavo:⁴⁰⁵

Exagorazo [...] significa “comprar o redimir de; comprar por completo, libertar o librar”, y aplica tanto a la redención de criaturas como a comprar de vuelta o redimir tiempo y criaturas [...] El verbo griego *lyo*, que simplemente significa “desatar”, es la base o raíz de las palabras griegas que se traducen por “redimir” y “redimidos” [...] La palabra griega *lytron*, que significa “algo con que desatarse”, es decir, un “precio” [...] equivale a “rescate”. Esto muestra que la palabra “rescate” en sí mismo no en todo caso significa un precio correspondiente; sino que Cristo Jesús, es decir, su preciosa sangre, fue y tenía que ser un precio correspondiente por cuanto eso era necesario para comprar la simiente de Adán, aquello que Adán había perdido. (Rutherford, 1939: 194, 195, 224)

⁴⁰⁵ Cabe destacar otros dos términos asociados a “redención”, “*Lutrosis*” y “*Apolutrosis*” asociados a los sentidos de “*lytron*” y “*exagorazo*” respectivamente (Carpenter y Comfort, 2003: 377).

En el artículo 4 de la cuestión 48, en que Tomás de Aquino se interroga respecto a si la pasión de Cristo realizó la salvación del hombre a modo de redención, el aquinate indica lo siguiente en relación a las objeciones a dicho interrogante: «Nadie compra o redime lo que no ha dejado de ser suyo. Pero los hombres nunca dejaron de ser de Dios, conforme a lo que se lee en Sal 23, 1: “Del Señor es la tierra y cuanto lleva, el orbe y cuantos lo habitan”. Luego parece que Cristo no nos redimió con su pasión» (ST, III 48: 4).

Así pues, podemos establecer un paralelismo entre el significado de *lytron/Erlösung* y de *redimere/exagorazo*. En virtud de esto se nos muestra con claridad el hecho de que, a grandes rasgos, podamos distinguir dos teorías respecto a en qué consiste la redención en el pesimismo: una heredaría el sentido de *redimere/exagorazo*, consistiendo la redención en un “volver a coger” algo perdido; la otra apuntaría al sentido de *lytron/Erlösung*, de modo que la redención se entendería como un desligarse o liberarse de la situación en que uno se encuentra. Aún con todo, es llamativa la presencia del “precio” en ambas acepciones (Johnson, 1949: 307), pues una refiere al volver a comprar, al recuperar, y la otra al liberarse pagando cierto precio. Este precio queda explicitado en la idea de que el sacrificio de Cristo en la cruz fue el precio a pagar para redimir a la humanidad pecadora, tal y como se lee en la carta de Pablo a la iglesia de Éfeso: «En quien tenemos redención por su sangre, el perdón de los pecados» (Efesios, 1: 7-8). Analicemos a continuación pues ambos sentidos a partir de la tradición filosófica que nos ocupa.

En el pesimismo la redención supone una conclusión de los dolores del mundo, un cierre del sufrimiento inherente a la voluntad,⁴⁰⁶ ocurre que como la

⁴⁰⁶ «La vida se presenta entonces como un proceso de purificación cuya lejía limpiadora es el dolor. Cuando el proceso se consuma, deja atrás la anterior inmoralidad y maldad como un residuo, y aparece lo que dice el Veda: *Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescent* [Se desata el nudo del corazón, se disipan todas las dudas y se desvanecen todos sus actos]» (WWV II, IV, 49, [735-736]: 697-698). «Lo lógico rige el proceso del mundo de la manera más sabia hacia la meta del desarrollo más alto posible de la conciencia para relanzar

existencia misma se entiende desde tal filosofía como sufrimiento, la única forma de acabar con él es acabar con la vida. De este modo, se invierte el juicio acostumbrado de las intuiciones más inmediatas del ser humano, i. e., que la vida es deseable y que la muerte es un mal, invirtiendo el esquema para afirmar todo lo opuesto, a saber, que en tanto que la vida es un mal, la muerte no puede serlo, pues esta es el fin de aquella.

En tanto que el valor objetivo de la vida es problemático, cuando la reflexión y la experiencia misma del dolor aparecen, la idea de que la inexistencia es un mal se disipa, entendiendo que el mal acontece sólo al ser que tiene voluntad.⁴⁰⁷ Aún así, a pesar de la evidencia de que la no existencia no puede suponer un mal en tanto que ella es un no ser, es decir, un no ser afectado, continúa apareciendo el temor ante la desaparición de la existencia individual; esto se debe, arguye Schopenhauer por ejemplo, a que es un miedo innato, *a priori*, pues somos siempre y en cada caso voluntad de vivir, y ante esta pulsión de vida que busca permanecer a toda costa se le opone como resistencia antitética la muerte.⁴⁰⁸ Ante esta contradicción, Schopenhauer apunta que, si lo que tanto nos atemoriza es la inexistencia, entonces deberíamos experimentar con gran angustia ese inmenso lapso de tiempo en que no existimos, el tiempo pasado antes del nacimiento, pero eso no nos aflige en absoluto, afirma.

La redención en tanto que *exagorazo* funda sus intuiciones en este mismo planteamiento. Si entendemos, junto con el pesimismo, que la existencia está atravesada estructuralmente por el dolor, entendemos también que la ausencia de vida es ausencia de dolor. Aquí intervienen las concepciones budistas, las cuales entendían que la conclusión de las apetencias supone el fin del

todo el querer actual a la nada, con lo que termina el proceso del mundo» (PU: 669). «Dios, desde el super-ser y a través del devenir, ingresa en el no ser, encontrando, a través del proceso universal, aquello que impedido por su esencia no podía alcanzar inmediatamente: el no ser» (PE I, Xk, VI, 19, [344]: 356).

⁴⁰⁷ WWV II, IV, 41, [531]: 517

⁴⁰⁸ WWV II, IV, 41, [531]: 517

sufrimiento, pero como vivir es apetecer, no apetecer es morir. La vida, en su más amplio espectro, la entiende el pesimismo como este malestar, pues ella consiste en una pura vibración y alteración del estado de quietud característico de la ausencia de dolor, ya en un sentido simplemente morfológico, donde la vida implica el movimiento de los intestinos y la palpitación del corazón, la visión la incidencia de la luz en los ojos; donde ya el propio placer, estado más enemistado al del dolor, se lo entiende como una sobreexcitación de los sentidos y los órganos en general (Janaway, 2022: 221).

Ante la conciencia irrefutable de que en algún momento no existíamos, se nos aparece la idea de que ese estado fue y ya no es, sugiriéndose en nosotros la célebre cuestión: ¿Por qué el Ser y no más bien la Nada?, siendo esa Nada previa al ser individual a lo que apunta la redención en tanto que *exagorazo*. Esta conduce sus afanes hacia la liberación de las vibraciones dolorosas inherentes a la voluntad, pretende deshacer el contrato con ella firmado y recuperar (*redimere*) aquel estado en que no éramos, el estado previo al nacimiento:

El final de la persona es exactamente tan real como lo fue su comienzo, y en el mismo sentido en que no existíamos antes de nacer, tampoco existiremos después de morir [...] La muerte es el momento de liberarse de la unilateralidad de aquella individualidad, que no constituye el núcleo interno de nuestro ser, sino que más bien ha de ser considerada como una especie de extravío del mismo: la libertad verdadera y originaria vuelve a surgir en este instante que, en el sentido indicado, puede ser considerado como una *restitutio in integrum*. (WWV II, 41, [567-583]: 548, 562)

Esta *restitutio in integrum* refleja perfectamente la idea que asocia la redención con un regresar a aquel estado previo en que no había dolor, lo cual no puede vislumbrarse más que pensando en la restitución de la nada que precedió a

nuestro nacimiento. Ya las propias palabras de Schopenhauer dejan claro que maneja este sentido de redención cercano a *redimere* y *exagorazo*.

Philipp Mainländer se encontraría en la otra vertiente de la acepción, pues para el offenbachiano la redención no es algo pretérito, un cierto estado maravilloso perdido con la caída del ser, sino que constituye un por-venir, la teleología de la existencia.

En el caso de Mainländer, la existencia no es un fin en sí mismo, tampoco una realidad carente de sentido, sino un instrumento al servicio de la primera y única obra del super-ser: la vida es un medio para el fin que es la muerte. Para que esto se dé, la existencia está sujeta a lo que Mainländer denomina *ley universal del debilitamiento de las fuerzas*. Es mediante la autofagocitación de las voluntades individuales como la fuerza divina se debilita hasta colapsar, hundiéndose definitivamente en la nada absoluta y concluyéndose el último acto del teatro del mundo iniciado por Dios.⁴⁰⁹ A simple vista, se aprecia que esta cosmogonía no concibe la redención como un *exagorazo*, pues no hubo nada previo al super-ser, sino que consiste en un *lytron*, un desligarse del estado que Dios tenía en su unidad precósmica.

La soteriología de Hartmann representa a estos efectos el término medio de ambos paradigmas, pues (así como Mainländer) concibió la redención como un proceso de desligamiento (*lytron*), mas siendo la meta de dicho proceso (así como Schopenhauer) una *restitutio in integrum*, o sea, como la recuperación del estado previo perdido (*exagorazo*) en ocasión de la realización de lo ilógico por parte de la voluntad. Dicho de otro modo, la meta del proceso cósmico consiste para Hartmann en la aniquilación del acto acometido por la voluntad (ilógico) al raptar a la idea (lógico) para satisfacer su apetito de existencia; de modo que el fin del itinerario consiste en reingresar en aquel beatífico estado de lo

⁴⁰⁹ PE I, Xk, VI, [319-320]: 333

inconsciente en que el querer vacío restaba anulado en la virtualidad del querer puro (PU: 684).

En virtud de todo ello, en un caso la redención consiste en recuperar un estado previo mediante el pago de un precio, siendo dicho precio el proceso de expiación en que consiste la vida misma:

Para tener a mano una brújula segura que nos oriente en la vida y verla siempre a la luz correcta sin equivocarnos, nada es más adecuado que habituarse a considerar este mundo como un lugar de penitencia, es decir, algo así como un establecimiento penitenciario, *a penal colony*. (PP II, 11, 156, [321]: 317)

Con el saldo de esta deuda el condenado paga el precio de su libertad, al modo en que los amos manumitían a sus esclavos para tornarlos libertos si estos pagaban por ella (Fernández, 2013: 73; Guzmán 2019: 95).

En el otro caso, el acento se encuentra en el proceso de desligamiento, un tránsito desde la condición doliente del mundo hacia la beatífica paz en la redención que representa la nada. El proceso soteriológico desde la perspectiva de *lytron* no apunta pues a la recuperación de aquel estado de libertad previo a la esclavitud, sino a una meta futura que se proyecta allende a cualquier estado previo: «El Espíritu Santo es el camino de Dios hacia el no ser».⁴¹⁰

Si bien la diferencia es sutil, juzgamos pertinente destacarla a fin de poder discriminar más minuciosamente el modo y manera en que cada autor bosqueja su particular soteriología, con lo cual no ganamos meramente en precisión erudita, sino que además puede apreciarse el giro que ensayan Mainländer y Hartmann respecto a Schopenhauer.

Ciertamente, cuando se atisba que el campo semántico en que la estrella

⁴¹⁰ PE II, I, 5.1: 202

polar del pesimismo entiende la *Erlösung* es más cercano al de las voces *redimere* y *exagorazo*, se comprenden a la postre las críticas que esgrimieron sus contemporáneos, aquellas que denunciaban el carácter en extremo quietista y elitista de su teoría de la redención (PU: 164). En efecto, la manumisión por medio del saldo de la deuda es un fenómeno particular, i. e., imputable exclusivamente al esclavo que ha purgado su condición mediante la penitencia del trabajo y el sufrimiento; en absoluto es un fenómeno colectivo que abraza y recoge en su seno a todos los pecadores y esclavos del mundo. Sin duda, «la redención para una élite de pocos no es un modelo atractivo de vida para una nueva época democrática e igualitaria» (Beiser, 2022: 98); razón por la cual los pesimistas del XIX se vieron impelidos a formular una soteriología colectiva, que abarcase a la humanidad entera.⁴¹¹ De este modo, la redención fue entendida por Hartmann (pero más especialmente por Mainländer), en tanto que un fenómeno universal (Cornejo, 2022: 91), como un proceso de liberación, o sea, en el sentido más cercano a *lytron* que a *exagorazo*. Podemos hablar por ello de un *giro moderno* dentro del pesimismo conforme al cual la redención, anteriormente entendida en términos netamente particulares e individuales por Schopenhauer, pasó a bosquejarse en tanto que *redención colectiva*.

2. La redención como campo de resolución del pesimismo

Como ya indicamos anteriormente, los sistemas filosóficos completos,⁴¹² en general, si bien teorizan respecto a cada región de la existencia, no obstante otorgan mayor importancia a una en lugar de a otra; la *importancia* de este o aquel ámbito no debe entenderse en tanto que tal o cual rama de la filosofía sea

⁴¹¹ PE I, IV, 26, [217]: 238

⁴¹² «Desde el punto de vista formal, la distinción más importante para nosotros es la que media entre lo que podemos denominar sistemas filosóficos completos e incompletos. Son sistemas completos aquellos que contienen cumplidamente una teoría de cada una de las regiones del universo que encierran intereses filosóficos» (Bueno y Martínez, 1954: 27).

concebida como un accesorio a alguna otra, deviniendo aquella mero complemento de esta, sino que obedece a razones epistémicas, de fundamentación y se deriva, sin duda, de la cosmogonía propia del mismo sistema; i. e., los distintos ámbitos o ramas de un sistema hacen las veces de estratos propedéuticos y teóricos⁴¹³ de otros ámbitos o ramas. El conceder una mayor relevancia a un aspecto de la existencia respecto a otros es «una propiedad material de los sistemas [...] de suerte que las demás partes del sistema se subordinan, no sólo en el orden intencional sino también en el orden gnoseológico, a la parte fundamental, que llamaremos, desde ahora, *campo de resolución*» (Bueno y Martínez, 1954: 28); como indicamos anteriormente.

También indicamos en secciones previas⁴¹⁴ que la cuestión fundamental en el pesimismo filosófico gira en torno a la pregunta por el valor de la existencia (Sully, 1877: 169), pregunta que sólo puede ser respondida si se ensaya una elipsis alrededor de la misma, abordando a modo de propedéutica de dicha cuestión la pregunta por el mal, lo cual exige a su vez la reflexión metafísica, amén de la pertinente disquisición epistemológica. En tanto que así, se aprecia fácilmente que entenderemos el significado del enigma de la existencia sólo cuando reconozcamos que esta pregunta tiene una relevancia eminentemente ética, de modo que el campo de resolución del pesimismo es más práctico que teórico, más ético que metafísico, por mucho que en el orden discursivo esta preceda a aquella (Beiser, 2022: 33-34).

Aquello que debe ser valorado cuando se pregunta uno por el valor del mundo es, precisamente, aquello descubierto por el análisis existencial, o sea, *el ser-en-el-mundo del Dasein como tal*, y no el valor de este o aquel ente intramundano [...] Se ha dicho que el camino de la ontología se cierra para la dimensión ética, en el sentido de que el pensamiento del ser no deja

⁴¹³ Véase pg. 359

⁴¹⁴ Véase Cap. II, pg. 143-219

espacio para el deber-ser [...] En la estricta medida en que la valoración del ser se haga en un nivel que sea, literalmente, una valoración del ser y no de entes intra-mundanos, la ontología y la ética se mostrarán como inseparables. (Cabrera, 2014: 24)

Haciendo uso de esta terminología heideggeriana, Julio Cabrera hace notar la profunda relación que existe entre ética y ontología, reflexión que a estos efectos es totalmente aplicable a la cuestión que ahora nos ocupa. Así como Schopenhauer criticara a los filósofos dogmáticos por interrogarse respecto al *cómo* de la existencia y no respecto al *qué* de la misma,⁴¹⁵ Cabrera (2014) denuncia que la pregunta ética tradicional –que ha sido de corte prescriptivo, reduciéndose así a una mera eticidad del orientarse en la vida– se ha limitado a la pregunta respecto a *como se debe vivir*, sin llegar a preguntarse empero por el valor ético de la vida en tanto que sí misma, al margen de toda objetivación de la vida de un ente particular (27).

Tal y como asevera Cabrera (2014), asimismo ocurre en relación al modo en que la metafísica pesimista actúa a modo de propedéutica para la pregunta ética, o sea, para la cuestión del valor de la vida en tanto que sí misma; puesto que lo que interesa al pesimismo aquí no es el valor de tal o cual vida, si es penosa o jovial, sino el hecho de que la vida sea en sí misma sufrimiento. Desde esta perspectiva, se aprecia «la interna vinculación entre ética y ontología» (29), ya que sólo a tenor de la dilucidación de la esencia de la existencia se podría dar respuesta a dicho interrogante, el cual no apela de un modo unilateral a la metafísica o a la ética, sino a ambas a la vez; de ahí que Schopenhauer hablase de una metafísica de las costumbres,⁴¹⁶ y no meramente de una ética.

Lo ético en el pesimismo no se identifica meramente con el carácter descriptivo o prescriptivo de las teorías éticas convencionales pues, sino que

⁴¹⁵ PP I, 13, [133]: 154

⁴¹⁶ PP II, 21, [20]: 48

desemboca, precisamente, en el juicio axiológico del pesimismo: el dolor es inherente a la existencia y en consecuencia el no ser del mundo sería mejor que su ser (PVG: 39). La dimensión positiva de este “juicio axiológico del pesimismo” acrisola en lo que hemos denominado la *soteriología del pesimismo*, i. e., la teoría de la redención, con la cual los filósofos de que nos ocupamos ofrecen su particular respuesta a la célebre pregunta kantiana “¿Qué debo hacer?”:

Puesto que no hacemos sino sufrir, la respuesta a la pregunta “¿qué debo hacer?” es muy sencilla. Debemos esforzarnos para ser los hijos de la noche aboliendo poco a poco la fuerza del resorte de la voluntad de vivir que se manifiesta en nosotros. Es un ejemplo, entre otros, de la negación de la voluntad de vivir. (Philonenko, 1989: 308)

De ahí pues que hayamos aseverado que *la teoría de la redención es el campo de resolución del pesimismo*, siendo legítimo recurrir a una comparativa de las soteriologías que cada filósofo esboza a modo de criterio de demarcación de dicha escuela. Esta afirmación se antoja tanto más evidente en el caso de Schopenhauer, en cuya filosofía la redención de la existencia representa «la cumbre de su pensamiento» (Kramoe, 1914: 138), «la última palabra de su filosofía» (Röd, 2000: 287).

La corona de la filosofía de Schopenhauer es la ética de este pensador, quizá el eticista más importante entre los filósofos del mundo, este verdadero eticista e idealista moral; y la verdadera joya, la verdad en la que culminan las concepciones éticas del filósofo, el único punto brillante en el cielo nublado de nuestra existencia, es la doctrina ascética de la renuncia, la negación de la voluntad de vivir, que finalmente conduce al hombre al orden de la salvación. (Röd, 2000: 137)

Este peso específico de la ética y la soteriología en la filosofía schopenhaueriana, que aquí designamos como *campo de resolución*, es algo de lo que ya eran conscientes sus mismos “seguidores”. Mainländer indica a estos efectos que «la filosofía de Schopenhauer ha de verse como el puente que conduce al pueblo desde la fe a la filosofía [...] Los adoquines de este puente, empero, están tomados de su ética y en conjunto claman: redención individual mediante el saber».⁴¹⁷

2. 1. Mainländer y el Dogma de la Trinidad

No menos representativa de nuestra tesis es la obra de Philipp Mainländer, la cual por tratarse propiamente de una filosofía *de la redención* da razones suficientes como para entender la soteriología como campo de resolución de su sistema.

Recuérdese que en su filosofía el movimiento del mundo consiste en un paulatino debilitamiento de fuerzas, un itinerario “tanatoteleológico” que va desde Dios hasta el *nihil negativum*, por lo que toda su obra, desde la Analítica de la facultad cognoscitiva hasta su Política, pasando por sus Física, Ética y Estética, debe ser entendida como una preparación para su soteriología, o sea, su metafísica: «Como filósofo honrado que soy, me he asegurado primero un firme suelo bajo los pies, a través de una adecuada investigación de nuestra facultad cognoscitiva, que reposa sobre nuestra experiencia externa e interna».⁴¹⁸

El sexto ensayo recopilado en el segundo volumen de *Filosofía de la redención*,⁴¹⁹ intitulado asimismo como *Philosophie der Erlösung*, representa básicamente la explicitación de las intenciones de Mainländer con su obra, y en este sentido puede entenderse como la corroboración de nuestra tesis por mano del propio autor: la redención es el campo de resolución de la filosofía

⁴¹⁷ PE II, II, 11.4: 481

⁴¹⁸ PE II, I, 6: 238; PE I, Xk: 387

⁴¹⁹ PE II, I, 6: 233-242

mainländeriana. En dicho ensayo Mainländer expone nítidamente el núcleo, esencia y objetivo de su sistema: «Mi filosofía es filosofía del cristianismo, es decir, la transfiguración y esclarecimiento de la religión de la redención».⁴²⁰ Además, consiste en el esclarecimiento y síntesis de, por una parte, el budismo esotérico, el panteísmo y el monoteísmo (los cuales contienen verdades a medias);⁴²¹ y por otra la reconciliación del realismo lockeano con el idealismo crítico de Kant, todo ello coronado con la doctrina schopenhaueriana de la voluntad como cosa en sí.⁴²²

El offenbachiano tacha de “coincidencia” dichas similitudes con las grandes religiones del mundo apelando a las aseveraciones de Fichte, conforme a las cuales «el cristianismo ha influido de muchas formas en nuestra educación; además, la verdad es sólo una, mientras que son muchos los caminos que conducen a ella, todos los cuales mantienen múltiples vínculos entre sí, o, con otras palabras: el despliegue del espíritu es universal».⁴²³

Ahora bien, el mérito de la *Filosofía de la redención* no se limita a la expresión de esta *veritas perennis*, sino que su máximo logro, asevera el autor, consiste en haber fundamentado científicamente el ateísmo. Estas aclaraciones, así como la corroboración definitiva de que la soteriología es el campo de resolución de la filosofía de Mainländer, pueden apreciarse de forma nítida en su ensayo *Das Dogma der Dreieinigkeit*.⁴²⁴

A juicio de Mainländer, en el dogma de la Trinidad se encuentra concentrada la enseñanza esotérica del cristianismo, por oposición a la enseñanza exotérica, o sea, aquella que transmite lo esotérico de la religión mediante parábolas y metáforas intuitivas para el vulgo.⁴²⁵ Interpretando el Credo Atanasio

⁴²⁰ PE II, I, 6: 238; PE I, Xk: 387

⁴²¹ PE I, Xk, 387

⁴²² PE II, I, 6: 240; PE I, Xk: 388

⁴²³ PE II, I, 6: 238; PE I, Xk: 387

⁴²⁴ PE II, I, 5: 189-233

⁴²⁵ PE II, I, 4.1: 91; PE I, Xk: 374; PVG: 72

del año 333 en base a su díada trascendente-inmanente, el offenbachiano asevera que el Padre es entendido en términos trascendentes, es decir, que la esencia de Dios, en tanto que ser increado ni engendrado, es incognoscible, pero conforme al segundo artículo del mentado credo el Hijo fue sólo por el Padre, i. e., no hecho ni creado, sino engendrado. El Hijo, que es Cristo, es identificado por Mainländer no sólo con la Humanidad, sino con el conjunto del universo, de modo que «ya no tenemos que habérmolas con dos personalidades separadas, coexistentes [...] el Padre murió, cuando comenzó a vivir el Hijo».⁴²⁶ Pero en este momento se pregunta el filósofo por qué murió el padre, dando paso así al Hijo en su devenir. La respuesta la encuentra en su tesis de que el cristianismo es la síntesis del panteísmo con el budismo esotérico. Citando Mateo 13:31-32⁴²⁷ Mainländer hace notar el denominador común de las grandes religiones (Brahmanismo, Budismo y Cristianismo), esto es, la enseñanza pesimista (PVG: 18-73), señalando las tres un proceso y meta del mundo:⁴²⁸

Dios, Brahma, el Karma, todos y cada uno de ellos querían algo que solamente podían alcanzar mediante la incorporación (encarnación); cada uno debía objetivarse, debía producirse un conflicto, un proceso, un devenir. Ninguno podía alcanzar la meta por sí mismo, de manera que la omnipotencia debió ponerse ella misma en camino. Y debió seguir la fragmentación, la muerte y la resurrección en otra forma. (PE II, I, 5.1: 199; PE I, Xk: 379)

¿Cuál es esta meta a que apunta el cristianismo esotérico? El Espíritu Santo, pero este no es ningún ser, afirma el offenbachiano, sino el producto o emanación de la actividad colectiva del universo, el cual está atravesado por la ley del

⁴²⁶ PE II, I, 5.1: 196; PE I, Xk: 377-376

⁴²⁷ «El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán, aunque de aquel día y de la hora nadie sabe, ni aun los ángeles que están en el cielo, ni el Hijo, sino el Padre» (Mt, 24: 35-39).

⁴²⁸ PE II, I, 5.1: 199; PE I, Xk: 379

debilitamiento de fuerzas⁴²⁹ y por la ineludible unidad colectiva que se explica por el hecho de que el mundo, el Hijo, proviene de Dios, el cual no es un ser como tal, «sino solamente una relación».⁴³⁰

Así pues, concluye Mainländer, el Espíritu Santo es la dirección a que tiende el Hijo, procediendo ambos del Padre:

Este camino ideal se recorre de manera real [...] El Espíritu Santo es el camino de Dios hacia el no ser [...] En este sentido el cristianismo es un ateísmo disimulado, como he mostrado claramente en mi obra principal; pues el Dios del cristianismo no es el Dios personal de los judíos, sino solamente una relación real, en la que están los individuos de este mundo unos respecto de otros. (PE II, I, 5.1: 202; PE I, Xk: 381)

Se aprecia sin lugar a dudas la legitimidad de nuestra tesis, pues teniendo en cuenta que 1) Mainländer entiende su obra como la dilucidación filosófica de la enseñanza del cristianismo esotérico, 2) Asevera que el mayor logro de su filosofía es la demostración científica del ateísmo, 3) Arguye que el cristianismo es un ateísmo disimulado y 4) Argumenta que en el dogma de la Trinidad el Espíritu Santo es la meta del proceso cósmico (*nihil negativum*) iniciado por Dios; entonces, decimos, se nos antoja bien fundamentado el interpretar la soteriología mainländeriana, i. e., su teoría de la redención, como el campo de resolución de su sistema entendido como un todo.

⁴²⁹ Muy interesante en relación a esta ley son las apreciaciones de Mainländer en su sexto ensayo, *Philosophie der Erlösung*: «Esta gran ley está en contradicción con la ley de la conservación de la fuerza, aún enseñada actualmente. Dejaré que el tiempo me consuele, y que acabe por desplazar a esta última, y hacer que la primera alcance una validez universal» (PE II, I, 6: 241; PE I, Xk: 390). Curiosamente, el filósofo está apelando desde el plano de la filosofía a aquella célebre segunda ley de la incipiente termodinámica descubierta por Rudolf Clausius y Hermann von Helmholtz; por esta clase de “coincidencias” algunos llegaron a tachar la metafísica mainländerana de “entrópica”, como dijimos anteriormente. Véase Anexo IV, pg. 596-618

⁴³⁰ PE II, I, 5.1: 203; PE I, Xk: 381

2. 2. Hartmann y el principio eudemónico negativo

También se antoja del todo lícito considerar la redención como campo de resolución de la filosofía de Eduard von Hartmann. Ya vimos anteriormente⁴³¹ que para el berlinés lo inconsciente urde un conjunto de fines individuales que hacen las veces de medios para el fin final de la existencia.⁴³² A esto debe añadirse el hecho de que Hartmann mantiene una posición similar a la de Schopenhauer respecto a aquella relación entre metafísica y ética que ya habíamos destacado citando a Julio Cabrera;⁴³³ a saber, que la ética sin metafísica no tiene fundamento y “cuelga en el aire” (Beiser, 2022: 186). En palabras del propio Hartmann:

La vieja pregunta polémica sobre la relación entre ética y metafísica vuelve bajo una luz diferente: la expansión de la ética es posible hasta cierto punto sin tener en cuenta la metafísica, pero esta ética flota, por así decirlo, en el aire, es decir, carece de piedra angular que haga que su construcción sea duradera para todos los que no están ya inclinados por su disposición o hábito a renunciar a la prueba de un fundamento último de la moralidad [...] Llegamos a la conclusión de que una moral sólida, bien fundada y genuina sólo puede lograrse a través de una metafísica [...] Toda investigación ética que intenta completar su labor sin preocuparse por presuposiciones metafísicas [es] una empresa fallida desde el principio. (PsB: 770-771)

⁴³¹ Véase 3. 5. La redención como regreso ontológico, pg. 290-298

⁴³² «Lo lógico rige el proceso del mundo de la manera más sabia hacia la meta del desarrollo más alto posible de la conciencia, que, una vez alcanzado, le basta a dicha conciencia para relanzar todo el querer actual a la nada, con lo que terminan el proceso y el mundo, y ciertamente sin que quede ningún resto mediante el cual el proceso pudiese otra vez ponerse a girar. Por tanto, lo lógico hace que el mundo sea el mejor de los posibles, es decir, un mundo tal que llega a la redención, y no un mundo cuyo tormento se vea perpetuado con una duración infinita» (PU: 669).

⁴³³ Véase pg. 226-227

Tal y como destaca Beiser (2022), la cúspide del pesimismo eudemónico de Hartmann es su teoría de la redención (227); de hecho, uno de los grandes atractivos que tuvo su obra para el público, lo cual influyó sin duda en la celebridad inmediata que obtuvo el filósofo, fue no sólo el hecho de formular un pesimismo más simpático que el de Schopenhauer, sino el ofrecer además una teoría de la redención emancipada del quietismo ascético del maestro (Beiser, 2022: 182); o sea, una soteriología de corte protestante con la cual se capacitaba al individuo para participar activamente por el mundo y su mejora (PU: 163-164).

Tras el monismo espiritualista de Hartmann se encuentra no sólo la convicción filosófica de haber alcanzado un gran descubrimiento, sino que se escondía la pretensión de constituir una nueva religión para el mundo moderno. Hartmann, en cierta sintonía con Schopenhauer,⁴³⁴ sostenía que la religión es irremplazable, pues arraiga en una necesidad irrenunciable del hombre, mas aseveraba que las formas tradicionales de religión se encontraban en crisis. De aquí se deriva su pretensión de formular una nueva religión que, satisfaciendo dicha necesidad humana, no obstante se encontrase depurada de las contradicciones que habían conducido a las vigentes hasta el momento a la bancarrota (Beiser, 2022: 191).

Esta nueva religión debía pasar por una *Neubildung* del cristianismo, o sea, por una reformulación, no bastando una mera reforma (RZ: 1-6). En dos textos,⁴³⁵ uno de ellos publicado bajo pseudónimo, Hartmann expone (con una clara pretensión polémica respecto a *Der alter und der neue Glaube* de David Friedrich Strauss) (Beiser, 2022: 194) sus reflexiones a estos efectos. En ambos escritos el berlinés defiende la necesidad de una nueva religión a tenor del paulatino deterioro del cristianismo, ya que al margen de todas las reformas y racionalizaciones que se han realizado para mantenerlo a flote, sus dogmas son,

⁴³⁴ WWV I, I, 17, [176]: 198

⁴³⁵ Estos textos son: Müller, F. A., *Briefe über die christliche Religion* (1870) y *Die Selbstersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft* (1874).

en último término, incompatibles con el mundo moderno (Beiser, 2022: 192). A diferencia de lo ocurrido en el mundo antiguo, arguye Hartmann, la cosmovisión de la Modernidad se asienta en una ciencia histórica y natural *toto genere* distinta a la de los antiguos, de modo que resulta «imposible persistir en la cosmovisión cristiana» (RZ: 26). Continuando con sus críticas, Hartmann apunta a dos dogmas fundamentales del teísmo cristiano (i. e., la creencia en un creador extramundano) que lo tornan incompatible con la conciencia moderna:

Esta incompatibilidad surge de dos maneras, en el ámbito teórico y en el práctico-ético. En términos teóricos, el antropomorfismo y el antropopatismo son inseparables de todo teísmo, contra lo que la conciencia moderna se opone resueltamente. [...] Sin embargo, esta diferencia aparentemente del todo teórica tiene consecuencias prácticas de gran alcance. Mientras yo crea en un Dios teísta que me ha creado del mundo, y del que me diferencio como la vasija respecto al alfarero; no soy nada frente a él, una esquirra en su mano, y mi moralidad no puede consistir en otra cosa que en una estricta sumisión ciega a la santa voluntad. (RZ: 29-30)

En resumidas cuentas, el teísmo socaba el autonomismo moral, reivindicando necesariamente una heteronomía, en tanto que los preceptos éticos son meros mandatos de dios; creencia incompatible con el hombre moderno, pues este se ha librado de las cadenas de la heteronomía, tanto política como religiosamente (Beiser, 2022: 195-196).

Como alternativa, Hartmann propone su panteísmo espiritualista, el cual evita tanto el antropopatismo como el materialismo en boga de la época. Este panteísmo o monismo espiritualista (PU: 468) además es del todo compatible con la conciencia moderna, la cual sólo puede aceptar el concepto de un «Dios inmanente que gobierna el mundo a través de leyes inmutables» (ZI: 29) naturales. Por otra parte, el panteísmo presenta otra gran ventaja a ojos del

filósofo, pues posibilita la fundamentación de una ética alineada con las exigencias de la Modernidad, de ahí que aquella no puede separarse de la metafísica, quedando claro que la nueva religión de Hartmann «fue una fuerza motriz detrás de su metafísica. El propósito de su filosofía de lo inconsciente era, ni más ni menos, proporcionar un fundamento metafísico para su nueva religión» (Beiser, 2022: 198).

Ahora bien, si anteriormente indicamos que en la presente investigación identificamos «el campo de resolución de un sistema con su estrato positivo, de tal modo que asociaremos dicho concepto con el *telos*, el desenlace o propuesta fundamental, de dicha filosofía»,⁴³⁶ y hemos aseverado en sintonía con Beiser que la voluntad más o menos tácita de *Philosophie des Unbewussten* era propiamente establecer las bases para una religión futura; entonces cabe preguntarse: ¿Podemos seguir afirmando que la soteriología representa el campo de resolución de la filosofía hartmanniana? Podría concluirse que ciertamente no, arguyendo que tal campo de resolución debemos rastrearlo en dicha religión del futuro, mas si atendemos a las reflexiones de Olga Plümacher –recuérdese que esta sagaz filósofa heredó el papel de polemista y adalid de la obra de Eduard von Hartmann tras la muerte de Agnes Taubert (Gamez, 2023: 19-30)– podremos dilucidar la profunda vinculación que existe entre religión y soteriología.

En su *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart*, Plümacher reflexiona en torno al sustrato pesimista subyacente a toda forma de religión; allí asevera que la esencia de la religiosidad consiste por un lado en el alejamiento del mundo empírico a tenor de la experiencia del mal y por otro en la devoción por un mundo trascendente que se especula *toto genere* distinto a aquel, o sea, libre de la mácula del dolor y el pecado. Con todo, subraya la filósofa, debe distinguirse entre *religiosidad*, lo cual consiste en el anhelo de una experiencia más profunda

⁴³⁶ Véase pg. 361

y auténtica de la existencia, i. e., la renuncia al mundo empírico a causa de su connatural imperfección; y *religión*, la cual

Es la expresión objetivada del proceso religioso; es la respuesta al principio. En el sentido más amplio del concepto “redención”, toda religión auténtica, es decir, toda religión que es la expresión de un desarrollo religioso del sentimiento y no meramente el producto de una fantasía mitificadora al servicio de una necesidad teórica, es religión redentora [...] porque es la confianza beata en aquellos poderes que son capaces de abolir el mal que conduce a la alienación religiosa del mundo. (PVG: 52)

Cabe destacar asimismo que a juicio de Plümacher podemos distinguir entre las distintas religiones en base al modo en que dicha soteriología se ensaya. Mientras que religiones como el brahmanismo, el fetichismo,⁴³⁷ el politeísmo griego y el judaísmo, por ejemplo, son religiones de la redención en tanto que los males del mundo son paliados por la divinidad piadosa, «en la medida en que enseña[n] que el auxilio de los dioses gana frente al dolor de la vida» (PVG: 79); otras religiones, como el budismo y el cristianismo, son religiones de la redención en sentido estricto, en tanto que dicha redención no se afana en una mejora de la relación para con el mundo, sino en una separación de este y del ser (Idem); lo cual establece un nexo directo entre religión y soteriología entendida en términos pesimistas.

No obstante, aquí Plümacher no está volando, por así decir, con alas propias, o al menos no está defendiendo una tesis que no podamos rastrear en Hartmann. En un texto de 1882, intitulado *Das Religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung*, Hartmann realiza un extenso y minucioso

⁴³⁷ Forma arcaica de religión en la que se atribuían poderes divinos a ciertos objetos, representando un estadio previo a otros modos de creencia antigua como la zoolatría. Distinto en su esencia teológica a otras formas de culto a objetos como el totemismo, la devoción al larario romano o a la reliquia cristiana; el fetichismo consideraba al objeto como una deidad en sí mismo.

análisis del desarrollo de distintas religiones del mundo, entre las que cabe destacar el henoteísmo, el judaísmo, el budismo, el cristianismo, etc.; destacándose la profunda relación que existe entre, como decimos, religión y redención o soteriología.⁴³⁸ Pero además, en su *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, el filósofo establece que la redención de lo absoluto a través del proceso del mundo es el principio moral eudemonista negativo absoluto:

El principio moral eudemonista absoluto negativo [*negative absolut-eudämonistische Moralprinzip*] plantea así como su finalidad absoluta la redención de lo absoluto de su infelicidad trascendente a través de la agonía inmanente del proceso del mundo [...] Sólo a través de la construcción de un orden moral del mundo por parte de individuos racionales y autoconscientes puede el proceso del mundo ser conducido hacia su meta, y sólo a través de la realización final del significado negativo absoluto eudemonista de esta meta puede ser realmente alcanzado. Por eso tenemos que concluir la fenomenología de la conciencia moral con la siguiente frase: la existencia real es la encarnación de la Divinidad, el proceso del mundo es la historia de la pasión del Dios encarnado, y al mismo tiempo el camino hacia la redención del crucificado en la carne; la moral es la cooperación en el acortamiento de este camino de sufrimiento y redención. (PsB: 870-871)

Con arreglo a su panteísmo espiritualista –y a tenor de la incompatibilidad del teísmo con la conciencia contemporánea a causa de la contradicción entre heteronomía y autonomía moral que se da respectivamente en cada uno (RZ: 13, 30)–, Hartmann destaca que la conciencia moral se desembaraza de su temperamento servil para inscribirse dentro de un compromiso para con el proceso de lo Inconsciente. Esta nueva conciencia moral consiste en concebir la propia razón como la razón de la divinidad, conocerse a uno mismo como un ser

⁴³⁸ Véase RBM

divino, alineándose por ende la voluntad del individuo con la de Dios; lo cual «crea la voluntad y la capacidad de pensar, sentir y actuar de un modo inspirado por Dios y de transfigurar todas las tareas finitas de la vida terrenal en una luz divina» (Drews, 1902: 437).

Ahora bien, para que tenga lugar dicha alineación entre la “voluntad” divina y la conciencia moral del individuo es precisa una profunda comprensión de dicha voluntad, o sea, sólo a tenor de un desciframiento del proceso del mundo entendido como itinerario teo-teleológico es posible que el ser humano mute su conducta para obrar con arreglo a dicho proceso, obrando conforme al principio moral absoluto (Drews, 1902: 437). Es en este preciso punto de la filosofía de Hartmann donde se esclarecen e ilustran dos puntos fundamentales de su pensamiento, a saber, la necesidad de una elucubración metafísica que actúe a modo de propedéutica para la ética (PsB: 770-771; Beiser, 2022: 253) y la importancia determinante que tiene el desarrollo de la conciencia y la cultura humanas para la consecución del fin final de la existencia (PU: 649-650). Respecto a lo primero, sólo puede descubrirse el principio moral absoluto una vez se ha descifrado el enigma de la existencia, y respecto a lo segundo, sólo puede descifrarse el enigma de la existencia cuando la cultura y la conciencia humanas estén suficientemente maduras como para aprehender el proceso del mundo entendido como un todo teleológico:

Para la justificación metafísica de la ética no basta con que la esencia absoluta y mi esencia sean una misma esencia, sino que también es necesario que la esencia absoluta sea una tal que se realice en el planteamiento y consumación de un proceso teleológico absoluto [...] El principio moral absoluto nos enseña a entender la realización de nuestra propia vida mediante la participación en la vida divina, tal y como exige el principio moral religioso, como participación en el desarrollo cósmico. (Drews, 1902: 438)

Así pues, parafraseando lo dicho hasta aquí, para Hartmann es moral aquel acto que promueve la consecución del proceso del mundo entendido como un todo hilvanado por cada fin particular en tanto que medio para el fin universal. Pero aquí surge la pregunta evidente: ¿Cuál es ese fin absoluto del mundo, la meta del proceso cósmico? Como ya indicamos en la sección dedicada a la filosofía de Hartmann, la meta del proceso cósmico es la redención del acto irracional de la voluntad mediante lo lógico que representa la idea, o sea, la conclusión de la contradicción entre las dos substancias idénticas de lo Inconsciente, «sin que quede ningún resto mediante el cual el proceso pudiese otra vez ponerse a girar» (PU: 669). Dicho de otro modo, el fin supramoral al que sirven todos los actos morales entendidos como un medio para dicho fin, el principio moral absoluto, debe entenderse en tanto que eudemonía negativa (Drews, 1902: 523).

La meta del proceso cósmico al que tienden todos los medios y fines particulares no puede consistir en una eudemonía positiva ya que la felicidad positiva no sólo es irrealizable (PU: 523) sino porque, además, en el afán de alcanzarla acaba generándose su opuesto (PU: 645); de ahí que Hartmann hable de una eudemonía negativa, un estado feliz sólo *per negationem*, no muy distinto a aquel estado sin estados del que tratan los Vedas y el Budismo. La meta del proceso cósmico, la cúspide del sistema hartmanniano y, por extensión, el campo de resolución de su filosofía, es aquella «redención en la feliz nada, el Nirvana, feudo de la aniquilación. Pero el Nirvana es feliz únicamente *per negationem* en tanto que el mundo, el Samsara, es desdichado» (PVG: 80).

2. 3. Bahnsen y lo trágico como ley del mundo

¿Cómo juzgar la relevancia de una ausencia en un sistema filosófico? Esta es sin duda la pregunta cardinal a la hora de interpretar la redención como campo de resolución de la filosofía de Julius Bahnsen, pues a diferencia de los tres pesimistas anteriormente comentados, sólo en este se da un completo y taxativo

rechazo de toda posibilidad de redención del mal del mundo; así, pareciera que esta *rara avis* pesimista representaría la excepción que toda regla precisa para consagrarse, precisamente, como regla. No obstante, sería superficial considerar que dicha ausencia se debe al hecho de que el filósofo rechaza toda relevancia a la cuestión soteriológica, pues justamente la censura de la posibilidad de toda redención imbrica con la voluntad de Bahnsen de respetar el principio de un pesimismo radical entendido como «desolación absoluta» (WWW: 239).

En *stricto sensu*, el sustrato positivo de la obra de Bahnsen es mostrar que la contradicción es inherente al ser del mundo, i. e., que la dialéctica no es ideal sino que es real, de ahí que según el filósofo la dialéctica-real, o sea, su propia filosofía, no pretende solventar ni resolver las contradicciones encontradas en el campo de la metafísica, la filosofía natural o la ética, sino «captarlas en su insuperabilidad» (WWW: 13). Con todo, el motivo principal de la dialéctica-real no es meramente teórico, sino que tiene una dimensión también ética: «En plena armonía con lo que profesa [la dialéctica-real] como su motivo ético básico, ella misma apunta a una obra de redención» (Idem).

¿Cuál es pues esta redención a que apunta la dialéctica-real? No la liberación, gradual o súbita, militante o quietista, de los males del mundo, sino la del engaño que empaña a la humanidad: el pensamiento, que viene de antiguo, conforme al cual la razón puede capturar la realidad y comprenderla en su último fundamento, ya que las leyes lógicas y metalógicas «sólo tienen validez estatutaria, pero nunca corresponden constitutivamente al ser del mundo realmente existente. No hay otra salvación que contentarse con la comprensión de esta imposibilidad y conceder a la contradicción absoluta su reivindicación indiscutible» (WWW: 13). Así pues, la redención bahnseniana no es eudemónica, sino intelectual, consiste en la resignación que sólo el conocimiento más profundo del ser del mundo en tanto que contradicción real puede ofrecer, pues

«la voluntad, precisamente, cuando alcanza a intuir cuan miserable es el mundo, es cuando menos quiere retirarse de él» (TH, [133]: 174).

Podemos interpretar justamente esta ausencia de posibilidad de una redención como una negatividad que representaría el sustrato positivo de su obra. En la filosofía de Bahnsen, el principio metafísico, la voluntad, es una irracionalidad pura atravesada por una contradicción real conforme a la cual la voluntad tiende en direcciones opuestas y mutuamente excluyentes, de modo que la satisfacción de las apetencias de la misma resulta imposible (Invernizzi, 1994: 245). Si entendemos la soteriología pesimista como la conclusión de la contradicción inherente a la voluntad o al espíritu absoluto⁴³⁹ entonces se comprende el rechazo categórico de toda eventual redención, de ahí que Bahnsen denomine a su pesimismo *Weltdysangelium* (Invernizzi, 1994: 245), o sea, una “mala nueva”: «Así que escucha la revelación de la mala nueva del mundo y “escribe” lo que has visto, lo que hay allí y lo que debería suceder después» (PB: VII).

Esta imposibilidad de satisfacción de las metas de la voluntad –a tenor de su irracionalidad absoluta– conduce en último término a suprimir el único elemento “positivo” (o mejor dicho esperanzador) de la filosofía de Schopenhauer, pero también de Mainländer y Hartmann:

La posibilidad de la liberación del dolor a través de la negación del querer.

Para Bahnsen en realidad la voluntad –y él, como se ha visto, entiende por voluntad la de cada individuo– no puede cesar de querer: siempre ha

⁴³⁹ «Sólo desde el punto de vista lógico puede decirse que lo ilógico como tal no debería ser; así que, en último término, el “volverse en contra del querer” de lo lógico, y con ello la posibilidad del proceso, se basa en que existe una contradicción lógica [...] esta contradicción se queda, más bien, en primer término, como una contradicción lógica, y solamente conduce mediatamente a una contradicción real, por el hecho de que una parte de la voluntad es traída al curso del proceso, por medio de la emancipación de la representación consciente, a volverse como querer negativo contra el querer positivo, hasta que con el progresivo crecimiento de la conciencia, la parte negativa del querer haya crecido tanto como para [...] relanzar lo que no debe ser al no ser» (PU: 712-713).

querido y siempre, hasta la eternidad, continuará queriendo [...] De este modo el pesimismo de Bahnsen encierra al hombre en una red que no le deja escapatoria; la voluntad no puede ni satisfacerse ni dejar de querer. Se trata realmente de un pesimismo “absoluto” que proclama como “dogma originario” la “absoluta ausencia de salvación”». (Invernizzi, 1994: 246)

De este modo, en Bahnsen la soteriología se torna una mera moirología (TH, [62]: 97) entendida en tanto que eterno retorno de lo mismo, o sea, de lo peor, el eterno tormento de la voluntad que quiere lo mismo y su opuesto en el mismo sentido y al mismo tiempo (Beiser, 2022: 391), sin encontrar jamás satisfacción ni de lo uno ni lo otro, un penoso itinerario cuya metáfora más adecuada sería la de un eterno ocaso en el que el sol, a cada instante, procura abrazar la tierra, sin lograrlo nunca (Invernizzi, 1994: 247); o parafraseando a Leopardi: un viaje «por montañas muy escarpadas y lugares sumamente hostiles, fatigosos y difíciles, con nieve, con hielo, con lluvia, con viento, bajo el ardiente sol [...] para llegar a un precipicio o un foso» (Leopardi, 1921: 2716) y no poder caer en él del todo.

Así pues, la máxima expresión de aquella contradicción irresoluble inherente a la voluntad, cuya demostración, como dijimos, representa el sustrato positivo de la filosofía bahnseniana, bien sería la imposibilidad de toda forma de redención, aquel elemento que tornaba el pesimismo de Schopenhauer, Mainländer y Hartmann no «tan lúgubre y sombrío» (Beiser, 2022: 82), sino un tanto esperanzador.

