

EL DIOS FRAGMENTADO. LA ESCUELA IMPOSIBLE Y LA POSTERIDAD FILOSÓFICA DE PHILIPP MAINLÄNDER

THE FRAGMENTED GOD. THE IMPOSSIBLE SCHOOL AND THE PHILOSOPHICAL AFTERLIFE OF PHILIPP MAINLÄNDER

Fernando Burgos

Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEMor) | México

Resumen

Durante los últimos años de su vida, Philipp Mainländer proyectó una institución destinada a prolongar su filosofía mediante la enseñanza, la investigación, la formación artística y la intervención política. La idea de una *freie Hochschule* quedó integrada primero en el Heiliger-Geist-Orden y después en la Gralsorden, cuyos estatutos establecían un núcleo doctrinal, prácticas pedagógicas y mecanismos de organización. Este artículo reconstruye aquel proyecto y sostiene que no llegó a constituirse como escuela filosófica. Tras la muerte de Mainländer, Minna Batz y Otto Hörth aseguraron la conservación editorial de la obra, mientras Max Seiling representó un discipulado póstumo sin continuidad institucional. Lo que apareció posteriormente fue una constelación discontinua de apropiaciones: Domela Nieuwenhuis conservó el socialismo mainländeriano, pero rechazó su redención en el no-ser; Nietzsche desarrolló una recepción adversarial; Sgalambro incorporó la autoaniquilación divina a su metafísica y su comunismo; Horstmann reinterpretó el debilitamiento de la fuerza como metafísica de la entropía; y Dalton separó la potencia práctica del pesimismo de su desenlace en el no-ser. A partir de la imagen mainländeriana del mundo como “Dios fragmentado”, se propone una analogía hermenéutica: la filosofía de Mainländer no sobrevivió como unidad doctrinal ni como escuela, sino mediante conceptos que, separados de su sistema, adquirieron funciones nuevas dentro de filosofías ajenas.

Palabras clave: Philipp Mainländer; Gralsorden; recepción filosófica; pesimismo; voluntad de morir; fragmentación; historia de la filosofía.

Abstract

During the final years of his life, Philipp Mainländer envisioned an institution designed to extend his philosophy through teaching, research, artistic education, and political intervention. The idea of a *freie Hochschule* was incorporated first into the Heiliger-Geist-Orden and subsequently into the Gralsorden, whose statutes outlined a doctrinal core, pedagogical practices, and organizational procedures. This article reconstructs that project and argues that it never developed into a philosophical school. After Mainländer's death, Minna Batz and Otto Hörth ensured the editorial preservation of his work, while Max Seiling represented a form of posthumous discipleship without institutional continuity. What emerged instead was a discontinuous constellation of appropriations: Domela Nieuwenhuis retained Mainländer's socialism while rejecting its redemption in non-being; Nietzsche developed an adversarial reception; Sgalambro incorporated divine self-annihilation into his metaphysics and communism; Horstmann reinterpreted the weakening of force as a metaphysics of entropy; and Dalton separated the practical potential of pessimism from its culmination in non-being. Drawing on Mainländer's image of the world as a “fragmented God,” the article proposes a hermeneutical analogy: Mainländer's philosophy survived neither as a doctrinal unity nor as a school, but through concepts that, once detached from his system, acquired new functions within other philosophies.

Keywords: Philipp Mainländer; Gralsorden; philosophical reception; pessimism; will to death; fragmentation; history of philosophy.

INTRODUCCIÓN. LA ESCUELA QUE NO LLEGÓ A OPERAR

Philipp Mainländer apenas pudo presenciar el comienzo de la circulación pública de la filosofía que esperaba convertir también en un programa de formación. Según la reconstrucción de Walther Rauschenberger, recibió el primer volumen de la *Philosophie der Erlösung* el 31 de marzo de 1876 y se suicidó durante la noche siguiente (Rauschenberger 124). Su muerte interrumpió una trayectoria desarrollada fuera de las instituciones académicas: su educación reglada había sido fundamentalmente comercial y su formación filosófica, aunque alimentada por algunas lecciones recibidas en Dresde, fue en buena medida autodidacta (Ciraci 28–30, 52–55). Esta posición marginal no le impidió concebir, durante sus últimos años, una empresa destinada a prolongar la vida pública de su pensamiento. Al describir los fines de la Orden del Grial, Mainländer menciona expresamente “una universidad libre, una escuela libre de arte [y] un sistema libre de enseñanza” (PU II, 460). La proximidad entre ese proyecto y su desaparición plantea una primera paradoja: Mainländer imaginó las condiciones para transmitir su doctrina, pero murió antes de convertirlas en una institución duradera.

Este trabajo parte de esa interrupción. Su propósito no es demostrar que, después de la muerte de Mainländer, se constituyó una escuela filosófica comparable a una comunidad académica, una asociación doctrinal o una sucesión reconocida de discípulos. No consta que ninguna de esas formas llegara a consolidarse. Tampoco pretende reunir bajo una misma denominación a todos los autores que lo citaron, comentaron o mostraron alguna semejanza con él. La pregunta es distinta: ¿qué sucede con una filosofía cuando fracasa la institución concebida para asegurar su continuidad? La hipótesis que se defenderá es que la obra de Mainländer no sobrevivió mediante la conservación de una doctrina unitaria, sino a través de apropiaciones parciales. Diferentes lectores extrajeron de ella problemas, imágenes y conceptos que después incorporaron a construcciones filosóficas propias. En lugar de una escuela, surgió una posteridad fragmentaria.

La dificultad comienza con el propio significado de “escuela”. La historiografía del pesimismo ha mostrado que la pertenencia a una tradición no exige necesariamente fidelidad doctrinal. Olga Plümacher incluyó a Mainländer entre los individualistas de la escuela de Schopenhauer porque había tomado de este su punto de partida, aunque el desarrollo de su pensamiento lo hubiera conducido hacia resultados profundamente distintos (Plümacher 1–5). Más recientemente, Adrián Gámez ha distinguido la genealogía schopenhaueriana de Mainländer de su pertenencia sistemática a una “escuela pesimista” formada por filosofías autónomas (Gámez 414–16). Estas discusiones preguntan cuánto puede separarse un discípulo de su maestro sin abandonar la tradición de la que procede. Aquí interesa invertir el problema: ¿en qué momento un filósofo formado por otro adquiere suficiente autonomía para convertirse, a su vez, en punto de partida de nuevas transformaciones?

La pregunta sólo resulta pertinente si la filosofía de Mainländer no se reduce a una variante menor del sistema schopenhaueriano. Su obra conserva la voluntad como principio de interpretación de lo real, pero modifica la estructura en la que ese concepto desempeñaba su función. En lugar de una voluntad única todavía presente detrás de los fenómenos, Mainländer concibe una unidad premundana que ha dejado de existir y una pluralidad efectiva de voluntades individuales procedentes de su desintegración. El movimiento del mundo ya no expresa la afirmación interminable de una voluntad de vivir, sino el debilitamiento de unas fuerzas orientadas, aun sin saberlo, hacia el no-ser. De esta transformación se desprenden conceptos reconocibles —la muerte de Dios, la voluntad de morir, la redención, la desaparición de la humanidad y la dimensión política de ese proceso— que pueden circular separadamente, incluso cuando se abandona la arquitectura sistemática que originalmente los mantenía unidos. Thomas Whittaker pudo describir por ello a Mainländer, ya en 1886, como discípulo de Schopenhauer y, al mismo tiempo, como un pensador que había desarrollado de manera original los principios recibidos (Whittaker 419).

Hablar de una posteridad fragmentaria exige distinguirla tanto de la semejanza como de la dependencia. No basta con que un autor defienda la extinción de la humanidad, atribuya un valor negativo a la existencia o imagine un retorno hacia lo inorgánico para establecer una relación con Mainländer. Debe existir, en primer lugar, una mediación documentable: lectura, cita, correspondencia, comentario o testimonio que permita comprobar el contacto. En segundo lugar, es necesario identificar el elemento mainländeriano que ha sido recibido. Finalmente, debe mostrarse qué función adquiere ese elemento dentro de la nueva construcción. Este último paso es decisivo, porque una apropiación no implica que la filosofía posterior haya nacido de Mainländer. Un pensamiento ya formado puede encontrar tardíamente en su obra un precursor, un adversario, una confirmación o un instrumento conceptual. La recepción filosóficamente productiva comienza cuando Mainländer deja de ser solamente objeto de comentario y pasa a intervenir en una elaboración que ya no le pertenece.