La irracionalidad de la voluntad⁴⁴⁰ sería pues tan profunda y concomitante a ella que toda posibilidad de superar sus contradicciones internas se antojaría

⁴⁴⁰ Debe tenerse en cuenta que la redención, o sea, la negación de la voluntad, sólo es posible al amparo de una *vis rationale* a la cual se supedita aquella, o sea, que la soteriología pesimista exige renunciar parcial o totalmente a un irracionalismo exacerbado. En el caso de Schopenhauer, esta negación de la voluntad de vivir viene de la mano del conocimiento de la irrealidad del principio de individuación y de la realidad del *tat tvam asi*, es decir, su recurso para posibilitar la redención en tanto que negación de la voluntad consiste en «atribuir grandes poderes al intelecto» (Beiser, 2022: 85 y sigs.), lo cual produce una aporía en relación a su tesis del primado de la voluntad en

imposible, no dándose entonces la posibilidad ni de conciliación ni de redención, de modo que «la idea de la “negación de la voluntad por sí misma” es vista como algo inocuo, como un tipo de idealismo insalubre que exige terapia. La creencia en la posibilidad de la liberación del círculo contradictorio de la voluntad autoescindida es vista como un ímpetu juvenil» (Caldeira, 2015: 119):

Es más, Bahnsen aplica algunos de los principios de Schopenhauer con mayor rigor que su autor [...] Incluso la esperanza de una aniquilación definitiva de la existencia que [...] sostiene Hartmann, es para Bahnsen una ilusión. No habiendo ningún factor intelectual en el universo, y nada más que voluntad, se desgarrar en una eterna autoescisión, en un tormento sin fin. (Sully, 1877: 107)

El pesimismo de Bahnsen, pues, es absoluto, no dejando espacio para ningún tipo de esperanza ni en el mundo ni en la aniquilación (imposible) del mismo; hasta el punto de que aquel *sancta sanctorum* del pesimismo que tradicionalmente había representado, si no un Canaán, al menos sí un oasis en el desierto del sufrimiento, el placer estético, es para el pomerano una mera ilusión fruto del equívoco producto de interpretar el arte en tanto que pausa de reposo en la lucha por la existencia, ficción que resultaría de la cobarde negativa a abandonarse «a los abismos de un pesimismo sin consuelo»; de ahí que los amigos del arte –

la autoconciencia (WWV II, II, 19). En Mainländer, la redención es entendida como un proceso tanatoteológico escogido por Dios, i. e., el intelecto divino concluyó “intelectualmente” lo pernicioso de su super-ser, resolviéndose por aniquilar su esencia mediante el proceso del mundo (PE I, VI). En lo que respecta a Hartmann, si bien el espíritu absoluto es lo Inconsciente, con todo la posibilidad de la redención se da sólo al amparo de la ulterior victoria de la idea respecto a la voluntad, o sea, mediante el triunfo de lo lógico respecto a lo ilógico (PU, XI). En el caso de Bahnsen, por defender un irracionalismo absoluto objetivado en la tendencia contradictoria de la voluntad autoescindida, la redención se torna completamente imposible, justamente porque el suyo es un voluntarismo radical, o sea, mórbidamente irracionalista, por lo que no existe conocimiento, intelecto ni factor lógico, inmanente o trascendente, constitutivo o regulativo, capaz de guiar a la voluntad hacia su aniquilación; de modo que en su pensamiento el mundo se asemeja propiamente a un cojo que lleva a horcadas a un ciego.

previsiblemente aludiendo a Schopenhauer y Hartmann pero también a Nietzsche— «no dejan de alabar, tanto ante sí mismos, como ante los demás, el “valor de la ilusión”» (TH, [4]: 35-36).

Ahora se aprecia cómo una negatividad puede interpretarse en tanto que campo de resolución de un sistema, pues dicha ausencia no es producto de la irrelevancia, sino de la voluntad de mostrar la contradicción dialéctico-real inherente a la voluntad, llevando al pesimismo hacia sus últimas consecuencias, por lo que «podemos estar seguros esta vez de que tocamos al último término, la última evolución del pesimismo alemán. En esta ocasión se ha llevado la apuesta hasta el final [...] Bahnsen puede decir con orgullo al pesimismo: “No irás más allá”» (Caro, 1892: 47); siendo este *non plus ultra* del pesimismo la “desespera carcajada”⁴⁴¹ fruto de arrebatar el último reducto de esperanza que restaba en el pesimismo filosófico: la redención. Esta es, pues, la última palabra de la dialéctica-real:

Aquí el veredicto final de la dialéctica real es: “No es suficiente”, es decir, no más para la ruina que para la satisfacción; y en su ambivalencia, esta fórmula, de manera bastante discreta, sella el dogma original de un pesimismo consecuente, que como tal debe proclamar la absoluta ausencia de salvación [*Rettungslosigkeit*]. (WWW II: 482)

⁴⁴¹ En contra de lo que podría parecer, la filosofía de Bahnsen no apela ni apologiza una desesperación ridículamente melancólica o histérica. En *Das Tragische als Weltgesetz* destaca lo siguiente: «¿Qué necesidad hay de buscar con necedad infantil el padecimiento, para llegar a ser aún más consciente de la nulidad de la existencia y de la negatividad de la felicidad cuando esto ya resulta suficientemente conocido y sabido por otro camino? Proferir la negación como fin de la existencia y, en consonancia con ello, arrojarse voluntariamente a los dolores, representa solamente la torcida obstinación característica del cazador de felicidad, y merece un enjuiciamiento parecido ante el tribunal del humor» (TH, [125]: 165). En último término, la guía práctica que ofrece la *Realdialektik* no viene al amparo de una desesperación trágica (la cual representa sólo la ley del mundo), sino del humor. La resignación a que apela Bahnsen (TH, [124]: 164) no consiste por ende en un abnegado rencor compungido ni en una conmiseración por uno mismo y el estado del mundo, sino que se fundamenta en la *vis comica* en tanto que estado capacitado para captar y sobrellevar la contradicción de la existencia (Gámez, 2020: 124-140). De algún modo, así como el Sísifo de Camus (2014: 156), debemos imaginar a Bahnsen sonriente.

3. La redención como criterio de demarcación del pesimismo

Una vez esgrimidas las razones que argumentan la pertinencia de interpretar la soteriología como campo de resolución del pesimismo es ocasión de instrumentalizar nuestras aseveraciones a fin de poder esbozar su arco parlamentario. Ahora bien, es pertinente interrogarnos primero a modo de preámbulo los modos en que se desarrolla la tesis de la redención en los distintos sistemas analizados, para poder comprender *qué* representa propiamente dentro del pesimismo decimonónico.

Si paramos mientes en las secciones precedentes,⁴⁴² podemos apreciar que en cada sistema la redención –entendida como liberación de los dolores del mundo y la existencia– adopta formas sustancialmente distintas. En Schopenhauer, como dijimos,⁴⁴³ la redención (la cual es entendida desde la acepción de *exagorazo*), adopta una dimensión *particular*, es decir, está limitada «a muy poca gente (genios y santos) y a muy raros y efímeros tipos de experiencia, las epifanías de la experiencia mística o los goces de la contemplación estética» (Beiser, 2022: 83). Esta lectura de la soteriología schopenhaueriana (por lo demás ortodoxa) topa con una aporía aparentemente insoluble. Dado que la individualidad es meramente ideal, producto del *principium individuationis*, y dado que la voluntad como un todo se encuentra ínsita en cada una de sus objetivaciones,⁴⁴⁴ surge necesariamente el interrogante de, tal y como ya destacara Frauenstädt, por qué la redención de un único hombre no ha conducido a la del mundo entendido como un todo (GB: 291).

El único modo de solventar dicha aporía es recurriendo a otra lectura que invita interpretar la soteriología schopenhaueriana en términos mesiánicos, es

⁴⁴² Véase pg. 239-250, 260-266, 290-298, 227-338

⁴⁴³ Véase 1. *Lytron* y *exagorazo*, pg. 424-425

⁴⁴⁴ «Ella [la voluntad] se revela tanto y tan enteramente en una encina como en millones de encinas [...] Si, *per impossibile*, un solo ser, aunque fuese el más ínfimo, fuera destruido totalmente, tendría que hundirse con él el mundo entero» (WWV I, II, 25, [152-153]: 164-165).

decir, como un acontecimiento por venir el cual, una vez consumado, acarreará la redención total y completa de la existencia;⁴⁴⁵ en este sentido estaríamos hablando de una redención *universal* por-venir. No obstante, contra esta interpretación surge una dificultad palmaria, y es que Schopenhauer asume que algunos santos y místicos –Buda y Cristo especialmente– negaron efectivamente su voluntad de vivir:⁴⁴⁶

La tesis de la aniquilación del mundo fenoménico, sin embargo, se contradice empíricamente por el hecho de que la negación de la voluntad, que Schopenhauer supone ya ha sido lograda en algunos individuos, no ha conducido a la desaparición de toda la realidad empírica [...] Frauenstädt le pregunta por qué un santo –un sólo individuo que ha suprimido completamente la voluntad– no da lugar a la redención del mundo entero. (Invernizzi, 1994: 40)

Ante esta comprometida pregunta, Schopenhauer apeló al problema filosóficamente improductivo de la relación entre la voluntad y la individualidad, indicando que es imposible saber «hasta qué profundidad llegan las raíces de la individualidad dentro del ser en sí del mundo»;⁴⁴⁷ es decir, que semejantes interrogantes pertenecen a un orden *toto genere* distinto al del fenómeno y que, por ende, son imposibles de resolver, representando el límite del conocimiento filosófico. En otra carta (GB; 217), sin embargo, interpreta en términos axiológicos la aniquilación del mundo que resultaría de la negación de la voluntad (Invernizzi, 1994: 40). En dicha misiva el francfortés indica que para el santo el mundo se convierte en una nada relativa, en el sentido de que pierde

⁴⁴⁵ Véase 1. 4. B) Las aporías de la redención, pg. 248-250

⁴⁴⁶ WWV I, IV, 71, [486]: 466

⁴⁴⁷ WWV II, VI, 50, [737]: 700

todo significado y valor. Las palabras finales del primer volumen de *Die Welt als Wille* rezan de un modo casi idéntico:

Reconocemos que lo que queda después de la completa supresión de la voluntad no es, para todos aquellos que todavía están llenos de voluntad, sino la nada. Pero tampoco es menos cierto que, para aquellos en los que la voluntad se ha convertido y se ha negado, este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y vías lácteas, no es tampoco otra cosa que...nada. (WWV I, IV, 71, [486]: 466)

Fuera como fuere, lo destacable aquí es la dimensión profundamente aporética de la soteriología del maestro, la cual no pasó inadvertida para sus contemporáneos y seguidores (Beiser, 2022: 83). Hartmann, por ejemplo, señala que

Lo más importante de esta teoría consiste en admitir que el individuo, gracias al conocimiento individual de la miseria de la existencia y la irracionalidad del querer, está en condiciones de parar su querer individual [...] no renacer ya más. Parece evidente que esta suposición es completamente inconcebible con los principios fundamentales de Schopenhauer [...] La voluntad es para él el *hen kai pan*, el ser uno y total del mundo, y el individuo sólo es una apariencia subjetiva [...] ¿Cómo podría corresponderle al individuo la posibilidad de negar su voluntad individual [...] puesto que su querer individual es solamente un rayo de aquella voluntad única total? (PU: 653-654)

Así pues, pareciera que los filósofos pesimistas debían resolverse respecto a un dilema: o bien reformular la metafísica schopenhaueriana (lo cual exigía a su vez alterar profundamente su teoría de las objetivaciones de la voluntad y su

idealismo trascendental)⁴⁴⁸ a fin de dar cabida a la posibilidad de la redención; o bien asumir la total indestructibilidad de la voluntad, negando en consecuencia toda forma de redención. Por la primera opción se decantaron Mainländer y Hartmann, por la segunda Bahnsen.

Las palabras de Invernizzi (1994) en referencia a Schopenhauer son a estos efectos ciertamente ilustrativas: «Sólo si, hipotéticamente, todos los hombres renunciaran a su voluntad, el mundo –todos los seres vivos e incluso la realidad inanimada– dejaría de existir» (40). Si reparamos ahora en ciertas apreciaciones de Hartmann y Mainländer podemos atisbar como ambos tenían muy presente que la redención schopenhaueriana –al margen de su dimensión aporética– no representaba una conclusión satisfactoria de la tragedia del mundo, pues, a fin de cuentas, ¿qué valor podría tener la redención particular de un puñado de individuos, santos, místicos o héroes (i. e., una redención en tanto que mero *exagorazo*), si tras ella no advenía la del resto de la existencia? Tanto el *offenbachiano* como el *berlinés* comprendieron que la redención, si podía consistir en la auténtica liberación del dolor de existir, debía ser universal, no meramente particular (RBM: 335); i. e., un *proceso* de liberación, una redención en tanto que *lytron*.

En el caso hipotético, arguye Hartmann, de que con arreglo a los principios metafísicos schopenhauerianos un individuo fuese capaz de negar efectivamente su voluntad, ¿qué se seguiría de ello?, no otra cosa que la aniquilación real de *ese* individuo, lo cual no tendría implicaciones ontológicas para el todo, por lo que «la voluntad prosigue después, igual que antes, sin que su fuerza se menoscabe y sin la menor disminución de la infinitud e insatisfacción del impulso vital» (PU: 655-656); y más aún, «de nada serviría si toda la humanidad llegase a extinguirse progresivamente por medio de la castidad sexual, pues el mundo como tal

⁴⁴⁸ Véase 2. 3. Más allá del canon: las discrepancias de los alumnos para con el maestro, pg. 376-395

seguiría adelante y no se encontraría en ninguna situación esencialmente distinta» (PU: 656).

En el caso de Mainländer, su misma tanatodicea ya manifiesta su conciencia de que la redención debe ser universal. Por una parte, el propio proceso de debilitamiento de fuerzas producto de la aniquilación de Dios exige como desenlace del proceso la redención, no de algunos ascetas, ni siquiera de la humanidad en su conjunto, sino de la esfera finita de fuerzas que conforma el universo. Por otra parte, el offenbachiano asume una de las críticas que Hartmann esgrime contra Schopenhauer, a saber, la de que con la muerte del individuo el universo continúa su curso; discrepando no obstante de la inmovilidad hierática del conjunto del mundo, y ello por el hecho de que para Mainländer cada muerte y nacimiento, así como la lucha misma por la existencia, supone una merma en el cuanto global del cosmos.⁴⁴⁹

Respecto a lo primero, Mainländer indica que

Quien niega activamente la voluntad de vivir, cosecha en la muerte la completa y total aniquilación del *tipo* [...] se ha redimido [...] Ahora bien, los elementos de los que está compuesto el tipo, persisten tras su muerte. Pierden la impronta típica, la especificidad típica, y vuelven a ingresar de nuevo en la vida general cósmica, formando enlaces químicos o ingresando en otros organismos, sustentando su vida. No obstante, el sabio no ha de preocuparse [...] porque los sabe en el camino de la redención. (PE I, Xk, VI, 17, [338-339]: 350-351)

Se aprecia, pues, que ambos filósofos detectaron, no sólo la aporía endógena, o sea, la incompatibilidad de la soteriología schopenhaueriana respecto a sus propios filosofemas metafísicos, sino también la exógena, a saber, lo

⁴⁴⁹ Esta es una de las razones que ha incitado tradicionalmente a los hermeneutas de su obra a interpretar su metafísica en términos entrópicos. Véase Anexo IV, pg. 596-597

improcedente de una redención particular; por ello, introduciendo la realidad del tiempo a fin de posibilitar un proceso de desarrollo del mundo, se erigieron como adalides de la redención en términos universales.

No obstante, esta no es, como decíamos más arriba, la única alternativa. Un pesimista de pro podría preguntarse las razones *estrictamente* filosóficas para argüir una redención, sea particular o universal. Si interpretamos la voluntad, sea una o plural, en tanto que ser del mundo, o sea, como substancia, cabe preguntarse la posibilidad de su destrucción; responder negativamente a este interrogante exige asumir las conclusiones de Bahnsen, de modo que no cabe redención posible de la existencia:

La ontología de la dialéctica-real [...] se esfuerza por demostrar un supuesto absoluto frente a la dialéctica verbal, tan “idealista” en su comportamiento; y como se basa ante todo en un fundamento pluralista [...] reivindica también el Yo individual como absoluto y llega así a la imposibilidad de redención del mal de la existencia [...] pues la transitoriedad cambiante de la existencia individual sobre la base de una esencia individual “indestructible” constituye la esencia última de todo sufrimiento. (WWW: 239)

Cabe señalar que las reticencias de Hartmann y Mainländer a esta alternativa que adopta Bahnsen traslucen en ocasiones motivaciones netamente *ad consequentiam*, pues en ocasión de plantearse la asumen que una perspectiva semejante se antojaría demasiado descorazonadora, condenando al hombre, sediento de redención, a una «desolación absoluta» (WWW: 239).

En Mainländer, si bien su reticencia es resultado de sus críticas a Hartmann, no obstante tienen plena aplicación a las conclusiones de la *Realdialektik* bahnseniana. Para el autor de *Philosophie der Erlösung* suponer una existencia sin objetivo ni fin, o sea, sin redención

Significa agudizar hasta alcanzar un grado completamente atroz el más profundo carácter que porta en sí el curso entero de este proceso. ¿Qué consuelo podría ofrecer una filosofía que parte de tales presupuestos al individuo que suplica por la redención del tormento que supone la existencia? Ata con férreas cadenas al luchador mortalmente extenuado. (PE II, 11.6: 511)

Las declaraciones de Hartmann a estos efectos no se antojan estar menos atravesadas por un *ad consequentiam*. En referencia a la lucha entre lo lógico y lo ilógico indica que

Si esta derrota [de lo ilógico frente a lo lógico] fuese imposible, igualmente el proceso no sería el desarrollo hacia un fin que hace señas amistosas, sino que carecería de final, o se agotaría algún día en la ciega necesidad o en la contingencia, así que sería vano todo ingenio encaminado a dirigir el navío a buen puerto; entonces, y sólo entonces, sería el mundo realmente algo absolutamente carente de consuelo, un infierno sin escapatoria, y la única filosofía sería una bochornosa resignación. (PU: 653)

Así pues, incluso exacerbados pesimistas como Mainländer y Hartmann parecieron espeluznarse ante la posibilidad teórica que se ofrecía como opción para superar las aporías de la soteriología de Schopenhauer. Ambos, así como el francfortés, consideraron que un mundo atravesado por la irracionalidad pura de la voluntad esbozaría una imagen de la existencia demasiado terrible y desoladora, incluso para un pesimista que asume que existir implica sufrir los mayores tormentos o hastíos. A fin de cuentas, pues, si cabe una vía de escape, una salida, un modo mediante el cual desencadenarse de la perfidia que acompaña al mundo y la vida; en suma, si podemos redimirnos del mal de existir, la cosmovisión pesimista ya no parece tan sombría y descorazonadora como

podría parecerlo *prima facie*, pues el pesimismo en general nos dice, por una parte, que la vida es un mal, pero por otro nos ofrece el *pharmakon* de la dolencia que él mismo diagnostica: la redención.

Estas conclusiones nos invitan a reflexionar hasta qué punto es tan pésimo un mundo que, henchido de sufrimiento, no obstante contiene cierto grado de consuelo, aunque dicho alivio adopte la forma de una aniquilación real y efectiva. En resumidas cuentas, nos planteamos si *el pesimismo de un sistema es inversamente proporcional al grado de redención que el mismo asume*.

Más arriba parafraseábamos a Beiser (2022), quien destaca que

Parece, pues, que el pesimismo de Schopenhauer no es tan lúgubre y sombrío como aparece a primera vista. Si Schopenhauer promete una redención, un camino para escapar del mal y de los sufrimientos del mundo, entonces la vida no puede ser tan mala. En efecto, hay una tensión sorprendente entre el pesimismo de Schopenhauer y su doctrina de la salvación: su pesimismo nos dice que la vida no vale la pena de ser vivida; pero su doctrina de la salvación nos dice que esta puede ser redimida [...] La vida en general o en su conjunto no puede ser tan mala, al menos si hay un tipo de vida en la cual se encuentren redención y serenidad. (83)

Se aprecia pues esta proximidad entre la posibilidad de redención y una cierta forma de optimismo *sui generis*.⁴⁵⁰ A estos efectos, las consideraciones de Olga

⁴⁵⁰ Si bien podría resultar extraño que Beiser refiera a “un modo de vida redimido y sereno” a causa de la intuición general (que no por ello estrictamente incorrecta) de que la negación de la voluntad implica la aniquilación, o sea, la muerte ontológica, lo cierto es que atendiendo a las últimas páginas de *Die Welt als Wille* apreciamos que Schopenhauer no rechaza por principio la posibilidad de que, tras la negación, no pueda advenir un modo de ser *toto genere* distinto al fenoménico. Schopenhauer –que era un espíritu demasiado filosófico como para contentarse con una mortecina y filosóficamente improductiva nada negativa– destaca que, en efecto, su teoría de la negación de la voluntad podría interpretarse como «un paso hacia la nada vacía» (WWV I, IV, 71, [483]: 463). No obstante, el francfortés destaca la diferencia entre el *nihil privativum*, el cual es siempre relativo a aquello que niega, y el *nihil negativum*, o sea, aquello que no es nada bajo ningún aspecto: la nada absoluta. Ahora bien, arguye el filósofo, incluso esta nada negativa

Plümacher en *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart* son una vez más reveladoras. Reflexionando en torno al sustrato pesimista que subyace a toda forma de religión, dedica unas ilustrativas palabras a la conexión existente entre la soteriología y el optimismo:

En el sentido más amplio del concepto “redención”, toda religión auténtica, es decir, toda religión que es la expresión de un desarrollo religioso del sentimiento y no meramente el producto de una fantasía mitificadora al servicio de una necesidad teórica, es religión redentora, y como tal optimista; porque es el conocimiento beato en aquellos poderes que son capaces de abolir el mal que conduce a la alienación religiosa del mundo, junto con el conocimiento de los medios para llevar estos poderes a la acción deseada. (PVG: 52)

deviene relativa pensada desde un concepto más amplio; la nada en ningún sentido sería, pues, la negación del ser en tanto que su elemento relativo (WWV I, IV, 71, [484]: 463). Pues bien, aquella nada que adviene en ocasión de la negación de la voluntad de vivir es la del mundo fenoménico de la pluralidad, la temporalidad, la espacialidad y la causalidad; así, propiamente, lo que se aniquila es la voluntad objetivada, no la voluntad en sí, trascendente, la cual es ajena al sufrimiento por ser simple y una. Dado que el mundo de la voluntad objetivada es el espejo aparente de su ser, o sea, sólo un fenómeno, una cierta nada, pues no tiene realidad ontológica, sólo epistémica; lo que se niega es, ciertamente, una nada que parece ser algo: «Si nos fuese posible un punto de vista inverso, haría que los signos se intercambiaran y mostraría que para nosotros es el ser como la nada y la nada como el ser» (WWV I, IV, 71, [485]: 465). Reformulando la metáfora usual de los espejismos podemos decir en base a las apreciaciones finales de Schopenhauer que la existencia se asemeja a un espejismo, pero la imagen fantasmal e irreal no es el oasis, sino el desierto, y aquello que resta tras dicha ilusión es, propiamente, el oasis. Así entendida, la negación de la voluntad de vivir se asemeja más al despertar del sueño en que Segismundo estaba encadenado que a una aniquilación ontológica como tal. Ahora bien, qué sea «el ser de las cosas antes o más allá del mundo, y por lo tanto más allá de la voluntad, no es susceptible de ninguna investigación; porque el conocimiento en general sólo es fenómeno, por eso sólo se da en el mundo, como el mundo sólo se da en él» (WWV II, 50, [738]: 701). Por ende, la negación de la voluntad de vivir bien podría consistir en despertar en un estado más lisonjero, concretamente, el de la serenidad.

La proximidad entre el pesimismo y la religión es palmaria⁴⁵¹ y en absoluto omitida por los principales autores. Para Schopenhauer, como dijimos,⁴⁵² filosofía y religión no son otra cosa que brotes de un mismo tocón que persiguen la luz solar por derroteros distintos.⁴⁵³ Para Mainländer, su *Filosofía de la redención* consiste en la transfiguración y esclarecimiento de la religión de la redención cristiana.⁴⁵⁴ También hemos comentado ya las pretensiones religiosas que subyacen a toda la *Philosophie des Unbewussten*,⁴⁵⁵ así como el hecho de que para Bahnsen la filosofía schopenhaueriana ofrecía los valores esenciales de la religión, pero sin la pátina típicamente teísta (Beiser, 2022: 335).

Dada, pues, esta conexión, no debe sorprender que el pesimismo, en alguna de sus formas, contenga aún, a modo de reminiscencia, algo del optimismo redentor típicamente religioso; mas si atendemos a las consideraciones de Plümacher bien comprenderemos que dicha proximidad no se debe a factores meramente accidentales, sino al hecho de que tanto el pesimismo filosófico como la religión tienen un origen común, a saber: la experiencia del mal.

La constatación pesimista de la incertidumbre de la vida humana y de la incapacidad de asegurar y retener esta y los bienes a su servicio, el sentimiento aterrador de “dependencia absoluta” (Schleiermacher), la

⁴⁵¹ Como hemos demostrado ya suficientemente a lo largo de toda nuestra investigación, esta proximidad del pesimismo con la religión (que por lo demás podría ser extendida a no pocas filosofías) no le resta, absolutamente, ni un sólo ápice de valor ni rigurosidad eminentemente filosófico. Por otra parte, no debe confundirse aquí lo religioso con formas particulares de dogmas religiosos. Lo primero es relativo a un gran abanico de sentimientos e intuiciones típicamente asociados a la religiosidad, como por ejemplo aquel que consiste en no reducir lo real a lo meramente terrenal, o sea, a lo empírico, o aquel otro que, repugnado ante el mal de la existencia, se consagra a una vida ascética. Lo segundo, en cambio, es relativo a los dogmas y creencias propios de cada religión particular, desde el budismo hasta el cristianismo, pasando por el zoroastrismo, politeísmo, totemismo, etc. En este sentido, la filosofía y la religión serían la faceta esotérica posteriormente expresada alegóricamente de forma exotérica por dogmas particulares (PVG: 52).

⁴⁵² Véase pg. 183

⁴⁵³ WWV I, I, 17, [176-209]: 198-226

⁴⁵⁴ PE II, I, 6: 233; PE I, Xk: 384

⁴⁵⁵ Véase 2. 2. Hartmann y el principio edudemónico negativo, pg. 434-447

“presión del infinito” (Max Müller), es la condición y la causa fundamental de todo desarrollo religioso. Pero el conocimiento pesimista es el trampolín que, al ayudarnos a saltar, es al mismo tiempo arrojado hacia atrás. En la medida en que la imaginación trabaja al “servicio” de la necesidad religiosa, produce a los dioses, y lo hace de acuerdo con la voluntad primigenia del hombre, como aquellos que pueden asegurar la vida y conceder la felicidad y tan pronto como la voluntad ha tomado posesión de estos seres autocreados en la fe, el mundo adquiere una apariencia diferente. (PVG: 50)

Así pues, no debe interpretarse que el pesimismo es mera religión, todo lo contrario, es filosofía con mayúsculas; sino que el *pesimismo filosófico* y la religión (i. e., el sentimiento religioso que ulteriormente gesta las religiones positivas) surgen a tenor de la apercepción del mal del mundo. Recuértese que fue justamente la problematización no teísta de este aspecto fundamental lo que supuso una auténtica innovación en el campo de la filosofía a principios del siglo XIX (Beiser, 2022: 20).

En virtud de todo ello, concluimos que la soteriología, la redención de los males del mundo, es el último resquicio de “optimismo” presente en el pesimismo, habida cuenta que insufla no sólo consuelo, sino que también capacita para invitar a una actividad comprometida con el mundo y la sociedad humana. Ahora bien, no debe pensarse que, dado un sistema pesimista, este será tanto más optimista según el cuanto de redención que el mismo tolere, pues aquí “más pesimista” y “menos pesimista” no tienen una dimensión cuantitativa, sino cualitativa, dado que una filosofía será pesimista en la medida en que su juicio axiológico sea: el mal y el dolor es inherente al mundo, de modo que el ser es preferible al no ser; al margen de que ese “preferible” sea (o no) posible.

En vista de todo ello podemos recurrir, como venimos argumentando, a esta diferencia cualitativa y de grado a la hora de demarcar y conformar la escuela pesimista, de modo que podremos catalogar los diversos sistemas según la forma

que adopte su soteriología. La piedra de toque es, por lo dicho, la mayor o menor posibilidad de redención, por lo que utilizaremos la salvación entendida en términos *universales o particulares* (RBM: 335) a modo de criterio de demarcación para diferenciar entre un pesimismo radical, absoluto, y otro moderado; o sea, que aquellos sistemas que bosquejen una redención particular representarán un pesimismo más exacerbado que aquellos otros que aboguen por una redención universal entendida en tanto que conclusión teleológica del proceso del mundo; mientras que aquellos otros que rechacen taxativamente toda forma de redención serán contados entre los pesimismos absolutos.

La voluntad de catalogar los sistemas pesimistas decimonónicos (Schopenhauer, Mainländer, Hartmann y Bahnsen principalmente) no obedece a una pretensión frívolamente bibliotecaria o taxonómica, sino que su intención refiere a la necesidad de mostrar la riqueza inherente al pesimismo filosófico, así como lo superficial que sería el concluir una homogeneidad mortecina en dichos sistemas fruto de una irreflexiva afiliación a dogmas consagrados y no sometidos a crítica. Constituir de forma clara y crítica el parlamento pesimista, pues, refuerza otra tesis que venimos defendiendo, a saber, que el pesimismo es filosofía con mayúsculas, en absoluto reductible a un puñado de fanáticos y acólitos de Schopenhauer; por lo que es legítimo estudiarlo en toda su profundidad y diversidad.

Por otra parte, ha sido usual que los especialistas se pregunten qué sistema es más radical que otro, cual ofrece una cosmovisión más pésima y desencantada; un “más” que, evidentemente, no se encuentra atravesado por mediocres juicios de valor epistémico. No es que una filosofía pesimista sea tanto más verdadera o correcta según el mayor o menor grado –según el gusto y prejuicio de cada uno– de pesimismo que albergue; no, dilucidar y catalogar a los autores en base a este “más” permite, como venimos diciendo, iluminar el modo en que, por una parte, los pesimistas del *Weltschmerz* reformularon la filosofía schopenhaueriana para

superar sus inconsistencias y, por otra, comprender las posibilidades filosóficas y cosmogónicas que el pesimismo ofrece.

Respecto a la pregunta por la radicalidad de cada sistema pesimista, las palabras de Beiser (2022) son ilustrativas. En *Weltschmerz* se interroga del siguiente modo:

Si Bahnsen es más radical y extremo que Mainländer es discutible. Por una parte, Bahnsen niega la posibilidad de la redención, mientras que Mainländer sostiene que sólo hay redención en la muerte. Mientras Bahnsen desaprueba el suicidio, Mainländer nos invita a este último. Entonces, ¿quién es más pesimista? Dejo que el lector decida. (330)⁴⁵⁶

Pues bien, esta elección, que Beiser concede al lector resolverla *ad libitum*, la solventamos aquí nosotros con arreglo al escrutinio filosófico, en base a criterios objetivos fundamentados en el quehacer hermenéutico y el enjuiciamiento teórico de los distintos sistemas pesimistas.

Cuando instrumentalizamos la soteriología para catalogar los diversos sistemas pesimistas en base a un criterio cualitativo encontramos que podemos dibujar una línea cuyo “término medio” es la redención particular, su “exceso” la redención universal y su “defecto” la total imposibilidad de redención. Recurriendo a la nomenclatura establecida, primero por David Friedrich Strauss y posteriormente por Michelet, para catalogar a los hegelianos, podemos hacer lo propio respecto a los pesimistas, distinguiendo entre un pesimismo de derechas y otro de izquierdas; terminología que, evidentemente, no tiene connotación política alguna.

La razón por la cual la derecha pesimista se identifica con una acepción universal de la redención, representando por ende la izquierda una

⁴⁵⁶ Como se verá en el anexo, es incorrecto aseverar que Mainländer invita al suicidio. Véase Anexo III, pg. 574-595

imposibilidad absoluta de salvación, podría antojarse gratuita, mas no sería la primera ocasión en que los estudiosos del pesimismo filosófico se han expresado en estos términos. En *Le Pessimisme au XIXe siècle*, Elme Marie Caro, filósofo francés que pasó a formar parte de la Academia Francesa a partir de 1874, introduce la idea de referir a los distintos filósofos pesimistas con arreglo a dicha nomenclatura: «Mientras que Taubert representa la derecha del pesimismo, Julius Bahnsen representa la extrema izquierda de la doctrina» (Caro, 1892: 46).

Así pues, Schopenhauer, en tanto que la lectura ortodoxa de su soteriología invita a entender la redención en términos particulares –«limitada a muy poca gente (genios y santos) y a muy raros y efímeros tipos de experiencia»– (Beiser, 2022: 83), ocuparía el escaño del Centro; a Bahnsen, a tenor de todo lo dicho, le correspondería el de la Extrema Izquierda; Hartmann ocuparía la Derecha y Mainländer la Extrema Derecha; quedando así conformado el Parlamento Pesimista.

La razón por la cual Hartmann representa la derecha pesimista y Mainländer la extrema derecha se debe a una posibilidad que la soteriología hartmanniana deja abierta, al margen de que comulgue con una redención de tintes universalistas al igual que la mainländeriana.

Rumiando respecto al poso que restaría en la existencia tras la aniquilación efectiva del mundo, Hartmann atisba que lo que se aniquila propiamente no es la voluntad en sí de lo Inconsciente, sino sólo el querer determinado, o sea, la voluntad que ha investido una idea en tanto que contenido de su apetencia; pero (y en una clara referencia al Schelling del *Weltalter*) este querer determinado es producto de la intersección entre la idea y el querer vacío, el cual es infinito, de ahí que siempre reste «un excedente infinito de hambre de querer vacío existiendo junto a y fuera de la voluntad del mundo que se ha cumplido, que queda irredento y a merced de la infelicidad, hasta el regreso de toda la voluntad a la pura potencialidad» (PU: 687). Ocurre que esta voluntad entendida como

pura potencia de querer y no querer es absolutamente eterna y libre, y además es un atributo de lo inconsciente, el cual, por supuesto, no tiene memoria ni intelecto; de tal manera que, concluido el proceso del mundo y redimido el paso en falso originario que dio origen al mundo, la pura potencialidad del querer vacío abre la posibilidad a una eterna iteración del proceso del mundo, de modo que podría resolverse a «acometer y raptar a la representación» (PU: 687-688), tornándose de nuevo aquella vaciedad suya un querer determinado. Si esto es así

Y la imposibilidad de estatuir un recuerdo en lo inconsciente hace que debamos dejar de lado la insinuante esperanza de disfrutar de una paz final después de la conclusión del proceso, no viendo en ella más que una ilusión piadosa, entonces permanece abierta, sin duda, la posibilidad de que la potencia de la voluntad se decida, una vez más y de nuevo, a querer; de donde se sigue la posibilidad de que el proceso cósmico pueda haberse ya representado, a discreción y a menudo, de la misma manera. (PU: 691)

Hartmann despacha esta posibilidad en base a un cálculo poco convincente, aseverando que la probabilidad de que se reproduzca el proceso de redención es suficientemente pequeña como para poder aseverar que, con la conclusión del proceso actual, acontecerá efectiva y definitivamente la redención (PU: 693).

A diferencia de Hartmann, Mainländer rechaza por principio esta posibilidad, aseverando que es una mácula inherente al panteísmo en general, lo cual lo torna inconsistente por defecto, ya que

Ata con férreas cadenas al luchador mortalmente extenuado, que quiere escapar para siempre del mundo entero, a la rueda que rota eternamente del “devenir infinito”, y en vez de verter un bálsamo en la herida candente de su conocimiento, lleno de dolor, de que la vida y el sufrimiento son uno y lo mismo, vierte en ella tan sólo el acre veneno del pensamiento inconsolable

de no poder alcanzar la plena y total aniquilación de su ser, ni por sí mismo, ni en la totalidad, ni con ella. La estremecedora queja que exhala, demandando un *a qué* viene este penar *in infinitum*, sin sentido, ni resultado, sin consuelo ni descanso –se pierde a lo lejos, sin ser escuchada. (PE II, 11.6: 511; PE I, Xk: 420)

Por esta negativa a aceptar la reiteración del mal del mundo, al menos como posibilidad, interpretamos la soteriología de Mainländer como estrictamente universalista, contándole entre el pesimismo de extrema derecha. Las ulteriores disquisiciones de Hartmann abren la puerta asimismo a la formulación de un pesimismo de *extrema izquierda absoluto* –empresa de que se podrán ocupar los pesimistas del futuro– en el cual el ser del mundo no consista en una mera autodestrucción de una voluntad dialéctico-real, sin *telos* ni meta, sino en la apetencia, eternamente insatisfecha, de una redención que nunca llega. De este modo, el origen del mundo podría ser entendido como el resultado de un trauma originario que, escindiendo al inveterado ser Uno, lo arrojó a un eterno devenir atravesado por la duplicidad de sendas pulsiones dialécticas, mutuamente excluyentes, pero recíprocamente dependientes; siendo el proceso universal ese batallar sin tregua encaminado hacia la restitución del estado previo a la escisión originaria, anhelante de salud premundana; y si regulativamente quisiese alguno atribuir espíritu e intelección a aquel ser que resolvió la deseabilidad de la nada negativa respecto al super-ser trascendente, bien debería interpretar la exégesis del mundo como el mayor error imaginable, el *faux pas* (PU: 691) que, queriendo hacer el mayor de los bienes, la redención, originó el mayor mal imaginable (TH, [84]: 121), condenando al mundo al *eterno retorno de lo peor*.⁴⁵⁷

⁴⁵⁷ Expresión acuñada por Manuel Pérez Cornejo (2016: 61).

Si retóricamente aceptamos aquella unidad absoluta, oculta tras el horizonte de sucesos onto-epistémicos, encontramos que la Unidad quedó escindida por un trauma originario y que a raíz de esto se inscribe la cinética en su seno, de tal modo que el fin metafísico de la vida sería la redención de su propio movimiento; en otras palabras, la voluntad metafísica se movería con el deseo de reingresar en aquella unidad premundana, anhelando con cada sufrimiento y cada dolor de sus hénadas una única cosa: la salud. (Gámez, 2023: 162)

*Alrededor de la decadencia de estas colosales ruinas, infinitas y desnudas,
se extienden, a lo lejos, las solitarias y llanas arenas.*

Ozymandias, Percy B. Shelley

Conclusiones

La presente investigación consta, como se ha visto, de dos grandes bloques: el primero sirve a modo de contexto histórico-filosófico (a él corresponden los capítulos I y II de la primera parte); el segundo representa el corazón de nuestra tesis, lo que podemos considerar su campo de resolución, i. e., el lugar en que se desarrolla la cuestión principal (a él corresponden los capítulos III, IV y V).

Además, se han abordado cuatro grandes temáticas: (1) Deriva del problema filosófico del mal: transición desde la teodicea hasta la antropodicea en el marco de la blabodicea, (2) Reformulación blabológica del problema filosófico del mal y relevancia histórica del pesimismo, (3) Pertinencia de fijar la categoría *escuela pesimista*, (4) La redención como criterio de demarcación de la escuela pesimista.

La pregunta principal de nuestra investigación, nuestra tesis *stricto sensu*, fue la siguiente: ¿Podemos recurrir a la soteriología del pesimismo filosófico a fin de discriminar entre sus diversos sistemas? Ahora bien, para dar respuesta a dicho interrogante fue menester posponer la resolución del mismo, esbozando un prolegómeno para fundamentar adecuadamente nuestra ulterior respuesta. Dicho preámbulo suscitó asimismo diversas tesis accesorias, las cuales fue imperativo abordar a fin de ofrecer una respuesta contundente y rigurosa a la cuestión principal. En virtud de todo ello, debemos distinguir entre dos tipos de hipótesis/tesis presentes en nuestra investigación: *hipótesis/tesis propedéuticas* e *hipótesis/tesis específicas*.

A continuación ofrecemos una exposición sintética de las hipótesis propedéuticas y específicas junto con sus pertinentes tesis.

1. Bloque Propedéutico

Hipótesis (1. 1.)

Podemos identificar una lógica blabodiceica en la deriva de la Modernidad

Nos interrogamos respecto a la posibilidad de que la problemática de la teodicea (cuya variada formulación englobamos bajo el concepto más general de “blabodicea”) subyazca al proceso moderno, i. e., se dieron paulatinos esfuerzos por dar respuesta a la problemática del mal desde su formulación moderna por parte de Leibniz hasta la ulterior crisis de identidad de la filosofía tras la división del posthegelianismo; pasando por la Ilustración y Kant.

Si es este el caso podremos encontrar un nexo entre las temáticas abordadas por el pesimismo y la filosofía moderna, demostrando que aquel no fue una anécdota ni una anomalía en esta.

Tesis (1. 1.)

Mediante un análisis de las problemáticas abordadas en la Modernidad hasta la muerte de Hegel, hemos podido demostrar como el problema de la existencia del mal experimentó diversas iteraciones, permaneciendo no obstante su intuición original: el mal existe, pero este actúa a modo de condición de posibilidad del bien.

Se ensayaron paulatinos esfuerzos por argumentar esta intuición, adoptando el problema del mal distintas formulaciones:

a) Cuando el objeto de justificación fue el acto creador divino, la blabodicea se tornó una *teodicea*.

b) Cuando el objeto de justificación fue la acción humana encaminada a consumir el plan providencial de la naturaleza con arreglo a su pura razón autónoma, la blabodicea se tornó una *antropodicea*.

c) Cuando el objeto de justificación fue la acción humana allende a cualquier lógica trascendente, la blabodicea se tornó una *antropodicea revolucionaria*.

d) Cuando la redención del mal ya no podía venir de la mano del hombre, sino del

perfeccionamiento técnico, la blabodicea se tornó una *tecnodicea*.

En virtud de todo ello, pudimos establecer un paralelismo entre la blabodicea y la razón moderna.

Hipótesis (1. 2.)

Podemos identificar algún fenómeno que actúe a modo de factum histórico del agotamiento de la razón moderna

Tradicionalmente se ha interpretado el origen de la contemporaneidad como una época de crisis, especialmente en el ámbito intelectual y filosófico; de ello dan fe la multitud de escuelas que surgieron tras la muerte de Hegel (positivistas, neokantianos, posthegelianos, etc.).

Si el pesimismo jugó un papel fundamental a finales del siglo XIX es menester identificar el punto de inflexión en el que la razón moderna (tradicionalmente optimista) se agotó, experimentando así la cuestión blabodiceica una mutación radical.

Tesis (1. 2.)

Un factor fundamental en la antropodicea fue el denominado por Kant "*factum histórico*". Este acontecimiento histórico representaba el signo agorero de que la humanidad se encaminaba paulatinamente hacia lo mejor partiendo de lo peor. En su caso, dicho *factum* fue la Revolución Francesa, pero tras las guerras napoleónicas no tuvo lugar la ansiada unidad nacional alemana, pues al fervor constitucionalista le siguió la censura de la Restauración; en suma, los alemanes, como dijera Marx, habían sufrido la restauración de los pueblos modernos, sin haber compartido previamente sus revoluciones.

En este contexto, tuvo lugar la Revolución de Marzo de 1848, la cual no fue sofocada meramente por los poderes reaccionarios de la restauración, sino por los propios liberales, que temieron más a la revolución que a la propia Restauración.

Así, y basándonos en el testimonio de Johannes Haller, Julius Duboc y Franz Mehring, entre otros, objetivamos el agotamiento de la razón moderna en la debacle de la Revolución de Marzo de 1848.

Hipótesis (1. 3.)

El pesimismo filosófico ofreció algún tipo de alternativa a la crisis de identidad de la filosofía durante la segunda mitad del siglo XIX

A la crisis socio-política le siguió la ulterior fragmentación del *globus intellectualis*. Convencionalmente se suele contar entre las escuelas más influyentes de mediados del siglo XIX al neokantismo, la izquierda hegeliana y el positivismo.

Ahora bien, distintos acontecimientos sugieren que el origen de la contemporaneidad no estuvo únicamente atravesado por este trinomio.

Cabe pues investigar si el pesimismo filosófico jugó algún papel en dichos acontecimientos.

Tesis (1. 3.)

A mediados del siglo XIX la filosofía neokantiana acaparaba el ámbito académico y especializado. Tras la muerte de Hegel y el descrédito que experimentaron las filosofías aprióricas e idealistas a tenor del imparable auge de las ciencias, la filosofía académica se alineó con el positivismo; ello queda testamentado por la incorporación de eminentes neokantianos a la publicación positivista *par excellence*: la *Vierteljahrschrift*.

No obstante, el público no se interesó por la filosofía entendida en tanto que lógica de las ciencias, de modo que la filosofía académica corría el riesgo de ser socialmente irrelevante; algo de lo que era urgente zafarse, pues justamente era necesario reivindicar un campo del saber propio tras el éxito de las ciencias exactas.

Los planteamientos protoanalíticos neokantianos repudiaban las cuestiones de

corte práctico en base a la distinción entre “hecho” y “valor”, pero el programa neokantiano experimentó una notable modificación, lo cual quedó asimismo testamentado por su abandono de la *Vierteljahrschrift* para incorporarse a la *Monatshefte*, revista que disponía de un programa práctico que pretendía reivindicar la importancia de las cuestiones filosóficas relativas al “valor”.

Asimismo, eminentes neokantianos se dedicaron a comentar las obras de Schopenhauer, lo cual queda testamentado por la gran cantidad de literatura que surgió a partir de 1860 en relación a su filosofía.

Hipótesis (1. 4.)

El interés y notoriedad del pesimismo a mediados del siglo XIX no fue anecdótico ni anómalo.

Comprobado que el pesimismo fue objeto de interés tanto del público en general como de la filosofía académica en particular, e investigando las razones de dicho éxito (el cual se objetivó en la notoriedad editorial que tuvo *Parerga y Paralipomena*) se colige que el pesimismo y sus filosofemas acapararon el

Tesis (1. 4.)

En base a los argumentos aducidos por los principales especialistas, distinguimos tres hipótesis principales relativas al interés que suscitó el pesimismo: *Krisenhipothese*, *Evangelisierungshypothese* y *Blabodiceehypothese*. Si bien todas ellas presentan defectos y virtudes, nosotros apelamos a una postura holística. Pudimos comprobar que las razones por las cuales el pesimismo resultó tan relevante a mediados del siglo XIX consistieron en que, tras la crisis de la razón

epicentro de la polémica filosófica a mediados del siglo XIX.

moderna, brotó una *Stimmung*, es decir, un estado de ánimo escéptico para con los grandes ideales ilustrados y modernos: la optimista fe en el progreso, lo cual traía aparejada la resolución del problema del mal (*Krisenhypothese*). Esta *Stimmung* actuó a modo de sustrato, haciendo que el público se sintiese atraído por la filosofía pesimista y schopenhaueriana, lo cual dio paso a un conjunto de seguidores que se esforzaron por difundir su obra (*Evangelisierungshypothese*); tornándose dicha *Stimmung* en el auténtico *Zeitgeist* de la época. Ahora bien, lo que resultó tan atractivo fue la reformulación del problema del mal, la cual prescindió de su anterior perspectiva teísta.

Así, quedó demostrado que el pesimismo, por representar el último eslabón en el proceso blabodiceico de la Modernidad (la blabología), colmó una necesidad filosófica que la academia había abandonado.

2. Bloque Específico

Hipótesis (2. 1.)

Los filósofos que historiográficamente han sido incluidos en la categoría “escuela schopenhaueriana sensu lato” presentan idiosincrasias suficientemente notables como para exigir una categoría propia

En 2005 se reunió en la ciudad de Lecce un grupo de especialistas pertenecientes al Centro Interdipartamentale di Riecerca sur Arthur Schopenhauer, de la Universidad de Salento, y en colaboración con diversas instituciones alemanas (como la Schopenhauer-Gesellschaft y la Internationale Philipp Mainländer-Gesellschaft, entre otras), establecieron dos categorías mediante las cuales distinguir entre los diversos miembros de la así llamada *escuela schopenhaueriana*. Dichas categorías fueron, en esencia, dos: *escuela sensu stricto* y *sensu lato*.

Ahora bien, nuestra investigación explicitó gran cantidad de diferencias notables entre los diversos sistemas pesimistas, y teniendo en cuenta que tales divergencias modifican significativamente el modo en que cada filósofo abordó la cuestión del valor de la vida,

Tesis (2 .1.)

Basándonos en el principio de correlación y aplicándolo para identificar tanto *ad rem* como *ad consequentiam* aquellos elementos que son constitutivos de la filosofía schopenhaueriana, demostramos: del mismo modo que en un sistema filosófico cualquiera sus distintos estratos guardan relación correlacional, asimismo los sistemas filogenéticamente vinculados a un antecesor común deben guardar relación correlacional como para poder ser considerados miembros de una misma escuela; en este caso, la denominada *escuela schopenhaueriana sensu lato*.

Demostramos en base a estos criterios que los sistemas de los filósofos sometidos a investigación presentan divergencias suficientemente notables en los estratos clave del schopenhauerismo, de tal modo que es pertinente substituir la categoría anteriormente mencionada por la de *escuela pesimismta*, primando así la ley de homogeneidad respecto a la de especificación.

surgió al paso el aserto con que intitulamos la hipótesis presente.

Hipótesis (2. 2.)

Existe un campo de resolución en los sistemas filosóficos investigados en base al cual podemos discriminar entre las distintas formulaciones que adoptó el pesimismo en la segunda mitad del siglo XIX

En base a las categorías mediante las cuales podemos discriminar entre los distintos sistemas filosóficos, descubrimos que dichos sistemas de pensamiento disponen por lo general de un elemento, campo o tesis al cual se subordinan gnoseológica, intencional y discursivamente los demás elementos del mismo, al cual van a confluir y resolverse las aseveraciones precedentes, y que se denomina *campo de resolución del sistema*.

Hipótesis (2. 3.)

Las distintas formulaciones que adopta el campo de resolución del pesimismo permite discriminar entre las diversas propuestas soteriológicas

Tesis (2. 2.)

A la luz de nuestra investigación demostramos que, dado que el *juicio axiológico* del pesimismo versa en torno al valor de la vida; y dado que dicha cuestión es imputable al ámbito ético-práctico de la filosofía; y siendo la soteriología la piedra angular de las éticas pesimistas; el campo de resolución del pesimismo es su soteriología, i. e., sus diversas teorías de la redención.

Tesis (2. 3.)

Mediante un análisis hermenéutico de las soteriologías de los autores objeto de investigación se pudo apreciar que existen divergencias a la hora de esbozar sus particulares teorías de la redención.

Para que las teorías pesimistas de la redención sean críticamente relevantes, pudiendo discriminar entre los diversos autores en base a las mismas, es necesario que en sus distintas formulaciones se den ciertas divergencias. Así pues, habiendo demostrado previamente que la soteriología es el campo de resolución del pesimismo, es menester investigar si existen tales variaciones en sus planteamientos.

A fin de explicitar dichas variaciones se dio paso a un análisis etimológico de los términos *Erlösung* y *redimere*. Recurriendo asimismo a un análisis comparado de los dos vocablos bíblicos que usualmente se traducen por “redención” (*exagorazo* y *lytron*), pudo corroborarse que los filósofos sometidos a investigación manejan dos acepciones de la voz *Erlösung*: a) redención entendida en tanto que *restitutio in integrum*; b) redención como proceso de liberación. Mientras que en a) la meta del proceso soteriológico se encuentra *parte ante* a la caída en la existencia, en b) se encuentra *parte post* a la misma. Además, y en base al giro moderno que esgrimieron los pesimistas del siglo XIX mediante el rechazo del quietismo schopenhaueriano, se demostró que se da un paralelismo entre la redención entendida como *exagorazo* y una soteriología particular; y la redención entendida como *lytron* y una soteriología universal; demostrándose así que podemos discriminar entre los diversos sistemas pesimistas según si su campo de resolución adopta visos soteriológicamente particulares o universales.

Hipótesis (2. 4.)

Existe relación de simetría o asimetría entre el grado de redención de un sistema y su grado de pesimismo

Al amparo de las averiguaciones precedentes se testamenta que la gran diferencia entre las diversas soteriologías pesimistas radica en la particularidad o universalidad de la redención, i. e., si el proceso de salvación compete a toda la existencia o a individuos particulares. En tanto que así, cabe preguntarse si esta diferencia de grado afecta de algún modo al juicio axiológico pesimista.

Tesis (2. 4.)

Mediante un análisis del concepto de la redención en las religiones y el equilibrismo que practican entre el optimismo y el pesimismo, se demostró que se da una relación entre optimismo y redención, de tal modo que un mundo penoso en el que tiene cabida un proceso soteriológico es *cualitativamente* menos pésimo que otro en el que lo mismo no tiene cabida; de lo cual se deduce que *el pesimismo de un sistema es inversamente proporcional al grado de redención que asume el mismo.*

En virtud de ello, y basándonos en la terminología de Michelet y las apreciaciones de Caro que asociaban el pesimismo absoluto con el flanco izquierdo de una escuela, catalogamos a los diversos miembros de la escuela pesimista en: extrema derecha pesimista (Mainländer), derecha pesimista (Hartmann), centro pesimista (Schopenhauer) e izquierda pesimista (Bahnsen).

3. Aperturas de la presente investigación

A nuestro juicio, toda buena tesis doctoral no debe empezar y concluir en sí misma, sino que debe abrir nuevos campos, así como sugerir futuras líneas de investigación a las cuales los especialistas que así lo consideren oportuno puedan dedicar su estudio.

Todo aquel que haya prestado atención a lo largo de la presente tesis doctoral habrá podido apreciar por sí mismo que, si bien nuestras elucubraciones se circunscribieron específicamente a la filosofía pesimista del siglo XIX, no obstante se han abordado otros aspectos fundamentales de la Modernidad y la Época Contemporánea; con lo cual nuestra investigación se le antojará valiosa no sólo al interesado en estos autores, sino también a aquellos que dirigen sus esfuerzos a otras ramas y aspectos de la vasta ciencia a que nos consagramos: la filosofía.

A fin de señalar pues las diversas aperturas a la investigación a que podría dar paso la presente tesis doctoral, ofrecemos a continuación un muy somero bosquejo de algunas de dichas aperturas.

a) La reformulación blabodiceica contemporánea en tanto que marco de sentido

Al amparo de la deriva que experimentó la contemporaneidad desde Nietzsche hasta nuestro tiempo presente, podría antojarse que la problemática blabodiceica quedó obsoleta, de tal manera que los intereses filosóficos de nuestra época parecieran haberse desembarazado definitivamente de la problemática relativa al valor de la vida y la ulterior redención del mal. No obstante, el proceso secularizador iniciado ya por Leibniz y desarrollado a lo largo de toda la Modernidad no se ha consumado en tanto que proceso desacralizador, es decir, las lógicas soteriológicas no se extirparon de la

conciencia occidental, sino que fueron trasladadas del reino trascendente al reino inmanente.

Asimismo, la conmoción que asoló a occidente tras la muerte de Dios nietzscheana (entendido a aquel en tanto que fundamento hermenéutico-moral del mundo) dio paso a la necesidad de constituir narrativas susceptibles de colmar aquel vacío otrora ocupado por la divino. Este movimiento podemos apreciarlo justamente en el existencialismo y en el absurdismo de principios del siglo XX, así como en la filosofía heideggeriana, etc.

De este modo, la cuestión blabodiceica se fundió en íntima unidad con la pregunta por el sentido, y teniendo en cuenta que el proceso secularizador imputó la responsabilidad del destino humano al hombre mismo, ambos aspectos (donación de sentido y soteriología) acabaron acrisolando en lo que venimos a denominar *agencialismo*: la constitución de un marco de sentido, y de la redención del mal y la injusticia, es imputable a la agencia del hombre; tal y como señala Sartre (1973) en *El existencialismo es un humanismo*: «Usted es libre, elija, es decir, invente» (7).

Sugerimos pues a modo de futura línea de investigación abordar la rémora blabodiceica dentro del agencialismo contemporáneo, el cual obedece a una imperiosa necesidad de constituir narrativas hermenéuticas del mundo, i. e., marcos de sentido.

Asimismo, consideramos que existen tres modos de confeccionar dichos marcos de sentido, los cuales se objetivan en las tres preguntas tradicionales: *¿Por qué?* *¿Para qué?* y *¿Qué?*

La primera es la pregunta teológica y científica, aquella que procura dar respuesta a las causas de los fenómenos.

La segunda es la pregunta teleológica, y en tanto que así procura dar respuesta a la pregunta por la finalidad de la existencia, sus causas finales.

Por último, encontramos la pregunta *apofántica*, i. e., aquella que se interroga por el ser en sí mismo del mundo.

Pues bien, nuestra intuición a estos efectos consiste en que, a tenor de la deriva de la razón contemporánea, claramente heredera de la crisis de la razón moderna, los marcos de sentido continúan circunscritos a la pregunta teleológica, la cual procura conformar un sentido inmanente a la existencia mediante el agencialismo, especialmente político; agencia que a su vez se conduce paulatinamente hacia un fin final entendido en tanto que redención del mal, la injusticia y el dolor.

Podemos apreciar estos marcos de sentido teleológicos en los diversos mesianismo políticos que proliferan en nuestra actualidad, los cuales imputan la agencia de resarcir al hombre de tales males mediante la militancia activa y comprometida de los individuos: antropodiceas revolucionarias liberales o de izquierdas, ecologismo, transhumanismo, antinatalismo, etc.

b) Mainländer: el último moderno

A tenor de la investigación desarrollada en los anexos a la presente investigación, sugeriremos que la filosofía de Philipp Mainländer representa el último eslabón en la lógica blabodiceica de la Modernidad; asimismo, indicamos que es en su obra donde encontramos el último término de dicho proceso secularizador, antes de la irrupción nietzscheana. A estos efectos, sugerimos como futura línea de investigación abordar el modo y manera en que su pensamiento actúa a modo de nexo entre ambas épocas filosóficas, con lo cual no sólo se podrá reivindicar el peso específico de Mainländer en la filosofía, sino también su relevancia histórica a título póstumo.

c) El giro contemporáneo en el pesimismo

Nuestra investigación demostró la profunda conmoción que la filosofía schopenhaueriana experimentó a partir de los trabajos de Philipp Mainländer, Eduard von Hartmann y Julius Bahnsen; modificación que legitimó a su vez la pertinencia de hablar en términos de una escuela pesimista, mss no de una escuela schopenhaueriana *sensu lato*.

A estos efectos, sugerimos dar pie a una investigación que ahonde en este giro moderno del pesimismo, el cual renunció al quietismo y a la redención particular de corte schopenhaueriano, vinculándose por ende a la cosmogonía histórica y cosmopolita de la contemporaneidad.

d) El tríptico schopenhaueriano

A partir de nuestra investigación, se pudo destacar que al modificar ciertas proposiciones y tesis del schopenhauerismo la filosofía resultante experimenta profundas alteraciones. Se anticipó asimismo que el pensamiento de Hartmann, Mainländer y Bahnsen son producto de la renuncia a tal o cual proposición, lo cual implicaba a su vez hipostasiar otro flanco de la obra schopenhaueriana.

En Mainländer, encontramos una clara renuncia al monismo en pro de una redención universal de corte teleológica, mientras que en Hartmann las aporías producto de las objetivaciones de la voluntad le condujeron a hipostasiar su monismo. Bahnsen, por su parte, comprendiendo que la voluntad como cosa en sí no podía estar regida por principio racional alguno (lo cual exige a su vez rechazar toda forma de redención y dominio de la voluntad) exacerbó su irracionalismo.

Así pues, sugerimos a modo de futura línea de investigación analizar el modo y manera en que cada autor renunció a este o aquel aspecto de su sistema, hipostasiando este o aquel otro en consecuencia.

Bibliografía

a) Fuentes primarias:

BAHNSEN, J. (2015). *Lo trágico como ley del mundo y lo cómico como forma estética de lo metafísico*. Traducción de Manuel Pérez Cornejo. Valencia: PUV

_____ (2023). *Breviario Pesimista*. Traducción de Manuel Pérez Cornejo. Madrid: Sequitur

_____ (1870/1871). Zur Kritik der Kriticismus, *Philosophie Monatshefte*, Band IV Berlin: J. Bergmann

_____ (1872). *Zur Philosophie der Geschichte: Eine kritische Besprechung des Hegel-Hartmann'sche Evolutionismus aus Schopenhauer'schen Principen*. Berlin: Carl Duncker's

_____ (1875). Der Bildungswerth der Mathematik, *Schulzeitung für die Herzogtümer Schleswig-Holstein und Lauenberg*, nº 21, 25, 26

_____ (1879). *Pessimisten Brevier*. Berlin: Theobald Grieben Verlag

_____ (1882). *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt*. Leipzig: Grieben's Verlag

_____ (1905). *Wie ich Wurde Was ich Was*. München: Hg. Georg Müller

HARTMANN, E. (2022). *Filosofía de lo inconsciente*, Traducción de Manuel Pérez Cornejo. Madrid: Alianza

_____ (2016). *Filosofía de lo bello: Una reflexión sobre lo Inconsciente en el arte*. Traducción de Manuel Pérez Cornejo. Valencia: PUV

_____ (2019/2020). Los problemas de la filosofía del presente. Traducción de José Carlos Ibarra Cuchillo. *Hénadas* (vol. 1)

- _____ (2020/2021). ¿Es el pesimismo desconsolador? Traducción de Manuel Pérez Cornejo. *Hénadas* (vol. 2)
- _____ (2020/2021). *Un clásico chino*. Traducción de Manuel Pérez Cornejo. *Hénadas* (vol. 2)
- _____ (2023). *Pesimismo, ética y felicidad*. Traducción de José Carlos Ibarra Cuchillo. Madrid: Sequitur
- _____ (2023/2024). El problema de lo trágico. Traducción de Manuel Pérez Cornejo. *Hénadas* (vol. 3)
- _____ (2023/2024). Sobre la estética del drama. Traducción de Manuel Pérez Cornejo. *Hénadas* (vol. 3)
- _____ (2023/2024). Sobre los argumentos trágicos de los antiguos y los modernos. Traducción de Manuel Pérez Cornejo. *Hénadas* (vol. 3)
- _____ (1869). *Schelling's positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer*. Berlin: Löwenstein
- _____ (1870). *Briefe über die christliche Religion*. Stuttgart: Verlag von J. G. Kötzle
- _____ (1871). *Das Ding an sich und seine Beschaffenheit*. Berlin: Carl Duncker's Verlag
- _____ (1874). *Die Selbstersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft*. Berlin: Duncker
- _____ (1877). *Neukantismus, Schopenhauerianismus, Hegelianismus in Ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart*, Zweite erweiterte Auflage der "Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewussten. Berlin: Carl Duncker's Verlag
- _____ (1879). *Pänomenologie des sittlichen Bewusstseins*. Berlin: Carl Duncker's Verlag
- _____ (1885). *Die Schopenhauer'sche Schule. Philosophische Fragen der Gegenwart*. Berlin: Wilhelm Friedrich

- _____ (1885). Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus, *Ausgewählte Werke* (Band I). Leipzig: Verlag von Wilhelm Friedrich
- _____ (1889). *Ausgewählte Werke*, Band VII. Leipzig: Verlag von Wilhelm Friedrich
- _____ (1896). Zwei Jahrzehnte Politik. *Tagesfragen*. Leipzig: Hermann Haacke
- _____ (1900). Zur Zeitgeschichte. *Neue Tagesfragen*. Leipzig: Hermann Haacke
- _____ (1912). Chronologische Übersicht der Schriften von Eduard von Hartmann, *Kantstudien* (17)
- _____ (1914). *Das Grundproblem der Erkenntnistheorie: Eine phänomenologische Durchwanderung der möglichen erkenntnistheoretischen Standpunkte*. Leipzig: Alfred Kröner Verlag
- _____ (1923). *Über Staat, Politik und Sozialismus*. Leipzig: Kröner Verlag
- _____ (1982). *Das Religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung*. Berlin. Carl Duncker's Verlag
- _____ (2006) *Eduard von Hartmann, Zeitgenosse und Gegenspieler Nietzsches*. Würzburg: Königshausen & Neumann

- MAINLÄNDER, P. (2014). *Filosofía de la redención*. Traducción de Manuel Pérez Cornejo. Valencia: Xorki
- _____ (2020) *Filosofía de la redención*. Traducción de Manuel Pérez Cornejo. Madrid: Alianza
- _____ (2021). *Filosofía de la redención*. Traducción de Sandra Baquedano. Chile: FCE
- _____ (2011). *Filosofía de la redención (Antología)*. Traducción de Sandra Baquedano. Chile: FDC

- _____ (2015). *Diario de un poeta*. Traducción de Manuel Pérez Cornejo y Carlos Javier González. Madrid: Plaza y Valdés
- _____ (2021). *Rupertine del Fino*. Traducción de Manuel Pérez Cornejo. Madrid: Desclasado
- _____ (2023). *Fragmentos Pesimistas*. Traducción de Sandra Baquedano: Madrid: Sequitur
- _____ (2024). *Realismo e idealismo: Críticas a Kant y Schopenhauer*. Traducción de Manuel Pérez Cornejo. Madrid: Alianza
- _____ (2024). *Ensayos sobre filosofía política*. Traducción de Manuel Pérez Cornejo. Madrid: Alianza
- _____ (1876). *Philosophie der Erlösung I*. Berlin: Theobald Grieben
- _____ (1876). *Philosophie der Erlösung, Band II*. Berlin: Theobald Grieben
- _____ (1899). *Rupertine, Novelle*, Frei nach dem Original bearbeitet von Fr. Sommerlad, in "Allgemeine Zeitung", 102. München: Morgenblatt (101, 103, 105, 108, 1010, 112, 115, 117, 119, 122).
- _____ (1913-1917). *Buddha, Ein dramatische Fragment von Philipp Mainländer*, Aus dem veriffentlichen Nachlaß Ph. Mainländers herausgegeben von H. L. Held, ind "Die religiöse Kultur", Ein volkstümliches Archiv für Religionskunde, Zweiter Jahrgang. München-Leipzig: Hans Sachs Verlag
- _____ (1925). *Meine Soldatengeschichte*, Hg. W. Rauschenberger, in "Schriftenreihe der Prussischen Jahrbücher" (18). Berlin: George Stilke Verlag
- _____ (1996-1999). *Schirften* (4 Bd.e.) Hrsg. W. Müller-Seyfarth. Hildesheim: Georgs Olms Verlag

PLÜMACHER, O. (2023). *El pesimismo en el budismo y otras religiones*, Traducción de H. W. Gámez. Madrid: Sequitur

- _____ (1888). *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart*. Heidelberg: Georg Weiss
- _____ (1881) *Zwei Individualisten der Schopenhauer'schen Schule*. Wein: L. Rosner. [Reimpreso en] (1993). Winfried H. Müller-Seyfarth (Hg.), *Die modernen Pessimisten als decadents – Von Nietzsche zu Horstmann. Texte zur Rezeptionsgeschichte von Philipp Mainländers Philosophie der Erlösung*. Würzburg: K&N
- _____ (1881). *Chronologische Verzeichniss der Hartmann-Literatur von 1868-1880, Der Kampf um's Unbewusste*. Berlin. Duncker
- SCHOPENHAUER, A. (2010). *El mundo como voluntad y representación I*. Traducción de Rafael Díaz. Madrid: Gredos
- _____ (2003). *El mundo como voluntad y representación II*. Traducción de Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta
- _____ (2000). *Parerga y Paralipomena*. Traducción de Rafael Hernández. Madrid: Valdemar
- _____ (2009). *Parerga y Paralipomena II*. Traducción de Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta
- _____ (1996). *Manuscritos berlineses*. Traducción de Roberto Aramayo. Valencia: Pre-textos
- _____ (2010). *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Traducción de Pilar López de Santa María. Madrid: Siglo XXI
- _____ (2012). *La voluntad en la naturaleza*. Traducción de Miguel de Unamuno. Madrid: Alianza
- _____ (2019). *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Traducción de Pilar López de Santa María. Madrid: Alianza

- _____ (1988). *Die Welt als Wille und Vorstellung I/II, Sämtliche Werke* (7 Bände), Nach der ersten von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und herausgegeben von Arthur Hübscher. Mannheim: F. H. Brockhaus, Augs. 4, neu bearbeitet von Angelika Hübscher
- _____ (1988). *Parerga und Paralipomena I/II, Sämtliche Werke* (7 Bände), Nach der ersten von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und herausgegeben von Arthur Hübscher. Mannheim: F. H. Brockhaus, Augs. 4, neu bearbeitet von Angelika Hübscher
- _____ (1988). *Die beiden Grundprobleme der Ethik, Sämtliche Werke* (7 Bände), Nach der ersten von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und herausgegeben von Arthur Hübscher. Mannheim: F. H. Brockhaus, Augs. 4, neu bearbeitet von Angelika Hübscher
- _____ (1854). *Ueber das Sehn und die Farben*. Leipzig: Verlag von Johann Friedrich Hartnoch
- _____ (1978). *Gesammelte Briefe*. Bonn: Hg. Von A. Hübscher
- _____ (1985). *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden, Herausgegeben von A. Hübscher*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag
- _____ (1991). *Gespräche. Neuestark erweiterte Ausgabe*. Stuttgart-Bard: Hg. A. Hübscher

b) Fuentes secundarias:

- ABELLÁN, J. (1996). *Nación y nacionalismo en Alemania: La "cuestión alemana" (1815-1990)*. Clombia: Yhalassa
- ADORNO, T. W. Y HORKHEIMER, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos*. Traducción de Juan José Sánchez. Madrid: Trotta
- AGAMBEN, G. (2008). *Che cos'è il contemporáneo?* Milano: Nottetempo

- AGUSTÍN, SAN (1958) *Obras de San Agustín XVI*. Traducción de José Moran.
Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos
- _____ (2009) *Obras Completas de San Agustín* (vol. III). Madrid: BAC
- ALLISON, H. (1992). *El idealismo trascendental de Kant: Una interpretación y defensa*.
Traducción de María Granja. Barcelona: Anthropos
- ALAN E. (2007). La "Filosofía Experimental" de Newton, *Estudios de Filosofía*, nº
35, Universidad de Antioquía
- ÁLVAREZ, M. (1984). Idea y acción: la historia como teodicea en Hegel,
Cuadernos Salamantinos de Filosofía (vol. 11)
- ANÓNIMO (1737) "Article XIII, Essais de theodicee, sur la bonté de Die, la liberté
de l'Homme & l'origine du mal, par M. Leibnitz. Nouvelle édition, 2 Tomes
in 12. Amsterdam, Changuyon", *Journal de Trévoux ou Mémoires pur server a
à l'histoire des sciences et des arts*, XXXVII
- ANÓNIMO (1880). *Das Buch für Allem* Heft 1
- ARAMAYO, R. (1994). "El "utopismo ucrónico" de la reflexión kantiana sobre la
historia", *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*. Madrid: Tecnos
- ARISTÓTELES (2010). *Metafísica*. Traducción de Carlos Megino. Madrid: Gredos
- ARGERAMI, O. (1981) Aristóteles y las disputas escolásticas del siglo XIII,
Sapientia (vol. 36/42)
- ARRBIAS, E. (1990). La jungla subatómica. *Ensayos: Revista de la Facultad de
Educación de Albacete* (nº 4) 167-168
- AVANESSIAN, A., BARSSIER, R, GRANT, I. H., HARMAN, G., LAURELLE, F.,
MEILLASSOUX, Q., NEGARESTANI, R., TOSCANO, A. (2019). *Realismo
especulativo*. Traducción de Mauro Reis. Madrid: Materia Oscura
- AVENARIUS (1877-1901). *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie* 24
Bände. Leipzig: R., Fues
- BAKUNIN, M. (1968). *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunt, Auswahl
aus seinem Werk*. Köln: Verlag von Jakob Hegner

- BAQUEDANO, S., BONILLA, S., BURGOS, F., CORNEJO, M., ESPINOSA, S., FLORES, F., FONSECA, M., GONZÁLEZ, C., HERNÁNDEZ, A., HERNÁNDEZ, C., MÜLLER-SEYFART, W. (2019). *Philipp Mainländer: Actualidad de su pensamiento*. México: UAG y FJSM
- BAQUEDANO, S. (2021). Rechazar la legitimación del uso de la violencia como herramienta del discurso filosófico, *Filosofía de la Redención*. Traducción de Sandra Baquedano. Chile: FCE
- _____ (2021b). El problema de la violencia en la cosmovisión de Mainländer, *Areté* (vol. 33, nº1)
- _____ (2021c). Ir en búsqueda de otros, más allá del canon, *Filosofía de la Redención*. Traducción de Sandra Baquedano. Chile: FCE
- _____ (2021d). La autosupresión del ser en La Filosofía de la Redención, *Filosofía de la redención*. Traducción de Sandra Baquedano. Chile: FCE
- BAUER, B. (1968). *Feldzüge der reiner Kritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- BAYLE, P. (1820). *Dictionnaire Historique et Critique*. París: Desoer, París
- BRASSIER, R. (2017). *Nihil Desencadenado*. Traducción de Borja García. Madrid: Materia Oscura
- BEISER, F. C. (2022). *Weltschmerz: El pesimismo en la filosofía alemana, 1860-1900*. Traducción de Fernando Burgos, Slaymen Bonilla y Antonio García. Madrid: Sequitur
- BERG, F. (1805). *Epikritik der Philosophie*. München: Arnstad und Rudolstadt: bei Langbein und Klüger
- BELAVAL, Y., GÜNTHER, H. (1984). Optimismus, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band VI. Basel: Schwabe
- BIRCH, F. (1952). Elasticity and constitution of the Earth's interior. *Journal of Geophysical Research* 57 (2)
- BOJOWALD, M. (2011). *Antes del Big Bang*. Traducción de Mercedes García. Madrid: Debolsillo

- BONA MEYER, J. (1870). *Philosophische Zeitfragen*, Adolph Marcus, Bonn, 1870
- _____ (1872). *Weltelend und Weltschmerz: Eine Rede gegen Schopenhauer's und Hartmann's Pessimismus*. Bonn: Marcus
- BONTEMS, V., LEHOUCQ, R. (2019). *Las ideas oscuras de la física*. Traducción de Mercedes Corral. Madrid: Siruela
- BORBUJO, F. (2003). *Schelling: El sistema de la libertad*. Barcelona: Herder
- BORGES, J. L. (1974). *Obras Completas*. Buenos Aires: Emecé Editores
- BRISCHLER, W. (1939). Schopenhauer and Freud: a comparison. *The Psychoanalytic Quarterly* (8) 88-97
- BROBJER, T. H. (2008). *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*. International Nietzsche Studies. Illinois: University Illinois Press
- BUENO, G., MARTÍNEZ, L. (1957). *Principales sistemas filosóficos: Sexto curso*. Madrid: Ediciones Anaya
- BURGOS, F. (2023). Aproximación al concepto de Bildung en la Filosofía de la Redención, *Mainländeriana I*. México: Universidad Autónoma de Morelos,
- BURY, J. (2009). *La idea de progreso*. Madrid: Alianza
- CABRERA, J. (2014). *Crítica de la moral afirmativa*. Barcelona: Gedisa
- CACCIOLA, M. (1994). *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. Brasil: EDUSP
- CALDEIRA, F. (2015). Tragédia sem redenção: o pessimism absolute de Julius Bahnsen. *Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer* (vol. 6/ nº 2) 111-121
- CALLEN, H. (1985). *Thermodynamics and an Introduction to Thermostatistics*. New York: Wiley
- CALVEZ, J. Y. (1994). El humanismo marxiano, *Stomata* (vol. 50), nº 1-2, 127-133
- CAMELO, F., RODRIGUEZ, J., ESTEBAN, S. (2007). Ideas previas. Un constructo indispensable en el diseño de situaciones de aula: un ejemplo en ciencias. *Horizonte Pedagógico* (vol. 9/ nº1)
- CAMUS, A. (2014). *El mito de Sísifo*, Traducción de Esther Benítez. Madrid: Alianza

- CARO, E. (1892). *El pesimismo en el siglo XIX: Leopardi, Schopenhauer, Hartmann*, Traducción de Armando Palacios. Madrid: La España Moderna
- CARPENTER, E., COMFORT, P. (2003). *Glosario Holman de términos bíblicos*, Traducción de Adriana Tessore. Tennessee: B&H Español
- CARTWRIGHT, D. (2010). *Schopenhauer*. New York: Cambridge University Press
- CIRACÌ, F. (2006). *Verso l'Assoluto Nulla: La Filosofia della redenzione di Philipp Mainländer*. Lecce: Pensa Multimedia
- _____ (2015). La conversión: teoría e historia de un topos literario nello schopenhauerismo dell'Ottocento. *Revista Voluntas* (vol. 6/ nº 1)
- _____ (2017). *La filosofía italiana di fronte a Schopenhauer. La prima ricezione 1858-1914*. Lecce: Pensa Multimedia
- CLARKE, S., LEIBNIZ, G. W. (1989). *La polémica Leibniz-Clarke*. Traducción de Eloy Rada. Madrid: Taurus
- _____ (1990). *Der Briefwechsel mit G. W. Leibniz von 1715/1716*. Hamburg: Meiner Verlag
- CLERC, H., HAMELIN, A., MAURIAT, J.J. (PRODUCTORES), RAPP, B. (DIRECTOR) (1999), *Une siècle d'écrivains – Emile Cioran [Documental]*, Francia: France 3
- COLLINGWOOD, R. G. (1965). *Idea de la historia*. Traducción de E. O'Corman y J. Hernández. México: FDC
- COLLINS, A. (1713). *Discourse of Free-Thinking*. London: Robarts University of Toronto
- COLOMER, E. (1986). *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger II*. Barcelona: Herder
- _____ (1989). *El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger III*. Barcelona: Herder
- CONDORCET, N. (1980) *Bosquejo de un cuadro histórico del progreso del espíritu humano*. Traducción de Marcial Suárez. Madrid: Nacional

- CONZE, E. (1962). *Buddhist thought in India: Three phases of buddhist philosophy*.
London: George Allen & Unwin
- CORDERO, A., GÁMEZ, H. W. (2021). El fantasma fenoménico: Negeuntropía e individuación en las filosofías del afuera. Granada: FACBA 21
- CORNEJO, M. (2022). Eduard von Hartmann: el luchador por lo inconsciente, *Filosofía de lo inconsciente*. Madrid: Alianza
- _____ (2016). La explicación de los fenómenos paranormales en las filosofías de Arthur Schopenhauer y Eduard von Hartmann: Antecedentes, desarrollo y precursores. *Estudio agustiniano: Revista del Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid* (51) 161-199
- _____ (2014). Introducción, *Filosofía de la Redención*, Traducción de Manuel Pérez Cornejo. Xorki: Madrid
- _____ (2020). Philipp Mainländer: el Mesías que anunció la muerte de Dios, Mainländer, P., *Filosofía de la redención (y otros textos)*. Antología. Traducción de Manuel Pérez Cornejo. Madrid: Alianza, Madrid
- _____ (2001). El tormento y el éxtasis: pesimismo, arte y redención en la estética de Eduard von Hartmann, *Filosofía de lo Bello*. Valencia: PUV
- _____ (2018). Mainländer, Mann, Visconti: tres reflexiones sobre el amor, la belleza y la muerte, *Rupertine del Fino*. Traducción de Manuel Pérez Cornejo. Madrid: Guillermo Escolar Editor
- COROMINOS, J. (1973). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana (3ª ed)*. Madrid: Editorial Gredos
- CRUZ, J. (1982). *Hombre e Historia en Vico*. Pamplona: Eunsa, Pamplona
- DANTE, A. (1974). *La Divina Comedia*, Traducción de Fernando Gutiérrez. Barcelona: Círculo de Lectores
- DAHLKVIST, T. (2007). *Nietzsche and the Philosophy of Pessimism*. Sweden: Uppsala University

- DESCARTES, R. (2008). *Meditacions Metafísiques*. Traducció de Robert Veciana. Barcelona: Butxaca 1984
- VEN BHIKKHU U. NANDISENA [trad.]. (2008-2017). *Dhammacakkappavattana Sutta*, Anton P. Baron y Federico Angulo (eds.). Bosque Theravada
- DIENSTAG, J. F. (2009). *Pessimism: Philosophy, Ethic, Spirit*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press
- DIAGO, S., OSORIO, C., RICARDO, P. (2014). Fuerza ficticia en un movimiento rectilíneo uniformemente acelerado, *Lat. Am. J. Phys. Educ.* (vol. 8/ nº 1)
- DORGUTH, F. (1849). *Grundkritik der Dialektik und des Identitätssystem*. Magdebur: Heinrichshofen'sche Buchhandlung
- DREWS, A. (1902). *Eduard von Hartmanns philosophisches System im Grundriss*. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung
- DUBOC, J. (1881). *Der Optimismus als Weltanschauung*. Bonn: Emil Strauß
- _____ (1889). *Hundert Jahre Zeitgeist in Deutschland. Geschichte und Kritik*. Leipzig: Verlag von Otto Wigand
- DUNO, R. (2016). La monofilia, una duda más que razonable, *Herbario CICY*, nº 8: 12-15
- DURANTE, F. (2017) *A Escola de Schopenhauer em seus sentido lato e estrito: Entre Apóstolos, Evangelistas, Metafísicos, Heréticos, os Pais da Igreja e as Mulheres*, Sofia (vol. 6/nº 1), Jan./Jun., 136-148
- DUSSEL, E. (1993). *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra: Verbo Divino
- _____ (2012). *El dualismo en la antropología cristiana*. Buenos Aires: Editorial Docencia
- EINSTEIN, A. (2010). *Mis ideas y opiniones*. Traducción de José Álvarez y Ana Goldar. Madrid: El País
- _____ (1935). Podolsky, B.; Rosen, N. Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete? *Physical Review* 47: 777-780.
- _____ (1984). Quanten-Mechanik und Wirklichkeit. *Dialectica* 2

- ENGELS, F. (1910). *Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart: J. H. W. Dietz
- EPICURO (1887). Hermann Usener (ed.), Leipzig: Teubner
- ERDMANN, J. E. (1866). *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Band II. Berlin: Wilhelm Hertz
- ESCOTO ERIÚGENA (2004). *Sobre las naturalezas*. Navarra: Editorial Eunsa
- ESCUDERO, A. (2012). Introducción, Husserl, E., *La idea de la fenomenología*, Traducción de Adrián Escudero. Barcelona: Herder
- ESTAL, H. (2017). *Schopenhauer y la disputa del pesimismo en la segunda mitad del siglo XIX en Alemania*, [Tesis Doctoral Universidad de Salamanca]
- _____ (2018). *Ornithorhyncus Paradoxus: la recepción de la filosofía de Arthur Schopenhauer entre 1818 y 1848*. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 35 (1), 127-156
- _____ (2020). Tendencias realistas en la filosofía de Schopenhauer. Valoración y crítica desde el punto de vista del Nuevo realismo. *Estudios Filosóficos* (vol. 69/ nº 200)
- ESTERMAN, J. (2001). *Historia de la filosofía II/III*. Quito: Abya Yala
- ESTRADA, J. A. (2003). *La imposible teodicea: La crisis de la fe en Dios*. Madrid: Trotta
- FAZIO, D. M. (1991). *Nietzsche e il criticismo –elementi kantiani e neokantiani e critica della dialettica hegeliana nella formazione filosofia del giovane Nietzsche*. Urbino, Milano: Quattro Venti
- _____ (2009). *La Scuola di Schopenhauer: Testi e contesti*. A cura del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola, *Schopenhaueriana*, Collana del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola della Università del Salento diretta da Domenico M. Fazio, Matthias Kößler e Ludger Lütkehaus (vol. 2). Lecce: Pensa Multimedia

- FERNÁNDEZ, L. (2013). Los libertos en la Antigüedad clásica grecorromana: las alternativas de Pasión y Trimalción, *Revista Historias del Orbis Terrarum, Anejos de Estudios Clásicos, Medievales y Renacentistas* (vol. 6), 73-120
- FERNANDO, L. (1998). *La teodicea moderna y el problema de la inseguridad ontológica*, Universitas Philosophica 31
- FERRATER, J. F. (1983). *Diccionario de filosofía I/II*, Alianza, Madrid, 1983
- _____ (1964). *Diccionario de filosofía II*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana
- FERRER, A. (2001). *Hölderlin ante la Revolución*. Valencia: Pre-Textos
- FEUERBACH, L. (1874). *Briefwechsel I*. Heidelberg: Grün
- _____ (1984). *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, Traducción de Eduardo Subirats. Barcelona: Orbis
- FISCHER, K. (1855). *Geschichte der neuern Philosophie*, Bd. 2, *Das Zeitalter der deutschen Aufklärung: Übergang der dogmatischen zur kritischen Philosophie*. G. W. Leibniz und seine Schule. Mannheim: Friedrich Basserman
- _____ (1860). *Kant's Leben und die Grundlagen seiner Lehre*. Mannheim: Friedrich Basserman
- FORTALGE, K. (1845). Die Welt als Wille und Vorstellung. Von Arthur Schopenhauer, *Neue Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung*, Vierter Jahrgang, nº 147 (20 Juni). Leipzig: F. A. Brockhaus
- FRANZ, L. (2012). *Ricordi di Schopenhauer privato (Feuilles détachées)*, Traducción de Giuseppe Invernizzi. Napoli: La Scuola di Pitagora, Nápoles
- FREUD, S. (1992). *Obras completas XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu editores
- GÁMEZ, H. W. (2020) De la Estética como espejo del mundo: Preámbulos a una ética cínica del futuro, *Hénadas* (vol. 1), 68-157
- _____ (2022). *Diálogo de la potencia*. Barcelona: Independly published
- _____ (2023) Apología de la contradicción originaria: Prolegómenos a una metafísica inmanente desde el concepto mainländeriano-schellingniano de la unidad premundana, *Hénadas* (vol. 3), 109-164

- _____ (2023b). Introducción, *El pesimismo en el budismo y otras religiones*. Madrid: Sequitur
- _____ (2024). El ser es y el no-ser será: Sobre los procesos entrópicos y neguentrónicos en la filosofía de Philipp Mainländer, *Mainländeriana I*. México: UAEM
- GANS, E. (1834). *Vertischte Schriften*, Berlin
- GARVIN, J. (1996). *Biblia del diario vivir*. Nashville: Editorial Caribe, Nashville
- GEBHARD, R. (1931). *Ein Jünger Schopenhauers: Philipp Mainländer*, Schopenhauer-Jahrbuch (18)
- GELLNER, E. (2001). *Naciones y nacionalismo*. Traducción de Javier Seto. Madrid: Alianza
- GRIFFIN, M. J. (2015). *Aristotle's categories in the early roman empire*. Oxford: University Press
- GESCHE, A. (1995). *Dios para pensar. El mal-el hombre*. Traducción de A. Ortiz. Salamanca: Sígueme
- GAUKROGER, S. (2000). The foundational role of hydrostatics and statics in descartes natural philosophy. In: S. Gaukroger, J. Schuster & J. Sutton (Eds.), *Descartes Natural Philosophy*. London: Routledge
- GOLTHER, L. (1878). *Der moderne Pessimismus*. Leipzig: Brockhaus
- GUZMÁN, J. (2019). La manumisión como dimensión política de la libertad en la Provincia de Cartagena: 1800-1810, *Cuadernos de Historia del Arte*, nº 33, NE nº 8, Mendoza: 81-110
- HALLER, J. (1941). *Las épocas de la historia alemana*, Traducción de F. Castillejo. Buenos Aires: Espasa-Calpe
- HAMEROW, T. (1858). *Restoration; Revolution, Reaction: Economics and politics in Germany, 1815-1871*. Princeton: Princeton University Press
- HAYM, R. (1902). *Aus meinem Leben*. Berlin: Gaertner

- HEGEL, F. (1848). Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, *Werke IX*.
Berlin: Verlag von Duncker und Humboldt
- _____ (1911). Hegel's Anrede an seine Zuhörer bei Eröffnung seiner
Vorlesung in Berlin am 22. Oktober 1818, *Sämtliche Werke*, Band VIII. Leipzig:
G. Lasson
- _____ (1961-1968). Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im
Grundrisse, *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe. Auf Grund des Original
Druckes neu hrsg. Von H. Glockner*. Stuttgart: Glockner
- HEIDEGGER, M. (2014). *El ser y el tiempo*. Traducción de José Gaos. México: FCE
- HEILER, F. (1922). *Die buddhistische Versenkung*. München: Verlag von Ernst
Reinhardt
- HEINE, H. (1890). Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland,
Sämtliche Werke (vol. 4). Leipzig-Viena: E. Elster
- HEYDORN, H. J. (1956). Schopenhauer und Bahnsen, *Schopenhauer-Jahrbuch* (37)
32-41
- HELD, H. L. (1913-1917). Der Buddhismus, Zwei Essay von Philipp Mainländer,
Der esoterisch Teil der Buddhalehre, *Die religiöse Kultur, Ein volkstümliches
Archiv für Religionskunde*, Zweiter Jahrgang. München-Leipzig: Hg. H. L.
Held
- HELMHOLTZ, H. (1867) *Handbuch der physiologischen Optik*. Leipzig: Voss
- HERNÁNDEZ MARCOS, M. (2005). Un texto de Immanuel Kant sobre las causas
de los terremotos (1756), *Cuadernos dieciochistas VI*
- HERNÁNDEZ, J. (2009). *El tratamiento agustiniano del problema del mal: una
vindicación frente a las críticas secularistas*, *Signos Filosóficos* (vol. XI/nº 21)
- HEYMONS, C. (1882). *Eduard von Hartmann, Erinnerungen aus den Jahren 1868-
1881*: Berlin: Carl Duncker

- HICKS, S. R. C. (2004). *Explaining Postmodernism: Skepticism and Socialism from Rousseau to Foucault*. Arizona and New Berlin/Milwaukee, Wisconsin, Tempe: Scholargy Publishing
- HINSKE, N. (1999). *La tardía impaciencia de Kant, Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder pensarse como ciencia*. Traducción de Mario Caimi. Madrid: Istmo
- HÖLDERLIN, F. (2010). *Hiperión o El Eremita en Grecia*, Traducción de Jesús Munárriz. Madrid: Hiperión
- _____ (2014). *Ensayos*. Traducción de Felipe Martínez Marzoa. Madrid: Hiperión
- HORACIO (1844). *Obras completas IV*, Traducción de Javier de Burgos. Madrid: Librería José Cuesta
- HORSTMANN, U. (1989). *Der verwesende Gott. Philipp Mainländers Metaphysik der Entropie, Philipp Mainländer: Philosophie der Erlösung; Ausgewählt und mit einem Vorwort versehen von Ulrich horstmann*. Frankfurt am Main: Insel Verlag
- _____ (1999) *Vorwort zu Mainländer, Ph., Schriften Bd. 4: Die Macht der Motivo, Literarischer Nachlaß von 1857 bis 1875*, Hgs. Von Winfried H. Müller-Seyfarth und Joachin Hoell. Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms Verlag
- _____ (2002). *Der philosophische Deskomponist. Was Philipp Mainländer ausmacht: Offenbacher Mainländer-Symposium 2001*, Hg. Winfried H. Müller-Seyfarth. Würzburg: K&N
- _____ (2004). *Vom verwesen der Welt und anderen Resposten. Eine Werkauswahl*. Waltrop-Leipzig: Manuscriptum
- HEYDORN, H. J. (1952). *Julius Bahnsen: Eine Untersuchung zur Vorgeschichte der modernen Existenz*. Göttingen: Verlag Öffentliches Leben

- HÖRTH, O. (1891/ 17 Juni). Die Familie Batz-Mainländer, *Frankfurter Zeitung*, 2. Morgenblatt: Frankfurt Didaskalia
- _____ (1891b) La Famille Mainländer (par Otto Körth), *Archivo di psichiatria, scienza penali de antropología* (vol. 12). Firenze, Torino, Roma: Fratelli Bocc, 484-494
- HUETE, F. (2004) El concepto de teodicea racional en el pensamiento de Peter L. Berger. *Franciscanum* 162 (vol. LVI)
- HUTTEN, U. (1867). Ein neu Lied, *Die historischen Volkslieder der Deutschen von 13. Bis 16. Jahrhundert*, Bnd. 3. Leipzig: Vogel
- HUSSERL, E. (2009). *Meditaciones cartesianas*. Traducción de Mario A. Presas. Madrid: Tecnos
- INNERARITY, D. (1989). Dialéctica de la Revolución: Hegel, Schelling y Hölderlin ante la Revolución Francesa, *Anuario Filosófico*, 22 (1): 35-54
- INOCENCIO III (1477). *De contemptu mundi, sive De miseria conditionis humanae*, Friedrich Creussner: Biblioteca de la Universidad de Sevilla
- INVERNIZZI, G. (1994). *Il pesimismo tedesco dell'Ottocento. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*. Firenze: La Nuova Italia
- JANAWAY, C. (2022) Worse than the best possible pessimism? Olga Plümacher's critique of Schopenhauer, *British Journal for the History of Philosophy*, 30: 2
- JOHNSON, P. S. L. (1949). *Epiphany studies in the Scriptures*. Philadelphia: Home Missionary Movement
- KAHL-FURTHMANN, G. (1968). *Das Problem des Nicht*. Meisenheim: Verlag Anton Hain
- KANT, I. (2014). *Crítica de la Razón Pura*. Traducción de Pedro Ribas. Madrid: Gredos
- _____ (2012) *Crítica del discernimiento*. Traducción de Roberto Aramayo. Madrid: Alianza

- _____ (1997). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros textos de Filosofía de la Historia*. Traducción de Concha Roldan y Roberto Rodríguez. Madrid: Tecnos
- _____ (2011). *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*, Traducción de Rogelio Rovira. Madrid: Encuentro
- _____ (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Traducción de Roberto Aramayo. Madrid: Alianza
- _____ (2013). *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Traducción de Roberto Aramayo. Madrid: Alianza
- _____ (2015). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder pensarse como ciencia*, Traducción de Mario Caimi. Madrid: Istmo
- _____ (2018). *Los Progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*. Traducción de Félix Duque. [epub]: Titivillus
- _____ (1911). *Kritik der reinen Vernunft, Kant's gesammelte Schriften*, Band III-IV. Berlin: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin
- _____ (1977). *Kritik der Urteilskraft, Kant's Werke. Akademie Textausgabe*, Band V, Walter Wildenband (ed.). Berlin: Walter de Gruyter
- _____ (1817) *Über die Fortschritte der kritischen Metaphysik*
- _____ (1903). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kant's gesammelte Schriften*, Band IV. Berlin: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin
- _____ (1917) *Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im bestandigen Fortschreiten zum Besserem sei, Kant's gesammelte Schriften*, Band VII. Berlin: Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin
- _____ (1923) *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Kant's gesammelte Schriften*, Band VIII. Berlin und Leipzig: Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin

- _____ (1923). Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, *Kant's gesammelte Schriften*, Band VIII. Berlin und Leipzig: Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin
- _____ (1923). Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, *Kant's gesammelte Schriften*, Band VIII. Berlin und Leipzig: Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin
- _____ (1923). Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee, *Kant's gesammelte Schriften*, Band VIII. Berlin und Leipzig: Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin
- _____ (1968). Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, *Kants Werke. Akademie Textausgabe*, Band IV. Berlin: Walter de Gruyter
- Vorlesungen über die philosophische Religionslehre. Leipzig: Carl Friedrich Franz, Leipzig
- KAVÁLKOVÁ, R. (2007). *Semantische Leistung der Präfixe bei Deutschen Verben*. Brnê: Masarykovs Univerzita
- KEN, J. (2010). *Living Buddhas: The self-mummified Monks of Yamagata, Japan*, Jefferson NC: McFarland & Co.
- KENNETH, L. (2003). *The Cambridge guide to the solar system*. New York: Cambridge University Press
- KENEDY, D. N. (1995). *The Unconscious and Eduard von Hartmann. A Histórico-critical Monograph*, The Hague: Martinus Nijhoff
- KÖBLER, G. (1995). *Deutsches Etymologisches Wörterbuch*. Wassertrüdingen
- KÖHNKE, K. C. (2012). *Surgimiento y auge del neokantismo*. Traducción de Jose Andrés Ancona. México: FCE
- KRAMPE, S. (1914) Schopenhauers Erlösungslehre und das Christentum, *Drittes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*. Kiel: Verlag der Schopenhauer-Gesellschaft

- KVANVIG, J. L., MCCANN, H. J. (1988). Divine Conservation and the Persistence of the World, *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*, ed. Thomas V. Morris. Ithaca, NY: Cornell: University Press
- LABAU, F. (1880). *Die Schopenhauer-Literatur*. Leipzig: Brockhaus
- LACROIX, J. (1963). La filosofía kantiana de la historia, *Historia y misterio*. Barcelona: Fontanella
- LACTANCIO (2020). *Sobre la ira de Dios*. Traducción de Marcela Islas. México: Letras Clásicas Iillo
- LAMA THUBTEN YESHE (2012). *El gozo de la meditación avanzada: La práctica de los seis yogas de Naropa*. Dharma
- LAND, N. (2021). *Sed de Aniquilación*. Traducción de Abraham Cordero. Madrid: Materia Oscura
- LAW, C. & SARKAR, C. A. (1999). Topics in Computational Molecular Biology, *Lectures 7, 8, 9*, Princeton University
- LEIBNIZ, G. W. (1875-1890). *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Band VII. Berlin: C. Gerhard
- _____ (2012). Ensayos de teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal, *Obras filosóficas y científicas* (vol. X). Traducción de Tomás Guillén Vera. Granada: Comares
- LEOPARDI, G. (1921). *Zibaldone di pensieri*. Firenze: Letteratura italiana Einaudi
- LERCHNER, T. (2016). *Mainländer-Reflexionen. Quellen-Kontext-Wirkung*, Würzburg: K&N
- LEWIS, R. E. (1978) *De miseria conditionis humanae by Innocent III*. Athens: University of Georgia Press
- LEYTE, A., RÜHE, V (1989). Estudio introductorio, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Traducción de Cortés, H. y Leyte, A. Barcelona: Anthropos

- LIGOTTI, T. (2015). *La conspiración contra la raza humana*. Traducción de Juan Antonio Santos. Madrid: Valdemar
- LOCKE, J. (1847). *An Essay Concerning Human Understanding and a Treatise on the Conduct of the Understanding*. Filadelfia, Pittsburgh: Kay & Troutman
- LOPATEGUI, I., HERRERA, A., (2010) Papel crucial de la mitocondria en la muerte celular programada, *Revista cubana de investigaciones biomédicas* (vol. 29)
- LÖWITH, K. (2008). *De Hegel a Nietzsche -La quiebra revolucionaria del pensamiento del siglo XIX-*. Traducción de Emilio Estiú. Buenos Aires: Katz
- LUKÁCS, G. (1973). *Die Zerstörung der Vernunft I: Irrationalismus zwischen den Revolutionen*. Darmstadt und Neuwied: Luchterhand
- _____ (1968). *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Barcelona, México: Ediciones Grijalbo
- LUCRECIO (1985). *De rerum natura*. Traducción de Abate Marchena. Madrid: Orbis
- LUDOVICO, L. (1997). Wem das Posthorn bläst -zur Konstruktion und Konjunktur des Nationalen, *Prokla* 87
- MACHADO, A. (1991). *Poesisas completas*. Madrid: Espasa-Calpe
- MACK, K. (2021). *El fin de todo*. Traducción de Joan Riera. Barcelona: Crítica
- MALTER, R. (1991). *Arthur Schopenhauer: Transcendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart: Frommann-holzboog
- MANFRED, B. (1975). Neukantismus, *Philosophisches Wörterbuch*, Band II. Leipzig: Georg Klaus y Manfred Buhr
- MARCONI, G. (2018). Schopenhauer, sua Escola e o Advento do Ateísmo na Filosofia Alemã. *Schopenhaueriana* n° 3
- MARCUSE, L. (1956). *Pesimismo. Un estado de la naturaleza*. Buenos Aires: Leviatán

- MARMASSE, G. (2015). ¿En qué sentido la filosofía hegeliana de la historia es una teodicea? *Revue de Métaphysique et de Morale* (vol. 85/nº 1)
- MARQUARD, O. (2000). *Apología de lo contingente*. Traducción de Jorge Navarro. Valencia: Institució Alfons el Magnànim
- _____ (2000b). *Adiós a los principios. Estudios filosóficos*. Traducción de Enrique Ocaña. Valencia: Institució Alfons el Magnànim
- _____ (2007). *Las dificultades con la filosofía de la historia*. Valencia: Pre-Textos
- MARTENSEN, H. L. (1879). *Christliche Ethik*. Gotha: Rudolf Besser
- MARTÍNEZ AMADOR, E. (1969). *Diccionario Manual Amador Alemán-Español y Español-Alemán*. Barcelona: Editorial Ramón Sopena S. A.
- MARTÍNEZ HERRERA, F. (2018). Schopenhauer y las Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana de Schelling, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*
- MARTÍNEZ, J. (1998). *Schopenhauer y el concepto moderno de razón* [Tesis doctoral]. Murcia: Universidad de Murcia
- MARX, K. (1962). *Frühe Schriften I*. Stuttgart: Alfred Kröner
- _____ (1970). *Los anales franco-alemanes*. Traducción de J. M. Bravo. Barcelona: Ediciones Martínez Roca
- _____ (2003). *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Fundación Federico Engels
- MARX, K. Y ENGELS, F. (1981). *Werke*, Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Band I. Berlin: Dietz Verlag
- MAYOS, G. (1989). *Entre lógica i empiria: Claus de la filosofia hegeliana de la historia*. Barcelona: PPU
- _____ (1991). *Estudi preliminar, Escrits sobre Teodicea*. Traducción de Gonçal Mayos. Barcelona: El Llamp, Barcelona, 1991
- _____ (2004). *Ilustración frente a Romanticismo: La polémica Kant-Herder en la filosofía de la historia*. Barcelona: Herder