Esta forma de posteridad admite una analogía con la propia metafísica mainländeriana. En la *Philosophie der Erlösung*, la unidad premundana no permanece oculta detrás de la multiplicidad: ha desaparecido y sólo puede ser reconstruida retrospectivamente a partir de las voluntades individuales surgidas de su desintegración. Cada voluntad recibió de aquel acto originario su esencia y su movimiento. La pluralidad no constituye, sin embargo, una dispersión sin estructura: Mainländer denomina al mundo una *Collectiv-Einheit*, cuyos individuos están ligados dinámicamente y producen una dirección unitaria hacia el no-ser (PU I, 105, 108–10). La analogía con la posteridad es, por ello, parcial. Desaparecido el centro personal e institucional que habría podido ordenar la transmisión, su filosofía persiste en apropiaciones individuales que conservan algunos de sus elementos mientras alteran las relaciones que los articulaban. La voluntad de morir puede separarse de la teoría de las voluntades individuales; la desaparición de la humanidad, de la redención; el socialismo, de la metafísica; el movimiento hacia el no-ser, de su formulación soteriológica. Lo transmitido continúa actuando, pero ya no como parte de una totalidad común.

Esta analogía no pretende convertir la historia de la recepción en una realización literal de la cosmología mainländeriana. La desaparición del filósofo no equivale a la muerte metafísica de Dios ni las obras posteriores son simples emanaciones de un sistema originario. Se trata de una correspondencia hermenéutica: allí donde Mainländer había pensado el tránsito irreversible de la unidad a la pluralidad, su posteridad muestra el paso de una doctrina todavía organizada por su autor a una multiplicidad de interpretaciones sin centro. La comparación permite comprender por qué la heterogeneidad de sus lectores no constituye una deficiencia que deba corregirse mediante la invención retrospectiva de una escuela. Es, por el contrario, la forma histórica concreta que adoptó la supervivencia de su filosofía.

I. UNA FILOSOFÍA SUSCEPTIBLE DE FRAGMENTARSE

La apropiación posterior sólo se entiende si se identifican primero los rasgos que dieron al sistema una fisonomía propia frente a Schopenhauer. La primera transformación afecta a la unidad de la voluntad. En Schopenhauer, la multiplicidad pertenece al mundo sometido al espacio, el tiempo y la individuación; detrás de los individuos subsiste una voluntad única que no se divide con ellos. Mainländer conserva la voluntad como vía de acceso a la interioridad de lo real, pero rechaza su unidad presente: “cada cosa en sí es voluntad individual de vivir” y la naturaleza muestra “las más diversas voluntades individuales” (PU I, 49–50). El individuo deja así de ser solamente una manifestación transitoria de una fuerza universal y adquiere consistencia metafísica propia. La pluralidad no es mera apariencia. Cada ser constituye una voluntad individual, aunque todas se encuentren enlazadas por su interacción y por una procedencia común.

Mainländer resuelve la relación entre unidad y pluralidad introduciendo una diferencia temporal. La unidad no permanece oculta detrás del mundo, sino que pertenece a su pasado. Antes del universo existió una unidad simple que Mainländer denomina “Dios”; su existencia puede afirmarse, pero su esencia y su modo de existencia son incognoscibles. Esa unidad se desintegró completa e irreversiblemente al originar la multiplicidad. “Esta unidad simple existió; ya no existe. [...] Dios ha muerto y su muerte fue la vida del mundo” (PU I, 108). La muerte de Dios no designa aquí una crisis histórica de la fe ni la pérdida cultural de un fundamento que continuaría existiendo en sí mismo. Expresa un acontecimiento metafísico: la unidad dejó de ser y sólo permanecen las voluntades individuales procedentes de su fragmentación. Como Mainländer afirmará posteriormente, “no hay ya Dios, sino solamente el mundo” (PU II, 447).

Esta desaparición confiere realidad al desarrollo. Si la unidad pertenece al pasado y el mundo constituye el resultado de su disolución, el universo no puede concebirse como repetición indefinida de una voluntad inmutable. Posee una historia irreversible: unidad premundana, multiplicidad presente y desaparición futura. El no-ser no actúa como una finalidad que atraiga las cosas desde el porvenir, ni existe una providencia que continúe dirigiendo el mundo después de la muerte de Dios. La dirección sólo puede reconstruirse a partir del comportamiento de las fuerzas que lo componen. Mainländer resume ese movimiento mediante la ley del debilitamiento de la fuerza: el universo entero avanza del ser hacia el no-ser y su fuerza disminuye hasta desembocar en el *nihil negativum* (PU I, 341–42; vol. 2, 241–42). La historia cósmica no culmina en una reconciliación superior, sino en el agotamiento de aquello que llegó a existir.

En este contexto aparece la voluntad de morir. La expresión no designa un deseo psicológico de muerte enfrentado, en el mismo nivel, al deseo de vivir. Mainländer reconoce que los organismos buscan conservarse y que el ser humano puede aferrarse angustiosamente a la existencia. La voluntad de vivir describe esa orientación inmediata; la voluntad de morir nombra, en cambio, la dirección metafísica del proceso. Al vivir, reproducirse, combatir y satisfacer sus impulsos, los seres consumen las fuerzas que los constituyen. Por eso Mainländer puede afirmar que “todo en el mundo es voluntad de morir”, aunque en los organismos aparezca “más o menos velada, como voluntad de vivir” (PU I, 334–35). La vida no contradice el movimiento hacia el no-ser: es el medio por el que ese movimiento se realiza.

La pluralidad de voluntades también modifica el sentido de la muerte individual. Si no existe una voluntad universal que permanezca intacta después de la desaparición de sus manifestaciones, la muerte obtiene una eficacia ontológica que no poseía en Schopenhauer. Esto no significa que toda muerte biológica produzca automáticamente una redención completa. La reproducción prolonga el *Typus* —el tipo transmitido mediante la descendencia— y mantiene abierto el proceso de la voluntad; sólo la interrupción de esa continuidad permite hablar de una aniquilación efectiva (PU I, 338–39). El horizonte mainländeriano no consiste, por tanto, en la exaltación de un acto aislado de autodestrucción, sino en el debilitamiento y la extinción del proceso mediante el cual la vida se conserva y se reproduce.

Esta transformación abre el tránsito hacia la política. Si el conocimiento puede modificar la orientación de la voluntad, las condiciones materiales y culturales que permiten adquirirlo dejan de ser indiferentes. Mainländer convierte por ello la cuestión social en una cuestión de *Bildung*: su propósito es conducir a todos los seres humanos al nivel desde el que pueda juzgarse correctamente la vida, pero reconoce que el agotamiento laboral, la pobreza y la ausencia de educación impiden alcanzar esa independencia (PU I, 295–97). La jornada de trabajo, la subsistencia, el tiempo libre y la formación cultural se integran así en el problema de la redención. No es legítimo predicar la renuncia a quienes ni siquiera han dispuesto de las condiciones necesarias para examinar el valor de su existencia.

El Estado ideal desempeña, por ello, una función paradójica. No representa la culminación afirmativa de la historia ni demuestra que una sociedad justa pueda volver buena la existencia. Debe eliminar el sufrimiento socialmente evitable y permitir que todos experimenten aquello que el mundo puede ofrecer. Mainländer sostiene que no hay felicidad definitiva en el bienestar, pero considera una desgracia creer que la felicidad reside en él sin haber podido comprobar su insuficiencia. La humanidad debe llegar a estar “saciada” antes de encontrarse madura para la redención (PU I, 308–09). Como ha señalado Fabio Ciraci, el movimiento político hacia el Estado ideal permanece subordinado al tránsito metafísico “de la vida hacia la muerte absoluta” (Ciraci 314–15). La transformación social no redime por sí misma, pero produce las condiciones materiales y cognitivas para un juicio común sobre la existencia.