- _____ (2011). Schopenhauer: exiliat filosòfic i existencial d'Occident, *Schopenhauer avui*, R. Alcoberro i G. Mayos (eds.) amb M. Cabot, M. Morey, Ll. Roca Jusmet i P. Saborit. Barcelona: La Busca
- _____ (2012). *Macrofilosofia de la modernidad*. Dlibro
- MC LELLAN, D. (1969). *Marx y los jóvenes hegelianos*. Traducción de Marcial Suárez. Barcelona: Ediciones Martínez Roca
- MEHRING, F. (1955). Arthur Schopenhauer, *Arthur Schopenhauer*, Harich, W. (ed.). Berlin: Aufbau
- MERELO, J. M. (2000). A vueltas con la Teodicea, *Ensayos: Revista de la Facultad de Educación de Albacete*, nº 15
- MICHELET, L. (1837). *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, Band II, Berlin: Duncker und Humbolt
- MIGLIETTA, G. (2020). Le due anime dello schopenhauerismo: analisi delle nuove categorie storiografiche. *Revista voluntas* (vol. 11/nº 3), 207-223
- MONOD, J. (2021). *El azar y la necesidad*. Traducción de Francisco Ferrer. Barcelona: Tusquets
- MORENO, L. (ed.) (2016). *Conversaciones con Arthur Schopenhauer: Testimonios sobre la vida y obra del filósofo pesimista*. Traducción de Luis Fernando Moreno. Barcelona: Acantilado
- MOTA, T. (cord.) (2014). *Nietzsche-Schopenhauer: Metafísica e Significação Moral do Mundo* (vol. 2). Fortaleza: EdUECE
- MÜLLER-SEYFARTH, W. H. (2000). *Metaphysik der Entropie: Philipp Mainländers transzendente Anayse und ihre ethisch-metaphysische Relevanz*. Berlin: Van Bremen
- _____ (2012). Man vergilt einem Lehrer schlecht, wenn man immer nur der Schüler bleibt. Die Schüler Schopenhauers und ihr Auspruch auf den Meisterschüler, *Schopenhauer-Jahrbuch*, 92, Bnd. 2011, Hg. Matthias Koßler. Würzburg: Dieter Birnbacher

- MUÑOZ-ALONSO, G. (1989). *La Espiral de Schopenhauer, A., Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*. Barcelona: Anthropos
- NADLER, S. (1994) Descartes and occasional causation, *British Journal for the History of Philosophy*, 2: 1
- NIETZSCHE, F. (2009). *Correspondencia. Vol. III, Enero 1875-Diciembre 1879*. Traducción de A. Rubio. Madrid: Trotta
- _____ (2014). *La Ciencia Jovial*. Traducción de Germán Cano. Madrid: Gredos
- _____ (1980). *Die fröhliche Wissenchaft, Sämtliche Werke*, G. Colli u. M. Montinari. Berlin: Walter de Gruyter
- _____ (1992). Sguardo retrospectivo ai miei anni a Lipsia, *La mia vita, Scritti autobiografici 1856-1869*. Milano: Adelphi
- NISBERT, R. (1981). *Historia de la idea de progreso*. Barcelona: Gedisa
- ORTEGA Y GASSET, J. (1967). *La Rebelión de las masas*. Madrid: Círculo de Lectores
- _____ (2012). *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Gredos
- OSTWALD, J. (2017). *Die Probleme des Suizids und der Erlösung bei Eduard von Hartmann, Philipp Mainländer und Julius Bahnsen*. Norderted: Grin Verlag
- PAUEN, M. (1997) *Pessimismus: Geschichtsphilosophie, Metaphysik und Moderne von Nietzsche nis Spengler*. Berlin: Akademie-Verlag
- PIEDRA, R. (2015). La teodicea en el marxismo. El antiengelsianismo y su función histórica, *Tema*, nº 83
- PFLEIDERER, E. (1875). *Der moderne Pessimismus*. Berlin: Hebel, Berlin
- PHILONENKO, A. (1989). *Schopenhauer, una filosofía de la tragedia*, Traducción de Gemma Muñoz. Barcelona: Anthropos
- PLATÓN (1986). *Diálogos III*. Traducción de C. García, M. Martínez, E. Lledó. Madrid: Gredos
- _____ (1982). *Diálogos V*. Traducción de M^a. I. Santa Cruz, Á. Vallejo, N. Luis Cordero. Madrid: Gredos

- PLAUTO (1992). *Asinaria*. Traducción de Mercedes González. Madrid: Gredos
- PLOTINO (1985) *Enéadas*. Traducción de Jesús Igal. Madrid: Gredos
- POPPER, K. (1980). *La lógica de la investigación científica*. Traducción de Víctor Sánchez. Madrid: Tecnos
- POSER, H. (2001). Von der Theodizee zur Technodizee. Ein altes Problem in neuern Gestalt, *Hefte der Leibniz-Stiftungsprofessur Heft 2*. Hannover: Wehrhahn Verlag
- PRICHARD, H. A. (1909). *Kant's Theory of Knowledge*. Oxford: Clarendon Press,
- KEMP, N. (1962). *A Commentary to Kant's «Critique of Pure Reason»*, 2ª ed. rev. und aum. New York: Humanities Press
- RAUCHENBERGER, W. (2024). Los últimos momentos de la vida de Philipp Mainländer, según cartas inéditas y notas del filósofo, *Ensayos de filosofía política*. Traducción de Manuel Pérez Cornejo. Madrid: Alianza
- REINALTER, H. (2010). *Die Junghegelianer: Aufklärung, Literatur, Religionskritik und politisches Denken*. Frankfurt am Main: Peter Lang
- RESCHER, N. (1974) Noumenal Casuality, *Kant's Theory of Knowledge*, L. W. Beck
- RICOEUR, P. (1999). *Freud: una interpretación de la cultura*. Traducción de Armando Suárez. Madrid: Hunab Ku/Siglo XXI
- RIEHL, A. (1883). *Ueber wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie: Eine akademische Antrittrede*. Tübingen: Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr
- RIERA, J. (2024). Una disolvente y atemporal filosofía artística, *Magnum in parvo*. Traducción de Joaquín Riera. Madrid: Alianza
- RÖD, W. (2000). *Der Weg der Philosophie*, Bnd. II. München: Verlag C. H. Beck
- RODRIGUEZ, G. (1993) El libro de miseria omne, *Livius*, 4, 177-191
- ROLAND, B. (2003). *Como vivir juntos*. Traducción de Patricia Willson. Argentina, México: Siglo XXI

- ROLDÁN, C. (2022) Hans Poser (1937-2022): Theoria cum praxis. De la Teodicea a la Tecnodicea, *Isegoría*, nº 66
- ROSENKRANZ, K. (1944). Georg Wilhelm Friedrich hegel's Leben. Berlin: Verlag von Duncker und Humblot
- _____ (1854). Zur Charakteristik Schopenhauers, *Deutsche Wochenschrift* I Heft 22. Hannover: Karl Gödeke
- ROSENTAL, M. M. Y IUDIN, P. F. (1965). *Diccionario Filosófico*. España: EHK
- ROY, N. R. (1997). Sobre las interacciones fundamentales, las partículas elementales y las teorías de campos, *Buran*, nº 9
- RUDA, O. (1965) *San Agustín, los Maniqueos y el problema del mal*. Argentina: Universidad 63, UNL
- RUGE, A. (1970). *Los anales franco-alemanes*. Traducción de J. M. Bravo. Barcelona: Ediciones Martínez Roca
- RUSSELL, R. (2005). *Historia de la filosofía*. Traducción de J. Gómez y A. Dorta. Madrid: RBA
- RUTHERFORD, J. F. (1939). *Salvación*. New York: Watchtower
- SAFRANSKI, R. (2008). *Schopenhauer, los años salvajes de la filosofía*. Traducción de José Planells. Barcelona: Tusquets
- SALAUQUARDA, J. (1985). Einleitung, *Schopenhauer. Wege der Forschung*, Band 602. Darmstadt: Hg. Jörg Salauquarda
- SAMYUTTA-NIKĀYA (1925, 1930). The Pali Text Society. Munich
- SANZ, V. (2005). *De Descartes a Kant: Historia de la filosofía moderna*. Navarra: Eunsa
- SARTRE, J. P. (1977). *El existencialismo es un humanismo*. Traducción de Victoria Prati. Buenos Aires: Facultad de Filosofía de San Dámaso
- SCHELLING, F. W. J. (1989). *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Anthropos

- _____ (1998). *Filosofía de la Revelación I: Introducción o Fundamentación de la Filosofía positiva*. Traducción de Juan Cruz. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico
- _____ (2002). *Las Edades del Mundo*. Traducción de Jorge Navarro. Madrid: Akal
- _____ (1858). *Sämtliche Werke III, Zweite Abtheilung*. Stuttgart und Augsburg
- SCHNÄDELBACH, H. (1984). *Philosophy in Germany 1831-1933*. Cambridge CUP
- SCHULZE, G. E. (1801). *Kritik der teoretischen Philosophie*, Band II. Hamburg: Carl Ernst Bohn
- SCHRÖDINGER, E. (2005). *¿Qué es la vida?*. Salamanca: Textos de Biofísica
- SEBOLD, R. P. (1989). Sobre el nombre español del dolor romántico, *El Romanticismo*. Madrid: Taurus
- SHAYNE, A. P. (2020). Buddhist Mummy or “Living Buddha”? The Politics of Immortality in Japanese Buddhism, *Antropological Forum*, 30: 3, 292-312
- SIEBERT, O. (1898). *Geschichte der neueren Philosophie seit Hegel*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- SILVA, V. (2016). Filogenia y ontogenia del evolucionismo en antropología, *Cuicuilco* (vol. 23/nº 65), 118-132
- SIMMEL, G. (2004). *Schopenhauer y Nietzsche*. Traducción de Fernando Ayala. Madrid: Terramar
- SIRCHIA, H. (2005). El mal en la filosofía de Immanuel Kant: Consideraciones para una lectura de la doctrina del mal radical, *ESPIRITU LIV*, nº 132
- SIURANA, J. C. (2010). Los principios de la bioética y el surgimiento de una bioética intercultural, *Veritas*, nº 22, 121-157
- SLOCHOWER, H. (1932). Julius Bahnsen, Philosopher of Heroic Despair, 1830-1881. *Duke University Press on behalf of Philosophical Review* (vol. 41/nº 4), 368-384

- SOMMERLAD, F. (2020). Vida de Philipp Mainländer, *Filosofía de la redención*. Traducción de Manuel Pérez Cornejo. Madrid: Alianza
- _____ (1899) Mainländer Kant's Kritik, *Kantstudien: Philosophische Zeitschrift*, Bnd. 3. Hamburg und Leipzig: Verlag von Leopold Voss
- SPINOZA, B. (1984). *Ética*. Traducción de Ángel Rodríguez. España: SARPE
- STIRNER, M. (2013). *El Único y su propiedad*. Traducción de José Rafael Hernández. Madrid: Valdemar
- STOCKS, J. L. (1999) *El aristotelismo y su influencia*. [Edición digital]: El Apelfh
- SULLY, J. (1877). *Pessimism*. London: Heryn S. King & Co.
- TALAVERA, P. (2011). Kant y la idea del progreso indefinido de la humanidad, *Anuario Filosófico* (44/2). Universidad de Valencia
- TAUBERT, A. (2023). *El pesimismo y sus adversaries*. Traducción de Manuel Pérez Cornejo. Madrid: Sequitur
- TRAUTZ, T. (1876). *Der Pessimismus*. Karlsruhe: Braun'schen Hofbuchhandlung,
- TRENDELENBURG, F. A. (1849) Über den letzten Unterschied der philosophischen Systeme, *Philologische und historische Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. Berlin: Dümmler
- _____ (1870). *Logische Untersuchungen*. Leipzig: Hirzel
- TRIAS, E. (2007). *El canto de las sirenas*. Barcelona: Gutenberg
- TUGENDHAT, E. (1977). *Lecciones de Ética*. Traducción de Luis Rabanaque. Barcelona: Gedisa
- TURRÓ, S. (1997). El marc constitutiu de la ciutat en Kant, *Col·loquis de Vic: La ciutat*, Societat Catalana de Filosofia, 51-76
- U KO LAY. (1988). *Dhammacakkappavattana Sutta*. Traducción de Sukhihotu. Birmania: Dhamma Publication
- VECIANA, R. (1955). Introducción, *Meditacions Metafísiques*. Traducción de Robert Veciana. Barcelona: Edicions 1984
- VERNEAUX, R. (1977). *Historia de la filosofía moderna*. Barcelona: Herder

- VICO, G. (1955). *La Ciencia Nueva*. Traducción de Rocío Villa. Madrid: Tecnos
- VIDAL, C. (2012). *Buda, El príncipe*. Barcelona: Debolsillo
- VIGNY, A. (1914). *Alfred de Vigny: Oeuvres Choiesies*. Paris: Mercure de France
- VOLKELT, J. (1882). Widererweckung der kantischen Ethik, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* (81)
- _____ (1887). *Philosophische Monatshefte*, (nº 13) ed. Schaarschmidt
- VOLTAIRE (2008). *La philosophie de l'histoire*. Genève: John Adams Library
- _____ (1978). *Opúsculos satíricos y filosóficos*. Traducción de Carlos R. de Dampierre. Madrid: Alfaguara
- WEIL, E. (1962). Kant et le problème de la politique, *Annales de philosophie politique*, (4)
- WEYGOLDT, G. P. (1875). *Kritik des philosophischen Pessimismus der neuesten Zeit*. Leiden: E. J. Brill
- Wittgenstein, L. (2009). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Traducción de Jacobo Muñoz. Madrid: Gredos
- ZELLER, E. (1877). Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie, *Vorträge und Abhandlungen*. Leipzig: Fues
- ZINT, H. (1954). *Schopenhauer als Erlebnis*. München: Ernst Reinhardt Verlag

Anexos

Preámbulo: Sobre la pertinencia del análisis crítico de la obra de Philipp Mainländer

La obra filosófica de Philipp Mainländer en general, a pesar de las numerosas y cuidadas traducciones que existen de su tomo principal, así como del segundo,⁴⁵⁸ y de los esfuerzos acometidos por expertos y especialistas internacionales;⁴⁵⁹ sigue siendo, ciertamente, desconocida. Previsiblemente, la razón de ello se deba al atractivo que presenta su propuesta metafísica la cual, por acrisolar las tesis más provocativas de su sistema, ha acaparado la atención y el interés de aquellos que, con mayor o menor excelencia, se han esforzado por difundirla. Cabe hacer notar de nuevo que la *Metaphysik* no es sino el último de los seis capítulos que conforman el primer volumen de *Philosophie der Erlösung*, siendo aquel, sí, la cúspide del sistema mainländeriano; pero se antojaría una superficialidad acrítica el pretender que dicho capítulo representase la dovela central del arco de su filosofía; así como sería absurdo reducir la catedral al campanario.

Desde la veta lockeana (Invernizzi, 1994: 267) de su epistemología hasta la dimensión entropista de su metafísica⁴⁶⁰ (Gámez, 2024: 75-104; Horstmann, 1989: 20, 21, 24, 25, 26; Müller-Seyfart, 2000: 22), pasando sin duda por el supuesto apologismo del suicidio (Horstmann, 1989: 137) y el estatuto del nacionalismo en su obra (Baquedano, 2021: 49-56); existen aún hoy infinidad de matices, aspectos, hipótesis e intuiciones que es imperativo polemizar, revisar y debatir serenamente, más allá de sensibilidades propias o afinidades particulares.

En estos anexos a nuestra investigación pues, ofrecemos un conjunto de artículos en que se analizan las cuestiones anteriormente señaladas, con lo cual contraargumentaremos la perniciosa intuición que ha querido ver en la obra

⁴⁵⁸ Véase 5. Sobre el método de citación y la bibliografía primaria, pg. 35-37

⁴⁵⁹ Véase Ciraci, 2006; Müller-Seyfarth, 1996; Invernizzi, 1994; así como las publicaciones de *Mainländeriana I, Hénadas y Cuadernos de Pesimismo*.

⁴⁶⁰ Véase Anexo IV, pg. 596-618

mainländeriana una mera mitopoética (Horstmann, 2022: 65-72); pues interpretar los filosofemas del offenbachiano en estos términos «va en claro detrimento del filósofo, cuya percepción de sí mismo es ser franco, meticoloso y estar afianzado en una línea filosófica tradicional» (Lerchner, 2016: 18).

Ciertamente, en la metafísica de *Philosophie der Erlösung* encontramos una especulación relativa al origen trascendente del mundo, mas no debe entenderse en tanto que mítica narración hesiódica, sino como un recurso para enjuiciar *regulativamente* aquello que se encuentra *parte ante* al mundo inmanente, el único al que tenemos acceso epistémico y del cual podemos proferir enunciados susceptibles de ser científicamente verdaderos.⁴⁶¹

Ahora bien, tal y como ya destacamos en la introducción a la presente investigación,⁴⁶² no sólo podemos reivindicar la pertinencia del análisis crítico de la obra mainländeriana en base a un criterio histórico, i. e., en virtud de la relevancia que tuvo en su contemporaneidad, sino que también existen criterios filosóficos que legitiman consagrarse al estudio de su obra. Si bien de esto último nos ocuparemos en las secciones siguientes, por lo pronto es menester destacar en qué medida el análisis de su filosofía guarda coherencia con la línea de investigación que abordamos en la primera parte de la presente tesis doctoral; así, demostraremos que la reflexión mainländeriana se inscribe dentro de la deriva de la razón moderna desde Leibniz hasta la ulterior crisis de identidad de la filosofía, representando aquella el *sumum* de dicho proceso.

Como ya se indicó,⁴⁶³ existe una estrecha vinculación entre la blabodicea y el proceso moderno (Marquard, 2000: 30) y, por ende, podemos entender la Modernidad como un enconado esfuerzo por solventar el problema de la

⁴⁶¹ PE I, Xk, VI, 4, [321]: 336

⁴⁶² Véase 6. 1. Contenido del Anexo, pg. 57-64

⁴⁶³ Véase 1. 1. La relevancia del problema del mal en la Modernidad y la necesidad de una desambiguación conceptual, pg. 7- 14

existencia del mal. Prueba de ello es, como se ha visto,⁴⁶⁴ la variada reformulación que tuvo semejante cuestión desde Leibniz hasta finales del siglo XIX (Merelo, 2000: 80), pasando sin duda por la *Aufklärung*, Hegel, los hegelianos de izquierdas y el pesimismo.

Fuese Dios el que debía ser exonerado de la existencia del mal (teodicea), la humanidad en tanto que racional y moral (antropodicea genética), el hombre con arreglo a su propia agencia (antropodicea revolucionaria) o el desarrollo científico-técnico (tecnodicea); encontramos siempre y en cada caso un mismo afán: justificar la existencia del mal, pero también augurar un *locus amoenus* en el que la existencia quedará resarcida de éste estigma cainita. En tanto que así, a lo largo de los primeros capítulos de la presente investigación se esbozó un hilo conductor entre modernidad, blabodicea y soteriología, es decir: en la Edad Moderna se dio un decidido esfuerzo por especular una ulterior redención del mal.

Pudimos apreciar⁴⁶⁵ como el pesimismo eleva la problemática blabodiceica a su máxima expresión, pues ya no es que el mal –en tanto que *metaphysicum*, *physicum* o *morale* (Estrada, 2003: 11)– sea *conditio sine quibus non* del mejor mundo posible, o una mera limitación del bien (VpR: 138), con lo cual se le arrebatava cualquier realidad ontológica (Sichia, 2005: 323); sino que se lo entendió como constitutivo de la existencia misma, pues «la vida y el sufrimiento son uno y lo mismo».⁴⁶⁶ De este modo, el pesimismo llevó «la apuesta hasta el final», pudiendo decir a la razón moderna «no irás más allá» (Caro, 1892: 47).

También demostramos que la escuela pesimista esbozó dos teorías respecto al modo y manera en que aquella redención del mal podía resolverse.⁴⁶⁷ En base al campo semántico de las voces bíblicas *lytron* y *exagorazo*, y amparándonos en

⁴⁶⁴ Véase 2. 2. a) Sobre el talante soteriológico de las teodiceas y una invitación para recurrir a un concepto más general, pg. 91-96

⁴⁶⁵ Véase 4. 2. El problema del mal, pg. 205-219

⁴⁶⁶ PP II, II, 11.6: 511

⁴⁶⁷ Véase 1. *Lytron* y *exagorazo*, pg. 418-425

las propias teorías de los filósofos sometidos a análisis, distinguimos entre una redención en términos universales y otra en términos particulares (RBM: 335), según si la redención era imputable al cuanto global de los individuos o a «una élite de pocos» (Beiser, 2022: 98).

Pues bien, de los tres del *Weltschmerz*, sólo Hartmann y Mainländer defienden una redención en términos universales,⁴⁶⁸ incorporando asimismo la dimensión teleológica en el devenir de la deriva del mundo,⁴⁶⁹ algo que, alejándoles del quietismo schopenhaueriano, no obstante les aproxima a la lógica de la antropodicea genética.⁴⁷⁰

En *Philosophie des Unbewussten* el berlinés indica que

También en él [Schopenhauer] flota, aunque de forma nebulosa, la negación de la voluntad *universal* como la única meta que merece la pena [...] Pero [esta] profunda perspectiva no la tuvo él en cuenta [...] porque la cosmovisión ahistórica de su idealismo subjetivo hacía imposible su realización. Ella sólo se da cuando se ha reconocido la realidad del tiempo y la significación positiva del desarrollo temporal, es decir, histórico, cuya suma de progresos abre la perspectiva de alcanzar un futuro estado [...] que ahora parece absurdo. (PU: 657)

Y asimismo, el *offenbachiano* espeta contra la teoría política de Schopenhauer que

Junto a las opiniones más absurdas encontraremos algunas buenas y excelentes; lamentablemente, estas últimas en una alarmante minoría [...] Partiendo de la intuición pura del tiempo a priori, Schopenhauer niega ante todo el desarrollo real del género humano [...] Él no ha comprendido la

⁴⁶⁸ Véase pg. 423-425

⁴⁶⁹ Véase 2. 3. c) Algunas consideraciones sobre teleología, pg. 395-399

⁴⁷⁰ Véase pg. 133

verdad principal de toda filosofía conforme a la cual, si bien el tiempo es ideal, el movimiento de la voluntad es real, y que el tiempo depende de dicho movimiento, pero no viceversa. (PE I, FDC, A, [585-586]: 475-476)

Lo indicado hasta aquí, junto con la voluntad de una minuciosa precisión empírica tanto de Mainländer⁴⁷¹ como de Hartmann (PU: 175-181), les vincula al espíritu de la modernidad y a la incipiente contemporaneidad; resultando de todo ello el *giro moderno del pesimismo*. Ahora bien, existe en Mainländer un factor que le emparenta aún más íntimamente con la deriva de la razón moderna respecto a Hartmann: el proceso de secularización.

Una de las pretensiones de Hartmann con su monismo espiritualista defendido en *Philosophie des Unbewussten* era la de constituir una nueva religión para una contemporaneidad adventicia. Como se vio en la sección pertinente,⁴⁷² el berlinés defendía una *Neubildung* de la religión a causa del deterioro del cristianismo (RZ: 1-6), algo testamentado por la obra de Strauss, entre otros.

Mainländer, por su parte, se esfuerza por fundamentar científicamente «el ateísmo, no en algún tipo de creencia [...] sino en tanto que filosofía»,⁴⁷³ algo que ya destaca en el mismo prólogo de *Philosophie der Erlösung*. Si tenemos en cuenta el enconado proceso de secularización que habían acometido ya notables hegelianos de izquierdas como Feuerbach, Stirner, etc.,⁴⁷⁴ podemos considerar a Mainländer como el eslabón o conmutador ente la razón contemporánea y el pesimismo filosófico.

Así pues, podemos incluir al offenbachiano dentro del programa consistente «en el desencantamiento del mundo» (Adorno y Horkheimer, 1998: 59) iniciado inconscientemente por Leibniz, continuado de forma tácita por la

⁴⁷¹ PE I, Xk, II, 36, [103]: 133

⁴⁷² Véase Hartmann y el principio eudemónico negativo, pg. 433-440

⁴⁷³ PE I, Xk, P, [8]: 41

⁴⁷⁴ Véase 3. 1. a) La izquierda hegeliana, pg. 127-136

Ilustración y explicitado por la izquierda hegeliana, quienes acometieron aquella segunda Ilustración tendente al desmantelamiento definitivo del trascendentalismo y la tradición religiosa (Ginzo, 2018: 61). En Mainländer, con su fundamentación científica del ateísmo, el programa *secularizador* se consuma y Dios es expulsado del templo; despejando el camino para la *desacralización* definitiva acometida por Nietzsche, donde Dios ha muerto, «no sólo como ente religioso supremo (trascendente), sino también como imperativo categórico secular kantiano o científicista situado fuera y por encima del hombre (trascendental)» (Riera, 2024: 28).

Con todo, este proceso de secularización no debe interpretarse en tanto que un desembarazarse de la infraestructura blabodiceica operativa en la razón moderna, sino más bien como su hipóstasis, ya que el proceso iniciado por Leibniz, mediante el cual se le arrancaba de las manos a Dios el báculo que legitimaba su potestad para enjuiciar el estado de las cosas en el mundo; era ahora expropiado para cedérselo definitivamente a lo concreto, poniendo «lo infinito en lo finito» (Feuerbach, 1984:28): «El individuo sólo puede tomar parte en la fundación del reino divino o, según la noción moderna de lo mismo, en el desarrollo e historia de la humanidad» (Stirner, 2013: 443).

Así pues, no debe confundirse esta secularización de las lógicas blabodiceicas modernas por parte de la izquierda hegeliana y de Mainländer como un proceso de desacralización, semejante a aquel acometido por los romanos y que consistía en extraer la estatua de la divinidad local del templo a fin de arrebatarse su estatuto sacro, en una especie de obscena *aletheia*; sino que debe entenderse dicha secularización en términos inmanentes. «De esta forma, un problema tan sensible como el destino último del hombre quedaba, en última instancia, secularizado, proyectado en un destino inmanente» (Ginzo, 2018: 62).

Yo me he servido de la teleología sólo una vez en mi obra, y por cierto en el

sentido estricto en que la entiende Kant, es decir, he adscrito *provisionalmente*, a una unidad simple *anterior* al mundo (que ya no existe) voluntad y espíritu. He empleado esta teleología inmanente, mediante la experiencia de los principios que se nos ofrecen como principios *regulativos*, para el mero *enjuiciamiento* del surgimiento del mundo, no como principios *constitutivos* para la deducción de la acción divina. (PE II, Alz, II, 10.3, [571]: 463-464)

En efecto, Mainländer secularizó las lógicas blabodiceicas de la modernidad, de modo que aquel proceso soteriológico imputable anteriormente al orden trascendente, ora inscrito en el plan providencial de la Naturaleza, ora en el autodesenvolvimiento del Absoluto, descendía ahora al plano estrictamente inmanente.

Secularizando pues la teodicea hegeliana, donde «el mal metafísico, es decir, la contingencia individual que culmina en la muerte, se integra en el final feliz de la historia, el de la autorealización del Espíritu Absoluto en el que se integra el hombre» (Estrada, 2003: 230); Mainländer establece, resiguiendo la estela del pesimismo filosófico, el *non plus ultra* de la blabodicea. Esta es la gran diferencia entre su programa y el de la izquierda hegeliana, pues allí la secularización es radical. En esta línea fue precisamente la crítica stirneriana a los nuevos hegelianos, y en especial a Feuerbach, pues vio en aquella segunda Ilustración «las insuficiencias del proceso secularizador llevado a cabo [...] parecía que se requería una nueva secularización» (Ginzo, 2018: 66).

Mainländer no llevó el proceso secularizador al extremo de Stirner (2013: 443) ni de Nietzsche porque él representa la última figura de la blabodicea, pues con su *tanatodicea* todo proceso teleológico (y a la postre, blabodiceico), deviene inmanente y regulativo:

El fin de toda la historia del mundo [...] es [de] la redención de la existencia
[...] La única causa final que puede admitir el filósofo inmanente es la nada;

sin embargo, expresa con determinación que esta causa final única sólo puede ser planteada y utilizada de un modo regulativo. Por eso no se puede decir de manera constitutiva que el mundo tiene una causa final, sino que ha de decirse que el mundo se mueve como si tuviese una causa final [...] El mundo es un punto de transición, pero no hacia un nuevo estado, sino hacia la aniquilación. (PE II, Alz, II, 11.5, [505]: 367; 11.6, [506, 509]: 368, 374)

En virtud de todo ello, destacamos el papel fundamental del pensamiento mainländeriano, sino en el ámbito de la influencia histórica, sí en el del devenir de las ideas filosóficas; pues si hemos sido persuadidos de la estrecha intimidad entre la deriva de la modernidad y la blabodicea (Marquard, 2000: 30), aceptando asimismo que la *Philosophie der Erlösung* encarna el último eslabón en la lógica de ésta última tal y como nos hemos esforzado en argumentar; bien concluiremos la imperativa relevancia de la filosofía de este cada vez menos desconocido filósofo en lo que respecta a los estudios e investigaciones relativos a tal periodo, pues representa el último elemento en su devenir, por lo cual podemos considerar a Mainländer *el último moderno*.

Por todo ello, ofrecemos a continuación una problematización de algunos de los puntos de su filosofía en que los investigadores han focalizado sus esfuerzos, a fin de reivindicar su interés filosófico, así como dinamitar ciertos prejuicios que han surgido al paso de aquellos.

Anexo I

Ecce Hommo

Si Ortega y Gasset (2012) tiene razón con su archiconocida sentencia «Yo soy yo y mis circunstancias» (14), ¿qué puede ser más pertinente que empezar esta aproximación a la filosofía mainländeriana que mediante un acercamiento a la circunstancia del *offenbachiano*? Esta empresa no es meramente un capricho testamentario, o uno de esos tópicamente recomendados hitos en el camino por los que pareciera debería pasar todo comentario a una obra o autor; pues si bien es cierto que filósofo, filosofía y biografía son usualmente indisociables, en el caso de Mainländer la recomendación se torna más una necesidad ya que, teniendo en cuenta que su obra ha sido relegada al ostracismo durante al menos doscientos años, ¿cuántas menos atenciones no habrá sufrido su vida?

Habida cuenta de todo lo dicho, a saber, el superficial conocimiento de este filósofo por parte de las esferas académicas y la usual ligereza con que se le suele tratar y colocar en el marco de la historia de la filosofía, nos disponemos a lo largo de este primer capítulo a ofrecer una breve exposición de su biblio-biografía, a fin de procurar una perspectiva panorámica de los hechos y acontecimientos relevantes que acaecieron al filósofo y que sin duda (y aún a riesgo de incurrir en un muy errado psicologismo) influyeron en su cosmogonía y, por ende, en la factura de su obra.

1. Respecto a las fuentes biblio-biográficas

Tal y como apunta Fabio Ciraci (2006) en *Verso l'Assoluto Nulla*, la reconstrucción de la vida y obra de Philipp Mainländer se ve entorpecida por tres motivos: (1) el fracaso general de su obra, (2) el carácter introvertido del autor,

así como a su prematura muerte y (3) los bombardeos estadounidenses que arrasaron especialmente Offenbach durante la Segunda Guerra Mundial (12).

Respecto a su vida, la información a que tenemos acceso proviene fundamentalmente de la autobiografía legada a Minna Batz, hermana y confidente del filósofo, así como a diversas publicaciones, artículos de periódico y breves reseñas redactadas en torno a principios del siglo XX. De especial mención son los trabajos de Otto Hörth, Walter Rauschenberger y Fritz Sommerlad. Ahora bien, si ya representa un escollo la escasez documental causada por las razones descritas más arriba, tanto más dificulta la investigación el hecho de que tales trabajos son, en el mejor de los casos, muy difíciles de encontrar, y en el peor, irrastreables. Por ejemplo, el texto de Hörth (1891) consiste en un breve artículo de periódico publicado en el *Frankfurter Zeitung* y registrado bajo el título *Philipp Mainländer* en el archivo de Offenbach del Meno y es, como indica Ciraci, prácticamente inaccesible. No obstante, existe una traducción al francés en el *Archivo di psichiatria, scienze penali e antropología vol. 12* titulado *Famille Mainländer* (Hörth, 1891b: 484). Aunque Ciraci (2006) señala que el artículo es *introvabile* (nta. 4: 13) existe una versión digital fácilmente accesible. Previsiblemente la dificultad de acceder a dicha versión se deba a que en el *Archivo di psichiatria* el artículo está firmado por un tal Otto Körth, lo cual se debe seguramente a una errata (Hörth, 1891b:484). En cualquier caso, Hörth no es relevante sólo por esta pequeña contribución, sino por haber participado con Minna Batz en la publicación del segundo volumen de *Philosophier der Erlösung*, que le fue legado, junto con otros textos inéditos, de forma póstuma.

El trabajo de Sommerlad, por mencionar otro caso, se puede encontrar en la página web wikisource.org, en lengua alemana, pero también existen dos traducciones al castellano; una de ellas en *Philipp Mainländer: Actualidad de su pensamiento* (Sommerlad, 2019: 154-182) y la otra en la edición de Alianza (Sommerlad, 2020: 405-443).

Por otra parte, el caso de Mainländer se encuentra en las antípodas de encumbrados filósofos como Platón, Aristóteles o Kant, de quienes, por haberse ganado un lugar eterno en el panteón de la filosofía, disponemos de ingentes cantidades de textos, artículos, reseñas, monografías y, en fin, un interminable *etcétera*; un paradigmático caso en el que los árboles no permiten ver el bosque. Con Mainländer ocurre lo opuesto, pues la escasez de textos (sobre todo especializados) dificulta notablemente enfrascarse en un análisis crítico de su obra.

Como decimos, la bibliografía secundaria relativa a Mainländer se encuentra, prácticamente en su totalidad, en lengua alemana, y sólo podemos contar con unos pocos en lengua vernácula u otros idiomas romances, como sería el caso de las investigaciones Ciraci o Invernizzi, en lo relativo a la lengua italiana; el de Lucien Arréat, si hablamos de la lengua francesa; o el caso de Manuel Pérez Cornejo y Sandra Baquedano en lo que respecta al castellano; por no mencionar los diversos ensayos que existen en nuestra lengua editados en antologías como *Philipp Mainländer: Actualidad de su pensamiento* o en revistas, como por ejemplo *Hénadas* o *Cuadernos de Pesimismo*.

La principal dificultad pues radica en los efectos de esta disgregación de las fuentes primarias y secundarias ya que «existe en este punto una copiosa literatura secundaria sobre Mainländer, constituida en su mayor parte de artículos de periódico y revistas con un explícito propósito divulgativo» (Ciraci, 2006: 13). Cuando no existe un *corpus* más o menos organizado a este respecto, y sobre todo cuando a lo máximo que se puede aspirar es a una divulgación tímida dado el ostracismo en que se encuentra un autor, lo que resulta es una terrible reiteración, de ahí que en muchos casos uno acabe leyendo por enésima vez una superficial exposición de la metafísica mainländeriana o el hecho de que se suicidó tras recibir la primera tirada de *Philosophie der Erlösung*.

Por todo ello, nos vemos obligados a reiterar el reconocimiento que debe ofrecérsele a la incalculable labor llevada a término por Ciraci. A este respecto, y a fin de abrir una vereda para la investigación y canonización de autores contemporáneos de obligada mención para cualquiera que se embarca en el estudio de Mainländer; cabe decir, pues, que *Verso l'Assoluto Nulla* es una obra de referencia, en tanto que ofrece un muy adecuado registro de las principales fuentes y textos.

La primera de estas fuentes, al menos más completa, se retrotrae a 1881, con la obra de Olga Plümacher titulada *Zwei Individualisten der Schopenhauer'schen Schule* (ZI). Dos años más tarde, George Hübscher –que fue editor de la tercera edición del primer volumen de la obra principal y además padre de Arthur Hübscher, encargado de la obra de Schopenhauer y editor de la *Schopenhauer Jahrbuch*– posibilitó que otros estudiosos publicaran partes del *Nachlaß*. Fritz Sommerlad publicó asimismo parte de la autobiografía de Mainländer, desde su infancia hasta el inicio de su servicio militar. También se encargó de la breve novela *Rupertine del Fino*, «publicada por entregas, entre abril y mayo de 1899, en el *Allgemeine Zeitung* de Múnich (números 101-102), y no en su formato original, sino en una segunda versión, revisada y modificada por el responsable de la edición» (Cornejo, 2018: 12), o sea, Sommerlad.

Es preciso ahora dar un salto hasta 1911, cuando Walter Rauschenberger publicó un ensayo sobre el último periodo de la vida de Mainländer, así como su pretérita producción filosófica. Ese trabajo fue posible gracias a su relación con Lucia Franz, hija de la hermana menor de George Batz y, por ende, prima hermana de Mainländer. Curiosamente Lucia Franz pasó su infancia en la *Hause Schöne Aussicht*, en la *Elkenbachstraße* nº16, la misma casa en la que Schopenhauer vivió desde 1859 hasta su muerte en 1860. De hecho, la propia Lucia Franz tuvo contacto con el padre del pesimismo, hasta el punto de que existe un texto, cuyo autor es ella misma, en el que habla de sus encuentros con

el Buda de Fráncfort.⁴⁷⁵ Rauschenberger también publicó la segunda parte del *Nachlaß* bajo el título *Meine Soldatengeschichte* (Sold.). Tras la muerte de Hübscher adquirió parte del *Nachlaß* el editor de la revista *Die religiöse Kultur*, Hans Ludwig Held, quien publicó el fragmento dramático *Buddha* (Schft. IV: 451-461) y algunos ensayos del segundo volumen (Held, 1913-1917: 524). Posteriormente, tal y como apunta Ciraci (2006), en octubre de 1922 la Bayerische Staatsbibliothek obtuvo los manuscritos póstumos de Mainländer por parte del propio Hübscher (16).

El *Nachlaß* (Schft. IV) está formado por un melodrama titulado *Tarik*, escrito en un cuaderno de 70 páginas; un melodrama titulado *Die Macht der Motive*, un fragmento del drama *Tiberius*, una antología poética de la cual existe una traducción al castellano (TD), la ya citada novela filosófica *Rupertine del Fino* y otros documentos como cuadernos y registros de contabilidad (Ciraci, 2006: 16).

Por último, cabe indicar que otra parte de la documentación se encuentra en el archivo de Offenbach del Meno, la ciudad natal de Mainländer, ocurre que a penas consta de algunos documentos que sobrevivieron a los bombardeos durante la Segunda Guerra Mundial, como por ejemplo el acta de nacimiento de Mainländer, el informe policial de su muerte, algunas fotografías, etc.

1. 1. Historia de las ediciones

Como bien testimonia Ciraci, la *Philosophie der Erlösung* no ha gozado de muchas ediciones. La primera tuvo lugar en Fráncfort del Meno, en la Jagersche Verlags- Buch- und Landkartenhandlung, en 1876. Su editor fue un francfortés prácticamente desconocido. Después, en 1877, la obra fue reimpressa por Theobald Grieben, en Berlín. En 1879 tuvo lugar una segunda edición sin

⁴⁷⁵ El texto se puede encontrar tanto en italiano: Franz, L., *Ricordi di Schopenhauer privato (Feuilles détachées)*. Traducción de Invernizzi, G., ed. La Scuola di Pitagora, Nápoles, 2012, así como en castellano, Moreno, L., (ed.) *Conversaciones con Arthur Schopenhauer: Testimonios sobre la vida y obra del filósofo pesimista*, Luis Fernando Moreno, Acantilado, Barcelona, 2016

modificaciones y en 1894 vio la luz una segunda edición, también de manos de la misma editorial.

La historia del segundo volumen es empero manifiestamente más accidentada. Fue publicado en 1886 por parte de Minna Barz y Otto Hörth, pero no lo fue de forma íntegra, sino por fascículos separados, algo a lo que de hecho el volumen se prestaba, ya que consiste en un conjunto de ensayos de diversa temática.

No fue hasta 1989 que Ulrich Hortsman publicó una antología que recopila fragmentos tanto del primero como del segundo volumen. La virtud de esta antología –que por lo demás es muy escueta y algo descontextualizada– es que está transcrita a alemán moderno, algo que sin duda facilita su divulgación.

«*Ultima solo per ordine cronológico, ma di fondamentale importanza*» (Ciraci, 2006: 19) es la edición del *Schriften* de Mainländer en cuatro volúmenes por parte del “tanatólogo” Winfried H. Müller-Seyfarth. Los volúmenes I y II contienen los dos volúmenes de la obra principal. El tercero comprende la obra dramática *Die letzten Hohenstaufen*, y el cuarto, intitulado *Die Macht der Motive*, consta de todo el *Nachlaß* a excepción de las epístolas, el *Studien* y registros diversos. El volumen está introducido por Ulrich Horstmann. El principal mérito de esta edición consiste en ser la recolección más completa de la obra de Mainländer (Ciraci, 2006: 20).

Finalmente, Müller-Seyfarth ofrece una extensa bibliografía crítica sobre Mainländer en www.mainlander.de.

2. Philipp Batz: “Mainländer”

Todos aquellos que han ofrecido una biografía más o menos completa de Mainländer han coincidido en un mismo punto, a saber, en la relevancia que tuvo para el filósofo el hecho de que su nacimiento fuese fruto más de la conveniencia

que no del amor o, incluso, fruto de un vínculo forzoso. Ciraci (2006) hace hincapié en ello indicando que «la madre de Mainländer era radicalmente contraria a la idea de casarse» (20). Baquedano (2021), asimismo, menciona este hecho en su introducción (16) y no es para menos, ya que el propio Mainländer, rememorando su heráldica, destaca esta aparente ley familiar, consumada también en su abuela, Marie Henriette Heim (1782-1819):

Concedo un gran peso a esta última circunstancia [su abuela por parte materna, impulsada por relaciones formales, se casó sin estar enamorada] pues sólo así me resulta claro un rasgo fundamental del carácter de mi madre. Ella fue con grandes reparos al matrimonio, y permaneció dentro de él con un recato y castidad más propios de una doncella que de una mujer. (Sommerlad, 2020: 407-408)

Tal era la importancia que le daba Mainländer a este hecho que llega a decir en su autobiografía manuscrita que «todos nosotros portamos la marca de un salvaje conflicto. No somos hijos del amor, sino de una violación, bajo el disfraz del matrimonio» (Sommerlad, 2020: 408-409).

Philipp Batz, «pues ese era su nombre» (Sommerlad, 2022: 406), nació el 5 de octubre de 1841, siendo el menor de cinco hermanos, tres varones y dos mujeres. Su madre, resignada al matrimonio, se resistía empero a tener un quinto hijo, ya que creía que un nuevo alumbramiento la conduciría a la locura y «cuando sintió que iba a ser madre de nuevo, cayó en la más profunda melancolía: miraba fijamente con temor la noche fría de la locura» (Sommerlad, 2022: 409). Este temor a perderse en los océanos de la demencia no era infundado, pues el médico de familia advirtió de que un nuevo parto podría llevar a Luise Seib, madre de Mainländer, a la depresión (Ciraci, 2006: 21). Si bien es cierto que, a bote pronto, las predicciones clínicas no se cumplieron, dado el carácter casi fanático y acentuadamente místico que pareció acompañarle durante el resto de

su vida, cabe al menos una duda medianamente razonable de que, en efecto, este sexto parto sí supuso un poderoso impacto para su ya de por sí frágil estabilidad mental.

De todos los hermanos de Mainländer merece especial mención Minna Batz, no sólo por haber sido la encargada de buscar un editor para el primer volumen, así como por haberse encargado de los manuscritos póstumos del filósofo, sino también por haber sido su confidente, tanto intelectual como espiritual: «Minna y Philipp, de carácter tan diferente, compartían con todo un entendimiento único, impulsado sobre todo por sus estudios conjuntos. “Parece que ambos en presencia de otras personas hablaban un idioma que nadie entendía: el *B.-B.-Sprache*” (Rauchenberger, 1912: 123)» (Ciraci, 2006: 26).

Nace pues Philipp Batz el cinco de octubre de 1841⁴⁷⁶ a las 12 de la noche, en el seno de una familia como la ya descrita. Si bien, al igual que Schopenhauer, fue educado para que se dedicase al ámbito comercial, en un primer momento Georg Batz, el progenitor de Mainländer, planeó la posibilidad de que fuese químico (Sommerlad, 2020: 409). Aunque Mainländer posteriormente agradeció el haber tenido la oportunidad de instruirse en el mundo de la vida desde la óptica de un comerciante y, por ende –y a diferencia de los doctos doctores de filosofía– haberse liberado del “mefítico hálito” que a estos rodea, no obstante siempre conservó un acentuado interés por el quimismo, hasta el punto de que le otorga un papel fundamental dentro de su filosofía.⁴⁷⁷

He visto el mundo con ojos de comerciante, lo que me ha permitido lograr la amplia mirada de un hombre de mundo y permanecer a salvo del mefítico hálito de los profesores de filosofía y de esa seca erudición gusanasca, rayana

⁴⁷⁶ El nacimiento de Mainländer está registrado en el archivo de la iglesia evangélica de Offenbach registrado bajo el título “Batz, Philipp (Mainländer)” – M2/39 (Ciraci, 2006: 23).

⁴⁷⁷ PE I, Xk, I, 24, [27]: 66

en la pedantería, como solía decir desdeñosamente Heráclito. (Sommerlad, 2020: 410)

No obstante, el deseo vocacional del joven Mainländer no estaba dirigido, como era de esperar, al mundo de las transacciones y los negocios, pero tampoco (como sí cabría esperar) coqueteaba con la filosofía o el mundo de las artes; su anhelo, que le acompañó toda su vida y persiguió con diligencia hasta lograr alcanzarlo a pesar de las numerosas negativas, era el de ser soldado (Sommerlad, 2020: 424-425).⁴⁷⁸

De acuerdo con Ciraci (2006), seguramente fue durante su primera estancia en Dresde donde empezó a germinar la *vis* filosófica de Mainländer (28). Viajó a esta ciudad por consejo de Karl Gutzkow, amigo de la familia Batz, y se hospedó en la residencia de un tal Dr. Helbig, de quien Mainländer diría:

¡Cómo he venerado la acción del Destino, que me condujo hasta este hombre excelente! Cuando descubrió en mí la excitación del impulso hacia el saber, me tomó de su mano fiel, y me dirigió siguiendo un plan bien meditado, hacia el universo espiritual. (Sommerlad, 2020: 410)

⁴⁷⁸ La relación de Mainländer con el ejército y lo soldadesco es enormemente compleja, no tanto porque esté plagada de contradicciones y deseos reprimidos, sino porque Mainländer parece plenamente reconciliado con el *daimon* que le insta a enrolarse en el ejército. La complejidad de todo ello radica más bien en el hecho de que es una ventana que nos abre un hueco por el que escorarnos entre los entresijos psicológicos de Mainländer. Su insistencia constante, que fue una tónica a lo largo de su breve vida, por ser soldado, la precoz edad en que floreció este deseo suyo y, sobre todo, los motivos que él mismo arguye para justificar dicha pretensión, son demasiado sugerentes como para no dedicarle merecida atención (Véase Anexo V). Además, reflexionar en torno a todo ello nos conduce necesariamente hasta otra cuestión relevante, el psicologismo desde el cual antaño se procuró censurar su filosofía por representar una «enfermiza alteración de la actividad espiritual» (Lerchner, 2017: 13) y, desde el que, actualmente, se acostumbra a explicar su filosofía como una “filosofía del suicidio”. Si bien es cierto que tanto Mainländer como su familia (Hörth, 1891b: 493-494) serían lo que podría llamarse “carnaza de psicoanalista”, pretender explicar sus actos desde la óptica anteriormente indicada adolece del mismo flagrante error del que adolecieron los psicólogos que, en una soberbia muestra de sensibilidad casi frenológica, procuraron analizar la *Philosophie der Erlösung* desde una perspectiva “patologista”.

Irónicamente, sería el propio Helbig quien le advertiría, años más tarde, y prediciendo la trayectoria que empezaba a dibujar Mainländer en las coordenadas de la existencia:

¡Le prevengo especialmente, frente a la filosofía. Deje que su vida adquiera realce y se embellezca, y que sus preocupaciones se las lleve el perfume de la flor y nata de la literatura poética de todos los tiempos y pueblos. Este es su campo, y para él tiene ímpetu y disposición; en cambio, evite la filosofía como la peste! (Sommerlad, 2020: 413)

Con todo, una de las épocas más relevantes en la constitución filosófica y anímica de Mainländer fue aquella que pasó en Italia, entre 1858 y 1863. Si bien viajó al que en aquel entonces era el país del arte y la cultura para ocupar un puesto en la banca napolitana, fue allí donde entró en contacto con la filosofía de Spinoza, cuya lectura supuso para él «una revolución. Fue como si miles de velos hubiesen caído de mis ojos» (Sommerlad, 2020: 413), aunque también se sumergió en la lectura de Dante, Petrarca y Leopardi, entre otros.

Pero esta época de fervor poético-filosófico también trajo para Mainländer dos grandes tragedias que cubrieron su espíritu con un “crespón negro”. El primer impacto que la existencia asestó contra Mainländer fue un desengaño amoroso, pues una muchacha de Offenbach, de la que nuestro filósofo estaba secretamente enamorado, resolvió comprometerse.⁴⁷⁹

La tragedia que asestó un golpe casi mortal a su ya de por sí trémula alma fue el suicidio de su hermano Daniel Batz, quien le comunicó a través de una epístola su decisión de quitarse la vida «tras haberle enviado una carta, en la que

⁴⁷⁹ Este amor secreto seguramente estaba dedicado a una tal Emma Mönch, por quien Mainländer ya había transmitido un tímido interés anteriormente, pero sin decidirse nunca por arriesgarse en un cortejo (Ciraci, 2006: 27, 31).

le había suplicado que fuese a recogerle [a Messina] y una segunda en la que le decía que, como no había venido (las cartas llegaron con retraso a manos de Mainländer), había decidido darse muerte» (Sommerlad, 2020: 412).

Este hecho, como es evidente, sumió al filósofo en una profunda melancolía que, de acuerdo con sus palabras, sólo pudo ser sublimada mediante la poesía, pero una vez más la actividad poético-filosófica, entendida como un lenitivo para el sufrimiento espiritual de Mainländer, brotó paralelamente a su pretensión de alistarse en el ejército; lo cual, de momento, no tuvo lugar.

Aproximadamente un año después, en 1860, se embarcó en un viaje de negocios que le permitió visitar distintas regiones italianas, y en febrero del mismo año, tras entrar en una librería que ofertaba las novedades literarias llegadas desde Leipzig, se topó con la estrella polar del pesimismo. En un pasaje de su diario que se ha vuelto célebre indica:

Entré en una librería y hojeé los libros recién llegados de Leipzig. Entre ellos encontré *El Mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer. ¿Schopenhauer? ¿Quién era Schopenhauer? No había oído ese nombre en mi vida. Hojeé la obra, y leí en ella sobre la negación de la voluntad de vivir, encontrando también numerosas citas que conocía, en un texto que me sumerge en un estado de ensoñación, que me lleva a olvidarme de todo lo que me rodea, hasta quedar absorto. Al final, digo: “¿Cuánto cuesta el libro?” “Seis ducados”. “Aquí tiene el dinero”. Cojo mi tesoro, y me precipito como un loco fuera del establecimiento, hasta llegar a casa, donde corto con prisa febril las páginas del primer tomo, y empiezo a leerlo desde el principio. El día estaba bien entrado, cuando terminé; había estado leyendo toda la noche, sin parar. Me levanté y me sentí como renacido [...] Sus puntos de vista sobre política, apoyándome en Spinoza, me parecieron penosos y ridículos. Su semi-monismo lo juzgué instintivamente falto de claridad espiritual; por el contrario me atuve con plena y clara convicción a sus declaraciones sobre la individualidad. (Sommerlad, 2020: 414-416)

Ya hemos señalado anteriormente⁴⁸⁰ lo improbable de que el offenbachiano no tuviese noticia, aunque fuese de oídas, del padre del pesimismo; con todo, es innegable que la obra de Schopenhauer asestó una estocada en el corazón filosófico de Mainländer, un navajazo desde cuya herida brotaría su posterior concepción del mundo.

Continuando con su época en Italia, cabe decir que no se limitó a una vida ascética y ermitaña, consagrada al estudio, como quizá era usual para él, sino que fue miembro del Deutsche Ruderclub, o sea, un club de remo, y simpatizó con la sociedad republicana Räuberbande;⁴⁸¹ de tal modo que bien podrían aplicársele al joven pesimista las palabras de Cioran: «Después de todo yo no he perdido el tiempo, también me he agitado como todos y cada uno en este universo aberrante».⁴⁸² Aún así, Mainländer devolvió el préstamo jubiloso tras volver a Offenbach, pues una vez allí vivió «como un preso» (Sommerlad, 2020: 418) en su casa, que raramente abandonaba, dedicando sus días al negocio familiar y su tiempo libre a ocuparse de su amada y enfermiza madre, quien finalmente falleció en 1865, a los 54 años de edad a causa de una obstrucción intestinal (Ciraci, 2006: 47/nta. 96). Su muerte tuvo un profundo efecto en Mainländer dada la estrecha relación que tenía con ella:

Y así supe que todo lo que escuché sobre el sexo femenino encontró su decadencia y reaparición transfigurado en el sentimiento que me unía a mi madre. El recuerdo de ella es mi matrimonio, mi matrimonio insoluble. Ella era mi madre, mi mujer, mi hija en el sentido ideal de la palabra; y aunque

⁴⁸⁰ Véase pg. 304

⁴⁸¹ Literalmente “banda de bandidos”, nombre tal vez inspirado, según Ciraci, en la célebre obra de teatro de Schiller *Die Räuber*.

⁴⁸² Clerc, H., Hamelin, A., Mauriat, J.J. (Productores), Rapp, B. (Director), (1999), *Une siècle d'écrivains – Emile Cioran* [Documental], Francia: France 3

me gustaba, entre otras cosas, aparecer como un soltero singular, en verdad ya tenía esposa y una hija, ¡y qué esposa y qué hija! (Sommerlad, 2020: 421)

Años después, en el otoño de 1874, finalizada la *Philosophie der Erlösung*, volvería a la tumba de su madre, y rompiendo una rama juraría, alzando la mano al cielo, guardar su virginidad hasta la muerte: «¡Cuánto había querido a aquella anciana mujer, que reposaba allí abajo! ¡Cómo había amado hasta la consunción, y en exclusiva, la imagen de la apasionada y genial madre» (Sommerlad, 2020: 435).

Como era habitual en Mainländer, cada vez que le acometía un padecimiento profundo, decidió probar suerte una vez más en el servicio militar. En 1866 envió una carta al ministro de guerra prusiano, Eugen Anton Theophil von Pidbielski, durante el conflicto austro-prusiano. A penas tres días después recibió respuesta, y a pesar de que el ministro advirtió a Mainländer de que la aprobación de su solicitud dependía del distrito militar al que perteneciese, acompañó su misiva con un apunte: «He de señalarle que la miopía es una cualidad indeseada para la caballería» (Ciraci, 2006: 50).

Así pues, sus pretensiones militares volvieron a quedar cercenadas, de modo que sólo le restaba ocuparse de sus quehaceres comerciales, pero la muerte de la madre supuso un gran golpe para la estabilidad de toda la familia, hasta el punto de que George Batz, su padre, quedó prácticamente arruinado. Las dificultades económicas y el colapso de la familia hizo que Mainländer se trasladara a Berlín en 1869, junto con Minna, para ocupar un puesto en la Banca J. Mart. Magnus (MM: 325). No obstante, no permaneció mucho tiempo en su puesto, pues en junio de 1872 dimitió, abandonando también Berlín con su hermana.

Es en esta época cuando su *opera magna* comienza a conformarse. Sommerlad (2020) apunta que había hecho muchas anotaciones, pero el material, en palabras de Mainländer, era ilegible y caótico, más unos meros apuntes que plasmaban con vaguedad algo que de momento solo contenía él *in mens*. Siguió

empero trabajando arduamente, debía acabar su obra antes del invierno, o al menos esto es lo que le decía su demonio [*daimon*] interno, el mismo demonio que le había instado a dedicarse a su obra filosófica tras verse frustrados sus anhelos militares:

Debía acabar mi proyecto lo más tarde a finales de septiembre, y esta obligación me dio unas energías que nunca antes había conocido. Trabajé con una fabulosa facilidad. A menudo me parecía como si transcribiese mecánicamente lo que un espíritu ajeno y más poderoso que el mío me dictaba. (428)

Pero el crack de Viena frustraron sus planes. Llegó septiembre y aunque había terminado el proyecto le resultó evidente que no podría ser militar, de modo que buscó un puesto en la banca y lo encontró en el Deutsche Bank, pero nuevamente abandonó sus obligaciones laborales, hasta que en 1874 mandó una instancia al emperador, ingresando finalmente en los Coraceros de Halberstadt. Fue durante ese verano cuando concluyó en Offenbach la *Philosophie der Erlösung*:

Con el calor diurno me inclinaba, pensativo y feliz, sobre mi sistema, que iba adelantando. La Analítica pasó a tener doble extensión, y la Física estaba completa [...] La Estética, la Ética y la Política casi estaban terminadas, y habían aumentado considerablemente de tamaño, al tiempo que escribí la Metafísica completamente de nuevo, pues en el segundo proyecto tenía solamente dos páginas. Por fin la obra estaba lista. (Sommerlad, 2020: 432-433)

Finalizado el manuscrito le encomendó a Minna que buscase un editor y lo encontró en Leipzig, pudiendo finalmente alistarse en el ejército, en uno de los puestos más duros.

Su servicio militar concluyó en 1875, regresando entonces el filósofo a Offenbach. Fue por aquel entonces cuando escribió *Rupertine del Fino*, más para demostrar a Minna que era capaz de conformar una novela que no por aspiraciones literarias propias (Rauchenberger, 1912: 125).

Arruinada su relación paterna por haber abandonado definitivamente el oficio de banquero, y satisfecha ya su pulsión, la cual se realizó y satisfizo en su enrolamiento al ejército, resolvió dedicarse exclusivamente a la actividad filosófica. Trabajó febrilmente hasta el mes de febrero en una colección de ensayos (Rauchenberger, 1912: 127), seguramente los que acabaron conformando el segundo volumen (Ciraci, 2006: 64), aunque sin publicar nada.

Poco después la vida de Philipp Batz “Mainländer” llegaba a su fin. Entre el 31 de marzo y el 1 de abril, tras recibir de la imprenta la primera tirada de *Philosophie der Erlösung*, se suicidó colgándose por el cuello de una repisa. El informe policial, a tenor del descubrimiento del cadáver, rezaba:

El comerciante Philipp Batz, de 34 años, hijo del pensionista Batz, fue encontrado muerto hoy, alrededor de las ocho y media en su domicilio de *Waldstraße* nº13, por su tía, la señorita Seib, con quien vivía. De acuerdo con la declaración de la citada, encontró el cuerpo sin vida en su habitación. Atada alrededor de su garganta tenía una pequeña cuerda (una soga) con la que se colgó de una repisa que estaba en el techo. En el último período de estudios, Batz se había dedicado plenamente a la filosofía, había editado un trabajo escrito por él mismo, la *Filosofía de la Redención*, que el día anterior a su fin había llegado fresco de la imprenta. Últimamente estaba muy melancólico y durante el día, luego de la publicación de la obra ya mencionada, le había dicho a su familia que la vida ya no tenía ningún propósito para él. (Ciraci, 2006: 66)⁴⁸³

⁴⁸³ Extracto del informe de la Comisaría de Policía de Offenbach del Meno, Archivo de Estado de Offenbach del Meno, registrado bajo el nombre “Batz, Philipp Mainländer” –M2/6.

El suicidio de otro hermano Batz fue, por supuesto, un nuevo golpe para la familia, especialmente para Minna, quien además había tenido poco antes distintas disensiones (especialmente de corte político) con su hermano. El suicidio de Mainländer no supuso para ella únicamente una desgracia familiar e intelectual, sino también económica; pero dada la frenética actividad de Mainländer los meses previos a su suicidio existía aún gran cantidad de material póstumo del cual se encargó Minna. Entró en contacto con el periodista Otto Hörth. Ambos trabajaron conjuntamente –aunque no sin conflictos y acentuadas diferencias– en el legado inédito.

Hörth publicó en 1877 una pequeña reseña sobre la *Philosophie der Erlösung*, de la cual existe un extracto en la edición editada por Theodor Grieben, en Berlín (Ciraci, 2006: 66). Fue así como ambos entraron en contacto; Minna invitó al periodista a una entrevista en Offenbach, pero el encuentro no tuvo lugar hasta dos años después, ya que Minna estaba todavía demasiado afectada por la muerte de su hermano (Hörth, 1891b: 487). Tras dos años de espera, recibió otra misiva solicitando un encuentro. En ese encuentro le mostró la obra póstuma del filósofo, que consistía en los doce ensayos ya mencionados sobre idealismo, realismo, panteísmo y budismo; sobre la esencia de la enseñanza de Cristo, el socialismo, una crítica a la *Philosophie des Unbewussten* de Eduard von Hartmann; una introducción y una motivación para el primer volumen. Entre los papeles constaba también una autobiografía (que es la comentada por Sommerlad), un diario, unos apuntes, esbozos y demás.

Minna le dio el legado, confeccionado por ella misma, tal y como ya había hecho con el primer volumen. No obstante, Hörth realizó un análisis exhaustivo del texto, concluyendo que era, de momento, impublicable, ya que en algunos puntos consistía más en meros apuntes que no en una redacción coherente y sistemática. Hörth (1891b) indica que «el manuscrito a veces no contenía sólo

cosas exquisitas» (487). Se dedicó a esta ardua tarea durante un año, corrigiendo y redactándolo. El volumen, no sin contratiempos, se publicó en 1886 por el editor C. Könitzer, de Fráncfort.

En el largo periodo que va desde el primer encuentro entre ambos hasta la fecha de publicación se sucedieron un sin fin de correcciones, equívocos y discrepancias entre Hörth y Minna. Aquel afirmaba que ella, o bien no ofrecía ninguna ayuda al proyecto, o bien, directamente, lo entorpecía, revisándolo y modificándolo todo constantemente (Hörth, 1891b: 487), como si, aquejada por algún temor inconsciente, deseara aplazar lo máximo posible la salida al mundo de la obra. También pidió una comisión por la publicación e incluso adquirió una máquina de impresión, que resultó defectuosa.

Esta desagradable colaboración provocó que Hörth se desentendiera del resto de escritos, por mucho que Minna le rogase y suplicara por su auxilio. Para más inri, tal y como indica Ciraci (2006), de la larga colaboración de siete años entre los dos no se conserva prácticamente nada de las notas de Mainländer, por lo que es imposible reconstruir el criterio con que se ensambló el segundo volumen (72). Además, cabe señalar que Minna y Mainländer habían roto su relación (poco antes del suicidio de este) a causa, no de una desavenencia familiar, que en tanto que así podría haber dejado indemne la integridad teórica del segundo volumen, sino a causa de una discrepancia intelectual. Mainländer era abiertamente socialista, y el segundo volumen consta de una extensa exposición del concepto mainländeriano de socialismo, amén de su concepto del amor libre y la liberación del trabajo. En cambio, su hermana Minna era abiertamente conservadora: «Cabe señalar que la hermana de Mainländer, Minna, tenía una visión política estrictamente aristocrática [...] y se opuso dolorosamente a la intención de su hermano de actuar como socialdemócrata» (MM: 371).

La filosofía política de Mainländer contiene una fuerte dosis de socialismo; ardía en el deseo de unirse al movimiento de la humanidad [...] Su hermana, aristócrata por naturaleza, no quiso oír hablar de ello y se opuso con toda la fuerza y tenacidad de una mujer. A menudo se discutía el tema entre ellos, las discusiones se volvían más hostiles a medida que la publicación de *Filosofía de la redención* se acercaba, el momento en que el filósofo debía demostrar si era tan capaz de actuar como de hablar, si el “sabio” se convertía en un “héroe sabio”. La señorita Batz me confesó que una vez, arrojándose a los pies de su hermano, gritó: “El camino hacia la socialdemocracia pasará por mi cuerpo (cadáver)”. Se quedó en silencio por un momento y luego dijo: “Está bien, tú o yo, pero entonces soportarás las consecuencias”. (Hörth, 1891b: 489-490)

Uno podría atribuirle a Minna Batz la decencia e integridad intelectual suficiente como para haber respetado las ideas políticas fundamentales que Mainländer plasmó en el segundo volumen, pero cabe decir que el fanatismo y el amor a la convicción ideológica, especialmente la política, es usualmente más poderosa que los lazos de sangre, o al menos en el caso de los *Batz Bruder* fue lo suficientemente intensa como para provocar su distanciamiento, a pesar del amor que se profesaban los dos solitarios. Si a esto añadimos el hecho de que la obra tuvo que ser reescrita en numerosos pasajes, proceso que se dilató durante siete largos años, pasando por las manos de Hörth y Minna –recordando asimismo las varias correcciones y reescrituras que provocaron la ulterior ruptura entre ambos– no es inverosímil especular que, si bien Minna pudo respetar el tuétano de la obra, bien pudo omitir, censurar o interpretar desde su propio sesgo político, los pasajes más radicales.

Finalmente, siguiendo con la deriva familiar, Minna Barz se rajó la garganta el 20 de mayo en Fráncfort:

A la hora decisiva se puso su viejo vestido de seda adornado con verdadero encaje, cerró los agujeros con alfileres, se sentó en la cama y mirándose al espejo, se cortó el cuello, fue en ese momento que los hombres que habían venido a apoderarse de los muebles, forzaron la puerta. Sólo escucharon la exclamación: “¡Pero déjenme morir!” y vieron que reviviendo todas sus fuerzas, hizo un último corte muy profundo. Ella cayó en su sangre y todo terminó. El doctor y la policía sólo pudieron constatar su muerte. Se colocaron los sellos y el cuerpo fue trasladado al cementerio. (Hörth, 1891b: 493)

Anexo II

Introducción a la epistemología mainländeriana

1. Apuntes sobre la *Analytik des Erkenntnißvermögens*

Habida cuenta de que Mainländer es un filósofo relativamente desconocido no debe darse nada por supuesto, y como no es posible comprender el tuétano de su obra sin un conocimiento de su epistemología, es pertinente ofrecer algunos comentarios adicionales respecto a su teoría del conocimiento, a fin de asentar firmemente la bases para la inteligibilidad de la eventual crítica que se podría esgrimir contra sus filosofemas. Además, no sin razón arguye el offenbachiano que «todo sistema honesto, pese a lo fatigoso, ha de comenzar con el agudo examen de la facultad cognoscitiva».⁴⁸⁴

La epistemología mainländeriana se encuentra contenida principalmente en el primer capítulo de la *Philosophie der Erlösung* y en los primeros dos capítulos de su *Kritik der Lehren Kant's und Schopenhauer's*. Ya en el primer párrafo de la primera sección de la primera página define su filosofía como un *idealismo inmanente*, donde por *idealismo* debe entenderse el tener en cuenta que las cosas tal como se nos aparecen están determinadas por el sujeto cognoscente, y por *inmanente* el estar circunscrito al mundo, es decir, no recurrir a especulaciones trascendentes para tematizar la esencia del mundo.⁴⁸⁵

Como podrá apreciarse en lo sucesivo,⁴⁸⁶ el idealismo inmanente mainländeriano es uno muy *sui generis*, tomando ambos conceptos de un modo significativamente *ad libitum*. Esto, ciertamente, generará no pocas, si no

⁴⁸⁴ PE I, FDC, A, [455]: 425

⁴⁸⁵ PE I, I, 1, [3]: 45

⁴⁸⁶ Para una exposición resumida de las mismas cuestiones véase 4. 1. Idealismo Crítico: la Analítica de la facultad cognoscitiva, pg. 307-313

contradicciones, sí tensiones internas, las cuales pueden apreciarse en la página ahora mismo citada, donde ofrece al lector una lista⁴⁸⁷ de las implicaciones de dicho idealismo inmanente:

- 1) El sujeto cognoscente produce el mundo completamente por sus propios medios.
- 2) El sujeto percibe el mundo tal como él es.
- 3) El mundo es producto, en parte del sujeto, y en parte de un fundamento fenoménico independiente del sujeto. (PE I, Xk, I, 1, [3]: 45)

Como decimos, si bien no hay una contradicción manifiesta entre los tres puntos sí salta a la vista una más que obvia fricción entre los mismos, pues difícilmente puede reconciliarse el hecho de que el sujeto produzca el mundo por sus propios medios con el hecho de que este lo perciba tal y como es él mismo, resultando, precisamente, el tercer punto una extraña mezcolanza de los dos anteriores. ¿Qué ha querido decir Mainländer con esto, que el mundo es un mero fantasma fenoménico producido por el sujeto cognoscente, deviniendo en tanto que así su epistemología en un idealismo empírico,⁴⁸⁸ o más bien debemos dejarnos seducir por el descarado realismo sugerido por el segundo punto?

Si bien Mainländer se considerará a lo largo de su obra un idealista crítico *par excellence*, no obstante, ajustándonos a su discurso parece escorarse no pocas veces hacia un realismo trascendental,⁴⁸⁹ tal y como ya advirtieron los primeros comentadores de su filosofía (ZI: 1).

⁴⁸⁷ Una de las grandes virtudes de Mainländer es la frecuencia con que se resume y parafrasea a sí mismo en breves listas y esquemas.

⁴⁸⁸ Entenderemos en lo sucesivo por *idealismo empírico* la tesis según la cual la mente sólo puede tener acceso inmediato a sus propias representaciones, quedándole vetada la realidad extramental del mundo (Allison, 1992: 46-47).

⁴⁸⁹ Véase nota 222

1. 1. El camino hacia fuera

Indicada la categorización que el propio Mainländer hace de su filosofía es momento de mencionar los dos modos de escrutinio del mundo inmanente. Existen dos maneras de aproximarse al sentido último de la realidad: los sentidos y, en un más que evidente préstamo schopenhaueriano⁴⁹⁰, la autoconciencia.⁴⁹¹

Respecto al primero, Mainländer refiere al haz de facultades cognoscitivas bajo el término *espíritu*, siendo aquellas las comprendidas usualmente por la tradición: Sensibilidad, Entendimiento y Razón. Su análisis de la facultad sensible es parca y ortodoxa. En esencia, su función consiste en comunicar los datos captados por los sentidos (siendo estos entendidos como la alteración de los órganos sensibles) al cerebro a través de los nervios. Una vez estos datos han sido manufacturados por el cerebro se producen las representaciones; siendo el conjunto de las mismas (representaciones intuitivas y no-intuitivas) lo que denominamos «el mundo como representación».⁴⁹²

Tal y como hace notar Ciraci (2006), Mainländer participa de aquella revisión realista de la dianología schopenhaueriana en la que tomaron parte admiradores del maestro como Eduard von Hartmann o Paul Rée (87), algo que se atestigua en la correspondencia que mantuvo Schopenhauer con Johan August Becker y Julius Frauenstädt en torno a 1854 (GB: 368, 380). Por lo que respecta a Mainländer, este se había interesado en el estudio de la fisiología de su época, siendo de especial mención la obra de K. F. Burdach *Physiologie als*

⁴⁹⁰ En la el capítulo 18 del Segundo volumen (correspondiente a la sección 21 del primero), Schopenhauer se expresa en los siguientes términos: «No sólo somos el *sujeto cognoscente*, sino que también nosotros mismos formamos parte de los seres a conocer, *somos la cosa en sí*; y, por lo tanto, para acceder a aquella esencia propia e íntima de las cosas en la que no podemos penetrar *desde fuera*, se nos abre un camino *desde dentro*» (WWV II, II, 18, [218-219]: 233).

⁴⁹¹ A pesar del obvio remanente schopenhaueriano, Invernizzi hace notar que el camino hacia dentro, o por emplear el concepto mainländeriano, la autoconciencia, juega un papel secundario. Mientras que el conocimiento representacional ocupa la mayor parte de la epistemología de Mainländer, la autoconciencia es despachada en a penas cuatro páginas (Invernizzi, 1994: 267).

⁴⁹² PE I, Xk, I, 4, [4]: 46

Erfahrungswissenschaft. Sin llegar a citarle en ningún momento, es posible que también recibiera influencia directa o indirecta de los tratados sobre óptica⁴⁹³ de Hermann von Helmholtz (Ciraci, 2006: 87).

En cualquier caso, si el proceso se detuviese aquí, si nuestro espíritu se limitase a captar las alteraciones en los órganos sensibles, no se conformaría jamás el complejo mundo de la representación, constituido a todas luces por miríadas simultáneas de estos datos sensibles; es precisa pues una facultad mediadora que hilvane cada uno de ellos en una constelación epistémica. Por supuesto, esta facultad es el entendimiento [*Verstand*]. Esta es, sin duda, la facultad propiamente representacional, la cual se ampara en las formas puras y aprióricas para elaborar dicho mundo de representaciones. Estas formas a priori son, según Mainländer: (1) Ley de la causalidad, (2) Espacio, (3) Tiempo, (4) Materia.

1. 2. La ley de la causalidad

La noción que de la ley de la causalidad tiene Mainländer dista significativamente de la de Schopenhauer, pues para el offenbachiano dicha ley no consiste en que «cuando aparece un nuevo estado de uno o varios objetos tiene que haberle precedido otro al cual el nuevo sigue regularmente» (Ciraci, 2006: 87)⁴⁹⁴ sino que consiste en buscar «la causa de la alteración en el órgano sensorial».⁴⁹⁵ La diferencia puede antojarse sutil, pero es fundamental, pues mientras que para Schopenhauer la ley de la causalidad es una forma pura del entendimiento completa, es decir, ya acabada, para Mainländer es local, pues esta ley sólo consiste en buscar la causa de los efectos que son las alteraciones sufridas por nuestros órganos sensibles. Por ejemplo, en el caso de la visión, un sujeto

⁴⁹³ Véase Helmholtz, 1867

⁴⁹⁴ WGS, IV, 20, [34]: 97

⁴⁹⁵ PE I, Xk, I, 5, [5]: 46

experimenta una modificación en su órgano ocular al producirse la contracción de la pupila dada la incidencia de un rayo de luz, pasando esta información lumínica después por la retina, dato que, convertido en impulsos eléctricos por los conos y bastones fotosensibles, llegarán al cerebro por la avenida del nervio óptico. El entendimiento, junto con su *Causalitätsgesetz*, se encarga de rastrear la causa de dicha alteración en nuestros ojos, pero permanece ciega a la causa de la alteración de estado sufrido por el objeto que, habiendo sido alcanzado por un rayo de luz, proyectó su espectro hacia nuestros globos oculares.

Por ende, la ley de la causalidad es, a *parte ante*, meramente local en Mainländer. Es precisamente en esta sección donde Mainländer despacha, como si fuese una cuestión menor, la realidad del mundo extramental, indicando que

El entendimiento nunca entraría en funcionamiento, y sería una función cognoscitiva muerta e inútil, si no fuese estimulada por alguna causa. Si las causas que conducen a la intuición radicasen, igual que los efectos, *en* los sentidos, deberían ser producidas en nosotros por una incognoscible y todopoderosa mano ajena, que la filosofía inmanente debe rechazar. (PE I, Xk, I, 5, [6]: 47)

Con este argumento despacha la realidad de la cosa en sí, recurriendo a una estrategia más próxima a la kantiana que no a la de Schopenhauer, para quien lo más arriba citado resultaría una abominación. Si bien es cierto que Mainländer coincidiría con la crítica de Schopenhauer contra la deducción kantiana de la cosa en sí, no obstante rechazaría asimismo la alternativa formulada por su maestro, pues para Mainländer el problema del argumento de Kant no se encuentra en el uso de la forma pura de la causalidad (y en tanto que así aplicable sólo a las cosas como se me aparecen y no como son en sí), para deducir aquello que es ajeno a dichas formas; sino en el hecho de que sin ella no podría existir, en general, el

mundo como representación.⁴⁹⁶ Para más inri, Mainländer considera que el proceder kantiano es preferible al schopenhaueriano, pues de hecho logra, a su juicio, fundamentar adecuadamente la existencia de la cosa en sí, mientras que el mundo de la representación schopenhaueriano quedaría flotando en el aire. Es justamente aquí donde podemos encontrar la veta lockeana de Mainländer y como se vio seducido por la tradición empirista (Ciraci, 2006: 267).

Con todo, el filósofo reitera que el orden de las causas es imputable exclusivamente al sujeto, por lo que «independientemente del sujeto, ningún cambio en una cosa en sí es el efecto de una causa».⁴⁹⁷ Así pues, ¿qué se corresponde en el orden de lo real a aquello que en el de lo ideal se nos aparece como causa? La fuerza.

Yo he probado que precisamente la ley *a priori* de la causalidad de Schopenhauer apunta a una fuerza independiente del sujeto, a una actividad de la cosa en sí, la cual no es causa, sino que es solamente real como fuerza o actividad de ámbitos independientes del sujeto. Le resultará claro que aquí no se trata de una lamentable verborrea, o la designación de una y la misma cosa con dos palabras diferentes. (PE II, Alz, II, 12.2, [556]: 441-442)

No obstante, teniendo en cuenta que dicha fuerza es aquello que estimula nuestros órganos sensibles se antoja cuestionable que esta no sea una distinción artificiosamente establecida.

Al margen de las muchas críticas que podrían hacer a estas escasas dos páginas que se han comentado de la epistemología del filósofo (a la que Schopenhauer a todas luces dedicaría más diatribas e insultos que al propio Hegel), es necesario pasar a la segunda forma apriórica del entendimiento: *Der Raum*.

⁴⁹⁶ PE I, FDC, A, [466]: 424

⁴⁹⁷ PE II, Alz, II, 12.2, [556]: 441

1. 3. El Punto-espacio

El espacio mainländeriano es un punto,⁴⁹⁸ no es, como sí lo sería en Schopenhauer y en la estética trascendental kantiana, una intuición pura. Más allá del sujeto no hay ni espacialidad infinita ni espacialidades finitas, ergo es una forma pura, pero lo relevante aquí es la distinción entre el ya mentado punto-espacio y la espacialidad.⁴⁹⁹

Todo ello se ampara en la deducción de la cosa en sí como causa de los efectos que modifican el estado de nuestros órganos. El punto-espacio es la auténtica, o al menos más originaria, condición trascendental de nuestra experiencia en relación a la espacialidad. Dicha forma hay que pensarla bajo la imagen de un punto. Esto sólo puede comprenderse si tenemos en cuenta que para Mainländer, más allá del sujeto cognoscente, existen las cosas en sí en tanto que movimiento real. Dado que él aborda esta cuestión en la exégesis del tiempo nos limitaremos a indicar que cada cosa en sí es, en su esencia, movimiento, y que este es real, i. e., independiente del sujeto cognoscente.⁵⁰⁰ En pro de dicho movimiento, las cosas en sí tienen una actividad y, por último, en virtud de ella, cada una actúa sobre todas las demás cosas en sí.⁵⁰¹ Al ejecutar su movimiento una cosa en sí cualquiera, o sea, al imprimir su actividad en nuestros órganos sensibles, el entendimiento fija un contorno, y cuando esa cosa en sí deja de actuar sobre nuestros órganos determina un punto, el punto-espacio. Tal y como apunta Invernizzi (1994), la posición kantiana es profundamente modificada por el realismo de Mainländer (269).

⁴⁹⁸ PE I, Xk, I, 6, [6]: 48

⁴⁹⁹ PE I, Xk, I, 6, [6]: 47

⁵⁰⁰ Véase 1.6. El Punto-presente, pg. 547-549

⁵⁰¹ PE I, Xk, I, 13, [15]: 56

El punto-espacio es, por una parte, condición de posibilidad de la experiencia, una forma a priori de nuestra facultad cognoscitiva, por otro lado, resulta evidente, que cada cosa en sí tiene una esfera de actividad totalmente independiente del sujeto. Tal esfera no está determinada por el espacio, sino que ella solicita al espacio a limitarla justamente allí donde ella acaba. (PE I, Xk, I, 7, [7]: 49)

Por último, en lo que respecta a esta cuestión, encontramos que según el filósofo la esencia del espacio consiste en la capacidad de extenderse en las tres dimensiones de forma indeterminada y es precisamente por su carácter ideal por lo que se lo entiende como infinito, o lo que sería lo mismo, es una virtualidad.

Ingresamos ahora en la tercera forma en que se apoya el entendimiento, con su *Causalitätsgesetz*, para conformar el mundo representativo: *Die Materie*.

1. 4. La Materia

A la materia, así como ocurriera con el espacio y, como se verá, con el tiempo, debe entenderse desde la imagen del punto. La materia es para Mainländer aquella forma pura, o sea, a priori, mediante la cual confluyen todos y cada uno de los datos sensibles captados por los sentidos, de modo que a la modificación del estado de nuestros órganos debido a la actividad de una cosa en sí real, el entendimiento, de acuerdo con su ley, busca la causa de dicha modificación. Una vez establecido el origen de tal alteración se fija dicha causa (cosa en sí) en un punto en ocasión del cese de actividad de la misma. Posteriormente se recoge el enjambre de datos, y acrisolándose en un punto, esta facultad, apoyándose en la forma pura de la materia, objetiva un objeto. Así pues, el aquello material, o la materialidad atribuida a la representación, es el aparecérsenos objetivado en la mente aquello que, de suyo, es del todo inmaterial:

A ella [la materia] se le enfrenta, de forma completamente independiente, la suma de las actividades de una cosa en sí, o, en una palabra, la fuerza. En la medida en que una fuerza se convierte en objeto de la percepción de un sujeto, es materia (fuerza objetivada); por el contrario, cada fuerza, independientemente de un sujeto percipiente, está libre de materia y es sólo fuerza. (PE I, Xk, I, 7, [7]: 49-50)

La materia es lo que dibuja la línea divisoria entre lo real en sí y lo ideal, es decir, el aparecerse lo real al sujeto bajo sus formas cognoscitivas. A este respecto apunta Invernizzi (1994) que Mainländer otorgaría cierto crédito al materialismo (271); este conservaría cierto grado de verdad, en tanto que si bien ha captado que la materia es el elemento central del mundo, no separa empero lo ideal, que es precisamente esa materia, de lo real, lo cual es a este nivel de la discusión: fuerza.

Con todo, si somos fieles al texto, puede apreciarse que Mainländer –muy consciente de la posible confusión de su elucubración con un cierto materialismo por reducir todo lo orgánico a fuerzas químicas– advierte que el talante materialista de su filosofía queda absolutamente circunscrito al mundo de la representación, pues como ya se ha dicho aquello que resta tras la materia, que es una forma a priori, es la fuerza, de ahí que critique enfáticamente el materialismo *in stricto sensu*, en la medida en que este deifica a la materia como una unidad simple y trascendente: «Ni Zeus, ni Júpiter, ni el Dios de los judíos, cristianos y mahometanos, ni el Brahmán de los hindúes, en suma, ninguna creencia incognoscible y trascendente ha sido tan fervorosamente objeto de creencia como la mística diosa Materia»⁵⁰². De hecho, Schopenhauer estaría mucho más cerca del materialismo, o al menos podríamos considerar que para él

⁵⁰² PE I, Xk, II, 35, [101]: 131

aquel sistema filosófico sería el mejor de los peores sistemas que toman lo objetivo como núcleo de sus elucubraciones:

El más consecuente y el que llega más lejos es el procedimiento objetivo cuando se presenta como verdadero materialismo. Este pone la materia, y con ella el tiempo y el espacio, como absolutamente existente y prescinde de su relación con el sujeto, relación en la que únicamente existe esto. (WWV I, I, 7, [32]: 52)

Por supuesto, el materialismo es, para Schopenhauer, totalmente erróneo, testamento fehaciente de ello el mismo idealismo trascendental de su obra. En oposición a esto, Mainländer indica que en absoluto podemos considerar El materialismo como el sistema más racional que existe, algo que en cierto grado entra en conflicto con las palabras de Schopenhauer; ahora bien, sin duda la mayor divergencia a este respecto es la tesis de la reducción de lo orgánico a meros enlaces químicos⁵⁰³, algo en lo que Mainländer fundamenta su física, pero que Schopenhauer rechaza taxativamente:

Cada vez comprendemos mejor que nunca se puede reducir un elemento químico a uno mecánico ni un elemento orgánico a uno químico o eléctrico. Pero aquellos que hoy en día toman de nuevo esa antigua senda equivocada pronto la desandarán en silencio y avergonzados, al igual que todos sus predecesores. (WWV I, I, 7, [35]: 55)

«El trabajo del entendimiento se acaba con el descubrimiento de la causa de la correspondiente alteración en el órgano sensorial, y su inclusión en sus dos formas: el espacio y la materia».⁵⁰⁴ Si bien Mainländer considera que las únicas

⁵⁰³ PE I, Xk, II, 34, [98]: 129

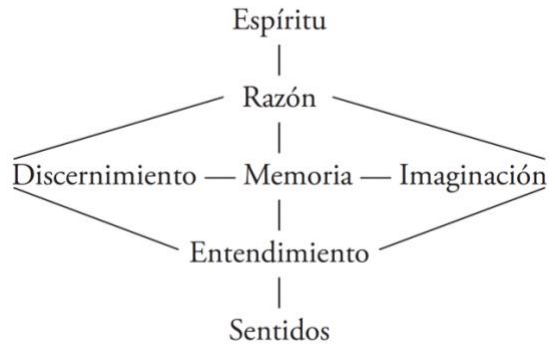
⁵⁰⁴ PE I, Xk, I, 8, [9]: 51

formas a priori del entendimiento son el espacio y la materia, por considerar que la ley de la causalidad es sencillamente su esencia, bien puede considerarse que, en el fondo, las tres son formas puras, i. e., condición de posibilidad de la intuición. La gran diferencia con Schopenhauer la encontramos a continuación, y es esta discrepancia la que retomará en el anexo a su obra, alejándose de su maestro para virar nuevamente hacia Kant: *Die Vernunft*.

1. 5. La Razón

Para Schopenhauer, la actividad de la razón se reduce a la conformación de los conceptos, y sólo eso, este es precisamente uno de los elementos que le opuso a la filosofía de sus contemporáneos, especialmente a la de los hegelianos (Martínez, 1998: 47-51); pero desde la óptica de Mainländer la situación es bien distinta, no tanto por considerarla la facultad de las síntesis (algo que bien podría haber suscrito Schopenhauer si por su actividad sintética entendiésemos la capacidad de subsumir bajo un concepto universal múltiples intuiciones particulares). La argumentación del offenbachiano en cambio no transita por estos derroteros, pues para él la razón sintetiza tres estructuras fundamentales: el Tiempo, La Causalidad General y el Espacio Matemático. La razón se apoya a su vez en tres facultades auxiliares: Memoria, Juicio e Imaginación, las cuales, en su conjunto, conforman el espíritu humano.

Mainländer dibuja el siguiente esquema:



Si la síntesis es la función de la razón, el enlace es su producto. Dicha actividad no es producida mediante categorías a priori, algo que es considerado por el autor como la mayor dificultad de la analítica kantiana. El enlace es sintetizado de forma inconsciente, como un acto reflejo epistémico, a partir de las representaciones parciales que el entendimiento le donó: «También en este caso el trascendentalismo de Mainländer da paso al realismo» (Invernizzi, 1994: 272).

Así pues, la razón, apoyada en el juicio y la imaginación (y en la más estrecha relación con el entendimiento), produce la intuición. La síntesis es a priori, una función trascendental de la intuición. Eso, de nuevo, provocaría la ira más terrible en el maestro, para quien la intuición es siempre intelectual, o sea, producto del mero entendimiento; precisamente por eso los animales tienen intuición, esto es, no una plétora de datos sensibles inconexos, sino un auténtico mundo causo-efectual. Para Mainländer, en mayor sintonía con los contemporáneos de su mentor, la intuición en cambio es racional, esto es, un enlace a posteriori de la razón.

Llega el momento de abordar la gran cuestión: *Die Zeit*.

1. 6. El Punto-presente

En el del segundo volumen de *Die Welt als Wille* existe un profundo énfasis en la cuestión del tiempo entendido como forma del sentido interno, lo que en

Mainländer es el camino hacia dentro. Es precisamente por el carácter apriórico de esta forma de la intuición que la especulación metafísica del francfortés queda siempre –de forma muy sensata teniendo en cuenta el usual tono categórico y soberbio de su prosa– relegada a un plano meramente regulativo, como ya se ha indicado.⁵⁰⁵ En Mainländer en cambio el tiempo es un enlace y, en tanto que así, a posteriori. No ocurre como con el espacio, cuya faceta trascendental sería el punto-espacio, sino que el tiempo, toda la vasta e infinita línea del tiempo, es enteramente a posteriori, y precisamente porque es producto de la razón.

Siendo como lo es el tiempo un enlace a posteriori de la razón y en tanto que así algo netamente subjetivo, resta identificar cual es su correlato objetivo, y este es el movimiento. El tiempo es pues la condición de posibilidad de la inteligibilidad del movimiento real. El movimiento real (que es individual) se le aparece al ser cognoscente como un punto, el punto-presente, esto es lo propiamente a priori en lo que respecta al tiempo.

El concepto mainländeriano de “movimiento” unifica en sí dos tipos de cambios: el cambio interno, el cual refiere al impulso o desarrollo de la cosa en sí, y el cambio de lugar: «Si el cambio de lugar es tal que puede ser percibido como desplazamiento del objeto que se mueve frente a objetos en reposo, su percepción no depende del tiempo».⁵⁰⁶

Estos cambios ejecutados por la cosa de acuerdo a su movimiento real e individual son independientes del tiempo en tanto que estructura conclusa y ya conformada, de tal modo que únicamente precisamos apelar al punto-presente para poder explicárnoslo:

Todos los cambios, sin excepción, igual que toda intuición, llenan cierto tiempo; pero hay que tener muy en cuenta que, tanto la intuición, como la percepción de tales cambios de lugar no dependen de la conciencia del

⁵⁰⁵ Véase pg. 204, 225, 248, 277, 567, nta 255, nta 543

⁵⁰⁶ PE I, Xk, I, 14, [15-16]: 57

tiempo; pues el sujeto los conoce inmediatamente en el punto del presente.

(PE I, Xk, I, 14, [16]: 57)

La intuición mainländeriana consiste en que tanto el pasado como el futuro son nociones abstractas sin contenido, puras idealidades que ni devienen ni son devenidas, sino abstraídas desde lo que sí fluye y se mueve, que no es el tiempo, sino el presente. El filósofo ofrece la imagen de un árbol frutal. El sujeto puede captar el devenir contradictorio de un mismo objeto gracias a que la razón fija idealmente una representación que, al contraponerse con la más actual, –en este ejemplo el árbol florecido durante la primavera que antaño se nos presentó desnudo de follaje– acaba por ofrecer, como decimos, un objeto que acumula enunciados contradictorios. Esto es algo cotidiano para todo cambio de estado, por ejemplo, de naturalezas físicas: el agua de un mismo recipiente pasa de estado líquido a sólido, el árbol frutal pasa de una exuberancia primaveral a una senescencia invernal, el gato que ayer estaba vivo hoy aparece sin vida a las faldas de una autovía, etc.

Todo ello es producto de la idealidad del tiempo, mientras que el movimiento, esto es, el cambio en sí mismo, es percibido únicamente con arreglo al punto-presente, que es lo objetivo, siendo el tiempo, con toda su estructura pretérita y futura, meramente subjetivo, o sea, epistémico: «Los cambios de lugar, y todos los procesos que no pueden ser percibidos inmediatamente desde el punto del presente, solamente son conocidos por medio del tiempo».⁵⁰⁷

1. 7. Los enlaces de la Razón

La facultad cognoscitiva del hombre tiene: enlaces y vínculos *ideales*, diferentes de la razón, dispuestos en base a las funciones y formas aprióricas:

⁵⁰⁷ PE I, Xk, I, 14, [16]: 57

1) el tiempo, 2) la causalidad general, 3) la comunidad, 4) la sustancia y 5) el espacio matemático. A los cuatro primeros enlaces les corresponden, en el ámbito de lo real, las siguientes determinaciones de la cosa en sí: 1) la sucesión real, 2) la acción de una cosa en sí sobre otra, 3) la conexión dinámica del universo y 4) la unidad colectiva del universo. (PE I, Xk, I, 22, [23]: 63)

Pasemos pues revista a los tres primeros enlaces de la razón indicados por Mainländer, habida cuenta de que es precisamente en esta cuestión donde más se aleja de Schopenhauer, virando relativamente hacia Kant.

Para llegar a la deducción a posteriori del tiempo debemos recurrir al segundo camino propuesto inicialmente, i. e., el camina hacia dentro, o sea, el de la autoconciencia, aunque «todavía no hayamos tratado la fuente interna de la experiencia».⁵⁰⁸ Como ya se ha mostrado en la cita inmediatamente anterior, para cada enlace a posteriori, esto es, para todo producto fruto de las condiciones trascendentales a priori de la experiencia, existe una determinación *real* de la cosa en sí; en lo relativo al tiempo, esta Ítaca de lo real es la sucesión real o movimiento real. Internamente, atestigua el filósofo, nos vivimos como un movimiento sin pausa, el cual ocasionalmente es captado por nuestra conciencia. Este punto en el cual el movimiento concomitante al en sí que somos nosotros mismos toca nuestra conciencia es el *punto del movimiento*. Este punto es lo que inmanentemente experimentamos como presente, no pudiendo, como indica el *offenbachaino*, adelantarse ni retrasarse uno respecto al otro, sino que van siempre, por decirlo así, de la mano. La vivencia, propiamente, tiene lugar siempre en este presente efectivo, siendo el pasado y el futuro una mera prolongación ideal del mismo.

⁵⁰⁸ PE I, Xk, I, 13, [14]: 56

La razón capta que el presente, si bien es vivido como lo único que colma nuestra experiencia tanto interna como externa, sucede en un fluir constante, de modo que nunca se aprehende, sino que a cada instante el presente vivido palidece, quedando marchito para dar paso a un nuevo presente, el presente propiamente presente. Al colocar la razón cada uno de estos presentes sucesivos, que persiguen la estela del “presente presente” como las rémoras a los grandes escualos, genera la noción misma de pasado. En este punto, al captar la razón que el presente vivido de forma inmediata se tornará un pasado, proyecta esta senescencia de lo inmediato más allá del mismo punto presente, conformando la noción de futuro. Al sintetizar ambas nociones en una línea unilateral produce la línea del tiempo, de modo que pasado y futuro no son realidades efectivas, sino meras proyecciones del presente, que es lo único propiamente real.⁵⁰⁹ Tal y como atestiguara Leopardi en una de sus entradas del *Zibaldone*:

El pasado, al recordarlo, es más hermoso que el presente, como el futuro al imaginárselo. ¿Por qué? Porque sólo el presente tiene su verdadera forma en la concepción humana; es la única imagen de lo verdadero: y todo lo verdadero es feo. (Leopardi, 1821: 1077)

La consecuencia más relevante de la concepción mainländeriana del tiempo es su descarado realismo, pues teniendo en cuenta que el tiempo es la síntesis de un conjunto de momentos completos apoyados en el movimiento real, se deduce que la sucesión real tendría lugar aún sin que ningún sujeto cognoscente captase dicho movimiento, ni de sí mismo ni de otras cosas en sí, o sea, que seguiría dándose este movimiento con independencia de la sucesión ideal.⁵¹⁰

⁵⁰⁹ Cabe señalar que la analítica mainländeriana del punto-presente como piedra angular del tiempo en tanto que enlace a posteriori se asemeja significativamente a la crítica humeana relativa a la identidad personal. Véase Tr. nt. hm., I, IV, 6, [261-262]: 411

⁵¹⁰ PE I, Xk, I, 13, [15]: 56

Abordemos ahora la exégesis racional y a posteriori de la ley de la causalidad general. Como ya se ha indicado, la ley de la causalidad es, en términos dianológicos, meramente local, es decir, mediante ella sólo podemos retrotraernos a la causa de unos efectos muy limitados, concretamente las causas de las alteraciones en nuestros órganos sensibles; ahora bien, el ser humano no se encuentra limitado a la esfera de lo que directamente le afecta. El ser humano, además, tiene, lo que suele denominarse “un mundo”. La idiosincrasia de la epistemología mainländeriana en este punto, especialmente en oposición a la de Schopenhauer, radica en el hecho de que para éste el mundo empírico, en tanto que enmarañado ovillo urdido por infinidad de relaciones causales, es dado por la mera dimensión apriorica de la causalidad; en Mainländer, empero, la unidad causal del mundo fenoménico es producto de la razón, y por ello mismo es a posteriori.

El argumento es el siguiente: dado que el entendimiento conforma la noción de causalidad pasivamente, esto es, en tanto que es afectado por una cosa en sí, este no podría proyectarse hacia la causa de la causa que ha producido en mi órgano sensorial tal o cual efecto, en la medida en que tal causa, i. e., el estado de un objeto cualquiera, no me afecta directamente, si procurase esto «el objeto desaparecería».⁵¹¹ La razón, en cambio, sí puede ejecutar dicha operación, en la medida, piensa Mainländer, en que ella conoce dicha función del entendimiento. Mientras que el entendimiento sólo puede recorrer el camino del efecto a la causa, la razón puede realizar el movimiento inverso, el de la causa al efecto.

Apoyada pues en la ley estructural del entendimiento, la de la causalidad, la razón, sintetizando todos y cada uno de los nexos causales locales, conforma la ley de la causalidad general, estableciéndose, no ya que cada alteración en el estado de mis órganos sensibles son resultado de una causa, deviniendo aquellos efectos de este, sino que, para cada fenómeno, i. e., cambio de estado de un objeto,

⁵¹¹ PE I, Xk, I, 18, [19]: 60

existe una causa suficiente que lo determinó. Con todo, esta no es la única síntesis que conforma la razón, pues ella puede llevar a término una generalidad aún más universal, conforme a la cual toda cosa actúa y es actuada en el mundo, con lo que se obtiene la noción racional de *acción recíproca* [*Wechselwirkung*], de tal modo que «ninguna cosa en sí puede tener una actividad absolutamente independiente»,⁵¹² lo cual será fundamental para el pilar nuclear de la teleología mainländeriana, el *debilitamiento universal de la suma de fuerzas*.

Por de pronto, es reseñable la divergencia que podría surgir entre “pupilo” y maestro en este punto, pues Schopenhauer tachó la acción recíproca de imposible, no pudiendo confirmarse ni con un sólo ejemplo, ya que «si toda acción fuese recíproca, también sucesión y simultaneidad serían lo mismo, con lo que todo en el mundo sería simultáneo».⁵¹³ Ahora bien, no parece que Mainländer esté hablando exactamente de lo mismo que Schopenhauer.

La estrella polar del pesimismo aborda la cuestión en su apéndice en relación a los juicios disyuntivos de la KrV, desde los cuales Kant deduce la categoría de comunidad, o sea, de acción recíproca, señal, a juicio del maestro, de la profunda violencia que Kant ejerció contra la verdad en numerosas ocasiones de su *opera magna*, y sólo a fin de satisfacer su fijación por la simetría.⁵¹⁴ Dicho concepto, el de la *Wechselwirkung*, fue criticado ya por G. E. Schulze (1801: 315) y Franz Berg (1805: 560), a quienes Schopenhauer cita. Éste último indica que Kant hace uso de los juicios disyuntivos para la deducción de la acción recíproca indebidamente, pues mientras que en los juicios disyuntivos (como los dilemas y trilemas) las diversas posibilidades son mutuamente excluyentes, en la acción recíproca se da una correlación entre lo fundante y lo fundado, inscribiéndose así en el pensamiento el *circulus vitiosus* más irresoluble.