Esta subordinación no vuelve irrelevante la praxis. Mainländer rechaza tanto la idea de que las relaciones sociales sean incapaces de mejorar como la esperanza de que su reforma produzca un paraíso. Además, insiste en que el desarrollo histórico puede conducirse con menos violencia y que no necesita avanzar “sobre montañas de cadáveres y a través de arroyos de sangre” (PU I, , 302–03). La valoración negativa de la existencia no autoriza a multiplicar el sufrimiento. Su principio de humanidad llega a formular una inversión significativa: “cuanto más pierde su vida valor a los ojos del individuo, tanto más debe aumentar su importancia a los ojos de la totalidad” (PU I, 292). La disminución del apego metafísico a la propia vida puede intensificar, en vez de anular, la responsabilidad hacia los demás.

Sin embargo, aquello que se encuentra unido dentro de un sistema puede separarse durante su recepción. Un lector puede conservar la voluntad de morir y prescindir de la ética; apropiarse de la política sin aceptar la muerte de Dios; reinterpretar el debilitamiento mediante la entropía o transformar la redención en resistencia. En estas separaciones comienza la posteridad fragmentaria de Mainländer. Su filosofía fue suficientemente diferenciada para producir conceptos reconocibles, pero también suficientemente heterogénea para que esos conceptos circularan sin conservar la totalidad de la que procedían. La institución proyectada durante sus últimos años puede entenderse, en este sentido, como el intento de mantener unidos doctrina, educación y acción. Su fracaso dejaría esos elementos expuestos a una historia que ya no habría de transmitir el sistema, sino descomponerlo.

II. EL PROYECTO INSTITUCIONAL: DE LA *FREIE HOCHSCHULE* AL *GRALSORDEN*

La institución concebida por Mainländer no debe reconstruirse como si hubiese sido una escuela filosófica ya constituida. No consta un círculo estable de discípulos, una enseñanza regular ni una comunidad que se reconociera públicamente como depositaria de su sistema. Lo que los documentos permiten establecer es algo distinto: durante los últimos años de su vida, Mainländer elaboró el proyecto de una organización destinada a reunir enseñanza, investigación, formación popular y acción política. La *freie Hochschule*, el *Heiliger-Geist-Orden* y la *Gralsorden* no designan tres instituciones independientes, sino momentos sucesivos de una idea que fue ampliándose hasta adquirir la forma de una comunidad filosófica y práctica. En ella debía preservarse la unidad entre metafísica, ética, educación y política que la recepción posterior terminaría por descomponer.

La cristalización del proyecto puede situarse a comienzos de septiembre de 1874. A finales de agosto, Mainländer había concluido y pasado a limpio la *Philosophie der Erlösung*, que dejó en manos de su hermana Minna antes de prepararse para ingresar al servicio militar. El 7 de septiembre, mientras conversaba con ella acerca de Tomás de Kempis y defendía frente a este al autor de la *Theologia Deutsch*, el “Francfortés”, lo imaginó bajo la figura de un caballero teutónico, un caballero espiritual que aunaba la condición religiosa con el uso de la espada. Aquella imagen hizo revivir en él una idea anterior: la fundación de una *freie Hochschule*, traducida en esta edición como “escuela universitaria libre”. El antiguo proyecto docente adquirió entonces rápidamente una forma más amplia: una moderna orden espiritual de caballeros, concebida como una comunidad filosófica de “luchadores del destino” (*Schicksalskämpfer*) y “caballeros del Espíritu Santo” (*Mi vida como soldado* 108–10). La secuencia es importante: la escuela no desapareció al surgir la Orden. En el proyecto redactado inmediatamente después, Mainländer incluyó expresamente una “Escuela Universitaria Superior” tanto dentro de la organización de la Orden como entre sus principales actividades, junto con las conferencias, publicaciones, congresos y la intervención política (*Mi vida como soldado* 110–11).

La primera denominación de la comunidad fue *Heiliger-Geist-Orden*, Orden del Espíritu Santo. Mainländer bosquejó sus fines, su estructura jerárquica, sus procedimientos de ingreso y algunas de sus actividades cotidianas. La organización debía trabajar, dentro del Estado existente, para aproximar la realización del Estado ideal; promover la humanidad, intervenir en la cuestión social, cultivar las ciencias y las artes y extender su protección también hacia los animales. Sus integrantes se distribuirían entre caballeros, escuderos, sabios y protectores. Los “sabios” serían científicos y filósofos encargados de orientar una parte de las tareas intelectuales, mientras que los demás miembros participarían en la divulgación, la organización y la acción pública. La Orden no se concebía, por tanto, como un grupo dedicado exclusivamente al estudio de la *Philosophie der Erlösung*, sino como una institución mediante la cual sus consecuencias debían introducirse en la vida colectiva.

Mainländer expresó esa transición de la teoría a la praxis con especial claridad: “Mi acción teórica está realizada. La práctica ha comenzado. [...] ¿Debería desembocar su continuación consciente en esta Orden?” (*Aus meinem Leben* 368; trad. propia). La pregunta muestra que el proyecto surgió cuando consideraba terminados los fundamentos de su sistema. La Orden no debía producir otra metafísica, sino convertir la filosofía ya elaborada en principio de formación y transformación histórica. Esta continuidad no se reducía a la difusión de una doctrina. Debía alcanzar la educación, las ciencias, las artes, la organización del trabajo, la cuestión social y las instituciones políticas. Mainländer no imaginaba únicamente lectores futuros, sino personas capaces de actuar conjuntamente a partir de ciertas convicciones compartidas.

Los primeros medios previstos por Mainländer muestran la amplitud del programa. Los integrantes ofrecerían conferencias semanales; publicarían investigaciones especializadas; participarían en congresos; presentarían candidaturas al Reichstag y dispondrían, en una fase posterior, de un periódico y una imprenta propios (*Aus meinem Leben* 368–70). El *Statut des Gralsordens*, redactado después, conserva y desarrolla esas funciones. Las conferencias debían ser públicas; la Orden examinaría las exposiciones y publicaría las que juzgase mejores; enviaría “maestros populares itinerantes” y tomaría parte en congresos científicos y humanitarios (PU II, 454–55). En las últimas páginas del estatuto, fechadas el 13 de marzo de 1876, Mainländer resume el horizonte institucional: “una universidad libre, una escuela libre de arte, un sistema libre de enseñanza” y, finalmente, “un magisterio plenamente desarrollado” (PU II, 460; trad. propia).

La Orden tampoco debía fundarse en la obediencia incondicional a la persona de Mainländer. En el bosquejo de 1874 aparece descrita como una *freie Vereinigung von Gleichgesinnten*, una asociación libre de personas de ideas afines. El voto de sus integrantes no se prestaría propiamente a un individuo, sino, a través de él, al destino; la obediencia debía ser una cuestión de conciencia y no una subordinación meramente exterior (*Aus meinem Leben* 368–69). El estatuto posterior vuelve sobre este punto: ningún miembro debía quedar sometido servilmente a una persona, porque el verdadero vínculo se establecía con un principio reconocido y, en último término, con la verdad (PU II, 456). Mainländer intentaba separar la continuidad doctrinal de la fidelidad personal al fundador.

La organización no era, sin embargo, enteramente horizontal. El *Parzival* ocupaba una posición de *primus inter pares* y conservaba facultades importantes. Mainländer procuró limitar esas prerrogativas mediante procedimientos internos: los cargos serían electivos, diversos asuntos quedarían sometidos a la decisión mayoritaria y el capítulo general elegiría al *Parzival* mediante una mayoría cualificada de dos tercios. El *Lobengrin-Kapitel* podría suspenderlo temporalmente si consideraba amenazados los intereses de la comunidad (PU II, 442–45). El principio organizativo debía descansar, según el propio estatuto, en “la más completa igualdad de todos los miembros”, “la máxima limitación posible del poder del Parzival” y la decisión de la mayoría (PU II, 458). La autoridad no desaparecía, pero quedaba sometida a reglas destinadas a impedir que la institución se convirtiera en propiedad personal de quien la había concebido.