⁵¹² PE I, Xk, I, 19, [21]: 61

⁵¹³ WWV I, A, [546]: 517

⁵¹⁴ WWV I, A, [546]: 517

Ahora bien, Mainländer no parece estar abordando la misma cuestión, o al menos no en los mismos términos. El problema de la acción recíproca (en términos schopenhauerianos) consiste en que, si por ella entendemos que un cambio en el estado de un objeto e1 causa el cambio en el estado de otro e2 y que, 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. Ahora bien, si por acción recíproca entendemos, sencillamente, que todo cambio en los estados de los objetos se encuentran 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, sino que e2 vuelve a actuar sobre el estado del objeto en cuestión, de modo que e1 muta a e3.

La acción recíproca mainländeriana no refiere, pues, a una causación circular, sino meramente al hecho de que en el mundo todos los objetos actúan y son actuados, lo cual por cierto se inscribe en la noción misma de la ley de la causalidad tradicionalmente entendida. La verdadera dificultad no radica tanto en esto, sino en el hecho de que dicha acción recíproca se da en el ámbito nouménico y no sólo en el fenoménico, algo que provocaría la cólera de su supuesto mentor.

1. 8. El camino hacia adentro

En este punto de la analítica de la facultad cognoscitiva es pertinente saltar al segundo modo de escrutinio de la realidad –si bien en el orden expositivo del capítulo se aborda antes la discusión de las series genéticas y la deducción de la unidad trascendente pretérita, en lo que respecta a la inteligibilidad filosófica de

las premisas mainländerianas es pertinente realizar una omisión, reservando para más adelante lo mentado ahora mismo—. ⁵¹⁵

El análisis de la autoconciencia como arcada por la que escorarnos para captar la esencia radical de las cosas que pueblan el mundo, siendo asimismo nosotros una de ellas, es reservada para la sección 33 del primer capítulo de la *Philosophie der Erlösung*, ocupando, como ya hiciera notar Invernizzi, unas escasas tres páginas.

Como ya se ha visto, Mainländer, siguiendo la línea schopenhaueriana, indica que hay dos formas de entender el mundo: fenoménica o nouménicamente. En el plano de la representación, empero, encontramos una duplicidad interpretativa de la cosa, pues ella puede ser analizada en relación al sujeto cognoscente, y en tanto que así se nos aparece como «una fuerza de determinada extensión y con una determinada capacidad de movimiento»; ⁵¹⁶ pero también puede ser considerada en tanto que independiente del sujeto que conoce, y es en este momento en el que se aparece como una determinada fuerza. Ahora bien, el mundo, con todas y cada una de las realidad individuales que lo constituyen, puede investigarse por otra vía, el camino hacia dentro, lo que en Schopenhauer sería el camino de la autoconciencia; de este modo podemos captar la esencia de dicha fuerza, o sea, qué sea ella en sí y por sí.

Llevando a cabo una ya clásica *ἐποχή*, nos encontramos con que somos una esfera de actividad, nos *sentimos* completamente determinados, es decir, *experimentamos* una ebullición inmanente (como el incandescente níquel borboteando en un crisol), a la cual le restan las formas de la experiencia, esto es, causalidad, punto-espacio y punto-presente. Esto es lo que resta tras la retirada de todas y cada una de las determinaciones aprióricas de la facultad cognoscitiva, a la cual Mainländer denomina *individualidad real*, la piedra angular de la filosofía

⁵¹⁵ Véase pg. 568-572

⁵¹⁶ PE I, Xk, I, 33, [42]: 78

inmanente. Esta fuerza que somos nosotros mismos se vive como una violencia sin cese, un atribularse sin fin en su propio movimiento, crepitando a toda hora y alcanzando nuestra conciencia puntualmente; captando, no ya una cosa, manteniéndose la estructura sujeto-objeto, sino que consiste en un aprehender inmediato de nuestra más radical esencia; es un, como indica el filósofo, intimar inmediato con nuestra esencia a través del espíritu. Ahora bien, «¿qué es esa fuerza que se desvela en nuestro núcleo interior? La voluntad de vivir».⁵¹⁷

Para persuadirnos de esta exégesis Mainländer recurre a un argumento a posteriori, indicando que incluso el individuo más mohíno, al ser colocado ante un peligro, huye despavorido del objeto que le amenaza, desvelándose así su inagotable afán por vivir; de modo que esa esencia de la fuerza (en este nivel de la discusión), debe ser entendida como un querer y, concretamente, un querer la vida a toda costa.

La deducción schopenhaueriana del en sí del mundo, especialmente en el segundo volumen, se antoja mucho más esmerada y prolija. Schopenhauer, radicalmente idealista, entiende que, si la conciencia está atravesada aprióricamente por las formas puras de la experiencia, incluso la captación interna de la voluntad es de carácter fenoménico, pues si bien se prescinde de la espacialidad y la causalidad en el examen de la autoconciencia, no obstante continúa restando el tiempo y la forma más universal del conocer: el ser objeto para un sujeto. De ello se deduce el carácter eminentemente regulativo de la exégesis metafísica del maestro, pues bien entendió que, por ser el tiempo la forma del sentido interno, incluso la captación más depurada de la cosa en sí es meramente aproximada, de modo que «querer conocerla objetivamente supone pretender algo contradictorio. Todo lo objetivo es representación, por lo tanto fenómeno y hasta un simple proceso cerebral».⁵¹⁸ A estas afirmaciones le siguen

⁵¹⁷ PE I, Xk, I, 33, [44]: 81

⁵¹⁸ WWV II, II, 18, [220]: 235

las demostraciones, ya célebres, del primado de la voluntad en la autoconciencia, en tanto que son los actos volitivos aquello inmediato, siendo los procesos conscientes y racionales meramente accesorios, o sea, mediatos, algo de lo que se ocupa en el capítulo 19 del segundo volumen.

2. Un *excursus* kantiano

Para comprender la exégesis de la filosofía de Mainländer, la cual como venimos diciendo se apoya, principalmente, en las divergencias con la epistemología y metafísica de Schopenhauer, es preciso ejecutar una digresión en torno a su crítica a la epistemología kantiana, pues precisamente aquella disensión con Schopenhauer encuentra su origen en la fidelidad, muy relativa, que tuvo con Kant.

No es este el lugar para llevar a cabo un análisis pormenorizado de los ataques a Kant, mucho menos de las posibles respuestas que desde un kantismo riguroso podrían acometerse contra Mainländer, pues tal pretensión no sólo se escora en demasía del objeto de la presente investigación, sino que representa, a todas luces, una empresa titánica, que en absoluto puede hallar lugar aquí. En tanto que así, nos ceñiremos de forma estricta a los comentarios de Mainländer, omitiendo pretendidamente las posibles réplicas que a estos pudieran hacersele, reservando para los doctos y sabedores de Kant la revisión de tales críticas, las cuales «de acuerdo a sus puntos de vista, deducirán principalmente por sí mismos» (Sommerlad, 1899: 424).

La crítica de Mainländer a Kant se ciñe, casi exclusivamente, a la aprioridad del espacio y del tiempo, considerando que, si bien este fue certero a la hora de arrancar de las cosas en tanto que sí mismas tales estructuras, erró del modo más insensato al trasladarlas a nuestra facultad sensible en tanto que condiciones trascendentales (ya completas) de toda experiencia. La discrepancia consiste

pues en que, si bien espacio y tiempo no son formas inherentes a las cosas en sí, no obstante, tampoco «pueden ser formas a priori». ⁵¹⁹

Si el espacio infinito sólo se puede generar por síntesis de lo diverso dado *a priori*, y si, al contrario, es igualmente imposible encontrar en nosotros un espacio parcial, previo a toda experiencia, como tampoco el espacio completo, entonces, resulta que es del todo imposible generar el espacio infinito *a priori*, que no hay un espacio como intuición *a priori* [...] Hay un espacio infinito en mi cabeza (obtenido por síntesis de lo diverso dado *a posteriori* haciendo abstracción de su efectividad). (PE I, FDC, A, [392]: 402)

Es muy sintomático el apreciar que justamente es aquella sección de la *Crítica de la Razón Pura* atesorada por Schopenhauer y agasajada con los mayores halagos y las más corteses genuflexiones la que juzga Mainländer un pantano de fuegos fatuos; mientras que es aquella otra sección condenada por aquel (por representar el mayor de los absurdos sólo fruto de la fijación kantiana por la simetría)⁵²⁰ la que en mayor estima tiene este.

Mientras que para Schopenhauer la Estética Trascendental contiene el tuétano de la gran verdad descubierta por Kant, siendo la Analítica Trascendental un despropósito, para Mainländer la explicación de la Estética Trascendental –en virtud de la cual el espacio y el tiempo resultarían formas (cabría añadir completas) puras *a priori* de nuestra experiencia– es insostenible, mientras que la explicación de la Analítica es, si bien no siempre del todo correcta, con todo, verdadera (Sommerlad, 1899: 426-427).

Él [Schopenhauer] admite de forma incondicional la estética trascendental, mientras que mantiene el veneno de grandes contradicciones; en cambio desata una fuerza destructiva contra la analítica trascendental, la cual es, en

⁵¹⁹ PE I, FDC, A, [367]: 393

⁵²⁰ WWV I, A, [564]: 533

el fondo, injustificada y sólo se puede explicar por su sobrestimación de la importancia del entendimiento y de la intuición. Por consiguiente, sólo queda suponer que son causas completamente independientes del sujeto las que producen alteraciones en los órganos de los sentidos, es decir, que lo que pone en funcionamiento al entendimiento son cosas independientes, las cosas en sí. (PE I, FDC, A, [362]: 390)

El gran logro kantiano es a su vez, a juicio del offenbachiano, la principal ingenuidad en que el padre del criticismo incurrió: este tuvo la perspicacia y tesón suficientes como para arrancar la espacialidad y la temporalidad de las cosas en sí mismas, pero no abordó este descubrimiento de forma crítica, sino que sencillamente trasladó dichas estructuras de la forma constitutiva de las cosas a la forma constitutiva del sujeto «tal cual y como eran».⁵²¹ En esta medida, es decir, en tanto que Mainländer critica el no haber llevado a cabo un adecuado escrutinio de dichas estructuras, traspasándolas burdamente del objeto al sujeto, bien deberíamos denominar al idealismo mainländeriano *idealismo crítico*, por oposición al kantiano, que a juicio del filósofo de que nos ocupamos sería meramente *trascendental*.⁵²²

Desde una perspectiva doxológica, el rechazo de Mainländer a las conclusiones de la estética trascendental se origina a raíz de una contradicción que cree constatar entre las dos grandes secciones de la *KrV*, a saber, entre la estética y la analítica, posicionándose claramente a favor de esta última, aun prescindiendo, como hiciera el maestro, de las categorías puras. La conclusión a que le conduce dicha contradicción es que, espacio y tiempo, si bien no son formas constitutivas de las cosas en sí, tampoco serían formas puras a priori de la intuición, sino enlaces a posteriori de la razón; como hemos visto más arriba.

⁵²¹ PE I, FCE, A, [365]: 391

⁵²² PE I, Alz, A, [559]: 454

De los diversos pasajes citados por Mainländer para dar fe de dicha contradicción los más destacables son la nota al pie insertada por Kant en la sección 26 de la *Deducción de los conceptos puros del entendimiento*, en la que indica que

El espacio, representado como objeto (tal como lo requiere efectivamente la geometría), contiene algo más que la mera forma de la intuición: es una fusión, dentro de una representación intuitiva, de la variedad dada según la forma de la sensibilidad. De modo que la forma de la intuición sólo suministra variedad a la representación, mientras que la intuición formal le proporciona unidad. (KrV, B160)

Y asimismo, la tercera exposición metafísica del espacio en la sección primera de la estética trascendental, donde leemos:

El espacio no es un concepto discursivo o, como se dice, un concepto universal de relaciones entre cosas en general, sino una intuición pura. En efecto, ante todo sólo podemos representarnos un espacio único. Cuando se habla de muchos espacios, no se entienden por tales sino partes del mismo espacio único. Estas partes tampoco pueden preceder al espacio único y omnicomprensivo como si fueran, por así decirlo, elementos de los que se compondría, sino que solamente pueden ser pensados dentro de él. (KrV, A25)

Esta es la gran contradicción que encuentra Mainländer en la *KrV*, pues bien parece que la postura kantiana respecto a la aprioridad del espacio y del tiempo en tanto que formas puras de la intuición varía según demos crédito a la estética o a la analítica. Mientras que en la primera la forma de la intuición es idéntica a la intuición pura, en la segunda ambas se encuentran escindidas (Nakano, 2008: 70-94). Mainländer hace notar que en la *Analítica* ambas son separadas

taxativamente, derivándose de ello que el espacio en tanto que intuición pura sería más que el espacio en tanto que mera forma, siendo esto *más* el enlace de lo diverso mediante una síntesis del entendimiento.

Lo que a su juicio se concluye de esto es, precisamente, la aposterioridad del espacio y el tiempo en calidad de infinitudes. En última estancia, y tal vez de un modo burdamente somero, lo que se está discutiendo es si el espacio y el tiempo, en tanto que formas, son la condición de posibilidad del movimiento y la sucesión; o, si por el contrario, movimiento y sucesión (movimiento real y punto-presente en Mainländer) son la condición de aquellos, en tanto que elementos primarios que vendrían a conformar aquella generalidad espacio-temporal infinita.

Juzgar que el espacio, por caso, es una conexión de lo diverso a priori se le antoja problemático al filósofo, pues cabe preguntarse «¿qué espacialidad, en tanto que unidad [*Einheit*], ofrece a priori la sensibilidad de la imaginación [...]? ¿Es esta unidad una pulgada cúbica? ¿Es un pie cúbico [...]?».⁵²³

La pregunta pues reza como sigue: ¿Es posible que exista la representación de una espacialidad antes de haber tenido la experiencia del espacio, o sea, antes de haber palpado y visto objetos? Por supuesto, la respuesta mainländeriana a este interrogante es negativa. Mainländer ofrece el siguiente argumento: si, con Kant, aceptamos que el espacio infinito sólo se puede generar de forma sintética a priori desde lo diverso, pero, a su vez, no podemos encontrar en nosotros ni un espacio parcial ni completo previo a toda experiencia, entonces resulta que la generación a priori del espacio infinito es imposible y, por ende, el espacio no puede ser una intuición pura a priori.⁵²⁴

La constitución a posteriori de la infinitud espacial no resulta en absoluto aporética desde una perspectiva a posteriori entiende Mainländer, pero, ¿de

⁵²³ PE I, FCE, A, [389]: 400

⁵²⁴ PE I, FDC, A, [391]: 402

donde se deduce la infinitud del espacio? Sencillamente de la concatenada actividad de todas y cada una de las cosas que me afectan.

El espacio mainländeriano surge de la actividad de una cosa en sí que, al cesar, queda delimitada en un punto; al entrar en contacto dicha cosa en sí, junto con su actividad, con el sujeto, este establece una espacialidad fenoménica la cual, al cesar, da lugar a otra cosa en sí que, asimismo, cesará de actuar en algún punto, dando paso a otra actividad de otra cosa en sí, etc. La razón enlaza todas y cada una de dichas actividades, y proyectando una espacialidad infinita, gana de forma totalmente a posteriori, esto es, a partir de la experiencia que ha tenido el sujeto de todas y cada una de las actividades precedentes, la noción de espacio infinito.

Ocurriera de igual modo con el tiempo, el cual, así como el espacio, sería un enlace a posteriori de la razón producto de su natural actividad sintética. El tiempo en tanto que línea que se extiende *ad infinitum* es el resultado de la síntesis entre los diversos tiempos parciales que son captados de forma inmediata por el sujeto en su autoconciencia, siendo tales fragmentos de tiempo cada uno de los presentes inmediata e internamente vividos. El presente, a su vez, es el correlato ideal del movimiento real, el cual es ajeno a toda forma subjetiva epistémica. A cada elemento ideal le corresponde pues, asevera Mainländer, un aspecto de lo real ajeno a toda estructura epistémica ideal.

En su *Kritik der Lehren Kant's und Schopenhauer's*, el anexo a su obra principal, ofrece una muy ilustrativa tabla⁵²⁵ de cada elemento de lo ideal en relación a su correlato real:

En la parte subjetiva

En la parte real

a. formas y funciones aprióricas:

⁵²⁵ PE I, FDC, A, [450-451]: 411

Ley de la causalidad	Efectividad propiamente real
Punto-espacio	Esfera de actividad
Materia	fuerza
Síntesis	individualidad
Presente	Punto movimiento
<u>b. conexiones ideales:</u>	
Causalidad general	Acción recíproca
Comunidad	Conexión dinámica
Sustancia	Unidad colectiva del mundo
Tiempo	Sucesión real
Espacio matemático	Nada absoluta

En última estancia, y hablando con propiedad, la auténtica cuestión que sale a relucir aquí es el realismo tan explícito, pero simultáneamente tan poco reconocido, de Mainländer. La cuestión es pues que, si el espacio y el tiempo (por no mencionar la causalidad), pertenecen a la cosa en sí en tanto que *formas* concomitantes a las mismas, estamos hablando de realismo, por mucho que reduzcamos la forma nouménica del espacio y del tiempo al movimiento real.

Por otra parte, si bien podría parecer a bote pronto que los comentarios mainländerianos atentan contra dogmas hondamente asentados en el código genético del criticismo, lo único que estaría ejecutando, siendo breves, es arrancar el espacio y el tiempo infinitos del sujeto cognoscente, reduciendo las formas puras de la intuición a su mínima expresión, el punto, o sea, el punto-espacio y el punto-presente. ¿Ha acabado realmente Mainländer con las formas puras y a priori de la intuición como él parece creer, o más bien las ha tamizado hasta

retirar la vaina de aquellas dos formas absolutas que parecen inextirpables del modo y manera del intuir humano?

Lo esencial de toda esta discusión se aprecia claramente en las declaraciones del filósofo en la página 453 del mentado anexo:

Desde Kant hay en la filosofía una opinión tan difundida como infundada de que el desarrollo es un concepto del tiempo, por ende sólo sería posible a través del tiempo (es lo mismo que si se quisiese decir: el jinete carga al caballo, el barco transporta el caudal); del mismo modo, como si la extensión fuese un concepto del espacio, por lo tanto, sólo sería posible a través del espacio; todo esto, acaba llevando el tiempo y el espacio a una relación causal con el movimiento y la individualidad. Decididamente, todos los empiristas honestos tuvieron que cerrar filas contra esta doctrina, pues sólo los dementes pueden negar el desarrollo real de las cosas y su estricto ser para sí mismas, además de que la ciencia de la naturaleza es imposible sobre la base del idealismo empírico. (PE I, FDC, A, [453]: 413)

Pueden hacerse muchos comentarios a este fragmento, pero empecemos por el más frívolo, que a todas luces es el hombre de paja que esgrime Mainländer al comparar la dependencia exegética del desarrollo respecto al tiempo en tanto que forma pura con el jinete y su caballo, donde con arreglo a tal analogía decir que el desarrollo depende del tiempo equivaldría a decir que el jinete carga al caballo. Es cierto que «es una peculiaridad del Mainländer tanto sistemático como crítico el que él, a partir de unas ideas, va demasiado lejos muy fácilmente, seducido por la convicción de que ha encontrado la verdad» (Sommerlad, 1899: 433), y en tanto que así bien podríamos darle el beneficio de la duda e indicar que no estaba hablando en serio, sino que su intención era pretendidamente jocosa. Ahora bien, dado que no encontramos en el anexo argumento alguno en el que se demuestre por qué el desarrollo o el movimiento son ajenos al espacio y el

tiempo, debemos, en honor a la rigurosidad, tomar en serio lo ridículo. La analogía es, sencillamente, estúpida, pero puede concedérsele a Mainländer el hecho de que lo más inmediato para el sujeto sea el punto-espacio y el punto-presente, de modo que espacio y tiempo infinitos sí podrían ser entendidos como enlaces a posteriori de la razón, de tal modo que, en lo relativo a las estructuras epistémicas humanas, encontráramos a estas *a parte ante* respecto aquellas.

Muy distinta es la situación el entrar a considerar el ámbito de lo real, donde bien intuitivo parece el hecho de que, donde no hay tiempo, no hay sucesión y, donde no hay espacio, no hay movimiento. Siguiendo con la mofa del *offenbachiano*: ¿Puede un caballo correr en la nada? ¿En qué mágica ausencia se inflama la fuerza, que es lo real en su filosofía, si no hay un espacio empírico? Mientras que Julius Bahnsen (WWW: 75) y Eduard von Hartmann (KG: XIII) solventaron su afán por no negar el desarrollo real sencillamente donando realidad al espacio y al tiempo, Mainländer procuró lo mismo, pero conservando tales estructuras como formas constitutivas de nuestra forma de conocer, lo cual a bote pronto parece un *sideroxilon*. Por otra parte, se menciona a los empiristas de sano juicio, ¿cabe recordarle el famoso escepticismo al que se veía abocado el gran Hume?⁵²⁶

Para concluir, es precisamente en esto donde encontramos la gran desavenencia con Schopenhauer y la condición de posibilidad de todo el proyecto mainländeriano, pues es gracias a la atribución de realidad al desarrollo (más allá de toda estructura espacio-temporal epistémica) la que (1) le lleva a rechazar categóricamente el idealismo del maestro y (2) le permite retrotraerse al origen del movimiento real, i. e., la Unidad Trascendente.

⁵²⁶ «Tenemos que seguir conservando nuestro escepticismo en medio de todas las incidencias de la vida. Si creemos que el fuego calienta o que el agua refresca, esto se debe únicamente a que nos cuesta demasiado trabajo pensar de otro modo. Más aún: si somos filósofos, tendremos que serlo únicamente sobre la base de principios escépticos» (Tr. nt. hm., I, IV, 6, [271]: 423).

3. Breves aportaciones a la disputa entre idealismo trascendental y realismo empírico

Podría antojársele a aquel que se zambulle en la obra mainländeriana que la mayor desavenencia entre el *offenbachiano* y Schopenhauer es el exacerbado pluralismo del primero respecto al segundo –así como la afirmación de una teleología de la existencia, lo cual exige a su vez el reconocimiento de que el desarrollo es inherente a la cosa en sí y no un mero fantasma producto del tiempo en tanto que raíz del *principium individuationis*–. No obstante, a nuestro juicio la piedra angular de las profundas diferencias entre ambos se encuentra en la epistemología de cada uno, de tal modo que lo que en un origen se antojara principio de las fricciones entre ambos ahora se nos aparecen como consecuencias de aquella discrepancia más profunda que encontramos en la teoría del conocimiento de ambos autores: «El movimiento real negado y la individualidad desestimada en la teoría del conocimiento ingresaron en el mundo como voluntad de Schopenhauer como espíritus ofendidos [...] le fue vedada la palabra mágica de que el espacio es un punto, que el tiempo es una conexión a posteriori». ⁵²⁷

Podría pensarse que, por mucho que el tiempo y espacio infinitos sean a posteriori, no se estaría devolviendo el desarrollo y el movimiento a las cosas en sí mismas sino que, por representar el punto-espacio y el punto-presente condiciones trascendentales de toda intuición empírica, tiempo y espacio (o por ser más exactos, movimiento y desarrollo) continuarían siendo meras formas de nuestro aparataje cognoscitivo y no formas, como pretendería Mainländer, de las cosas en sí. Ahora bien, cabe aquí partir una lanza a favor del joven pesimista y apuntar que la deducción que acomete es del todo inmanente, i. e., los correlatos reales del punto-presente y del punto-espacio no se captan epistémicamente, al

⁵²⁷ PE I, FDC, A, [487]: 435

modo en que lo hiciera Schopenhauer con el espacio, el tiempo y la causalidad, sino que se descubren por el *camino hacia dentro*, o sea, prescindiendo de las formas aprióricas de todo conocer; y siguiendo la lógica de la tradición pesimista, en tanto que elemento captado en la autoconciencia es legítima la aplicación analógica de tales estructuras al en sí del mundo; con la importantísima salvedad de que, mientras que en Schopenhauer esta inteligibilidad del en sí es regulativa, suponiendo un término *a potiori*, o sea, el mejor de los peores modos para referir a lo nouménico, en Mainländer, en cambio, la captación inmanente de la voluntad (junto con el desarrollo y el movimiento real) es fidedigna y del todo adecuada:

¿De qué me sirve que la cognición interior de dos formas sea libre?; la que resta es justamente suficiente como para ocultar la cosa en sí por completo. Es así que, tal como lo he comprobado, es absolutamente erróneo otorgarle al tiempo la fuerza como para producir cualquier modificación en el fenómeno. Más bien, tenemos el tiempo sólo con el propósito de reconocer la cosa en sí acorde a su esencia; sobre la esencia misma, no tiene ni la más mínima influencia imaginable. 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. (PE I, FDC, A, [468]: 426)

Compárese el anterior fragmento con la medida de las palabras de Schopenhauer en los manuscritos de Berlín:

Yo he dicho: “Sólo conocemos nuestra voluntad como fenómeno, no en sí”. Y luego he afirmado: “La voluntad es la cosa en sí”. Esto no se contradice. Todo cuanto es conocido, lo es únicamente como fenómeno. Pues el ser objeto, la cognoscibilidad, pertenece a la forma de la intuición. De ahí que conocer algo como cosa en sí suponga una contradicción. La cosa en sí nunca es lo conocido, pues como tal ya es fenómeno. Yo afirmo: “La voluntad es la

cosa en sí, pero el conocimiento de la voluntad ya es fenómeno". Porque se trata de conocimiento. Sin embargo, la *cognitio intima* que cada cual tiene de su propia voluntad es el punto donde la cosa en sí ingresa con más claridad en el fenómeno y por ello ha de ser el intérprete de cualquier otro fenómeno. (BM, [HN III, 103 (62) {F I, 92-93} <1821>], 46: 93)

Se aprecia, pues, que lo fundamental de la discusión orbita en torno a la cuestión epistemológica, habida cuenta de que Mainländer, como buen admirador de Schopenhauer, comprendió que la teoría del conocimiento es, si bien farragosa, *conditio sine qua non* para toda elucubración seria de la realidad, pues tal y como referencia el autor de la *Philosophie der Erlösung* respecto a Goethe, quien se equivoca con el primer ojal no logrará abrocharse correctamente la camisa.

Pues bien, comentada someramente la cuestión relativa a la aposterioridad del tiempo y del espacio en tanto que enlaces de la razón, es pertinente ocuparse ahora del tercer cimiento del así llamado por el maestro *principium individuationis*, a saber, la causalidad. Si el tiempo es las fauces por las que serpentear para inscribirnos en el misterio de la esencia, la causalidad es, sin duda, el recibidor al mundo; el tiempo sería el *cardus* y la causalidad el *decumanus* de la *civitate mundi*.

En lo sucesivo abordaremos la discrepancia relativa a la causalidad, lo cual invitará a tratar el supuesto realismo mainländeriano y a introducir el tuétano de todo su proyecto: la Unidad Trascendente concluida a partir de las así llamadas series genéticas.

Pues bien, como ya se ha indicado en el lugar pertinente,⁵²⁸ para Mainländer no existe ley de la causalidad *a parte ante*, pues a su juicio la urdimbre del mundo fenoménico, en tanto que entramado de relaciones causo-efectuales, no se da completamente y a priori, sino que, prosiguiendo con la lógica de la conclusión del espacio y el tiempo infinitos, esta también es resultado de una ulterior síntesis

⁵²⁸ Véase 4. 1. Idealismo Crítico: la Analítica de la facultad cognoscitiva, pg. 311-313 y 1. 2. La ley de la causalidad, pg. 539-542

que toma una causalidad local (relativa únicamente a la estimulación particular de nuestros órganos sensibles) para generar mediante síntesis racionales pero inconscientes la ley de la causalidad general y, finalmente, la acción recíproca.

El descarado realismo de Mainländer se aprecia ya en la quinta sección del primer capítulo de su obra principal, donde asevera que «el entendimiento nunca entraría en funcionamiento, y sería una función cognoscitiva muerta e inútil, si no fuese estimulada por alguna causa»;⁵²⁹ o sea, que si las causas de nuestras intuiciones sensibles encontraran su origen en nosotros mismos, no siendo la fuente de ellas objetos independientes a nuestra propia cognición, entonces el mundo quedaría reducido a una pura fantasmagoría ocasionalista, al modo en que degradó la existencia en la teoría de Berkeley. Ahora bien, Schopenhauer no era ajeno a esta cuestión, a la cual no dudó en tachar de falso problema ya en la edición del *Die Welt als Wille und Vorstellung* de 1819. Allí, en la sección 5, advierte de que debemos guardarnos del error según el cual, por estar el mundo intuitivo mediatizado siempre por el conocimiento de la causalidad, la relación causal se da entre objeto y sujeto, cuando en realidad dicha relación casual se da siempre y solamente entre objetos.⁵³⁰

Es sobre el errado pensamiento según el cual la relación causo-efectual tiene lugar entre un objeto (que representaría la causa) y una representación subjetiva (que representaría el efecto), que se asienta dicha problemática, fruto de la indebida aplicación del principio de razón, el cual tiene cuatro formas distintas de proceder según su objeto: del devenir, del conocer, del ser y del obrar.⁵³¹

Respecto al ámbito del que ahora nos ocuparíamos, el principio de razón que opera es el del devenir, el cual se aplica únicamente al mundo empírico intuitivo, mundo en el cual tiene lugar la relación causal entre el objeto inmediato y el objeto mediato. El objeto inmediato es la fuente de que simultáneamente

⁵²⁹ PE I, Xk, I, 5, [5]: 47

⁵³⁰ WWV I, I, 5, [15]: 38

⁵³¹ WGS: IV, 17, [28]: 89; VI, 36, [131]: 239; VII, 41, [140]: 252

nacen y van a parar las miríadas de estímulos y causas que después serán conformados mediante las condiciones trascendentales epistémicas en un mundo intuitivo. Tal objeto inmediato es el propio cuerpo –el cual, por cierto, se vuelve mediato en ocasión de la percepción sensible de sí mismo, por ejemplo al palpar nuestro cuerpo con las manos, ver nuestro reflejo, extremidades, percibir farragosamente el barrunto de nuestras funciones orgánicas vegetativas como el pulso o la digestión, etc.–; el objeto mediato es, por otra parte, aquello que se objetiva en representación conforme al principio de razón suficiente (del devenir en este caso).⁵³² La causalidad se da siempre entonces entre objetos, los cuales ya deben estar atravesados necesariamente por la ley de la causalidad (de ahí su carácter apriórico) y, en tanto que así, ser ya representación. Preguntarnos por la causa de nuestras representaciones, augurando que dichas causas no serían representaciones también, es del todo absurdo desde la lógica de Schopenhauer. Por otra parte, la queja mainländeriana en virtud de la cual el entendimiento no podría entrar en acto si no fuese estimulada por una causa que debe encontrarse fuera de nuestro intelecto (lo cual presupone a su vez que ella misma no sería una representación), se revela como una necesidad fruto de un doble equívoco: (1) pensar que las representaciones son efectos que sufre el sujeto producto de causas no representacionales y (2) pensar que la serie de las causas y efectos es relativa a los objetos, cuando *in stricto sensu* es sólo relativa a los estados de los objetos, no a los objetos mismo.⁵³³ Por caso, la temperatura no es la causa de la gota de lluvia, sino que el estado atmosférico producto de la disminución de la temperatura causa una condensación de la humedad, formando dicha gota de rocío.

Por otra parte, dado que el par objeto-sujeto se implican mutuamente no puede darse una relación de fundamentación, i. e., ni el objeto puede ser lo

⁵³² WGS, IV, 22, [84]: 172

⁵³³ PE I, Xk, I, 23, [26]: 66

fundante de los estados internos del sujeto ni el sujeto lo fundado por aquel, o viceversa,⁵³⁴ de tal modo que preguntarse si las representaciones del objeto inmediato están determinadas por objetos independientes al mismo o, como hiciera Fichte conforme a las aseveraciones de Schopenhauer, si el objeto mediato está determinado por el inmediato; es, sencillamente, un despropósito producto de una mala comprensión de los términos y, sobre todo, de la idealidad trascendental del mundo de los objetos. Dado que objeto y sujeto se implican necesariamente (de acuerdo a la lógica schopenhaueriana y su más o menos rígido kantismo) es absurdo pensar en un mundo de objetos sin sujetos o en un mundo de sujetos sin objetos. Aquí cabe recordar al famoso diálogo entre la Materia y el Sujeto representado en el segundo volumen de su obra principal, donde ambos personajes inician una disputa, debatiéndose el trono de la fundamentación de lo real, para acabar concluyendo ambos al unísono: «Estamos inseparablemente ligados como partes necesarias de una totalidad que nos abarca a ambos y subsiste por nosotros».⁵³⁵

El mundo de los objetos, aquel al que apela Mainländer para explicarse el inicio de la actividad causal del entendimiento, es, como diría Schopenhauer, ni más ni menos que representación, i. e., tiene idealidad trascendental. Seguramente lo que el *offenbachiano* no llegó a comprender enteramente de Kant fue la sutil y compleja distinción entre idealidad y realidad empírica e idealidad y realidad trascendental. En un sentido empírico, lo ideal es el dato privado de la mente del sujeto cognoscente, mientras que la realidad empírica refiere al reino de los objetos de la experiencia humana intersubjetiva; tal y como apunta Henry Allison (1992), en lo relativo a la distinción empírica, la diferencia entre idealidad y realidad tiene que ver únicamente con la privacidad del “objeto” de que hablemos, tal y como se entiende en su sentido convencional el par “objetivo-

⁵³⁴ WVV I, I, 5, [16]: 38

⁵³⁵ WVV II, I, 1, [22]: 47

subjetivo”, por lo cual usualmente comprendemos lo colectivamente compartido y experimentado en el primer caso, y lo internamente vivido y experimentado en el segundo. Ahora bien, en un sentido trascendental –«que es el nivel de la reflexión filosófica sobre la experiencia»– la idealidad refiere a las condiciones de posibilidad (necesarias y universales) del conocimiento humano, mientras que lo real, en su sentido trascendental, es aquello ajeno a tales condiciones a priori, *id est*, lo nouménico (35).

Recuperando pues las palabras de Schopenhauer, que el mundo de los objetos tenga idealidad trascendental significa, sencillamente, que está determinado por las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia, pero esto no significa que «sea mentira o apariencia, sino que se manifiesta como lo que es: como representación y, más precisamente, como una serie de representaciones cuyo lazo común es el principio de razón».⁵³⁶

Así pues, la pregunta o crítica que se esgrime contra el idealismo trascendental, concretamente, aquella que malinterpreta sus conclusiones por considerar que conduce hacia un idealismo empírico, lo que está haciendo es confundir totalmente los términos en uso, ya que tal idealismo formal no implica, bajo ningún contexto, un fantasmagorismo empírico, que es a lo que pareciera apuntar Mainländer al afirmar que, de no estar nuestras representaciones causadas por objetos independientes a nosotros, o sea, por las cosas en sí, nuestro entendimiento quedaría encerrado en sí mismo, preso de un frenético onanismo epistémico.

A juicio de Schopenhauer entonces, Mainländer incurriría no sólo en una falsa aplicación del principio de razón suficiente, sino que también estaría confundiendo sus formas, concretamente estaría fusionando de un modo indebido el principio de razón suficiente del devenir con el del conocer. Tal confusión consiste en extender el principio de razón de las representaciones

⁵³⁶ WWV I, I, 5, [17]: 40

abstractas al de las representaciones intuitivas, de tal modo que al plantearnos aquella necesidad de que las causas de nuestras representaciones deberían permanecer fuera de nosotros mismos, en el fondo estaríamos trasladando el principio de razón del conocer –donde su validez y entera existencia queda determinada «única y exclusivamente por su relación con algo que está fuera de él»⁵³⁷ al dominio del principio de razón del devenir –donde «la exigencia de una razón del conocimiento no tiene aquí, por tanto, ni validez ni sentido, pues corresponde a una clase de objetos totalmente distinta»⁵³⁸

Por ende, y para concluir, a la aseveración: «El entendimiento nunca entraría en funcionamiento, y sería una función cognoscitiva muerta e inútil, si no fuese estimulada por alguna causa»,⁵³⁹ cabría concederle, desde un schopenhauerismo duro, una total corrección, pero destacando el fundamental matiz de que tales causas, en absoluto, deben encontrarse fuera de nosotros, en una especie de mundo empíricamente trascendental, pues tales objetos causales, en el momento en que se inscriben en nuestro aparataje sensorial, son ya, por necesidad trascendental, fenómenos, en absoluto cosas en sí mismas.

⁵³⁷ WWV I, I, 5, [18]: 40

⁵³⁸ WWV I, I, 5, [18]: 40

⁵³⁹ PE I, Xk, I, 5, [5]: 47

Anexo III

¿Filosofía del suicidio o filósofo suicida? El carácter bioético del suicidio en la obra de Philipp Mainländer

1. ¿Filosofía del suicidio, suicidio filosófico o filósofo suicida?

Existe la opinión generalizada entre los entendidos en Mainländer de que su obra es una filosofía del suicidio y que por ende su suicidio fue un acto de coherencia filosófica. Este error consistente en entender la filosofía de Mainländer como una apología del suicidio arraiga previsiblemente en el que fue uno de los primeros esfuerzos por divulgar su obra, la antología y selección de textos de *Philosophie der Erlösung* acometida por Ulrich Horstmann (1989), cuya sección dedicada a aquellos pasajes en que el offenbachiano aborda la cuestión del suicidio tituló como *Apologie des Selbstmords* (137). Tras la traducción al castellano de dicha antología por parte de Sandra Baquedano, el equívoco fue exportado al ámbito hispanohablante, tornándose dicha categoría un lugar común que aún a día de hoy resuena entre ciertos estudiosos de su obra. Nosotros, empero, hemos sugerido que no existe en su obra tal apología, por mucho que el suicidio no sea demonizado en la misma. A la hora de debatirnos entre una u otra opción encontramos referencias y aseveraciones del propio filósofo suficientemente categóricas como para defender la tercera opción del trilema: filosofía del suicidio, suicidio filosófico o filósofo suicida?

La cuestión podría digresar por un sin fin de vías muertas y ventanas ciegas, pero lo cierto es que la discusión es bien sencilla: si queremos saber si la *Philosophie der Erlösung* es una filosofía del suicidio, lo que convertiría a Mainländer en un apologeta del mismo, resultando así intuitivo el pensar su suicidio en términos de coherencia filosófica, sólo hace falta leer su obra y dedicar

tiempo a sus palabras relativas a tal tema; así podremos dirimir si efectivamente Mainländer prescribe el suicidio.

Como se ha visto,⁵⁴⁰ para Mainländer existe una teleología iniciada con el suicidio de Dios, de tal modo que el movimiento de todos los individuos no consiste en ninguna otra cosa que en la ejecución y realización del primer acto y decisión divino; así como el caudal del río arrastra las cenizas hasta la desembocadura. Ahora bien, el universo es una esfera de fuerzas finitas y la redención, o sea, la aniquilación real y efectiva, esto es, el ingreso en el *nihil absolutum*, sólo tendrá lugar cuando, por estar las fuerzas maduras para la redención, se aniquilen todas y cada una de ellas. Este es un proceso paulatino y, sobre todo, independiente de la muerte individual, ya que esta muerte representa una disolución de los componentes que conformaban al *tipo* individual, que en última estancia está formado por enlaces químicos.

Así pues, la condición de posibilidad de la redención en el mundo inmanente (el de la pluralidad) no es la muerte, sino el debilitamiento. Las voluntades individuales debilitan su esfera conforme a la ley del sufrimiento, es decir, en la mortificación que acarrea consigo la existencia misma las fuerzas se debilitan, y la redención sólo llegará cuando todas las fuerzas hayan alcanzado la cúspide de su debilidad:

Hay una sola gran ley que, desde sus orígenes, dominó, domina y dominará la Naturaleza, hasta su aniquilación: la ley del debilitamiento de la fuerza. La Naturaleza envejece [...] Todo lo que hay en el mundo está bajo el dominio de esta gran ley, incluido el hombre. Este es, en su fondo más profundo, voluntad de morir, porque las ideas químicas que constituyen su tipo y le mantienen, entrando y saliendo de él, quieren la muerte. Pero dado que sólo puede lograrla mediante la debilitación, y no hay ningún medio más

⁵⁴⁰ Véase 4. 4. La tanatodicea en la metafísica mainländeriana, pg. 327-331 y 4. 5. El ser es y el no-ser será, pg. 331-338

efectivo para ello que querer la vida, el medio se presenta antes que el fin.

(PE I, Xk, VI, 21, [346]: 357)

La *Philosophie der Erlösung* no es una filosofía del suicidio y de ello da fe el mismo discurso de Mainländer. Con todo, existen ciertas temáticas tópicas en su obra que podrían inducir al lector desatento a concluir semejantes excesos. Cuatro son los puntos de la obra mainländeriana que tradicionalmente han conducido a la conclusión de que su obra es una filosofía del suicidio, lo cual pareciera implicar a su vez que el suicidio del propio Mainländer estuvo motivado por su concepción filosófica: (1) Suicidio de Dios, (2) Tanatoteología, (3) Autorendición y (4) Suicidio biográfico.⁵⁴¹

1) En el primer libro del primer volumen de *Philosophie der Erlösung*, Mainländer define la unidad premundana o Dios de forma negativa, como es usual en la tradición; con todo, afirma llegar a tres resultados positivos, pues la unidad trascendente desapareció, el mundo surgió de él y, finalmente, todos los movimientos del mundo de la pluralidad son realizados conforme a la cinética que imprimió el colapso de la unidad simple en el mundo. De estos tres atributos positivos interesa, para lo que ahora nos ocupa, el de la constatación de la existencia de Dios y el de la exégesis ontológica del mundo desde él.

Conforme a la tradición filosófica que va desde la antigua Grecia hasta la Modernidad, pasando sin duda por la escolástica medieval, pero especialmente por la rígida aseveración schopenhaueriana «*operari sequitur esse*»;⁵⁴² Mainländer entiende que si Dios existió entonces debía tener una esencia. Con todo, y debido a que la existencia y esencia divina pertenecían al ámbito trascendente y nosotros sólo podemos comprender lo relativo al mundo inmanente, tales determinaciones de Dios nos son, sencillamente, ininteligibles. Ahora bien,

⁵⁴¹ Omitiremos en lo sucesivo esta cuestión dado que ya ha sido tratada en secciones previas. Véase 2. Philipp Batz: "Mainländer", pg. 522-535

⁵⁴² WWV II, IV, 47, [677]: 646

podemos seguir indagando en la exégesis ontológica del mundo inmanente, llegando a comprender que la muerte de Dios fue, necesariamente, un acto y además libre.

Haciendo uso del recurso analógico-regulativo –así como hiciera Schopenhauer para trasladar la esencia captada en la autoconciencia al resto de la existencia–⁵⁴³ Mainländer traslada la dualidad voluntad-espíritu establecida en la *Analítica de la Facultad Cognoscitiva* a la esencia de Dios, de modo que este deviene una entidad dotada de voluntad y espíritu. Con todo, y esto debe destacarse, «podemos hacer de estos mismos principios, principios *regulativos* para “el mero enjuiciamiento” del acto, es decir, podemos intentar aclarar el surgimiento del mundo concibiéndolo *como si* hubiese sido un acto de la voluntad motivado». ⁵⁴⁴

Así pues, si Dios era una unidad simple, entonces no había, ni nada fuera de él que pudiese conmoverle al movimiento (pues era absoluto), ni nada dentro de él que pudiese impelerle a la escisión (pues era simple y, por ende, sin partes). Esto implica a su vez que Dios era absolutamente libre y que si transmigró desde la unidad trascendente a la pluralidad inmanente debió ser de forma libre, o sea, por acto suyo. Por lo tanto, si Dios colapsó, disolviéndose en la nada de forma libre, esto es, no siendo determinado por nada ni fuera ni dentro a ello, la muerte de Dios fue un acto, y aquel acto a causa del cual algo pasa del ser al no ser en virtud de su propia libertad lo llamamos, ya incluso en el lenguaje natural, suicidio.

⁵⁴³ Recordando las palabras de Schopenhauer: «Al utilizar la palabra *voluntad* para la cosa en sí, se viene a describir la cosa en sí mediante su manifestación más nítida; pero, como la voluntad representa esa manifestación inmediata de la cosa en sí, se colige claramente que, si los restantes fenómenos de la cosa en sí diesen en alcanzar a nivel cognoscitivo el mismo grado de claridad e inmediatez logrado por nuestra voluntad, se *presentarían como la voluntad dentro de nosotros*. Por eso me veo autorizado a decir que la esencia íntima de toda cosa es *voluntad* o, lo que viene a ser lo mismo, que la voluntad es la cosa en sí, apostillando que se trata únicamente de una *denominatio a potiori*» (BM, [HN III, 36-37 (98) {R 108-110} <1820>, 16: 73-74).

⁵⁴⁴ PE I, Xk, VI, 3, [322]: 336

Habida cuenta de que el conjunto de la existencia sigue el movimiento que se inició con el suicidio de Dios (cuya meta es el *nihil negativum*) entonces pareciera razonable pensar que, a bote pronto, la forma de alcanzar el fin de Dios es mediante el suicidio; por supuesto esto no es así. Esto último nos conduce al segundo punto indicado, a saber, la tanatoteleología.

2) Recuérdese que por *tanatoteleología* debemos entender aquella tendencia del ser al no ser esgrimida en virtud del acto originario divino, acto en virtud del cual la vida es un medio para el fin que es el *nihil negativum*. Si el fin, esto es, el *telos* de la existencia, es la aniquilación ¿por qué se da ese empecinamiento por la vida? ¿A causa de qué todas y cada una de las criaturas vivas parecen repeler, ya sea mediante el instinto o el puro pavor, la muerte? La respuesta a esta pregunta, y el motivo último por el cual el suicidio tiene implicaciones meramente éticas y no ontológicas, se encuentra en la noción mainländeriana de la esencia de Dios.

Ya en la *Metafísica* Mainländer se topa con la pregunta razonable:

Si Dios quiso el no ser, ¿por qué no se disolvió *enseguida* en la nada? Habéis de adjudicar omnipotencia a Dios, pues su poder no estaba restringido por nada; en consecuencia, si no quiso ser, también debió haberse aniquilado *enseguida*. Esto supone una contradicción manifiesta. ¿Cómo la resolvéis?
(PE I, Xk, VI, 5, [323]: 337)

Respuesta: Dios era libre y en tanto que así tenía libertad absoluta para ser como quisiera, pero con todo no era libre respecto a su misma esencia, no era libre respecto de sí mismo; por ende, el super-ser no pudo transmigrar inmediatamente hasta el no ser, por ello fue preciso un estado intermedio, el mundo del devenir y de la inmanencia, el medio con el que la super-esencia divina se debilita paulatinamente hasta que esté madura para la aniquilación.

Así pues, se observa que en la metafísica mainländeriana el mejor modo para debilitar la esencia divina no es en absoluto el suicidio, sino que es

precisamente la vida, ya que es mediante la ley del sufrimiento –la cual impera en la existencia toda– como se produce esta mortificación, conduciendo a la senescente existencia hacia su aniquilación final.

3) Por todo lo dicho, el suicidio o “autoredención” no puede constituir un recurso competente para dicha redención, ya que este sólo supone la disolución de los enlaces químicos que conforman al individuo. El suicida, sencillamente, hace un *mutis*, por decirlo así, se ausenta de la función de la vida, escabulléndose entre bambalinas:

Quien niega activamente la voluntad de vivir, cosecha en la muerte la completa y total aniquilación del tipo. Rompe su forma, y no hay poder alguno en el universo que pueda reconstruirla. Ha sido borrado para siempre, en su especificidad y con todos los tormentos y penalidades que implica la existencia, del libro de la vida. [...] Ahora bien, los elementos de los que está compuesto el tipo, persisten tras su muerte. Pierden la impronta típica, la especificidad típica, y vuelven a ingresar de nuevo en la vida general cósmica, formando enlaces químicos, o ingresan en otro organismo, sustentando su vida. (PE I, Xk, VI, 17, [338-339]: 350-351)

Siendo evidente, como lo es, que para Mainländer el suicidio no tiene competencias ontológicas en lo que respecta al debilitamiento del universo en su conjunto, pues sólo implica la fragmentación del individuo o tipo que antaño conformaban los enlaces químicos que lo constituían, se concluye pues que el suicidio tiene una connotación ética y no ontológica en su filosofía; ya que «ambos quieren pues, lo mismo, y ambos alcanzan lo que quieren; la diferencia entre ellos radica en la clase de movimiento que adoptan. La negación de la voluntad de vivir constituye un movimiento más rápido que la afirmación».⁵⁴⁵

⁵⁴⁵ PE I, Xk, VI, 21, [347]: 358

Es más, obedeciendo a determinaciones del todo accidentales puede darse sin perjuicio al *corpus* mainländeriano un escenario en el que el suicidio no sólo no represente un debilitamiento del cuanto global de las fuerzas universales, sino que incluso suponga una perpetuación de la vida y ello, como decimos, de acuerdo únicamente a contingencias del todo circunstanciales. Es mediante la procreación, es decir, gestando nuevos tipos o individuos, como se perpetúa la existencia y, por ende, el sufrimiento. Dado un individuo que habiendo gestado progenie se suicidara, este sujeto, de acuerdo a la filosofía de Mainländer, habría favorecido más a la perpetuación de la existencia que no a su aniquilación, ya que, si bien habría disuelto el complejo ovillo de enlaces químicos que conformaban su tipo –algo que sencillamente supone la conclusión apresurada de algo que habría acontecido posteriormente con la muerte natural de dicho sujeto– habría también gestado descendencia, contribuyendo, lejos de acelerado el proceso de aniquilación, a la plétora de individuos dolosos y sufrientes que conforman el mundo.

Por lo tanto, y circunscribiéndonos exclusivamente a la agencia del individuo respecto a la redención, lo que se aprecia es que el suicidio supone un mero paliativo tolerado, en absoluto prescrito, el cual no tiene ningún tipo de poder ni supone conmoción ontológica alguna. Se da pues una asimetría entre la redención individual y la redención universal. La primera obedece a procesos contingentes de carácter ético y, en tanto que así, no tiene implicaciones ontológicas; la segunda, por el contrario, representa la meta última de la existencia, la conclusión del acto libre y originario de Dios, el ingreso en la nada absoluta.