Esta limitación de la autoridad plantea el problema de la libertad doctrinal. Mainländer no imaginó una comunidad en la que todas las partes de su filosofía pudieran revisarse por igual. En el segundo volumen de la *Philosophie der Erlösung* distingue entre el núcleo especulativo del sistema y sus componentes empíricos. Presenta su filosofía especulativa como la conclusión de un desarrollo histórico y sostiene que contiene, en ese nivel, la verdad fundamental acerca del tránsito de la unidad al mundo y del ser al no-ser. Esta pretensión no equivale a un conocimiento positivo de la esencia divina: Mainländer niega que la razón pueda determinar aquello que fue la unidad premundana y rechaza, en ese sentido, la posibilidad de una filosofía absoluta que conozca el fundamento en sí mismo (PU II, 237–38). Lo considerado definitivo es la estructura del proceso, no la esencia de aquello que lo inició.

En las disciplinas empíricas, la situación era diferente. Las ciencias naturales, las artes y las ciencias políticas —historia, economía, teoría del Estado y campos afines— permanecían abiertas a la “purificación y el desarrollo” (PU II, 237–38). Incluso los estatutos conservaban un carácter provisional y podían modificarse a partir de la experiencia (PU II, 429–31). El proyecto combinaba así tres grados de estabilidad: un núcleo especulativo presentado como concluido, un campo científico y político susceptible de revisión y una organización práctica abierta a modificaciones. No era una comunidad enteramente libre de fundamentos doctrinales, pero tampoco una institución destinada a repetir de manera literal cada afirmación del fundador.

El ritual de ingreso a la *Gralsorden* permite reconocer el mínimo doctrinal compartido. En él reaparecen algunas de las proposiciones más características del sistema: antes del mundo existía solamente Dios; “Dios ha muerto y su muerte fue la vida del mundo”; “el mundo es el Dios fragmentado”; ya “no hay Dios, sino solamente el mundo”; y el proceso universal constituye el camino de su redención (PU II, 447). Estas tesis abandonan aquí el espacio exclusivamente argumentativo de la metafísica y se convierten en fórmulas mediante las cuales debía constituirse la comunidad. La Orden no exigía obediencia personal a Mainländer, pero sí el reconocimiento de una interpretación común del mundo y de la dirección general de su historia.

Mainländer previó expresamente que la realización del proyecto podría continuar sin él. En el bosquejo autobiográfico de 1874, cuando contemplaba todavía la posibilidad de morir durante el servicio militar, sostuvo que, aun si no llegaba a fundar la Orden, podía recomendar su constitución y exhortar “a todos los justos” a levantar mediante la asociación una “morada de la justicia” (*Aus meinem Leben* 371). En el segundo volumen, la posibilidad adquiere una formulación todavía más precisa: si el destino no le permitía dirigir la ejecución práctica de su filosofía, otras “manos fieles, puras y valientes” podrían recoger la idea “antes o después”, darle “forma y vida” y continuar la construcción sobre los fundamentos establecidos (PU II, 430–31). El proyecto no dependía conceptualmente de la supervivencia del fundador. Mainländer había pensado mecanismos de continuidad que debían entrar en funcionamiento después de él.

Con todo, el propio Mainländer sostuvo que la fundación había quedado “consumada” en la hora en que dos personas se reunieron en torno al proyecto; añadió inmediatamente, mediante la fórmula *tres faciunt collegium*, que dos no bastaban para constituir un cuerpo colegiado (PU II, 434). El estatuto declara además que la *Gralsorden* “fue fundada” el 17 de septiembre de 1874 (437). Estos pasajes obligan a distinguir entre la fundación declarada por el autor y la existencia histórica de una organización operativa. No consta que la Orden alcanzara un cuerpo estable, que sus jerarquías funcionaran ni que las actividades pedagógicas, editoriales y políticas previstas se realizaran conjuntamente. Conviene hablar, por ello, de una fundación nominal o embrionaria y no de una escuela histórica. Mainländer formuló un mínimo doctrinal, imaginó procedimientos de enseñanza y publicación, limitó la autoridad personal del fundador y dejó abierta la posibilidad de una continuación póstuma; pero no llegó a consolidar una comunidad operativa.

III. LA ESCUELA IMPOSIBLE: CONSERVACIÓN SIN CONTINUIDAD

Los textos antes que la institución

Minna Batz asumió la responsabilidad principal sobre el legado de su hermano. En enero de 1877, Otto Hörth publicó en la *Frankfurter Zeitung* tres entregas de sus *Philosophische Streifzüge*, aparecidas los días 10, 14 y 21. Aquellos artículos constituyeron una de las primeras exposiciones públicas de la *Philosophie der Erlösung*. Su importancia no se limita a la historia de la recepción periodística. Batz consideró que Hörth había comprendido suficientemente el sistema para solicitar después su colaboración en la ordenación de los manuscritos póstumos. La correspondencia conservada entre ambos muestra el cuidado dedicado a reconstruir las intenciones filosóficas y editoriales de Mainländer y preparar los materiales que debían integrar el segundo volumen (Ciraci 69–71).

La edición tuvo una historia más gradual de lo que su fecha final permite suponer. Los primeros cuatro fascículos del segundo volumen, que comprendían sus primeras 528 páginas, aparecieron entre 1882 y 1883. Una quinta entrega, publicada en 1886 bajo el sello de C. Koenitzer, permitió constituir finalmente el volumen completo (Gerhard 203–07). La datación exclusiva en 1886 oculta, por tanto, varios años de trabajo editorial y circulación parcial. Batz y Hörth hicieron posible que la obra pudiera conocerse en una forma cercana a la concebida por Mainländer, pero su labor no equivalió a la realización del programa institucional. Preservaron el sistema como texto; no fundaron la universidad libre, no pusieron en funcionamiento la Orden ni organizaron una comunidad de enseñanza y acción política.

Las primeras reacciones confirman la rápida formación de ese espacio. En 1877 Wilhelm Wundt reconstruyó la muerte de Dios, la voluntad de morir y el debilitamiento de la fuerza antes de rechazarlos como productos de una especulación excesivamente determinada por el sentimiento (Wundt 493–518). Edmund Pfeiderer examinó también el sistema y lo condensó polémicamente en la expresión “mitología de la putrefacción” —*Mythologie der Verwesung*— (Pfeiderer 297). Durante la década siguiente, Plümacher, Arréat y Whittaker pudieron aislar con creciente precisión la singularidad de Mainländer frente a Schopenhauer: el pluralismo de las voluntades individuales, la desaparición de la unidad premundana y la inversión de la voluntad de vivir en voluntad de morir (Plümacher 1–5; Arréat 628–51; Whittaker 419–25). Otros autores, como Moritz Müller y Friedrich von Hausegger, lo combatieron ya como responsable de un sistema autónomo (M. Müller 3–24; Hausegger 83–91).

Estas intervenciones no constituyeron una escuela. Wundt, Pfeiderer, Müller y Hausegger fueron adversarios; Plümacher, Arréat y Whittaker, expositores o clasificadores. No compartían una doctrina, no se reconocían como miembros de una misma comunidad y no continuaban el programa de la *Gralsorden*. Su conjunto demuestra algo previo: la aparición de un campo de recepción específicamente mainländeriano. Una filosofía adquiere un campo propio cuando puede ser identificada, reconstruida y discutida por sus tesis características, aun entre autores que rechazan sus conclusiones. Ese reconocimiento aseguraba la presencia de Mainländer en la discusión filosófica, pero todavía no producía discipulado ni continuidad organizada.

Seiling: un discípulo sin escuela

Max Seiling representa el intento más cercano de superar esa recepción exterior. En *Mainländer, ein neuer Messias. Eine frohe Botschaft inmitten der herrschenden Geistesverwirrung* (1888) no se propuso evaluar imparcialmente la *Philosophie der Erlösung*, sino contribuir a la propagación de una doctrina que consideraba verdadera. En el prólogo presenta a Mainländer como un “poderoso espíritu” todavía desconocido y espera que su libro llegue a manos de alguien capaz de realizar “algo más eficaz para la propagación de la doctrina de Mainländer” (Seiling 4). La composición del volumen responde a ese propósito: después de una introducción biográfica, expone de manera sucesiva la teoría del conocimiento, la física, la estética, la ética, la política, la metafísica, el budismo, el cristianismo y el socialismo del filósofo. Antes que construir una posición nueva, Seiling pretendía volver accesible la totalidad del sistema.