Lo relevante aquí es que tal redención universal es independiente del suicidio individual, pues ya se ha visto que la auto-redención, o sea, el suicidio, supone tan sólo la atomización de los elementos que constituyen el tipo individual y que, en el caso de que tal sujeto haya procreado, sólo se logra una

perpetuación de la vida y del padecimiento. En cierto sentido, quien ha dejado descendencia en este mundo sigue viviendo en su linaje. Es precisamente en el movimiento opuesto, en la negación del impulso sexual, o sea, en la virginidad y en la castidad, donde Mainländer encuentra un acto competente para la redención del todo, ya que no se multiplican *ad nauseam* los distintos individuos que, sufriendo y cargando sobre sus espaldas las pesadas alforjas de la vida, deben mortificarse para alcanzar la redención; sino que se logra, por una parte, aniquilar al individuo, devolviendo los elementos químicos al fango de la vida para que, mediante nuevos enlaces, se debiliten paulatinamente; y por otra no producir nuevas individualidades que, a todas luces, se verían condenadas al mismo peregrinaje:

Mainländer ve en la “virginidad” el mejor camino hacia la redención. [...] Pues el hombre sigue viviendo en sus hijos; ha engendrado algún descendiente, lo cual significa que para él (de momento) no es posible ninguna redención. Existe “únicamente una completa y segura negación de la voluntad de vivir; es a través de la virginidad”, “castidad”. Muere un hombre, sin haber dejado descendencia, así está redimido. (Ostwald, 2017: 22-23)

Si quisiésemos recoger el testigo de aquellos que se afanan en adjuntar un sintagma prepositivo al sustantivo “Filosofía” en lo que respecta a la obra de Mainländer, sin duda, y como ya ha quedado claro, debería adscribirsele, en todo caso, el que coloca el foco de atención en la virginidad más que en el suicidio; de modo que si pretendiésemos resumir vagamente y de un modo burdo la obra del offenbachiano deberíamos utilizar el lema “apología de la castidad” más que el de “apología del suicidio”. Con todo, ambos apelativos son parcos, ligeros y, sin duda, cercenan no pocos puntos centrales de su pensamiento.

Si el suicidio no tiene implicaciones ontológicas en el esquema teleológico de Mainländer, entonces, ¿qué lugar ocupa en su obra? Como se ha indicado, y en oposición al juicio de Ciraci (2006: 67), el suicidio no se nos antoja un tema central⁵⁴⁶ en la *Philosophie der Erlösung*; ahora bien, es una obviedad el hecho de que sí es tematizado por Mainländer, y ello precisamente porque encuentra la necesidad de aclarar de forma precisa qué lugar ocupa la auto-redención en todo su sistema, a fin de evitar los equívocos en que, irónicamente, han acabado incurriendo no pocos hermeneutas de su obra.

El suicidio debe ser interpretado en Mainländer desde una vertiente ética, o más específicamente, *bioética*. En la medida en que la labor para con el suicida consiste en acompañar en base a la *compassio*, y en el caso de que no sea posible disuadirle de su voluntad eliminar la causa del sufrimiento, i. e., su propia vida; podemos interpretar que Mainländer apela a un principio de beneficencia radical, cuyo fin es «prevenir el daño, eliminar el daño o hacer el bien a otros» (Siurana, 2010: 125).⁵⁴⁷

Así pues, ¿Qué opinión le merece a Mainländer el suicidio? Para saberlo léase su obra. En la sección 22 del libro VI de *Philosophie der Erlösung* Mainländer indica lo siguiente: «Aún tenemos que precisar la posición de la filosofía inmanente frente al suicida».

La filosofía inmanente ni abandona al suicida ni le insta a acabar con su sufrimiento, sino que, con su Ética, procura atraerle para aliviar su padecer,

⁵⁴⁶ Si por “suicidio” entendemos exclusivamente la auto-redención individual, entonces es el caso que tal es algo tan inherente y nuclear al sistema mainländeriano como lo sería para cualquier otro sistema pesimista, i. e., una cuestión cuya tematización es exigida, mas no constitutiva del sistema en tanto que sí mismo. Si por “suicidio” entendemos empero la voluntad de no ser de Dios, con lo cual se da inicio al itinerario inmanente del mundo, entonces, ciertamente, tal sí es nuclear en el sistema de Mainländer, mas evidenciando los pormenores de que aquí nos ocupamos.

⁵⁴⁷ No entramos a debatir aquí la polémica relativa a la legitimidad bioética del suicidio, la eutanasia ni la muerte asistida, sino que nos limitamos a señalar que desde una perspectiva mainländeriana, el respeto por la voluntad del suicida en ocasión de que los contramotivos ofrecidos no sean suficientemente poderosos se alinearía, en su obra, con criterios bioéticos, al margen de que los mismos sean o no cuestionables.

asegurándole que el curso del mundo está encaminado hacia la redención y que dicho fin tiene como condición de posibilidad el Estado Ideal, aquella conformación política en que la enfermedad, el dolor y la pesadumbre del trabajo y la guerra han sido extirpados de la vida.

La filosofía inmanente, pues, insta al fatigado de la vida, a aquel que siente sus fuerzas desfallecer a cada paso y a cada alumbramiento de un nuevo día, a alistarse en las huestes de héroes que, con vistas a la constitución de dicho Estado, luchan por el bien de la humanidad. Ahora bien, así como en ocasiones puede retirarse la maleza, arrancando las raíces que han arraigado en el canal de una fuente para que vuelva a brotar el agua, pero en muchas otras todos los cuidados y trabajos de restauración no logran que vuelva a manar de ella el líquido, pues el acuífero del que nace la cristalina y fresca substancia ha quedado seco; asimismo no puede subvertirse en algunos individuos su embotamiento, de modo que no existe para ellos contramotivo alguno que pueda instarles a cejar en su empeño, pues aquel que ha recibido en su espíritu la impronta de la aflicción porta en su alma la efigie del desfallecimiento, y ni todas las mieles prometidas en el futuro ni toda la leche de Canaán podrían disuadirle. Ante tales individuos el filósofo inmanente no tiene sino palabras de afecto y compasión: «Quien ya no es capaz de soportar el peso de la vida que la arroje. Quien ya no pueda soportar este salón carnavalesco o, como dice Jean Paul, esta cámara de servicio que es el mundo, que salga por esa puerta que “siempre está abierta” a la noche serena». ⁵⁴⁸

El filósofo inmanente no condena al suicida pues, sólo procura invertir su pretensión oponiéndole un contramotivo más poderoso, el Estado Ideal y la lucha por la Humanidad, pero cuando este contramotivo no es suficientemente persuasivo como para impelerle a tales proyectos, cuando el hombre siente que cada instante en el que permanece vivo es como un látigo que restalla sobre su

⁵⁴⁸ PE I, Xk, VI, 22, [349]: 360

espalda, abriéndole la carne y dejando a la vista del mediodía el hueso desnudo; entonces, lejos de condenarle con el sufrimiento eterno en los infiernos, o de encadenarle a la vida para que pugne con el dolor hasta que, desfallecido, perezca tras terribles estertores gozando de la maldición de una luenga vida plagada de melancolía; lo que hace el filósofo inmanente, decimos, es conmiserarse por él, tomando su mano mientras se disuelve su vida en el zigzagueo de su pulso.

La filosofía inmanente no puede permitirse condenar, ni puede hacerlo. No exhorta al suicidio; pero en aras de la verdad, debió destruir los poderosos y temibles motivos que se le oponen. [...] Aquel que, cansado de la vida se plantea la pregunta: ¿ser o no ser?, ha de sacar los motivos a favor y en contra solamente de este mundo [...] Más allá del mundo no hay, ni un lugar de paz, ni de tormento, sino solamente la nada. Quien ingresa en ella, no tiene reposo ni movimiento; carece de estado alguno. (PE I, Xk, VI, 22, [350]: 360-361)

Esto demostraría suficientemente lo errada que ha estado cierta facción de la hermenéutica teórica en torno a la filosofía de Philipp Mainländer; ahora bien, los motivos por los cuales se evidencian que su obra no es una apología del suicidio no se limitan a una negativa explícita como la que encontramos en el anterior pasaje citado, sino que además obedece a motivaciones eminentemente filosóficas.

2. El héroe sabio y el Estado Ideal

Para comprender las aseveraciones mainländerianas debemos llevar a cabo un pequeño *excursus*. Para Mainländer existe una única tendencia en el universo, la tendencia del ser al no ser, es decir, en la existencia domina un pulso tanatológico y, por ende, sean cuales sean las formas y movimientos que adopte

la existencia, esta se encamina, a tuestas o al trote, hacia la redención. Llegados a este punto, Mainländer ofrece el que a su juicio sería el movimiento que conduciría de un modo más eficaz y acelerado hacia dicha redención. Tal movimiento es el conducente al Estado Ideal, un Estado de corte socialista en el que las penurias de la vida se han extinguido.

Al tener los hombres todas sus necesidades cubiertas, les acontecería un hastío insoportable, ahora bien, como tal sociedad ha enardecido su voluntad mediante el conocimiento concluirá que es preferible el no ser al ser, de modo que acabaría extinguiéndose. «Es completamente indiferente» indica Mainländer, «si la humanidad sacrifica su última fuerza vital mediante el gran sacrificio [...] con entusiasmo moral [...] por impotencia, o con un fanatismo exacerbado: ¿Quién puede predecirlo? Basta con saber que el sacrificio se hará, porque debe hacerse, porque es el punto de transición para la necesaria evolución del mundo».⁵⁴⁹

Por lo tanto, se aprecia que es indiferente qué clase de movimiento adopte el individuo, pues el mero hecho de existir implica ya un debilitamiento del conjunto de las fuerzas, las cuales antaño confluían en la indivisa unidad premundana. Podemos en tanto que así, y ciñéndonos a las palabras de Mainländer, bosquejar cuatro figuras éticas en virtud del movimiento y relación que mantiene cada una de ellas respecto a la redención universal: (1) el hijo del mundo, (2) el suicida, (3) el sabio y (4) el héroe sabio.

(1) El hijo del mundo es, sencillamente, aquel que se arroja a la vida, aquel que, empecinándose en vivir, cultiva el debilitamiento de las fuerzas mediante el desgaste lento y paulatino. Su movimiento es, en tanto que así, un trabajoso encaminarse hacia la redención, pues el hijo del mundo no sólo queda empachado por las desdichas y sufrimientos inherentes a la existencia, sino que además, mediante la procreación, traslada el estigma de la vida a su progenie,

⁵⁴⁹ PE I, Xk, VI, 19, [342]: 354

multiplicando las ideas (individuos), esto es, haciendo posible nuevos enlaces que, pausada pero decididamente, debilitan el cuanto global de las fuerzas.

(2) El suicida, por el contrario, representa la negación inmediata del movimiento del hombre de mundo, pues él no sólo renuncia a los bienes de la existencia, sino que da un paso atrás, negando de forma activa la voluntad de vivir mediante la autoaniquilación: «Para Mainländer cada uno se puede auto-redimir, aquí no hay realmente ninguna redención del mundo: el sufrimiento puede ser reducido, a saber, a través de la redención parcial (o sea, redención individual) o de la virginidad» (Ostwald, 2017: 35).

(3) El sabio, por su parte, «elige solamente el estremecimiento de la aniquilación, al considerar las ventajas de la nada absoluta, y renuncia al placer»,⁵⁵⁰ es decir, el sabio, que ha aprehendido en el fuero interno de su espíritu la necesaria deriva de la existencia desde el super-ser hasta el no ser, pasando por el ser, o sea, el mundo inmanente del devenir, comprende que la existencia sólo supone un medio para alcanzar la muerte, siendo esta una auténtica redención; por ello, éste coloca el fin antes que el medio, negando la voluntad de vivir de forma elíptica, esto es, renunciando al placer y atesorando el diamante de su virginidad, deviniendo casto y asceta.

4) Por último, llegamos al héroe sabio, que representa, en palabras del propio Mainländer, «el fenómeno más puro y noble que hay en el mundo».⁵⁵¹ Él no sólo capta la futilidad de los placeres y su engañosa dicha, así como la necesaria función del sufrimiento dentro de la teleología del mundo, sino que, renunciando en cierto modo a su redención particular, combate los males que achacan a la existencia –i. e., aquellos que vendrían a prolongar los procesos

⁵⁵⁰ PE I, Xk, VI, 18, [340]: 352

⁵⁵¹ PE I, Xk, VI, 18, [340]: 352

orgánicos⁵⁵² que se aparecen como *conditio sine qua non* del paulatino debilitamiento de las fuerzas– en vista de la constitución del Estado Ideal.

Tal sujeto batalla heroicamente en pro de la humanidad y su necesario desenvolvimiento en busca de la redención colectiva, pues bien comprende que –en tanto que el fin de la existencia es aquella nada absoluta en la cual se sumirán, tarde o temprano, todas las ideas, o sea, las voluntades individuales– su aniquilación individual significa menos que nada en el conjunto de la existencia y, además, sabiendo como sabe este que la muerte es un bien, la procura, no sólo para sí mismo, sino que se arroja al flujo de la historia pretendiendo un movimiento acelerado hacia aquella cúspide que supone el principio del fin de la existencia: el Estado Ideal.

Ahora bien, esta muerte colectiva en que tanto se afana el héroe sabio no tiene nada que ver con un holocausto generalizado, ni con un genocidio masivo ni con un suicidio colectivo, no tanto por cuestiones éticas, sino por una estrategia ontológica, es decir, la aniquilación de la humanidad no implicará el consecuente colapso de las demás voluntades individuales si no se da mediante la aprehensión intelectual de la frívola banalidad de la vida, la cual se aparecía, antes de la constitución del Estado Ideal, con todas sus alhajas y aparentes bondades. Ahora bien, ¿a qué se debe esto?, ¿por qué es relevante, para la teleología de la existencia, que la humanidad quede aniquilada tras ese hartazgo de la vida y no en un momento pretérito al mismo?

⁵⁵² Parafraseamos aquí *ad libitum* el binomio orgánico-aórgico introducido por Friedrich Hölderlin en su ensayo *Fundamento para el Empédocles*. Si bien allí este par dialéctico apunta a la particularidad y la individualidad por parte de lo orgánico y a la universalidad y la inconsciencia por parte de lo aórgico; aquí reciben un sentido más intuitivo, pues en adelante utilizaremos el término “orgánico” en tanto que pulso constructivo tendente a conformar unidades cada vez más sofisticadas y el término “aórgico” como sinónimo de pulsión tanática, es decir, como pulso destinado a disolver y a aniquilar dichas constituciones orgánicas (Hölderlin, 2014: 116).

3. La humanidad como medio más perfecto para la aniquilación

Deben entrar a colación algunas nociones mainländerianas que usualmente se han antojado poco ortodoxas a la tradición hermenéutica que ha abordado (parcamente cabe decir) su obra. Por una parte, hay que tener en cuenta lo que se ha denominado *moirología*,⁵⁵³ así como la idea, que ya puede rastrearse en la filosofía de Schopenhauer, de que el ser humano representa el punto álgido de las *objetivaciones* de la voluntad, en la medida en que es en éste último en el que aparece «con nitidez y perfección gradualmente crecientes, la esencia de la voluntad en la representación.»⁵⁵⁴

Respecto a lo primero, hay que tener en cuenta que Mainländer es un acérrimo determinista, lo cual no podría ser de otro modo, teniendo en cuenta la profunda influencia schopenhaueriana que recibió. Del mismo modo que para Schopenhauer, el mundo fenoménico está dominado por el principio de razón suficiente (y en tanto que así por el principio de causalidad). Para Mainländer, el mundo inmanente (el de la pluralidad), lo está por la ley de la acción recíproca [*Wechselwirkung*]; esto implica en ambos casos que en el mundo fenoménico o inmanente la libertad, esto es, un efecto sin causa, es imposible, conduciéndonos el escrutinio filosófico hasta un consecuente determinismo, el cual toma en Mainländer al destino como rúbrica. Si bien dicho término no es usualmente

⁵⁵³ Podemos entender por “moirología” la teoría del destino, i. e., la tesis filosófica según la cual el mundo (fenoménico) está regido por el principio de razón suficiente, de tal modo que la causalidad se enseñoorea de todos los procesos empíricos. Las implicaciones de esta teoría son de sobra conocidas: en la medida en que cada efecto implica una causa y no puede darse un efecto sin una causa precedente (y siendo como lo es toda causa efecto de otra que la precede) se concluye que en el mundo (empírico y fenoménico al menos) no existe ningún acontecimiento no-causal, es decir, libre. Este es el determinismo clásico –que consecuentemente conduciría a la noción popular de “destino”– defendido por Spinoza, Schopenhauer y tantos otros. *In stricto sensu*, el término “moirología” es un préstamo de Julius Bahnsen, en cuya obra el concepto aparece atravesado por una connotación trágica (TH, [62]: 97). Tomamos aquí libremente el término como un préstamo conceptual que bien podría ser substituido, sencillamente, por el de “teoría del destino”.

⁵⁵⁴ WWV I, III, 30, [199]: 207

utilizado por Schopenhauer distintas aseveraciones tuyas pueden indicar que su reflexión se encaminaría por tales derroteros. Por ejemplo, en los *Berliner Manuskripte* [BM] (parte de los *handschriftliche Nachlaß* [HN] que van desde 1818 hasta 1830), Schopenhauer se expresa en unos términos que bien podrían familiarizarle incluso con la noción e implicaciones coloquiales del destino cuando indica que

¿Acaso no guarda todo esto alguna similitud con el destino en la vida real, en donde casi todo el mundo percibe una cierta planificación en su propio transcurso vital? Cuantas veces en la vida hemos urdido y adoptado con vehemencia un plan, que luego se ha demostrado totalmente inadecuado para nuestro verdadero provecho, y que hubiéramos perseguido fervientemente, de no haber mediado una auténtica conspiración a la contra por parte del destino. (BM, [HN III, [391-394] (208) {F II, 366 y 367/369} - 1828]: 190)

En Mainländer, el destino puede entenderse desde dos perspectivas distintas: o bien individualmente o bien universalmente. Si lo primero, hablamos del destino particular de una idea, ya sea química, inorgánica u orgánica, incluyendo esta última tanto las ideas vegetales como animales y, por ende, también al hombre. En éste último caso, el destino es el producto de dos factores. El destino del hombre individualmente tomado está determinado por su demonio⁵⁵⁵ y su espíritu, y por otra parte por el azar. Si bien podría antojarse contradictorio el introducir el azar como factor constitutivo del destino cabe indicar que para el

⁵⁵⁵ Mainländer utiliza el término alemán *Dämon*, y aunque no lo explicita lo emplea para referir al “genio”, o sea, al *Δαίμων* o *daemon* grecorromano (“El carácter es para el hombre su demonio”, B 119, Estob, Flor. IV, 40, 23), y, por otra parte, a aquello denominado por Goethe lo “demoníaco”, o sea, “aquello que no puede explicarse por el intelecto ni la razón (Goethe, 1987: 1267). Como señala Pérez Cornejo, lo esencial es que Mainländer identifica el demonio con la sangre, y a esta con la voluntad, de modo que el demonio sería la voluntad y la inconsciencia que la dirige (PE I, 90/nta. 3).

autor de la *Philosophie der Erlösung* el azar es, sencillamente, la suma de actividad del conjunto de los individuos. Esto se explica por toda la disertación schopenhaueriana en torno al determinismo caracterológico, el cual vendría a refutar la existencia del *liberum arbitrium indifferentiae* (GE, I, III, [46]: 83).

En tanto que así, ¿por qué el destino del individuo está, desde esta perspectiva, determinado por el azar? Porque los resultados de sus actos y elecciones determinadas se ven atravesados por la actividad determinada del conjunto de todas las demás ideas, o «como encontramos en la Física: el individuo sólo tiene autonomía a medias, porque impele y es impelido por el azar, que es un poder ajeno, que se le opone, y que es totalmente independiente de él».⁵⁵⁶

En segundo lugar, encontramos el destino universal, que es la actividad producto del movimiento determinado de todas y cada una de las fuerzas e ideas que colman el mundo. En términos generales, el destino es por ende «el movimiento del mundo entero, que se produce continuamente a partir de la actividad continua de los individuos del universo.»⁵⁵⁷

Ahora bien, resta discernir de donde proviene esta determinación de todos los movimientos de las ideas. No es como en Schopenhauer, producto del principio de razón suficiente, sino de la elección divina originaria. Al haber sido todas y cada una de las voluntades individuales o ideas elementos inmanentes a la esencia de Dios en el arcano tiempo de la trascendencia, y al haber escogido libremente Dios su propia atomización y consecuente disolución en la nada absoluta, colige Mainländer que todas y cada una de las elecciones individuales ya fueron escogidas previamente en el seno divino y, en tanto que así, las mismas son, figuradamente dice Mainländer, por una parte elección del propio individuo, y, por otra, indefectibles. El curso del mundo, pues, obedece a una suprateleología que fue escogida por Dios como el mejor medio para alcanzar la

⁵⁵⁶ PE I, Xk, VI, 24, [354]: 362-363

⁵⁵⁷ PE I, Xk, VI, 24, [354]: 362-363

redención: «La sabiduría divina (téngase en cuenta que estamos hablando siempre de forma figurada) determinó este proceso, el destino general del universo, y determinó el curso vital individual de todo lo que está en él».⁵⁵⁸

Cabe ahora atender al segundo elemento indicado, es decir, la tópica tesis que ha venido a ver en el ser humano la cúspide de cierto proceso o movimiento ontológico. En el mismo Schelling, atendiendo a las palabras de Fernando Pérez Borbujo, encontramos el mismo movimiento. En su obra *Schelling: El sistema de la libertad*, Borbujo (2003) apunta que Schelling encuentra en el hombre la cúspide de aquel proceso mediante el cual la Naturaleza visible transita al mundo de los espíritus y el mundo de los espíritus se vuelve corpóreo (52). Se aprecia, pues, que ésta ha sido una intuición tópica en la filosofía.

Según Schopenhauer, la voluntad, que metafísicamente es entendida como algo infundado (sin fundamento), y por completo carente de razón y conocimiento, se objetiva de acuerdo a las ideas (en sentido platónico), o sea, se convierte en objeto. Estas objetivaciones son desde las leyes físicas, pasando por los cuerpos inorgánicos y orgánicos, hasta el ser humano, el cual representa la máxima y más perfecta objetivación de la voluntad; más perfecta en tanto que es el hombre el que, en pro de su capacidad cognoscitiva, dispone de una mayor competencia para captar la esencia de la voluntad. Este hecho tiene en la filosofía schopenhaueriana ciertas connotaciones ontológicas, pues siendo como es el hombre aquella objetivación capaz de aprehender la esencia de la voluntad, imprimiéndose en su espíritu la nulidad de la vida y el inherente sufrimiento a la misma, puede este, asimismo, llegar a una negación de la voluntad de vivir, escorándose así su individualidad por el ciclo del *Samsara*, zafándose de este modo de la “reobjetivación” fenoménica tras la aniquilación de su individualidad.

⁵⁵⁸ PE I, Xk, IV, 25, [355]: 365

Bosquejados someramente los elementos precisos para comprender la cuestión planteada –recuérdese, por qué es pertinente que el ser humano perezca tras la constitución del Estado Ideal y no en un momento pretérito al mismo– se debe ahora solventar la incógnita.

Respecto a lo primero, es decir, atendiendo a las aseveraciones moiológicas mainländerianas, la redención es necesaria, esta tendrá lugar, de tal modo que los procesos y conclusiones que supongan *conditio sine qua non* de la misma son necesarios. En tanto que así, el Estado Ideal (que representa el principio del fin de la raza humana y el primer adoquín del cadalso de la existencia) es un acontecimiento indefectible.⁵⁵⁹

Respecto a lo segundo, o sea, la tradicional tesis que ha visto en el ser humano el cénit de un proceso o movimiento; el ser humano debe llegar necesariamente a aquel Estado Ideal porque este hace posible su aniquilación, y ¿por qué es precisa esta figura histórica dentro de la tanatoteología? Sencillamente porque el hombre, según Mainländer, es la máxima expresión de la mortificación de las fuerzas, es la conformación más competente para el debilitamiento de la esencia divina; de modo similar a como lo era para Schopenhauer en lo relativo a las objetivaciones de la voluntad o para Schelling en lo que respecta al proceso bilateral de la realización de la idea y de la idealización de lo real.

⁵⁵⁹ Aún con todo, debe señalarse la problemática ambigüedad existente en la filosofía de Mainländer entre el agencialismo y el fatalismo. Si bien, como venimos argumentando, el mundo inmanente mainländeriano es estrictamente determinista, precisamente por ser el producto de la elección divina originaria, con todo en ocasiones el filósofo señala la posibilidad de acelerar el proceso tanatoteológico (PE I, Xk, IV, 30, [221]: 242; VI, 22, [349]: 360). Dicha aceleración consiste esencialmente en solventar la llamada *Sozialfrage*, conduciendo a la humanidad a la consumación del Estado Ideal. Así pues, si bien en su filosofía el destino del universo está determinado *a parte ante*, no obstante existe cierto espacio para la agencia individual encaminada a acelerar dicho proceso. Fuera como fuere, dicha aceleración sólo puede consistir en alinearse con el proceso teleológico necesario que rige el mundo, i. e., madurar las fuerzas para su aniquilación, lo cual exige la constitución del Estado Ideal mediante una *Bildung* colectiva.

En definitiva, y respondiendo de una vez por todas a la auténtica pregunta: ¿Por qué el héroe sabio lucha en pro de la humanidad, significando este batallar, no una *suovetaurilia*, sino un acelerar la realización del Estado Ideal? Porque sólo con el ingreso del hombre en dicho Estado empezarán a estar maduras las fuerzas para su aniquilación, de la misma manera que sólo con la llegada del verano se vuelven cerúleos los arándanos, estando listas para su cosecha. En este sentido, la constitución del Estado Ideal es el *factum* histórico que anuncia la consumación de la redención, el quiliasma de la filosofía (*Idee*, Ak. VIII 26-27).

Como bien hace notar Fernando Burgos (2023), la clave de toda esta cuestión, y el auténtico motivo de peso filosófico por el cual Mainländer no debe ser tachado de apologeta del suicidio, se encuentra en su noción de *Bildung*. Esta “formación” integral de que habla Mainländer es la tarea reservada al héroe sabio, quien habiendo juzgado adecuadamente tanto el valor de la vida como su *telos*, se ocupa de educar al resto de la humanidad para que alcancen el mismo estado de lucidez cognoscitiva. El héroe sabio, entonces, no acaba con su vida, no tanto porque done a su existencia particular un valor, sino porque procura acompañar al resto de la humanidad hacia la misma comprensión que él ha alcanzado:

Una vez que el ser humano haya llegado a estas conclusiones, no se suicidará, sino que se dará cuenta que otros seres humanos carecen tanto de educación como de formación, por ello, deben ser formados para que también lleguen a las mismas conclusiones. Por ello, en este paso hacia el no ser no se antepone el suicidio sino la lucha de la *cuestión social*. De este modo, el fin de la *Bildung* mainländeriana es formar seres sensibles y autónomos (racionales) ante el mundo sufriente para que puedan juzgar la vida correctamente, y para que se embarquen en la lucha por mejorar las condiciones de los seres humanos. (35)

4. Del suicidio filosófico al suicidio de un filósofo

Se han expuesto las razones –amparadas en las aseveraciones de Philipp Mainländer– para desestimar de una vez por todas aquella recurrente interpretación que ha querido ver en el suicidio del *offenbachiano* un acto filosófico. No siendo esto suficiente, consideramos haber demostrado sobradamente que en absoluto puede tacharse su filosofía de “filosofía del suicidio”, tanto menos acusar o vitorear al autor, según guste, de apologeta del mismo.

Empezando por el final, queda demostrado que la *Philosophie der Erlösung* no es una apología del suicidio, sino que, sencillamente, lo tolera e incluso prescribe para aquellos que, fatigados y derrocados por la vida, no alberguen en su pecho más que desfallecidas fuerzas. Esta tolerancia compasiva frente al suicidio es uno de los puntos en los que Mainländer se muestra más próximo a nuestra sensibilidad contemporánea, pues si bien su maestro, Schopenhauer, se mostraría enfrentado al escrúpulo típicamente judío⁵⁶⁰ que condena el suicidio, en términos teóricos lo rechazaría como fútil y por suponer una negación de la voluntad de vivir aparente.⁵⁶¹ Asimismo, tanto Bahnsen (PB: 294) como Hartmann (Oswald, 2017: 15-16) condenaron más o menos enérgicamente el suicidio.

En lo relativo al primer punto, es evidente, en pro de la recién dilucidada categoría del héroe sabio, que Mainländer no pudo suicidarse por coherencia filosófica, habida cuenta de que no existe en el *corpus* teórico de su obra nada que lo prescriba o encumbre, como ya se ha repetido *ad nauseam*. Si Mainländer hubiese tenido en su mente la coherencia filosófica bien habría traicionado su pretensión al quitarse la vida, pues no habría ocupado aquella categoría que

⁵⁶⁰ En *Parerga y Paralipomea* Schopenhauer indica que las religiones monoteístas “es decir, judías”, son las únicas cuyos fieles consideran el suicidio un crimen (PP II, 157, [325]: 321).

⁵⁶¹ Véase pg. 241-242

representa el fenómeno más puro y noble que hay en el mundo:⁵⁶² «Se acercaba el momento [...] en que el filósofo tenía que demostrar si era tan capaz de actuar como de hablar, si el “hombre sabio” se convertiría en un “héroe sabio”» (Hörth, 1891b: 490). En pro de la resolución de su vida, bien podemos apreciar que no tuvo la entereza suficiente como para devenir héroe sabio.

Se ha podido dar un somero repaso de la parca biografía de este joven filósofo, así como abordado una de las cuestiones que doxográficamente ha tenido más interés entre los que se acercaron a Mainländer de un modo u otro, demostrándose asimismo lo que anticipamos, a saber, que la *Philosophie der Erlösung*, como cualquier filosofía que se precie, está libre de todo sintagma preposicional, no precisando de un nuevo atributo, ya que, si la filosofía de Mainländer es algo, no lo es del suicidio, sino de la redención.

⁵⁶² PE I, Xk, VI, 18, [341]: 352

Anexo IV

El ser es y el no ser será

1. El supuesto entropismo de la metafísica mainländeriana

Cuando se aborda la filosofía de Philipp Mainländer una de las primeras asociaciones que le vienen a uno a la mente es aquella que emparenta su cosmogonía con la teoría de la termodinámica, concretamente con su segunda ley, según la cual la cantidad de desorden (o entropía) en el universo aumenta paulatinamente con el tiempo. Esta asociación no es de extrañar, ya que en su metafísica el *offenbachiano* nos dibuja un mundo que, tras el colapso de una unidad supramundana, se debilita paulatinamente conforme a la ley universal del sufrimiento, hasta ingresar el conjunto del universo en la nada absoluta, concluyéndose así el *telos* de Dios.

Dada esta usual asociación, ciertos estudiosos de su obra llegaron a indicar que Mainländer, o bien anticipó la ley de la entropía,⁵⁶³ o bien tuvo acceso a los trabajos de físicos como Herman von Helmholtz, quien partiendo de los trabajos de Clausius y otros formuló la teoría de la muerte térmica. Este es el caso de Rudiger Safranski, quien en su biografía sobre Schopenhauer *Los años salvajes de la filosofía*, dedica unas parcas 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, 2008: 450)

⁵⁶³ Término acuñado por Rudolf Clausius en 1865 pocos años antes de la muerte de Mainländer en 1876.

No obstante, otros como Thorsten Lerchner (2016) han apuntado que es improbable que Mainländer tuviese acceso a dichas investigaciones, no sólo por el escueto espacio de tiempo que separaría la publicación de dichas obras de la de *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 (17). Lerchner, pese a no negar la indudable semejanza entre ciertos enunciados mainländerianos, la ley de 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.

Con todo, es innegable que existe un escollo en el que la investigación en torno a la obra de dicho filósofo puede escorarse. La pregunta no es tanto 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, nos proponemos en lo que sigue abordar esta cuestión, 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.

En tanto que los argumentos de Lerchner se antojan coherentes, la expresión “metafísica de la entropía” acuñada por Ulrich von Hortsstmann (1989) en su primer volumen recopilatorio sobre el filósofo (9), debería ser substituido 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 un testigo antiguo, pues es cierto que la idea de que el mundo se agota y precipita infatigablemente hasta una senescente decrepitud lleva resonando en la esfera del pensamiento desde antaño. Sólo 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. (Lucr. II: 1470)

Así pues, se abordará someramente la cuestión de la entropía y los procesos neguentrópicos⁵⁶⁴ en términos físicos para después pasar a la filosofía mainländeriana, con lo cual podrá abrirse el debate en torno a su teleología con el fin de emparentarla –manteniendo las distancias pertinentes– con los futuros cosmológicos que se especulan actualmente, los cuales ofrecen un escenario u otro en pro de la concurrencia de ciertos elementos, como la materia oscura y la energía oscura.

Podrá observarse asimismo como en la cosmogonía de Mainländer existe *de facto* una entropía subyacente encubierta por procesos neguentrópicos, o por utilizar la terminología del filósofo, una voluntad de morir que instrumentaliza a la voluntad de vivir observable como un medio para el fin: la muerte absoluta.

2. Sobre cuestiones físicas y cosmológicas en general

Antes de abordar la mentada cuestión desde la perspectiva filosófica de Mainländer es pertinente hacer un somero repaso al concepto de entropía en la física contemporánea.

⁵⁶⁴ Véase nota 565

Así como con prácticamente toda teoría física, lo que actualmente conocemos bajo el nombre de “entropía” no fue producto del ingenio científico de un sólo hombre, sino que fue gestado colectivamente por diversos investigadores que, ya desconociendo o apoyándose 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 ni se crea ni se destruye, la energía térmica pierde capacidad útil; es decir, cuando, por ejemplo, una máquina se pone en funcionamiento, esta se calienta y, por ende, irradia calor. Este cuanto calorífico se disipa provocando una pérdida energética, en principio irreversible. Con todo, las primeras indagaciones en torno a este fenómeno de gasto energético se circunscriben a la mecánica, cuando se observó que los motores de calor como la máquina de Newcome eran ineficiente: una vez más, un cuanto de energía se perdía sin ser convertido en trabajo útil.

Cuando, por ejemplo, tenemos dos cuerpos a distinta temperatura, estando uno frío y otro caliente, al entrar en contacto el primero con el segundo este transfiere calor al primero, perdiendo el cuerpo caliente energía y ganándola el primero. Teniendo en cuenta que la entropía está directamente relacionada con el desorden de un sistema cualquiera, y entendiéndose el calor en términos de agitación molecular elevada y el frío como una agitación reducida, lo que se concluye es que el cuerpo frío gana entropía a medida que se calienta; o sea, su sistema 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 a la pérdida por el caliente (Davies, 2001: 13).

A su vez, la entropía suele asociarse a otro concepto físico, el de la flecha del tiempo, con lo cual acaba identificándose con la irreversibilidad de los acontecimientos y, a su vez, se acaba por concluir que la pérdida energética, o lo

que es lo mismo, el aumento de la entropía, es paulatino e irreversible; esto siempre y cuando el sistema sea cerrado, pues en el caso de que sea abierto pueden introducirse paquetes energéticos que estabilicen la pérdida paulatina.⁵⁶⁵

Volviendo a los orígenes del concepto; pronto se generalizaron los descubrimientos asociados a la mecánica al conjunto de la naturaleza, es aquí donde entra en escena Rudolf Clausius, a quien se le considera el padre de la termodinámica y el acuñador del término. Clausius formuló que 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 llegará a un valor crítico, alcanzando así su máxima entropía, o lo que es lo mismo, que el universo se encamina paulatinamente hacia una muerte térmica (Mack, 2021: 98).

Si bien Kelvin y Clausius ya abordaron la cuestión, fue Hermann von Helmholtz quien desarrolló la idea propiamente. La muerte térmica del universo es uno de los múltiples futuros cosmológicos que la cosmología baraja como posible escenario final del universo; encontramos también el Gran Rebote, el Gran Desgarro, la Gran Muerte, etc.

Podría pensarse que, si una mayor entropía implica una mayor agitación molecular, o sea, una temperatura más alta (Mack, 2021: 98) y, a su vez, el universo se está enfriando (muerte térmica), entonces lo que encontramos es que la entropía no está aumentando, sino que está disminuyendo, pero no es así. La respuesta a esta aparente contradicción se encuentra en el denominado *espacio de*

⁵⁶⁵ Por sistema cerrado se entiende aquel conjunto en el cual la energía no proviene de una fuente externa. Un sistema abierto, por el contrario, 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 dado de fuera; ahora bien, un ecosistema es un sistema cerrado, ya que la energía con que se mantiene proviene de él mismo, de tal modo que el ecosistema, para subsistir, debe parasitarse a sí mismo. Esto nos lleva directamente 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 llegar a 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 (Schrödinger, 2005: 45).

Sitter. A medida que la energía oscura⁵⁶⁶ 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 desintegrado, 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, 2021: 103)

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

Para poder comprender todo ello sin ligerezas, y para poder así interpretar estos aspectos apasionantes de la física desde la metafísica mainländeriana, es preciso retrotraernos al origen del universo.⁵⁶⁷

⁵⁶⁶ Véase pg. 603-604

⁵⁶⁷ Tristemente, un somero análisis de la cuestión exige dejar de lado muchos y esenciales conceptos que viene a darle cognoscibilidad y respaldo a todas estas teorías físicas que, pese a estar familiarizados los que más o los que menos con ellas, con todo desconocemos generalmente sus entresijos. No entraremos por ende a considerar conceptos relevantes como el del cuerpo negro, pues ello excede en demasía las capacidades del presente anexo.

Podemos decir que el universo primigenio se encontraba en un estado enormemente caliente, ocupando una región mínima del espacio. Esta unidad térmica originaria, por llamarla de algún modo, llegó a un punto crítico, con lo cual explotó, iniciándose así la deriva del universo. A este acontecimiento se le conoce como Big Bang.⁵⁶⁸

Fundamentalmente, dada la comprobación de que las galaxias, sistemas solares y cuerpos celestes, se alejan de nosotros, se concluye que en un pasado remoto estas galaxias estaban menos separadas, por lo que el universo, que actualmente se expande, anteriormente se encontraba más unificado. La constatación de esta expansión se explica por el llamado *efecto doopler*. Básicamente, al igual que un sonido que se acerca suena más agudo y más grave cuando se aleja, así ocurre también con la radiación. Una luz que se acerca a un observador tiene una frecuencia más alta que la que tendría esa misma luz 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 respecto a nosotros decimos que tiene un corrimiento al rojo (Bojowald, 2011: 197).

En 1929 Edwin Hubble observó que las galaxias más lejanas tienen un mayor corrimiento al rojo, es decir, que no sólo están más alejadas, sino que además se alejan constantemente. Al traducir el corrimiento al rojo en velocidades, lo que se obtiene es que cuanto más distante es una galaxia más rápido se aleja respecto a nosotros (Mack, 2021: 62-65). En resumidas cuentas, el universo se expande y se enfría, de modo que previsiblemente este llegará a un estado de máxima expansión y enfriamiento, o sea, a un estado de máxima entropía, o muerte térmica.

⁵⁶⁸ La primera formulación científica del Big Bang vino de la mano del sacerdote belga Georges Lemaître, pero no fue hasta 1965 que empezaron a obtenerse datos con que apoyar empíricamente la teoría de la gran explosión (Mack, 2021: 25-58).

Pero cabe ahora incorporar dos conocidos conceptos, el de 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, sólo puede deducirse su presencia a partir de su influencia sobre la materia ordinaria. La materia oscura fue postulada para explicar el movimiento de supecúmulos observados en el firmamento, pues estos describían unas trayectorias que no podían ser explicadas si no se apelaba a una materia que, pese a no ser visible, ejercía una influencia gravitacional en ellos (Bontemps y Lehoucq, 2019: 111).

La energía oscura es más compleja, no sólo porque parece atentar contra lo que se consideraba ley absoluta de la naturaleza, la gravedad, sino porque según como la entendamos obtenemos un resultado u otro: la energía oscura puede entenderse en términos de constante cosmológica, quintaesencia, energía fantasma, etc. (Bontemps y Lehoucq: 2021: 128-138).

Volvamos al Big Bang. Este modelo se basa en la relatividad general de Einstein, cuyo rasgo quizá más identitario sea el de describir la gravedad, no como fuerza espectral, sino como curvatura espacio-temporal. La geometría espacio-temporal y el contenido material del universo se encuentran relacionados por las ecuaciones de la relatividad general, las cuales sólo pueden resolverse si se acepta una hipótesis doble: que el universo es homogéneo e isótropo. Lo que ocurre es que, pese a que 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 (Bontemps y Lehoucq, 2019: 128-129), de la que más tarde renegó y consideró uno de sus mayores errores teóricos. Puesto que por aquel entonces se desconocía la expansión del universo, Einstein se vio obligado 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 el colapso de la masa.

Tal y como apunta Mack, es irónico observar que, actualmente, la constante cosmológica que introdujo Einstein para salvar al vida del universo represente una lanza de longuinos sideral, pues uno de los modelos desde el cual se estudia la energía oscura es, precisamente, el de una constante cosmológica, a saber, que el efecto repulsivo de dicha energía es una constante que sólo puede ser revertida si la materia oscura es superior a la potencia repulsiva de aquella.⁵⁶⁹

Todos estos términos físicos (entropía, energía oscura, materia oscura, Big Bang, efecto doopler, muerte térmica, etc.) son fundamentales para comprender tanto el origen del universo como su deriva y sino, pero, tal y como ya se ha señalado, según como interpretemos tales factores nos encontramos con un futuro cosmológico u otro. Por ejemplo, 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 podrían subvertir esta propiedad misma de la matriz de las cosas. En cambio, si la energía oscura no es una constante cosmológica, y en tanto que así el valor de la ecuación de estado puede ser menor que -1 ($w < -1$), entonces, en semejante paradigma (denominado energía oscura fantasma) el universo estaría abocado a un gran desgarro, de modo que no sólo las galaxias se irían alejando paulatinamente entre sí, sino que los mismos átomos y todo lo que constituye la urdimbre microscópica del mundo acabaría por hacerse jirones (Mack, 2021: 116).

⁵⁶⁹ Para poder comprender esto adecuadamente deberíamos digresar en torno al *parámetro de la ecuación de estado* (w) (Mack, 2021: 112), pero, una vez más, ello excede las posibilidades del presente anexo.

3. Hacia la aniquilación

En cualquier caso, y teniendo siempre en cuenta que existen modelos de futuros cosmológicos que no abocan al universo a la destrucción –como sería el caso del Gran Rebote– en aquellos modelos que apuntan a una caducidad de la existencia material del mismo lo que encontramos son, fundamentalmente, tres elementos: el aumento e irreversibilidad de la entropía, el deterioro paulatino de la energía –es decir, la imposibilidad de un reabastecimiento energético desde una fuente exógena– y la constante expansión del universo –causada por la energía oscura que, como se ha visto, puede ser entendida en este modelo como constante cosmológica (por lo que los elementos materiales del racimo sideral se alejarían hasta alcanzar el estado de Sitter), concluyendo así el mundo en una muerte térmica; o bien como energía oscura fantasma (por lo que el destino de las cosas es un gran desgarro, o sea, una aniquilación absoluta)–.

Tal y como se ha señalado, y sin pretender incurrir en disertaciones exaltadas que pretendan asociar lo que a todas luces no tiene un origen común, esta cuestión cosmológica y física tiene una resonancia obviamente mainländeriana, lo cual no significa ni que Mainländer premonizase tales cuestiones, ni que se basara en los descubrimientos de Clausius y Helmholtz a la hora de urdir su filosofía. Como bien indica Lerchner, la consonancia de la filosofía mainländeriana con la entropía, la muerte térmica y demás, se debe más al conocimiento que tenía de la física de su época⁵⁷⁰ (concretamente a la polémica Newton - Leibniz - Clarke) que no a los descubrimientos de aquellos. Por ejemplo, la cuestión de la concepción del mundo como un sistema cerrado que, en caso de no disponer de una fuente exógena se vería abocada al colapso o a la desintegración, incide directamente en aquella discusión ocasionalista respecto a

⁵⁷⁰ Véase c.1) El fin del mundo como final del mundo, pg. 400-402

la necesidad de incorporar a Dios en el sistema del mundo, al modo del relojero que da cuerda a su artificio.⁵⁷¹

Por otra parte, ya San Agustín comprendió que un universo abandonado por el creador a su suerte estaría abocado 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*» (ciu., XII, 26, 112). Con todo, la pretensión ahora no es indagar en qué autor o de qué teoría física o filosófica extrajo Mainländer su inspiración, sino el abrir la reflexión filosófica desde la especulación. Mientras que esto que ahora nos ocupa puede quedarle vetado al doxógrafo, pues su hacer se encorseta al rastreo de las fuentes e influencias del pensar discursivo, el filósofo tiene permitido dar un salto, con el único fin de comprender mejor el fenómeno del mundo; de ahí que a este último, y no a aquel, le sea adecuado el verso de la macama citada por Freud (1992) en *Más allá del principio de placer*: «A donde no se puede llegar volando se debe llegar cojeando» (62). Sólo restaría descubrir si el filósofo cojea o más bien vuela.

En cualquier caso, para toda esta cuestión encontramos 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. De ello ya nos hemos ocupado anteriormente, por lo que remitimos a la sección pertinente a fin de evitar redundancias.⁵⁷² Partiendo de lo indicado en tal sección, aseveramos que 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/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 del conjunto.

⁵⁷¹ Véase 2. 3. c. 1) El fin del mundo como final del mundo, pg. 401-403

⁵⁷² Véase 4. Philipp Batz: "Mainländer", pg. 298-338

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 anteriormente descritos ya que, si el universo es una esfera de fuerzas finitas en conexión dinámica, para que una idea⁵⁷³ sea reforzada es preciso que otra se debilite. Ocurre que esto no nos conduce a una nada negativa, sólo a un paulatino debilitamiento del cuanto universal de las fuerzas –lo que de acuerdo con la cuestión más arriba tratada equivaldría a una muerte térmica–. El mismo Mainländer indica repetidamente que, en el nivel de discusión actual, i. e., al margen de una metafísica, «el mundo es indestructible, pero la suma de fuerzas que en él se contiene se debilita continuamente, en el avance de un movimiento sin fin».⁵⁷⁴ Es curioso observar que, en el plano de la *Physik*, Mainländer estaría defendiendo, a su modo, algo semejante a la muerte térmica, mientras que al elevarse a las cimas de la reflexión especulativa desde la metafísica (la visión panorámica de los procesos inmanentes), el *telos* del mundo se aparece como una aniquilación absoluta, o lo que sería su homólogo cosmológico: un Big Rip.

3. 1. Sobre los procesos entrópicos y negentrópicos en la filosofía mainländeriana

Es en el capítulo de la Metafísica donde todas las elucubraciones y descubrimientos previos de la *Filosofía de la redención* obtienen su explicación final, con lo que no sólo se gana en inteligibilidad, sino que además se nos permite esbozar una teleología de la existencia. Para no incurrir en reiteraciones evitaremos exponer los puntos fundamentales de dicho capítulo, los cuales ya han sido tratados anteriormente.⁵⁷⁵

⁵⁷³ PE I, Xk, I, 4, [52]: 87

⁵⁷⁴ PE I, Xk, II, 38, [110]: 139

⁵⁷⁵ Véase 4. Philipp Batz: “Mainländer”, pg. 316-338

La piedra angular de su metafísica consiste en la tesis de que Dios quiso la nada antes que el ser, pero se topó con un obstáculo, su propia esencia, teniendo por ello que aniquilarse en la pluralidad para que dicha esencia se desgastase paulatinamente; de modo que la vida tan sólo es el medio para el fin de la divinidad: la muerte absoluta.

Llegados a este punto, Mainländer debe enfrentarse a un escollo evidente: si el fin de la existencia es la muerte, ¿por qué en el mundo nos encontramos todo lo opuesto, a saber, un empeinado 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 se nos aparece como más inmediato en la sana intuición es una soberana voluntad de vivir? La respuesta a esta aparente contradicción podemos encontrarla en las secciones 8-16 de la Metafísica.

Mainländer pasa revista a las distintas ideas, es decir, voluntades individuales, que encontramos en el mundo y que son fundamentalmente dos: ideas inorgánicas e ideas orgánicas. Dentro del reino inorgánico distinguimos entre gases, líquidos y cuerpos sólidos. Todos ellos tienen algo en común, persiguen como meta de su movimiento el anhelo divino originario, a saber, la aniquilación: mientras que la aspiración del gas es expandirse indefinidamente, los líquidos y sólidos persiguen un punto ideal, el cual, de ser alcanzado, supondría su aniquilación.⁵⁷⁶

En un primer momento, en el origen inmanente del universo, todos los elementos que lo conformaban tenían una única aspiración, la muerte absoluta; ahora bien, 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. A causa de ello, esta aspiración –que a juicio de Mainländer sigue latiendo hoy en el corazón de todas y cada una de las ideas del mundo– sólo pudo satisfacerse de forma inhibida mediante el

⁵⁷⁶ PE I, Xk, VI, 8, [327]: 340

debilitamiento. Así pues, en los albores del universo primigenio, todas las ideas tendían hacia esa expansión absoluta, en vistas de la aniquilación, así como el agua rebosa hasta colmar el recipiente.

Es curioso observar que en cosmología se recurre a la idea de la retardación, o por utilizar el término adecuado, desaceleración, concepto que nos exige hacer una breve digresión en torno al concepto de la inflación. En los años en que empezaba a estudiarse 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, tampoco, sus imperfecciones. Esto pudo resolverse cuando en 1981 Alan Guth presentó algunas ventajas de su teoría de la inflación cósmica (Bojowald, 2011: 152), según la cual 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 (Mack, 2021: 47, 48). No obstante, esta aceleración súbita tan precoz, como si el universo se hubiese sentido hambriento de una expansión inmediata, experimentó una desaceleración, tanto más súbita que la inflación misma, de modo que a ese primer ímpetu expansivo se le opuso el absorbente estado atractivo gravitacional que continúa, a bote pronto, gobernando el mundo local de los sistemas siderales, hasta nuestros días. Ahora bien, si la inflación se detuvo, esto es, la fase expansiva cósmica se vio frenada por un estado regresivo o, mejor dicho, contractivo, cabe la posibilidad de que ello mismo vuelva a ocurrir en un futuro, de tal modo que la constante expansión del espacio podría verse subvertida por una nueva fase desacelerada, lo cual nos conduce 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» (Davies, 2001: 75).