La intensidad de su adhesión explica el lenguaje religioso del libro. El *Statut des Gralsordens* aparece descrito como “la expresión más pura de la ley divina misma” y como “la quintaesencia de la doctrina de Mainländer” (Seiling 143). Seiling interpreta además el suicidio del filósofo como la confirmación práctica de su enseñanza: lo compara con las muertes de Sócrates y Cristo y afirma que mediante ese acto Mainländer habría puesto “el sello” sobre su doctrina (Seiling 6). La muerte deja de ser solamente un dato biográfico y se convierte en garantía hermenéutica de la verdad del sistema. El filósofo aparece como “nuevo Mesías”; su pensamiento, como “buena nueva”; y su recepción, como una empresa de anuncio y propagación.

La relación podía reconocerse también desde fuera. En *Über Philipp Mainländer's Philosophie der Erlösung* (1890), Agnes Schwarze denomina a Seiling “su discípulo” —*sein Schüler Seiling*— y observa, con intención crítica, que adora como verdad absoluta todo cuanto afirma “su maestro” (Schwarze 289). Hacia el final vuelve a hablar de Mainländer y de “su discípulo” —*seines Jüngers*— al discutir la pretensión de que la *Philosophie der Erlösung* hubiese conducido la historia de la filosofía hasta su culminación (Schwarze 303). El tono irónico impide tratar estas expresiones como prueba de una escuela establecida, pero muestra que la relación maestro-discípulo era ya públicamente reconocible. No consta que Mainländer formara discípulos en vida; su obra sí produjo, al menos, un discípulo póstumo.

Seiling satisface de manera inequívoca las condiciones del discipulado: leyó extensamente a Mainländer, aceptó sus principios, ordenó el sistema, defendió la verdad de la doctrina y trabajó expresamente por su propagación. Sin embargo, no desarrolló una filosofía propia a partir de ella. Su libro constituye sobre todo una recapitulación destinada a dar a conocer la obra. Tampoco existe evidencia de que reuniera una comunidad estable, restableciera el proyecto pedagógico de la *Gralsorden* o produjera una sucesión organizada de continuadores. Su actividad permaneció ligada a la exposición y al anuncio individuales. Con él aparece un discípulo, no una escuela.

Por qué no se constituyó una escuela

La ausencia de una escuela operativa no puede explicarse únicamente por la muerte temprana del filósofo. Esta impidió su dirección personal, pero el proyecto tampoco había alcanzado todavía una forma social efectiva. Mainländer habla de dos participantes en el acto fundacional, pero no consta un cuerpo formalmente constituido, prácticas compartidas, órganos de enseñanza en funcionamiento, procedimientos reales de sucesión ni una red capaz de sostener el programa después del fundador. Los estatutos describían el programa de una institución y registraban su fundación declarada; no documentan una comunidad ya formada y operativa. Tras la muerte de Mainländer subsistieron personas vinculadas con la transmisión de su obra, pero no un cuerpo colectivo que heredara sus finalidades.

Tampoco la existencia de reseñas, intérpretes, adversarios y un discípulo permite cubrir retrospectivamente ese vacío. Una escuela exige algo más que la suma de relaciones individuales con un autor: requiere vínculos entre sus receptores, alguna continuidad temporal, prácticas comunes y una conciencia, aunque sea conflictiva, de pertenecer a un mismo espacio doctrinal. Los primeros lectores de Mainländer no formaron una comunidad entre sí. Sus intervenciones coexistieron, se citaron ocasionalmente y contribuyeron a hacer visible el sistema, pero no convergieron en una empresa compartida.

El fracaso de la escuela debe entenderse, por tanto, como una transformación del medio de supervivencia. El proyecto institucional fue sustituido por la circulación impresa; la enseñanza común, por lecturas individuales; la doctrina articulada, por selecciones diferentes; y la acción colectiva, por usos filosóficos que ya no respondían a un centro regulador. Mainländer había previsto que otras manos continuaran la construcción sobre sus fundamentos. Lo que ocurrió fue más radical: esas manos recogieron partes de la construcción y las incorporaron a edificios distintos.

IV. LAS VIDAS FRAGMENTARIAS DE MAINLÄNDER

1. Domela Nieuwenhuis: socialismo sin redención

Una modalidad distinta de recepción apareció muy pronto fuera de Alemania. En 1880 Ferdinand Domela Nieuwenhuis publicó en la revista neerlandesa *De Banier* el extenso estudio “De Wijsbegeerte der Verlossing”, una de las primeras exposiciones extranjeras de la filosofía de Mainländer. Su punto de partida muestra que no se trata de una simple reseña. Domela sitúa la *Philosophie der Erlösung* junto a la *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins* de Eduard von Hartmann como manifestaciones de una corriente pesimista característica de su tiempo, pero historiza inmediatamente ese pesimismo: las relaciones sociales existentes son tan artificiales y desdichadas que resulta comprensible juzgar negativamente la vida. La reorganización racional del trabajo y el disfrute permitiría, en cambio, ser pesimista respecto del presente y optimista acerca del futuro (Domela Nieuwenhuis, “De Wijsbegeerte” 245–49).

Domela elogia el libro como una obra “llena de conocimiento y penetración” y anuncia que expondrá brevemente, antes de formular sus observaciones, la ética y la política de Mainländer (249). La declaración obliga a distinguir exposición y adhesión. Primero reconstruye el tránsito desde el egoísmo y la necesidad de las acciones hasta la fundamentación inmanente de la moral; después sigue la argumentación política hacia el Estado ideal. Ni siquiera la supresión de la miseria, la explotación y buena parte del sufrimiento convertiría la existencia en un bien absoluto: el Estado ideal permanece como estación de un proceso que, en Mainländer, conduce finalmente a la castidad, la negación de la voluntad individual y la extinción (249– 58). En la sección política, Domela atiende especialmente a la dependencia económica oculta bajo la libertad jurídica del trabajador, la reducción de la jornada, la educación científica y la transformación de las relaciones entre capital y trabajo. El pesimismo no autoriza la retirada: obliga a regresar hacia quienes sufren y a modificar las condiciones de su miseria (258–81).

Sólo después de reconstruir ese itinerario Domela delimita su posición. Puede concordar “en grandes líneas” con la descripción mainländeriana de la civilización, salvo en “su conclusión final” (282). Allí donde Mainländer prevé una voluntad debilitada y una humanidad fatigada, Domela espera una intensificación de la fuerza espiritual. Además, considera autocontradictoria la negación de la voluntad: decidir abolirla exige todavía querer y produce así un “querer no querer”. Tampoco acepta que la entrega al bien común deba debilitar la energía individual; una empresa compartida puede despertar fuerzas extraordinarias y orientar las pasiones hacia una organización en la que el bienestar de cada parte dependa del conjunto (282–83).

La divergencia no lo lleva a abandonar a Mainländer, sino a identificar lo que juzga recuperable: “lo que nos sorprende en este filósofo [...] es el socialismo que defiende” (283). La cuestión social consiste en determinar racionalmente la relación entre individuo y conjunto, sin abandonarla al azar ni fundarla en un orden trascendente. Domela relaciona el teísmo con la sacralización histórica de la autoridad y la propiedad, y concluye provocadoramente que “toda verdadera filosofía es propiamente socialista” (283–84). Kant habría llevado involuntariamente “grano al molino del socialismo” al combatir la falta de libertad espiritual; incluso el “aristócrata” Schopenhauer habría proporcionado materiales apropiables mediante su doctrina de la voluntad.

Mainländer recibe dentro de esta genealogía un mérito específico: haber situado “el individuo y la sociedad” en el centro de la reflexión e intentado determinar su relación. Por ese “servicio al presente”, Domela se declara dispuesto a perdonarle “su pesimismo respecto del futuro” (285). La fórmula condensa su operación: conserva el diagnóstico histórico, la crítica social, la inmanencia y la exigencia de transformación, pero corta el vínculo que las subordinaba a la extinción. La emancipación deja de ser una etapa hacia el agotamiento de la voluntad y se convierte en condición para el desarrollo de nuevas fuerzas humanas.

Un segundo escrito del mismo año confirma que la distinción no fue circunstancial. Al discutir la *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins* de Hartmann, Domela vuelve a considerar el pesimismo como “producto natural” de los males sociales y sostiene que “socialismo y pesimismo no son contrarios”: el primero puede ser optimista acerca del futuro y pesimista en su diagnóstico del presente (Domela Nieuwenhuis, “Die Phänomenologie” 166–67). Por el momento, socialistas y pesimistas marchan “como hermanos, de la mano”; sólo “mucho más tarde” —Mainländer hablaba de un mínimo de tres mil años— alcanzarán la “encrucijada” (167). La comparación con Hartmann vuelve explícita su preferencia: aunque este reconocía los males del orden existente, participaba en los ataques contra la socialdemocracia; “su colega en el pesimismo, Mainländer”, concluye Domela, lo había hecho mejor (182).

El caso no constituye, por ello, un discipulado. Domela no acepta el sistema completo ni pretende propagar la filosofía de la redención como doctrina verdadera. Realiza una apropiación crítica: conserva la política y rechaza su teleología metafísica; mantiene el pesimismo como crítica del presente, pero le impide determinar el futuro. Apenas cuatro años después de la muerte de Mainländer, su obra había adquirido suficiente individualidad para atravesar una frontera lingüística y ser utilizada contra una de sus propias conclusiones. Domela no continúa la *Philosophie der Erlösung*: la obliga a desembocar en un lugar al que Mainländer no quería llegar.

2. Nietzsche: el fragmento adversarial

La recepción de Mainländer no sólo se produjo mediante adhesiones o apropiaciones favorables. Una filosofía también puede persistir en el pensamiento de quien la combate, siempre que el desacuerdo no se limite a una descalificación exterior, sino que intervenga en la formulación de otros problemas y respuestas. Nietzsche representa la modalidad adversarial de esta posteridad. No fue discípulo de Mainländer ni puede demostrarse que sus doctrinas maduras procedan directamente de la *Philosophie der Erlösung*. Lo que sí puede documentarse es una lectura temprana, reiterada durante más de una década, en la que determinados elementos del sistema fueron discutidos, desplazados e invertidos.

El primer testimonio se encuentra muy próximo a la publicación de la obra. Müller-Seyfarth localizó el nombre de Mainländer en una anotación destinada a preparar una respuesta, hoy perdida, a una carta de Cosima Wagner. El documento puede fecharse entre el 21 y el 23 de mayo de 1876, menos de dos meses después de la aparición del primer volumen de la *Philosophie der Erlösung* (Müller-Seyfarth, “Mainländer und Nietzsche” 326). La mención demuestra que Nietzsche conocía ya la existencia del libro, aunque no permite establecer por sí sola que lo hubiese leído. La evidencia se vuelve inequívoca unos meses después. El 6 de diciembre, desde Sorrento, escribió a Franz Overbeck: “Hemos leído mucho a Voltaire; ahora le toca el turno a Mainländer” —*Wir haben viel Voltaire gelesen: jetzt ist Mainländer an der Reihe*— (KGB II/5, núm. 573, 202; Decher 225). El plural sugiere una lectura compartida dentro del círculo de Sorrento, aunque los cuadernos conservan sobre todo la respuesta personal de Nietzsche.

La primera referencia filosófica aparece a finales de 1876. En el fragmento 19[99], Nietzsche se pregunta qué función podría desempeñar el arte después de la pérdida de la religión y considera expresamente la solución mainländeriana. El arte podría actuar como una “ayuda del conocimiento”, mostrar a distancia su paz y anticipar su resultado; Nietzsche concluye que “el sustituto de la religión no es el arte, sino el conocimiento” (KSA 8, 19[99], 354). El pasaje no manifiesta todavía la hostilidad de las menciones posteriores. Nietzsche reconoce en Mainländer una manera de pensar la relación entre arte, religión y conocimiento y la utiliza para formular su propia respuesta. La lectura comienza, por tanto, mediante una consideración parcial antes de convertirse en confrontación.

El desacuerdo aparece con claridad en el fragmento 23[12], fechado entre finales de 1876 y el verano de 1877. Nietzsche examina allí una de las principales correcciones de Mainländer a Schopenhauer: la sustitución de la voluntad universal por múltiples “fuerzas vitales individuales”. A su juicio, la solución no resuelve la dificultad metafísica, porque contra esas fuerzas puede formularse una objeción semejante a la dirigida contra la voluntad única: antes de que exista un individuo tampoco puede existir su voluntad individual (KSA 8, 23[12], 406–07; Decher 225–26). Nietzsche identifica correctamente el pluralismo mainländeriano, pero se niega a aceptar que la individualización de la voluntad proporcione una explicación suficiente de lo real. Mainländer comienza a funcionar como un interlocutor cuyos problemas merecen ser aislados precisamente para rechazarlos.

Friedhelm Decher ha interpretado esta discusión como un posible eslabón entre la metafísica schopenhaueriana y la posterior pluralidad nietzscheana de voluntades de poder. Mainländer habría mostrado a Nietzsche una concepción del mundo compuesta por fuerzas individuales en lucha y habría contribuido a desplazar el problema de la voluntad hacia un plano inmanente. La secuencia cronológica hace posible la hipótesis: Nietzsche leyó y criticó el pluralismo mainländeriano antes de desarrollar su propia teoría de las fuerzas. Sin embargo, no demuestra una filiación. El fragmento 23[12] documenta una objeción, no la adopción de una premisa. La productividad de la lectura debe localizarse, por ello, en la formulación del problema y no en el origen comprobado de la solución nietzscheana.

La evidencia más clara de una transformación adversarial aparece en la primavera o el verano de 1883. En 7[134], Nietzsche vuelve directamente a la *Philosophie der Erlösung* y copia el análisis mainländeriano de la “expansión en el estado de placer”: el individuo desea manifestar su estado mediante abrazos, saltos, danza, risa, gritos, júbilo, canto y lenguaje. Después de reproducir la descripción, añade: “veo una fuerza excedente que quiere gastarse” —*Ich sehe eine überschüssige Kraft, die sich ausgeben will*— (KSA 10, 7[134], 287). La transformación puede observarse en el propio cuaderno. Nietzsche conserva el fenómeno descrito por Mainländer, pero cambia su interpretación: aquello que en la *Philosophie der Erlösung* termina inscrito en el debilitamiento universal de la fuerza aparece ahora como excedencia, descarga y exteriorización.

No puede inferirse de este pasaje que la voluntad de poder proceda de Mainländer. Sí puede afirmarse que Nietzsche tomó un material conceptual de la *Philosophie der Erlösung* y lo hizo funcionar en dirección contraria. La fuerza ya no interesa por su desgaste irreversible hacia el no-ser, sino por su necesidad de manifestarse y gastarse desde la abundancia. El fragmento mainländeriano sobrevive después de perder su economía original. Esta operación resulta más significativa para la historia de la recepción que una coincidencia temática reconstruida desde fuera, porque el texto permite identificar sucesivamente la fuente recibida y la respuesta de Nietzsche.

Las menciones posteriores confirman la persistencia del antagonismo. En 26[383], del verano-otoño de 1884, Nietzsche sitúa a Mainländer, junto con Hartmann y Dühring, entre las “repercusiones del viejo Dios”: aunque estos pensadores abandonen la creación divina, continúan suponiendo un comienzo del mundo y conservan así una estructura heredada de la metafísica que pretenden superar (KSA 11, 26[383], 252). En 1887 aparece la única referencia publicada por Nietzsche. En el aforismo 357 de la segunda edición de *Die fröhliche Wissenschaft* incluye a Mainländer entre los pesimistas poschopenhauerianos y lo ridiculiza como “dulzón apóstol de la virginidad”, además de afirmar erróneamente que probablemente había sido judío (KSA 3, 601–02). Él mismo corrigió este último error el 17 de mayo de 1888, cuando comunicó a Heinrich Köselitz que le habían demostrado que “Mainländer no era judío” (KGB III/5, núm. 1035, 316). Ese mismo año lo incluyó todavía, junto con Schopenhauer, Leopardi, Baudelaire, Goncourt y Dostoievski, entre los “pesimistas modernos” considerados *décadents* (KSA 13, 14[222], 395).