Al margen de las diferencias y las precauciones que no dejaremos de repetir respecto a esta proximidad entre Mainländer y la nueva cosmología, lo que encontramos es un mismo movimiento, un apetito preámbulo por la disolución absoluta mediante la expansión, seguida de una desaceleración o retardamiento que, si bien en cosmología obedece a procesos térmicos y a la conducta de los cuantos de materia cósmica, en Mainländer se explica por la superesencia divina aún incandescente, todavía verde para la redención.

Esta retardación en la *Philosophie der Erlösung* se explica pues por la necesidad de debilitar la suma total de fuerzas, de ahí que el cosmos no se derrumbase sobre sí mismo de forma inmediata. Se necesita un proceso de mortificación, es decir, un escenario en el que, por pugnar las distintas voluntades individuales entre sí, acaben por mortificarse sus fuerzas, centelleando así senescentes en la marea estelar, como el que desfallece sobre la arena tras largo rato luchando 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».⁵⁷⁷ Esta es la auténtica esencia de todas y cada una de las ideas (voluntad), pero a diferencia de Schopenhauer, que en el seno del fenómeno encontraba un desmedido afán de vida, Mainländer encuentra un tender inhibido hacia la muerte, o lo que es lo mismo, una voluntad de morir, que subyace tras el aparente deseo de vivir, al modo en que convaleciente crepita el oxígeno tras la vida de la llama.

En el reino inorgánico esta voluntad de morir puede ser más o menos intuitiva, ya que su esencia, en tanto que voluntad, es ciega e inconsciente de forma íntegra; es una pura pulsión que, sencillamente, sigue su impulso, así como los cuerpos celestes siguen la trayectoria que dibuja el agujero negro o un cuerpo celeste masivo cualquiera. Ahora bien, al pasar al reino orgánico, la voluntad de morir parece cada vez más aporética, sino una contradicción, pues pocas cosas se

⁵⁷⁷ PE I, Xk, VI, 10, [331]: 343

le antojan más evidentes a la razón que el que las cosas vivas, no es que 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, y se distingue significativamente del inorgánico en tanto que la vida de esta consiste en una mera retardación de la voluntad de morir, mientras que la de aquella representa un auténtico deseo, es decir, la vida es querida directamente por la planta; de modo que, queriendo como quiere la planta la aniquilación, recurre a la vida como un medio para alcanzar la muerte. Se empieza así a perfilar el *leitmotiv* de la filosofía mainländeriana: la vida es el medio para el fin que es la muerte.

De esta colindancia entre voluntad de vivir y voluntad de morir en la planta lo que resulta es la muerte relativa, la muerte de las diversas individualidades nacidas de la procreación vegetal, con lo que se logra generar una nueva generación, la cual, en último término, implica un debilitamiento del conjunto. En los animales el esquema mainländeriano se complica, pues 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, en cambio, teme la muerte en su forma más primaria, es decir, en forma de instinto. Cuando el animal se topa con un peligro, inmediatamente lo rehúye o se enfrenta a él, siempre con el único fin de salvaguardar su integridad física; pero en el ser humano la situación es aún más compleja pues teme conscientemente la muerte, hasta el punto de que «basta con mencionarla para que el corazón de la mayoría se estremezca angustiosamente».⁵⁷⁸

El ser humano, al ser un agregado de voluntad y espíritu,⁵⁷⁹ puede abordar consciente y reflexivamente tanto la vida como la muerte, lo cual implica, en el plano existencial, el temor a la muerte y la sofisticación de la vida mediante el

⁵⁷⁸ PE I, Xk, VI, 13, [334]: 446

⁵⁷⁹ Recuérdese que por *espíritu* Mainländer entiende el conjunto de facultades cognoscitivas (entendimiento, razón, imaginación, etc.).

lujo, o sea, que el hombre no sólo evita la muerte, sino que la aborrece, y no sólo quiere la vida, sino que inflama sus mieles y bondades con alhajas, procurando mitigar al máximo el dolor, ampliar lo más posible el placer y alargar la vida *in extremis*.

Así pues, siendo como es este el caso, y si no obstante siéndolo también lo que arguye el filósofo de Offenbach, ¿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? Sencillamente porque la vida es el mejor medio para debilitar las fuerzas, de tal modo que, viviendo, se desgasta la esencia originaria, madurando así estas para la 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 ello, y gracias a ello, al todo, a la muerte absoluta. (PE I, Xk, VI, 14, [335]: 347)

Así como el pretencioso quiere la belleza y el buen porte sólo como medio para agradar al vulgo, pareciendo que efectivamente ama por encima de todas las cosas las artes cosméticas, el arte del buen vestir y el buen estar; así como muchas veces el hombre de a pie quiere dominar el arte de la mecánica para obtener previsiblemente un puesto en alguna fábrica o empresa; asimismo quieren todas las cosas la vida, mas sólo como medio para aquel fin tan lóbrego y tan 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».⁵⁸⁰

Este hecho, el de temer la muerte y anhelar con todas las fuerzas la vida, no deja de ser sorprendente, indica Mainländer, habida cuenta de los respectivos hallazgos expuestos implícitamente en la Física. Allí se indica que en tanto que las voluntades individuales se encuentran en conexión dinámica, y en tanto que el universo es una esfera de fuerzas finitas, o lo que es lo mismo, el universo es cerrado, no cabe revivificación del gasto energético, y puesto que toda revivificación local exige el desgaste de otra voluntad, el resultado es siempre el mismo: el debilitamiento del conjunto.

En suma, la díada mainländeriana entre voluntad de vivir y voluntad de morir bien podría ser entendida como la versión filosófica de aquella otra existente en la física que establece un íntimo vínculo entre neguentropía⁵⁸¹ y entropía:

¿Cómo evita la degradación el organismo vivo? La contestación obvia es: comiendo, bebiendo, respirando, fotosintetizando, etc. [...] ¿Qué es, entonces, ese precioso *algo* contenido en nuestros alimentos y que nos defiende de la muerte? Esto es fácil de contestar. Todo proceso, suceso o acontecimiento, en una palabra, todo lo que pasa en la naturaleza, significa un aumento de la entropía en aquella parte del mundo donde ocurre. Por lo tanto, un organismo vivo aumentará continuamente su entropía o, como también puede decirse, produce entropía positiva (y por ello tiende a aproximarse al peligroso estado de entropía máxima que es la muerte). Sólo puede mantenerse lejos de ella, es decir, vivo, extrayendo continuamente entropía negativa de su medio ambiente. (Schrödinger, 2005: 45)

⁵⁸⁰ PE I, Xk, VI, 12, [332]: 344

⁵⁸¹ Concepto acuñado por Léon Brillouin para referir a la entropía negativa formulada por Erwin Schrödinger.

La peculiaridad mainländeriana a estos efectos radicaría en subordinar los procesos neguentrópicos a los procesos entrópicos en tanto que aquellos serían precisamente medios para estos (Cordero y Gámez, 2021: 83), ya que, en un plano inmanente, ninguna revivificación puede subvertir el gasto energético global en una esfera de fuerzas finitas; pero además, proyectados en un plano trascendente, la lucha por la vivificación actúa en tanto que condición de posibilidad del debilitamiento global, pues «un sistema aislado [...] aumenta su entropía y se aproxima, más o menos rápidamente, al estado inerte de entropía máxima. Reconocemos ahora que esta ley fundamental de la Física no es más que la tendencia natural de las cosas a acercarse al estado caótico» (Schrödinger, 2005 : 46).

Por todo lo dicho, y en resumidas cuentas, lo que se encuentra en Mainländer es ese gasto universal y paulatino de las fuerzas, el cual en un plano empírico se debe a la conexión dinámica entre los diversos individuos que pueblan el mundo y la finitud de la esfera de fuerzas, de modo que todo acontecimiento, incluso la revivificación de las fuerzas mediante la alimentación o la reproducción, implica, en último término, un desgaste; o por decirlo con términos físicos:

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, 1985: 27)

Y que, además, la entropía del conjunto no sólo es irreversible, sino que además aumenta indefectiblemente:

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, 1982: 67-69)

4. De una metafísica entrópica a una metafísica entropista

Se han repasado muy someramente tanto los puntos más relevantes de interés de la nueva cosmología, la entropía y demás, como de la filosofía mainländeriana; y lo que se ha podido observar es que las proximidades teóricas son innegables, pero ello, como advierte Lerchner (2016) y como venimos reiterando ya no pocas veces, no significa que Mainländer anticipase tales conceptos (28). El interés, por ende, de abordar la cuestión del entropismo en la filosofía del offenbachiano consiste, por una parte, en ramificar la investigación filosófica al campo de las ciencias empíricas, lo cual no es un *delirium tremens* ni

un infantil afán por corroborar científicamente las especulaciones metafísicas de este o aquel autor, sino que representa el antiguo esfuerzo por comprender el *qué* del mundo.

Por otra parte, con la cuestión del entropismo se entra a discutir, a su vez, la unidad del saber, algo ciertamente lícito y necesario en nuestros días, época en la cual se apela a aquella falsa escisión, sino dicotomía, entre las ciencias empíricas y las ciencias del espíritu; una disociación esquizofrénica que nació hace ya mucho, pero que continúa recorriendo el ideario intelectual del hombre, como miasmas corrompiendo las raíces del árbol del conocimiento.

Si la obra mainländeriana (por mencionar una) abordó especulativamente – ya fuese desde Leibniz, Newton o San Agustín– algo con lo que se topó, casi contemporáneamente, la ciencia, entonces nos encontraremos con la feliz coincidencia a que ya apuntara 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 asientan en el firme suelo de la efectividad, que es la de las ciencias físicas.
(WN, E, [2]: 48)

De hecho, la obra de Mainländer podría pasar perfectamente como un breve y muy *sui generis* tratado de física y epistemología de no ser por su metafísica, pues debe recordarse que no es hasta el sexto capítulo en que se le dota a toda la investigación de un tono eminentemente especulativo, en tanto que ese es el momento en que todas las averiguaciones precedentes obtienen su explicación y significado último. Por ello, repetimos, la cuestión no es si la filosofía de Mainländer consiste en una metafísica de la entropía, sino en su dimensión entropista, con lo cual podremos adentrarnos en una investigación más extensa:

reseguir, como sabuesos un cadáver oculto, la tanatoteleología en los sistemas físicos y filosóficos de todos los tiempos, desde Lucrecio hasta Arto Annila, pasando por Schelling, Mainländer y tanto otros como se quiera.

Reiteradas por enésima vez las precauciones a que nos atenemos, es pertinente ahora indicar que en la obra del mentado filósofo lo que se encuentra a este respecto es que los procesos tanáticos, o sea, entrópicos, tales como la muerte, la pérdida de energía y, en suma, el debilitamiento del universo entero, se enseñorean de la existencia, hasta el punto de que incluso aquellos procesos que a bote pronto parecen estar enfrentados al deterioro universal responden a procesos del primer tipo; dicho en pocas palabras: los procesos neguentrópicos consisten en una entropía inhibida. Los organismos más complejos (como ya apuntaba Rifkin) favorecen al deterioro del conjunto, de tal modo que su subsistencia no es ninguna otra cosa que otro modo –si no el mejor– de debilitar el cuanto universal de fuerzas, de ahí que Mainländer indique 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».⁵⁸² Pues el ser humano, a ojos de Mainländer, es el ser vivo más organizado y complejo, por ende, la máxima expresión, y el mejor modo, de debilitamiento de las fuerzas. Al estar sujeto a la ley del sufrimiento (y al ser además un agregado de voluntad y espíritu) este toma conciencia de su condición, y encaminándose hacia el Estado Ideal⁵⁸³ acaba por enardecer su voluntad e inflamar su espíritu, con lo que se encamina, sabiéndolo o sin saberlo, hacia la extinción. Una vez haya desaparecido la humanidad, dice Mainländer, las fuerzas estarán maduras para la muerte, pero esta redención total no será súbita, sino que consistirá en un paulatino centelleo de todas las cosas que pueblan el universo.

⁵⁸² PE I, Xk, VI, 19, [341, 343]: 353, 355

⁵⁸³ Véase 2. El héroe sabio y el Estado Ideal, pg. 584-587

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 restaría aún dilucidar si la esencia divina, que en el plano trascendente era imperecedera, puede alcanzar un escenario de *nihil absolutum*; ¿no será el caso más bien que Dios, ansioso de redención, generó el mundo de la pluralidad con vistas a una destrucción absoluta, no teniendo en cuenta que su esencia, por mucho que sufriese una atomización, continuaría siendo imperecedera? Con todo, este interrogante no puede ser resuelto aquí.

Si aceptásemos 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), podríamos aceptar esa muerte del devenir, el homólogo metafísico de la muerte térmica; y si aceptamos la tesis de que la superesencia experimentó una mutación ontológica en el tránsito del mundo trascendente al inmanente, bien podríamos aceptar la tanatoteleología del filósofo, conforme a la cual la esencia de Dios, ahora caduca, se debilita paulatinamente, cojeando hacia el *nihil absolutum*, la redención o el gran desgarró.

Anexo V

La cuestión nacional en la obra de Philipp Mainländer

En este último anexo se pretende ofrecer una panorámica del contexto socio-histórico de Alemania en relación al nacionalismo y la llamada “cuestión alemana” a fin de dilucidar el influjo que tuvo en la redacción de *Filosofía de la redención*, así como el significado que el nacionalismo tiene en la obra de Philipp Mainländer. Para ello, procederemos a ofrecer una breve genealogía del concepto de “nación”, así como los principales paradigmas mediante los cuales se ha procurado explicar tanto el origen de las naciones como de los nacionalismos.

Posteriormente, se expondrá el contexto social e histórico de Alemania desde la desocupación napoleónica hasta la fundación del *Deutsches Reich* en 1871, finalizando con unas notas en relación al nacionalismo en Mainländer.

1. Sobre las interpretaciones nacionalistas de la obra de Mainländer

De entre los especialistas en Mainländer, quien primero señaló lo problemático del aspecto nacionalista y militarista (lo que también ha sido denominado “parafilia militar”) en su obra fue Sandra Baquedano (2021/2021b), quien en el estudio preliminar a su traducción de *Philosophie der Erlösung* en Fondo de Cultura Económica indica que este aspecto «es quizás el más delicado de su obra» (49; 7-26). La principal crítica de Baquedano (2021) a estos efectos gira en torno al modo en que el nacionalismo mainländeriano se alinea con las prácticas hostiles, violentas y agresivas que encontraron su máxima expresión en los nacionalismos de corte fascista en la Europa del siglo XX; y es que la obra de Mainländer, así como su nacionalismo, se ubica «en la antesala de un país que ayudó a gestar la Primera Guerra Mundial y que fue uno de los mayores

responsables de las barbaries cometidas durante la Segunda Guerra Mundial» (50).

Si bien describe [Mainländer] un Estado ideal sin guerras, ensalza de vez en cuando la aceleración o el proceso de fricción, roce y desgaste sin rechazar el uso de la violencia para alcanzarlo, lo cual puede esconder en la ambigüedad del discurso no sólo un criptobelicismo abstracto, sino un protonacionalismo en agresiva evolución. (Baquedano, 2021: 54)

Esta línea de investigación apunta sin duda a algo presente en la obra de Philipp Mainländer, pero por ser un elemento que imbrica con otros aspectos de su pensamiento y personalidad, difuminándose por ello la delgada línea entre filósofo y filosofía, o sea, entre psicología y cosmogonía; se antoja cuestión asaz enrevesada como para poder solventarla en una escueta investigación, pero, con todo, esto no debe disuadirnos de reflexionar respecto a ello con la pretensión de, si no arrojar algo de luz sobre semejante temática, al menos sí ofrecer unas pocas notas, a fin de orientar investigaciones futuras que sean competentes para dilucidar lo que aquí tan sólo puede bosquejarse.

Así pues, la cuestión fundamental parece consistir en si Philipp Mainländer era propiamente nacionalista, lo cual implicaría a su vez (hipotéticamente) que su sistema simpatiza (si no acaso legitima) con aquellos mecanismos tradicionalmente asociados al nacionalismo del siglo XX: militarismo, expansionismo, etnicismo, fascismo, etc.

Ahora bien, a la complejidad de tal cuestión se añade otra dificultad más general, i. e., qué entendemos cuando hablamos de “nacionalismo”. El hecho de que términos como “nación”, “Estado” y por extensión “nacionalismo” puedan ser indisociables de la contemporaneidad (Gellner, 2021: 19) invita a pensar que tal vez aún nos encontremos dentro del horizonte hermenéutico de dichos conceptos, de tal modo que previsiblemente no hayan macerado lo suficiente en

el tiempo los afectos vinculados a tales abstracciones como para poder entender si quiera a qué nos referimos cuando decimos lo que decimos. El hecho de que algunos identifiquen *a parte ante*, ora el nacionalismo con el mal –banal o radical según guste–, ora con un bien en pro del cual debe uno izar estandartes y banderas para que gallardas ondeen protectoras frente a los enemigos de su patria; y todo ello según el sesgo ideológico a que se adscriban o la asamblea en que militen, da fe de la imperativa necesidad de acometer un preámbulo a fin de saber de qué estamos hablando.

En lo sucesivo nos esforzaremos por establecer unas definiciones preliminares de los términos que aquí se someten a enjuiciamiento, para después ofrecer una panorámica general de la cuestión nacional en Alemania desde la desocupación napoleónica hasta la redacción de *Philosophie der Erlösung*, para finalmente concluir con la resolución de nuestras disquisiciones.

A modo de advertencia, cabe explicitar que lo que aquí se pretende no es formular una teoría ni definición de “nación”, tanto menos solventar la problemática cuestión de la simetría o asimetría existente entre la nación y el Estado; empresa arto compleja que en absoluto puede hallar aquí resolución alguna. Dado lo arduo de la temática, entonamos aquí una petición de indulgencia por las ligerezas y veleidades en que todo humilde texto incurre en ocasión de orbitar tímidamente en torno a algo titánico y complejo que por necesidad material debe contener en un espacio reducido aquello que sólo podría ser adecuadamente abordado en un vasto tratado; mas *está bien avanzar hasta cierto punto cuando no hay más camino*,⁵⁸⁴ y aún dando pocos pasos por angostas sendas podrá decirse: *¡lo he intentado!* (Hutten, 1867: 361).

⁵⁸⁴ [Est quadam prodire tenus si non datur ultra] (*Epis*, I, I, vv 32).

1. 1. Algunas notas sobre la historia del nacionalismo

Más arriba se ha sugerido que la idea de la nación, el Estado y por ende la idea misma de “nacionalismo”, es algo eminentemente contemporáneo; esto se debe a que, si bien ha existido cierta conciencia de pertenencia a un pueblo ya en la misma deriva histórica griega, hebrea, persa, romana, etc., lo que actualmente entendemos por tales términos tiene su origen en procesos y acontecimientos históricos eminentemente modernos y contemporáneos tales como la conmoción que experimentaron las monarquías europeas tras la Revolución francesa (Romero, 2018: 14) y el auge de las sociedades industrializadas (Gellner, 2021: 18).

Uno de los primeros que procuró responder a la pregunta relativa a la nación fue Ernest Renan, quien en 1882 sugirió un enfoque empirista basado en la recolección de datos a fin de establecer las características idiosincráticas de las naciones. En su rastreo de los denominadores comunes a toda nación, i. e., sus signos de identidad, propuso centrar el análisis en la cultura, la etnia, la religión y la lengua; no obstante concluyó que establecer un rasgo común a todas las naciones era una empresa fallida (Romero, 2018: 14).

Posteriormente, ya en 1944, Gudio Zernatto y Alfonso Mistretta, en su artículo *Nation: the History of a Word*, abordaron la cuestión partiendo de la antigua Roma, donde el término *natio* era utilizado para referir a grupos de extranjeros, o sea, los no ciudadanos, provenientes de una misma región, teniendo por ende el término una connotación eminentemente peyorativa (Romero, 2018: 15). Durante la Alta Edad Media, el concepto pasó a tener un uso universitario, refiriendo a grupos de estudiantes con un origen geográfico común, perdiendo así paulatinamente su acepción despectiva, de modo que la “nación” pasó a designar «una comunidad de origen, un objetivo compartido y

una comunidad de opinión. El primer cambio externo en el valor de la divisa “nación” se consumó» (Mistretta y Zernatto, 1944: 354).

El término empezó a extenderse paulatinamente fuera de los ámbitos estrictamente universitarios, aplicándose a los concilios ecuménicos, o sea, las asambleas eclesiales en que se convocaba a obispos de distintas regiones. La nación refería entonces a «las diversas secciones en que se dividía el voto en dichos concilios, lo cual suponía dotar al término de un carácter elitista, ligado a un grupo selecto de hombres» (Romero, 2018: 15). Este sistema de agrupación representativa fue aplicado por los monarcas y príncipes a partir del siglo XIV, donde las distintas Cortes y asambleas se denominaban asimismo “naciones”. De este modo, el término dejó de tener una connotación eminentemente despectiva, con lo cual el elitismo de que anteriormente se apropiaran los romanos *per negationem* respecto a los miembros de una nación extranjera, ahora se apropiaba *per affirmationem*; es decir, que lo distintivo y enorgullecedor no era diferenciarse de aquellos con una misma nación, sino pertenecer, de hecho, a una.

Esta lógica, iniciada en la Revolución francesa a tenor de su voluntad de distinguir entre “pueblo” y “nación” a fin de que las clases burguesas se diferenciaran del vulgo y el populacho (Romero, 2018: 16) fue la simiente de los afectos de orgullo actualmente asociados al nacionalismo; por ende

No es posible, pues, concebir la nación en este término sin tener en cuenta la secularización del pensamiento político que deja de lado la legitimación divina del poder característica de la Edad Media. Para atraer a la totalidad de los habitantes de un territorio hubo que desafiar a la sociedad estamental, fundar una lealtad común y dignificar a todos aquellos miembros del pueblo que hasta el momento se habían visto apartados de la participación en la vida pública. Además, esta soberanía popular debía componer un poder estable sobre un territorio grande y definido con fronteras claras. Por lo tanto, autores como Hans Kohn sostienen que es imposible hablar del nacionalismo

sin la creación del Estado moderno, centralizado y definido, que aparece en Europa entre los siglos XVI y XVIII. (Romero, 2018: 17)

1. 2. Tres paradigmas principales sobre el origen de las naciones

A la hora de preguntarnos respecto al origen de las naciones más allá de derivas históricas, podemos distinguir principalmente entre tres tesis o paradigmas.⁵⁸⁵ Las teorías mismas han experimentado modificaciones a tenor del desarrollo histórico de las propias naciones y del concepto de “nación”, por lo cual en ocasiones llegan a compartir intuiciones e incluso a contradecirse (Torres, 2018: 18-23).

a) Perennialismo: Se origina en el romanticismo alemán, especialmente en los tratados de Fichte y Herder. Su fundamento consiste en la idea de que las naciones son fenómenos naturales y ancestrales, de tal modo que podrían rastrearse proto nacionalismos en eras remotas de la historia humana.

b) Etnosimbolismo: Establece que la realidad social está necesariamente atravesada por lo simbólico, de tal modo que la nación estaría determinada por un conjunto de elementos de tal cariz, como el mito, la memoria histórica, las tradiciones y la etnia. Sería pues en virtud de estos elementos que los pueblos y comunidades se diferencian y segregaron en distintas naciones a partir del sentimiento de continuidad comunitaria (Torres, 2018: 54).

c) Modernista: Sostiene que las estructuras sociales modernas son la *conditio sine qua non* del concepto de nación, de modo que ambos fenómenos son indisociables.

⁵⁸⁵ Otros señalan cuatro tesis o paradigmas, incluyendo a las tres esbozadas aquí el paradigma primordialista, el cual sostiene que las naciones son divisiones sociales naturales y primordiales. (Torres, 2018: 52)

1. 3. Distintas manifestaciones del nacionalismo

Por último, cabe destacar someramente las distintas objetivaciones que el nacionalismo ha adoptado a lo largo de los siglos. Estas acostumbran a interferir entre sí, mostrando aspectos comunes a pesar de exigir una categoría propia; esto se debe a que «la idea de nación y el desarrollo del nacionalismo tienen en cuenta numerosos factores» (Romero, 2018: 19).

a) Nacionalismo liberal: La nación es entendida como comunidad de individuos identificados con la misma, compartiendo derechos políticos colectivos. Este tipo de nacionalismo desatiende los orígenes étnicos de las comunidades (Ortega y Gasset, 1967 :187-189), a pesar de que en sus primeras formulaciones adoptó la forma de un nacionalismo territorial, es decir, que la nación se origina en la pertenencia a un territorio común, lo cual implica a su vez una herencia y tradición compartida.

b) Nacionalismo integral: Es característico de Estados como la Italia de Mussolini o la Alemania de Hitler (Romero, 2018: 20). Se caracteriza por su temperamento antindividualista, de tal modo que los ciudadanos deben subordinar su voluntad individual a las necesidades de la nación.

c) Nacionalismo étnico: Se basa en la existencia de una herencia lingüística, religiosa y cultural común. No es inherente a este modo de nacionalismo la supremacía étnica o racial, aunque rechaza la asimilación cultural de otras naciones. Con todo, «esta clase de nacionalismo étnico puede vincularse con un nacionalismo racial que busca la definición de la nación en función de la raza, intentando preservar la limpieza de la misma a través de la prohibición de la mezcla con otras y el rechazo de la inmigración» (Romero, 2018: 21).

d) Pannacionalismo: Siendo ilustrativos de dicho nacionalismo el paneslavismo, el pangermanismo o el panarabismo, se caracteriza por la voluntad de unificar bajo una misma nación un territorio extenso sin vinculación

política, mas sí étnica o cultural, y en tanto que así germina en la conciencia de una cierta diáspora territorial de un pueblo o comunidad dispersa.

2. La cuestión nacional en la Alemania postnapoleónica

Ha podido apreciarse lo problemático del término “nación” y, por ende, de la concepción y explicación del nacionalismo. A la complejidad anexa a la complejidad de analizar el carácter nacionalista de la obra mainländeriana (a saber, la complejidad del concepto mismo de nación) se añade ahora la dificultad de la llamada *cuestión alemana*. Que sea precisa una problematización de la complejidad anexa a la complejidad de la complejidad ilustra lo cándido y ligero que sería solventar la cuestión principal recurriendo a una ristra de sentencias taxativas y rimbombantes, rayanas las más de las veces en el proselitismo político.

Si quisiéramos acometer un análisis exhaustivo de la cuestión del nacionalismo alemán, con todas las fatídicas consecuencias que tuvo para el siglo XX, no sería esmerado limitarse a la mera deriva política de su pueblo y territorio, pues podemos reseguir el anhelo más allá de la mera cotidianeidad que ofrece la historia. Sería pertinente pues analizar el tránsito que experimentó la teodicea tras la ilustración alemana, pasando por la antropodicea, hasta objetivarse en la tecnodicea,⁵⁸⁶ aquel peligro tan criticado por Heidegger. Dado que de ello nos

⁵⁸⁶ Invita a reflexionar el interrogarse en qué medida vive la historia del presente una nueva “-dicea” encarnada en el mesianismo militante que, mediante la lucha de clases, de género, el antiprogresismo o el revisionismo histórico –consistente en aquel sentir tan penitentemente cristiano conforme al cual Europa se da a sí misma un remordido *ego te absolvo*– proyecta en un futuro próximo o lejano aquella voluntad que ya destacara Ortega y Gasset de *cumplir un afán antiguo, llenando una esperanza, la llamada plenitud de los tiempos en que el viejo deseo se cumple, habiendo puesto el pie en la altura prevista, haciendo la historia balance, emparejando el debe y el haber* (RTVE, Archivo Histórico: José Ortega y Gasset).

hemos ocupado pormenorizadamente en nuestra investigación principal, remitimos al lector a la misma.⁵⁸⁷

Con arreglo a la historiografía ortodoxa podemos decir que la cuestión alemana, o sea, la inadecuación entre conformación política y comunidad lingüístico-cultural, inicia en 1806 tras la desaparición del Sacro Imperio Romano alemán en ocasión de la ocupación napoleónica (Abellán, 1996: 5). Las mismas categorías utilizadas por el historiador Friedrich Meinecke (1911) en *Weltbürgertum und Nationalstaat* reflejan la ambivalencia misma del concepto de “nación alemana”. Allí se establece la diferencia entre la *Kulturnation* y la *Staatsnation*, o sea, entre la nación en tanto que unidad cultural (reverberando por ende una dimensión etnosimbolista) y la nación en tanto que colectivo unido por vínculos políticos e históricos (lo cual refleja una concepción liberal del termino):

Tenemos naciones culturales y estados-naciones, tenemos estados-naciones en el sentido político y estados-naciones en el sentido nacional-cultural. Hemos diferenciado entre los estados-naciones en el sentido político y también entre las naciones estatales y culturales, aquellas de carácter más antiguo y más moderno. Al mismo tiempo, siempre hemos dejado claro que en la realidad histórica estos diferentes tipos se fusionan unos con otros (Meinecke, 1911: 14).

Como señala Abellán (1996), esta conceptualización de Meinecke, a pesar de sus limitaciones, permite comprender la poliformia de una nación escindida ciertamente entre el lazo estrictamente político y el eminentemente cultural. Este binomio surge a tenor de la diferencia existente entre la nación en tanto que

⁵⁸⁷ Véase Cap. I

Reichsnation (la nación conformada por los nobles que eran sujetos políticos con pleno derecho) y la nación como comunidad lingüística, cultural, etc.

La cultura alemana se convirtió así en el punto de referencia de la nueva conciencia nacional alemana, que se cargó, por ende, con contenidos y tonos antifranceses [pues] el Reich [...] tenía, más bien, una relación negativa con la cultura alemana, porque en las cortes alemanas se había generalizado el culto de la lengua y cultura francesas. (6)

Ciertamente, y a tenor de las categorías ofrecidas en las secciones previas, si sobrevolamos someramente la historia alemana desde 1815 hasta la Segunda Guerra Mundial, pasando sin duda por la Revolución de Marzo de 1848 y los distintos intentos de unificación, podemos apreciar como sucesivamente se entrecruzan diversas nociones de en qué consistía tal nación; desde perspectivas eminentemente liberales hasta posturas marcadamente etnosimbolistas, así como concepciones pannacionalistas, perennialistas e integrales.

Esta distinción entre *Kultur* y *Staatsnation*, que imbrica asimismo con posturas, como decimos, pannacionalistas, puede apreciarse en la misma constitución de la Confederación Germánica tras el Congreso de Viena en 1815, donde dicha confederación consistía en poco más que en una mera asociación entre los diversos Estados alemanes, independientes y soberanos (Abellán, 1996: 10). De este modo, la *Staatsnation* alemana no parecía identificarse plenamente con la *Kulturnation*, pues a esta la unían estrechos vínculos culturales y lingüísticos,⁵⁸⁸ pero a aquella tibios vínculos confederales en que los intereses de Prusia y Austria no pocas veces entraban en conflicto con los de Estados medianos, como Baviera, Württemberg, Baden, Sajonia, Hannover, etc.

⁵⁸⁸ Recuérdese que estamos hablando de la nación de Lessing, Novalis, Herder, Jean Paul, Hölderlin, Goethe, Kant, etc.

La funcionalización de la Confederación Germánica dentro del sistema de Estados europeos no permitió que, en el Congreso de Viena, se pudieran echar las bases para un Estado nacional alemán. Pero fueron, al mismo tiempo, los propios Estados alemanes los que no tenían ningún interés en construir un Estado nacional. La situación de los Estados era muy diferente y su lógica política [...] apuntaba, precisamente, en la dirección contraria a la unificación nacional. (Abellán, 1996: 12)

La posibilidad de unificar la *Staatsnation* con la *Kulturnation* se veía impedida a su vez por la variopinta constelación de pequeños Estados soberanos que conformaban la misma Confederación, entre los que no sólo constaban los Estados alemanes ya existentes, sino también territorios que, estando incluidos en sus lindes, no obstante no pertenecían a aquella. Algunos monarcas no alemanes, por ejemplo, pertenecían a la Confederación en tanto que soberanos de territorios incluidos en ella; en cambio provincias prusianas como Posen, Danzig, Thorn, Königsberg, Tilsit y Allenstein no formaban parte de dicha Confederación, por mucho que los territorios prusianos que habían pertenecido al anterior Reich sí; y un largo etcétera (Abellán, 1996: 13).

Pero las diferencias no se reducían a ámbitos meramente territoriales, sino que impregnaban la formalidad política de los Estados miembro. Algunos Estados (los del sur de Alemania) disponían de constituciones representativas, mientras que otros eran propiamente imperiales y monárquicos, algo que se veía reflejado en el *Bundestag*, o sea, el Parlamento Confederal, donde se decidían las distintas actuaciones políticas, en el cual la asimetría de capacidad de decisión era palmaria (Abellán, 1996: 16).

2. 1. El movimiento nacionalista en Alemania hasta la Revolución de Marzo

Las guerras de liberación de entre 1813 y 1814 habían dado paso a un enardecido sentimiento de unidad nacional que no fue satisfecho por la nueva Confederación, la cual en absoluto posibilitó la participación política de toda la sociedad mediante constituciones estamentales. Cabe recordar que durante la ocupación napoleónica tuvieron lugar los famosos *Discursos a la nación alemana* declamados por Fichte en Berlín. Allí ya se puede apreciar la dicotomía entre Estado y Nación alemana, pues el filósofo le habla al pueblo alemán, el cual se halla unido por íntimos lazos: el idioma, la herencia cultural, la renovación luterana, etc. Así como Fichte, muchos otros hicieron lo propio, por ejemplo Schlegel, quien habla de la nación desde la analogía de la “gran familia” (Abellán, 1996: 18-19).

Este nacionalismo, al margen de sus diferencias, fue la piedra angular de la resistencia antinapoleónica, hasta el punto de promover profundos cambios tanto en Prusia como en Austria, siendo la educación y la introducción del servicio militar obligatorio los ámbitos en que mejor se expresaron dichos sentimientos. Así, el nacionalismo se identificaba tanto con el proceso de emancipación y liberación como con el proceso de apropiación del propio destino providente; algo así como la salida de la minoría de edad política. Por otra parte, en las guerras de liberación no se llegó a formar un ejército alemán en sentido estricto, pues estuvieron dirigidas por gobernantes particulares; mas fue interpretada como una guerra nacional. A tenor de todo ello, «se planteó un problema que a lo largo del siglo iría exigiendo una respuesta, y nunca fácil: ¿Qué era, en realidad, Alemania? ¿Cuál era la patria alemana? ¿Quiénes eran los alemanes?» (Abellán, 1996: 21).

Esta conciencia nacional, la cual tenía una connotación revolucionaria en tanto que se entendía como insumisión ante los poderes fácticos, fue

impregnando paulatinamente la sociedad, sobre todo mediante las asociaciones estudiantiles, los clubes de gimnasia y deportes. En el contexto de las guerras contra Francia se formaron asociaciones estudiantiles altamente politizadas. Una fecha señalada a estos efectos es el 18 de octubre de 1817, cuando se celebró una vigorosa manifestación estudiantil, de eminente carácter nacionalista, en ocasión de la Fiesta de Wartburg. Si bien estas asociaciones fueron prohibidas mediante los *Acuerdos de Karlsbad* en 1819 tras el asesinato del escritor August von Kotzebue por parte de un estudiante, Karl Ludwig Sand; no obstante experimentaron un posterior fortalecimiento, especialmente a partir de 1859, cuando «se reavivaron las asociaciones de canto y gimnasia, que ya en los años anteriores a la Revolución de 1848 habían desempeñado un papel muy destacado en el fomento de la conciencia nacional» (Abellán, 1996: 44). En las distintas asociaciones gimnásticas, de canto y demás, empezaron a integrarse los obreros en el movimiento nacional, convirtiéndose entonces en un movimiento de masas.

Ahora, un pasaje de la biografía de Fritz Sommerlad (2020) que podría haber pasado desapercibido cobra un significado determinante. En torno a 1862 Mainländer era miembro *ferviente* del Club de Remo “Los Bandidos”, «una sociedad republicana, bastante activa en el terreno político y estético» (416), expresando los comentarios del propio filósofo «su profundo sentimiento patriótico» (417):

Bendigo mi destino, que me ha arrebatado del Jardín de Armida. Pues si hubiese permanecido allí ¿qué sería yo ahora? Seguramente uno de esos tristes compatriotas que ya no tienen patria alguna, y que, sucumbiendo al encanto de Italia, no son ni auténticos italianos ni auténticos alemanes [...] Yo no me cambio por ninguno de vosotros, ni por todo el oro del mundo; no abandono la sagrada tierra donde nací y cuyas alegrías me amamantaron; allí está mi sitio y mi Paraíso, en el “seno del Estado” [...] llamáis a todo el mundo vuestra patria, olvidáis que sólo puede actuar en pro de la

humanidad aquel que tiene un firme fundamento nacional, y es en la reducida tierra donde estuvo su cuna donde puede, a veces, soñar. (417)

3. El panorama sociopolítico en los años de redacción de la *Philosophie der Erlösung*

En 1848, en plena Revolución de Marzo,⁵⁸⁹ Philipp Mainländer tenía unos seis años de edad; en este sentido bien podría decirse que fue heredero directo de los afanes de unificación nacional de su época. A fin de acotar los periodos que fueron esenciales en la cosmogonía mainländeriana es pertinente centrarse en los años de redacción de su obra principal. A estos efectos la biografía de Fritz Sommerlad (2020) es nuevamente ilustrativa. Allí se mencionan dos hechos históricos relevantes, no sólo para el autor, sino para los afanes nacionalistas de Alemania. Uno refiere al conflicto Schleswig-Holstein, de 1863, por el cual «Mainländer se sintió entusiasmado» (420), y el otro, más significativo si cabe, remite a la guerra franco-prusiana de 1870, representando los sentimientos que suscitaron dicha guerra «los dolores de parto» (424) de su *Filosofía de la redención*.

La cuestión Schleswig-Holstein consistió en la dificultad de la conformación del Estado nacional a causa de las diversas nacionalidades (polacos, checos, eslovacos, eslovenos e italianos) que convivían en la Confederación, lo cual dificultaba enormemente la tarea de delimitar territorialmente un Estado alemán. Los límites de la *Kulturnation* no coincidían con los de la *Staatsnation* «ni con los del antiguo Reich de la nación alemana» (Abellán, 1996: 32). De todos los casos que representaban una problemática respecto a la delimitación de las fronteras, el más controversial fue el ducado de Schleswig «y el que, por la internacionalización del conflicto, iba a dejar sentencia del proceso de formación del Estado nacional» (Abellán 1996: 33).

⁵⁸⁹ Véase 2. 5. La debacle del 48, pg. 111-118

El *entusiasmo* de Mainländer por el asunto Schleswig-Holstein arraiga en un acontecimiento que se retrotrae hasta el mismo marzo de 1848. Dentro del contexto del movimiento nacionalista danés, Federico VII de Dinamarca manifestó la voluntad de conceder una constitución liberal a todos los daneses, o sea, no sólo a los circunscritos a Dinamarca, sino a también a los daneso-alemanes de Schleswig. Esto, evidentemente, provocó el rechazo de los alemanes, por considerarlo contrario al derecho histórico, por lo que formaron un gobierno provisional en el Ducado de Holstein (Abellán 1996: 33). La Confederación reconoció dicho gobierno y Dinamarca movilizó sus tropas, pero antes de estallar propiamente el conflicto Prusia ocupó ambos ducados. Paralelamente, la Asamblea de Fráncfort (*Vorparlament*) convocó al ducado de Schleswig a sus elecciones generales constituyentes, a pesar de no pertenecer territorialmente a la Confederación, convirtiendo el asunto Schleswig-Holstein en una cuestión nacional. No obstante, Prusia se retiró del conflicto a causa de las presiones internacionales, y la Asamblea, pese a sus críticas iniciales, secundó el armisticio de Malmoe con el cual terminó el gobierno provisional en el ducado de Holstein. Este cambio abrupto en la postura de la Asamblea «no era sino la aceptación de la realidad de que no tenía peso político específico para oponerse a Prusia» (Abellán, 1996: 34). El acontecimiento suscitó la censura de todos los que ansiaban la unidad, evidenciándose que «el objetivo de la unidad nacional iba a necesitar, en adelante, el uso de la fuerza» (Abellán, 1996: 34).

Casi veinte años después, en 1863, estalló de nuevo el conflicto al no dejar el rey de Dinamarca descendencia tras su muerte. Así, por orden de sucesión, Schleswig y Holstein serían repartidas entre el duque danés Cristián von Sonderburg-Glücksburg y el heredero de la Casa de Augustenburg, Friedrich von Sonderburg-Augustenburg. Este último pretendió ser el heredero íntegro de ambos ducados, por lo que Prusia y Austria intervinieron diplomáticamente, pero la conformación de una constitución para Dinamarca y Schleswig provocó

la entrada de ambas en guerra, esta vez con una victoria respecto a Dinamarca (Abellán, 1996: 45-47).

La otra fecha significativa, aquella que supuso los “dolores de parto” de la *Filosofía de la redención*, fue el conflicto franco-prusiano de 1870. La causa principal de dicho conflicto fue la candidatura de Leopold von Hohenzollern-Sigmaringen a la corona de España tras la sublevación militar (también llamada la Septembrina) contra la reina Isabel II, dando paso así al Sexenio Democrático de entre 1868 a 1874. Leopold von Hohenzollern buscó apoyo en el rey de Prusia, pues la línea católica Hohenzollern-Sigmaringen estaba sometida a él desde el Estatuto real de dicha casa en 1849 (Abellán, 1996: 52). La candidatura se hizo pública por parte del gobierno de España, llegando a París e interpretándose como una amenaza provocativa, de modo que Francia inició pesquisas para dilucidar si Prusia había intervenido en aquella candidatura. Finalmente, Francia declaró la guerra Prusia, la cual puso en movimiento la Confederación del Norte (constituida en 1867) en el acto, pero también para los Estados del sur de Alemania se trataba de un *casusfoediris* pues en virtud de sus pactos con Prusia los Estados del sur tenían la obligación de poner a su disposición su fuerza militar

Por parte de Francia, el único objetivo de la guerra sólo podía ser impedir la unidad de Alemania. Por su parte, para los Estados alemanes –los de la Confederación del Norte de Alemania y Baviera, Württemberg, Baden y Hesse– una victoria sobre Francia abría las puertas de la unificación. (Abellán, 1996: 54)

Las primeras victorias fueron recibidas con *entusiasmo*, tanto por parte de los Estados del norte como por los del sur, con lo que el anterior sentimiento antiprusiano fue paulatinamente opacado por un fervor nacionalista. Esta sobrevenida *Kultureinheit* supuso una ulterior *Staatseinheit* que se consagró con la firma de los tratados de Múnich y Versalles en noviembre de 1870 y se hizo

efectiva a partir de 1871. «Se trataba de una nueva creación de un Estado. El nuevo Estado alemán, el *Deutsches Reich*» (Abellán, 1996: 56).

Así, consumadas las aspiraciones que Alemania llevaba arrastrando décadas, acontecida la postrera síntesis entre *Kultur* y *Staatsnation*:

Se creyó en Alemania y en el exterior, que había despuntado una nueva época, la hora de la plenitud y de la felicidad después de tanto anhelar y sufrir. El pueblo alemán pareció haber hallado a su Raquel después de haber servido durante siglos a Lía. (Haller, 1941: 331)

Había llegado el día «en que ese viejo deseo, a veces milenario, parece cumplirse: la realidad lo recoge y obedece. ¡Hemos llegado a la altura prevista, a la meta anticipada, a la cima del tiempo! Al “todavía no” le ha sucedido el “por fin”» (Ortega y Gasset, 1967: 61).

4. La efigie de una época⁵⁹⁰

Hemos podido apreciar la complejidad de la “cuestión alemana” y, por extensión, del nacionalismo en general y del nacionalismo mainländeriano en particular, pues en él intersecan tanto aspectos históricos como filosóficos, así como biográficos y psicológicos.⁵⁹¹ Conocer, aunque someramente, el contexto social e histórico que heredó y en que vivió Mainländer permite ahora explicar (que no por ello justificar) algunas declaraciones que desde nuestra perspectiva contemporánea podrían antojarse gratuitas, o al menos llamativas. Por ejemplo,

⁵⁹⁰ Para una mayor comprensión del simbolismo del afán nacionalismo para el ideario alemán de la época véase 2. 4. Un progreso providencial, pg. 104-111 y 2. 5. La debacle del 48, pg. 111-118

⁵⁹¹ «Ya a los catorce años -nos cuenta- quería ser soldado [...] Poco después de que mi petición fuese rechazada con rodeos por mis padres, dije a un amigo: Tengo un deseo extraordinario de someterme, por una vez, completamente a otro, de hacer el trabajo más ínfimo, y de obedecer ciegamente [...] Creo que por entonces la exigencia estaba unida al impulso sexual» (Sommerlad, 2020: 425).

cuando Mainländer habla del modo en que la disciplina militar embellece el cuerpo, considerándola una institución relevante para la educación estética y además porque cultiva el sentido de la belleza (Baquedano, 2021: 52), podemos entenderlo como la herencia de aquellos recursos que Prusia y Austria utilizó para fortalecer la resistencia antinapoleónica, introduciendo el servicio militar obligatorio y el sentir nacionalista en la educación.

No es menor a estos efectos la relevancia que para el filósofo tiene la *Bildung* en lo relativo a la constitución del Estado ideal. Reflexionando en torno al modo en que la realización de dicho Estado y la redención están íntimamente relacionados, Mainländer comenta la importancia de que se solvete la *Sozialfrage*, ya que «esta satisfacción de la búsqueda de goce de todos solamente es posible en el Estado Ideal»,⁵⁹² pero para que dicho Estado se consume deben solventarse las desigualdades a que tradicionalmente están sometidas las comunidades y pueblos, y esto sólo puede lograrlo la educación [*Bildung*]: «La cuestión social es una cuestión de educación».⁵⁹³

Respecto a la legitimación de la violencia, tienen razón aquellos que señalan la ambigüedad del discurso mainländeriano,⁵⁹⁴ ambigüedad que previsiblemente no era tal a ojos del autor, a tenor de la época en que vivió. Problematizar esta cuestión nos introduce en el registro propiamente filosófico, escorándonos del estrictamente doxográfico, pues para abordarla adecuadamente bien deberíamos reflexionar en torno a la llamativa ironía que abriga, como un crespón de ambigüedad, a nuestras sociedades contemporáneas; nos referimos a la contradicción existente entre relativismo y universalismo moral, los cuales se

⁵⁹² PE II, II, 8.5: 337; PE I, Alz, V: 402

⁵⁹³ PE II, II, 8.5: 337; PE I, Alz, V: 402

⁵⁹⁴ «Considera eminentemente moral luchar contra otros países en pro del Estado ideal. En la lucha por alcanzarlo elogia el auténtico patriotismo, legitimando tácitamente el uso de la violencia para hacer justicia por mor de la humanidad» (Baquedano, 2021: 53).

ejecutan simultáneamente en nuestro ideario occidental.⁵⁹⁵ En qué medida es legítimo el uso de la violencia contra aquella comunidad que atenta contra las libertades más fundamentales de sus conciudadanos, condenándoles a un férreo patriarquismo, por ejemplo, o a una miserable sumisión servil, es algo que cada cual debe juzgar por sí mismo; y en que medida Mainländer estaría teniendo en mente una lucha semejante entre el Estado ideal y el Estado tiránico, también.

Por otra parte, no debe desatenderse el carácter descriptivo de la política y filosofía mainländeriana, de lo cual dan fe las numerosas leyes⁵⁹⁶ a que refiere a lo largo del capítulo *Politik*; por mucho que dichas leyes se antojen ciertamente gratuitas. Desde una perspectiva descriptiva, mas no prescriptiva, y al amparo del curso de la historia de la humanidad, se antoja difícil negar que el sistema circulatorio de la historia bombea por sus venas la sangre de aquellos miles de millones exterminados con la mayor crueldad y crudeza imaginable; y aquellos que hace unas pocas décadas quedaban embelesados por la paz perpetua que supuestamente auguraba el presente no precisan de otra cosa que el estado actual del mundo para cejar en sus equívocos.

Con rocas, fémures o cráneos, sílex, estoques, cañones o bombas; nos matamos, y ninguna guerra parece ser suficientemente pedagógica ni horrible

⁵⁹⁵ Muy superficialmente, en nuestras sociedades occidentales contemporáneas existe una intuición universalista (objetivada en la universalidad de los derechos humanos) y otra relativista (objetivada en la defensa del libre derecho de determinación cultural, política y social de los pueblos). Ambas posturas, a bote pronto compatibles, nos inscriben en una profunda contradicción en ocasión de un conflicto entre, por caso, la libre determinación cultural de un pueblo que no se alinea con la universalidad de derecho. Dada la tensión, uno debe resolver si garantiza el derecho a la autodeterminación –aún en perjuicio de la universalidad del derecho– o si sofoca dicho derecho a fin de salvaguardar la integridad de unos derechos que se consideran universales –aún en perjuicio del derecho a la autodeterminación de los pueblos–. También deberíamos reflexionar en qué medida la concepción universalista del derecho es algo eminentemente *relativo* a la conciencia occidental; dándose la paradoja de que, quizá, la universalidad no sea universalizable.

⁵⁹⁶ Mainländer menciona gran cantidad de leyes universales a que estaría sujeta la deriva de las civilizaciones humanas: ley de la nacionalidad, ley del humanismo, ley de la separación entre el Estado y la Iglesia, ley de la miseria social, ley del lujo, ley de la fricción espiritual, etc. (PE I, Xk, V, 1, [227]: 247).

como para disuadir a los hombres del odio acérrimo que se profesan entre sí; de ahí que Marx (2003) dijera que la historia se repite dos veces: la primera como tragedia, la segunda como farsa (10).