Anthony K. Jensen ha propuesto leer algunas de las grandes respuestas nietzscheanas como inversiones de problemas radicalizados por Mainländer. A la disminución progresiva de la fuerza se opondría su expansión; a la voluntad de morir, la voluntad como incremento y superación; a la redención mediante el no-ser, la transformación del “fue” en “así lo quise”; y al término definitivo del proceso cósmico, el eterno retorno (Jensen, “The Death and Redemption of God” 22–50). La hipótesis ofrece un horizonte interpretativo sugerente, pero sus distintos componentes no poseen el mismo grado de demostración. Allí donde Nietzsche menciona, copia o resume a Mainländer puede hablarse con seguridad de recepción y respuesta. En cambio, relacionar causalmente la *Philosophie der Erlösung* con el superhombre, el eterno retorno o el *amor fati* exige una argumentación adicional que los documentos disponibles no proporcionan por sí solos.

3. Sgalambro: el fragmento metafísico

Manlio Sgalambro representa una de las recepciones más prolongadas y filosóficamente productivas de Mainländer. La relación no descansa en semejanzas reconstruidas retrospectivamente: Sgalambro lo menciona, cita la *Philosophie der Erlösung* y vuelve sobre sus conceptos durante más de dos décadas. Sin embargo, esta abundancia documental no autoriza a convertir a Mainländer en el origen de su filosofía. Cuando comienza a incorporarlo, Sgalambro ya había elaborado una metafísica de la caducidad cósmica y una reflexión política propias. El vínculo debe comprenderse como el encuentro entre dos pensamientos formados en momentos distintos: Sgalambro reconoce en Mainländer una formulación extrema de problemas que ya lo ocupaban y utiliza algunos de sus conceptos para conducirlos en otras direcciones.

La primera mención localizada aparece el 20 de febrero de 1988. En “El filósofo del futuro”, artículo dedicado a Schopenhauer, Sgalambro incluye irónicamente el suicidio de Mainländer entre las consecuencias que podrían imputarse al autor de *El mundo como voluntad y representación* (Sgalambro, “El filósofo del futuro” 3). La referencia es incidental, pero demuestra que conocía su figura antes de la década de 1990. Dos años después, la recepción se vuelve doctrinal. En *Anatol* (1990), al pensar una destrucción situada en el origen del mundo, remite expresamente a la *Philosophie der Erlösung* y evoca a aquel joven filósofo para quien la multiplicidad cósmica procedía de la disgregación o autodestrucción de una unidad originaria (Sgalambro, *Anatol* 106; Pérez Cornejo 82–84). La muerte de Dios en sentido mainländeriano forma parte ya de su argumentación catorce años antes de *De mundo pessimo*.

La cronología obliga, no obstante, a conservar una cautela genética. En *La morte del sole* (1982), Sgalambro había convertido la termodinámica en heredera de los antiguos problemas escatológicos y había situado el agotamiento del sol, la muerte térmica y la desaparición del sistema solar en el centro de una metafísica del final. No se ha encontrado en la edición consultada una mención que permita derivar de Mainländer dicha cosmología. Entre sus fuentes tempranas ocupa un lugar más fácilmente documentable Spengler, especialmente la concepción del *Weltende* y la articulación entre decadencia histórica y final cósmico (Raciti 131–35). No hay, por tanto, base documental para afirmar que Mainländer proporcionara a Sgalambro la idea de un mundo perecedero; lo comprobable es que Sgalambro ya había formulado una metafísica de la caducidad cósmica antes de la primera mención localizada.

Esta apropiación alcanza su expresión más explícita en *De mundo pessimo* (2004). En “De coelo”, Sgalambro afirma estar hojeando “perezosamente” la *Philosophie der Erlösung* y se detiene en la proposición “Die Pflanze ist Wille zum Tode” —‘la planta es voluntad de morir’—. La juzga una formulación desordenada, producto de un “joven intelecto” que todavía embrolla sus pensamientos (*De mundo pessimo* 70). La irreverencia define la modalidad de la recepción. Mainländer no aparece revestido de la autoridad que Seiling le había concedido, sino como un interlocutor al que se puede utilizar y reprender en una misma frase. La proposición interesa porque permite reconocer en la vida vegetal una dirección hacia la muerte, pero Sgalambro la arranca de su lugar dentro del sistema y la introduce en su propia metafísica de la caducidad.

La operación se vuelve todavía más clara en el *Dialogo sul comunismo*, publicado como libro independiente en 1995 e incorporado después a *De mundo pessimo*. Sgalambro convierte allí la desaparición del sistema solar en un acontecimiento ético. La comunidad humana debe pensarse desde el hecho de que todos sus integrantes pertenecen a un mismo mundo condenado a desaparecer: forman una “comunidad de moribundos” (*De mundo pessimo* 91). Cuando introduce la muerte térmica anuncia que quiere hablar con “la fresca voz de un joven filósofo que siguió a su manera a Schopenhauer”. Se refiere a Mainländer y reproduce el pasaje en el que el filósofo inmanente escucha en el universo el anhelo de aniquilación absoluta, el clamor de redención y la promesa de que todos encontrarán finalmente la destrucción liberadora (PU I, 335; Sgalambro, *De mundo pessimo* 111–12).

El fragmento mainländeriano produce así una intensificación ontológica del comunismo. La igualdad absoluta no se realiza mediante la distribución perfecta de los bienes, sino allí donde desaparecen también los sujetos entre quienes habría que distribuirlos. Esta conclusión conserva algo de Mainländer y altera su arquitectura. En la *Philosophie der Erlösung*, el Estado ideal elimina las privaciones materiales y educativas para conducir a la humanidad hacia un juicio lúcido acerca de la existencia. La política constituye una etapa pedagógica dentro del proceso de redención. En Sgalambro, el razonamiento se invierte: no es la política la que prepara el final, sino el final del mundo el que proporciona una medida para la política. La comunidad no se funda en una promesa histórica de reconciliación, sino en la igualdad negativa de quienes comparten una misma condena cosmológica.

Otros escritos confirman que la recepción no quedó limitada a una cita. En *Dialogo teologico* (1993), Sgalambro desarrolla una teología negativa propia: identifica a Dios con la masa del ser y formula el bien como separación respecto de Dios; de ahí el mandato de “anular a Dios” o “disminuir el ser” (*Dialogo teologico* 34–36), desarrollado después como una *annihilatio Dei* imposible y, sin embargo, cotidiana (*Dialogo teologico* 85–86, 90). Estas fórmulas no deben atribuirse automáticamente a Mainländer, pero muestran el terreno en el que la doctrina de la muerte de Dios fue incorporada. En *La conoscenza del peggio* (2007), Sgalambro vuelve sobre la inmanencia del principio destructivo y afirma que “la muerte es cósmica, no humana” (*La conoscenza del peggio* 112). La semejanza con la *Philosophie der Erlösung* resulta manifiesta, aunque la presencia de fuentes y desarrollos propios impide reducirla a un préstamo.

La trayectoria alcanza todavía *Della misantropia* (2012). En la “Moraletta sulla teologia”, Sgalambro incluye expresamente a Mainländer entre los extraños teólogos que pensaron radicalmente la muerte de Dios. Reconstruye el cosmos como efecto de la autoaniquilación de la Causa, interpreta la multiplicidad como consecuencia del tránsito de Dios desde el ser hacia el no-ser y concibe las cosas como detenciones efímeras dentro de un proceso orientado hacia la nada (*Della misantropia* 42–44; Pérez Cornejo 86–90). El motivo introducido en *Anatol* reaparece más de veinte años después, ahora transformado en problema teológico explícito.

Sgalambro no hereda el sistema de Mainländer; reconoce en él una reserva de conceptos capaces de extremar su propia filosofía. El fragmento fundamental es la muerte de Dios entendida no como pérdida cultural de la fe, sino como catástrofe ontológica de la que procede el mundo. Al ingresar en Sgalambro, esa idea deja de funcionar exclusivamente como fundamento de una metafísica de la redención y se convierte también en medida política: si el mundo es el residuo de una destrucción y todos se encaminan hacia un mismo final, la comunidad sólo puede pensarse desde la caducidad que comparte. Mainländer sobrevive aquí mediante una apropiación que conserva su imagen más radical y la obliga a decir algo distinto.

4. Horstmann: el fragmento entrópico

La relación de Ulrich Horstmann con Mainländer exige distinguir entre una convergencia anterior y una apropiación posterior. El núcleo de lo que Horstmann denominará pensamiento antropófugo estaba formulado antes de la primera lectura de la *Philosophie der Erlösung* que hoy puede documentarse. Esto impide atribuirle su origen a Mainländer sin prueba adicional, aunque no excluye una lectura anterior no documentada. Cuando Horstmann lo incorpora expresamente, encuentra en él un sistema decimonónico capaz de reorganizar y radicalizar problemas que ya había elaborado desde otras fuentes. La recepción actúa retrospectivamente: el filósofo leído después se convierte en precursor de un pensamiento documentado con anterioridad al encuentro.

La noción de una literatura antropófuga aparece ya en 1975, en “Science Fiktion – Vom Eskapismus zur anthropofugalen Literatur”. Dos años después, “Über die atomare Teleologie und die Geschichte oder Ein Bericht für eine Akademie” ensayaba una inversión del sentido humanista de la historia: el desarrollo técnico podía contemplarse no como instrumento de conservación y progreso, sino como preparación de la catástrofe final. Estas intuiciones alcanzaron su formulación filosófica más provocadora en *Das Untier. Konturen einer Philosophie der Menschenflucht* (1983). Allí la historia de la civilización aparece como una acumulación de capacidades destructivas que podrían realizar finalmente la desaparición de la especie. Mainländer no es mencionado en el libro. Ese silencio no prueba que Horstmann no lo hubiera leído antes; sí impide presentar la antropofugia como resultado documentado de la lectura de la *Philosophie der Erlösung*.

También la entropía formaba parte de ese pensamiento antes del contacto documentalmente seguro con Mainländer. En *Das Untier*, Horstmann la introduce al reconstruir la filosofía de Eduard von Hartmann y vincula sus escalas temporales con Hiroshima, Nagasaki y el perfeccionamiento de la tecnología militar (*Das Untier* 52). Más adelante, mediante Freud y especialmente Cioran, describe la vida como un “levantamiento trágico en el interior de lo inorgánico” y contempla el impulso de regresar hacia lo mineral, cristalino e inmóvil (*Das Untier* 98–99). La evolución entera puede aparecer entonces como un rodeo mediante el cual lo orgánico retorna al “nirvana del polvo y de los gases” (*Das Untier* 85). Entropía, agotamiento, retorno a lo inorgánico y autodestrucción de la especie pertenecían ya a la constelación horstmanniana.

El punto de inflexión se produce en 1989. Ese año Horstmann preparó para Insel una amplia selección de la *Philosophie der Erlösung* y la precedió con “Der verwesende Gott. Philipp Mainländers Metaphysik der Entropie”. El título contiene ya la operación interpretativa. “Metafísica de la entropía” no es una expresión de Mainländer, sino la categoría mediante la cual Horstmann reorganiza el sistema para un lector contemporáneo. La asociación con la termodinámica tampoco era completamente nueva: Thomas Whittaker había señalado en 1886 ciertas proximidades entre la ley mainländeriana del debilitamiento de la fuerza y las discusiones físicas de su tiempo. Lo característico de Horstmann consiste en convertir esa afinidad en clave general de lectura. La *Philosophie der Erlösung* sería, según su fórmula, “ni más ni menos que una metafísica de la entropía, la única que poseemos hasta hoy” (“Der verwesende Gott” 20).

Desde esta perspectiva, el mundo mainländeriano adquiere una fisonomía inequívocamente horstmanniana. Ya no aparece sólo como resultado de la desintegración de la unidad divina, sino como una “máquina de autodestrucción”. Las fuerzas creadoras y los procesos de organización no refutan su deterioro: funcionan como medios mediante los cuales puede acelerarse. La vida sería el multiplicador de entropía más eficaz producido por el universo, mientras que el *homo sapiens* conservaría irónicamente su dignidad como “corona de la creación” por haber llevado la capacidad destructiva a una intensidad desconocida. La posible autoaniquilación de la humanidad deja de parecer una anomalía exterior al proceso natural y se integra en el orden cósmico del desgaste (“Der verwesende Gott” 20–21).

Esta operación transforma también el sentido del Estado ideal. En Mainländer, la satisfacción de las necesidades y la eliminación de los impedimentos materiales debían hacer posible la formación general y el desengaño respecto de la existencia. Horstmann lee esa estructura como otro engranaje de la máquina universal. Las condiciones casi paradisíacas del Estado futuro no estabilizarían a la humanidad, sino que prepararían su completa desilusión. Saciada y cansada de vivir, la especie podría alcanzar su *Selbstaufhebung*, su autoabolición. La negación de la existencia aparece entonces como el “telos secreto” de los esfuerzos civilizatorios y de la propia filosofía práctica (“Der verwesende Gott” 21).

La persistencia de esta lectura demuestra que no fue una asociación circunstancial. Horstmann reelaboró su ensayo de 1989 como “Mainländers Mahlstrom. Über eine philosophische Flaschenpost und ihren Absender” en *Ansichten vom Großen Umsonst* (Horstmann 105–14) y, en 2003, preparó la selección *Vom Verwesen der Welt und anderen Restposten*. La continuidad entre interpretación y trabajo editorial lo convirtió en uno de los principales mediadores contemporáneos de Mainländer.

La categoría entrópica requiere, sin embargo, una cautela. La ley mainländeriana del debilitamiento afirma una pérdida efectiva de fuerza y fue formulada contra el principio de conservación vigente en su tiempo. El segundo principio de la termodinámica, en cambio, establece el aumento de entropía en un sistema aislado y la disminución de la energía disponible para realizar trabajo; no afirma la desaparición de la energía total. “Metafísica de la entropía” no debe presentarse como descripción científica literal de la *Philosophie der Erlösung* ni como anticipación exacta de la física contemporánea. Es una reconstrucción filosófica: vuelve visible la lógica del deterioro, pero también la traduce a un vocabulario que Mainländer no utilizó.

Esta diferencia no debilita la recepción; permite comprender su productividad. Horstmann no recupera intacto el concepto de *Schwächung der Kraft*, sino que lo actualiza mediante una categoría procedente de otro campo y lo integra en su filosofía de la huida de la humanidad. El fragmento mainländeriano cambia de nombre, de contexto científico y de función polémica. La dirección hacia el no-ser se convierte en entropía; la redención, en autoabolición; y el Estado ideal, en mecanismo civilizatorio de desengaño.

5. Dalton: el fragmento ético

Drew M. Dalton representa una fase diferente de la recepción. En su obra no es necesario reconstruir un contacto indirecto ni deducirlo a partir de semejanzas conceptuales. La mediación es expresa y sistemática. En *The Matter of Evil: From Speculative Realism to Ethical Pessimism* (2023), Dalton dedica el capítulo noveno, “The Ethical Potency of Pessimism: Schopenhauerian Negation, Buddhist Renunciation, and the Political Activism of Philipp Mainländer”, a examinar la posibilidad de que una metafísica pesimista produzca consecuencias éticas y políticas activas (210–43). La posición del capítulo dentro del libro resulta significativa: precede al tratamiento de las formas contemporáneas del pesimismo y a la formulación final del *ethical pessimism*. Mainländer aparece cuando Dalton necesita establecer un puente entre una valoración negativa de la realidad y una ética de la resistencia.

Esta función no debe confundirse con una dependencia genética. La arquitectura de la ética de Dalton está documentada antes de que Mainländer ocupe un lugar explícito y sistemático en su obra. En *The Ethics of Resistance: Tyranny of the Absolute* (2018), había desarrollado ya una filosofía normativa construida alrededor de una inversión: el bien no puede definirse mediante la adhesión positiva a un absoluto, porque esa adhesión corre el riesgo de transformarse en violencia, fanatismo y subordinación; debe concebirse negativamente como resistencia frente a aquello que pretende imponerse de manera absoluta. Cuando Dalton incorpora expresamente a Mainländer en 2023, posee ya el problema y buena parte del vocabulario con el que habrá de leerlo.

Lo que cambia en *The Matter of Evil* es el fundamento metafísico de aquella ética. Dalton busca explicar el mal sin recurrir a un Dios trascendente, una caída originaria o una construcción exclusivamente subjetiva. Para ello formula una metafísica materialista apoyada en los procesos irreversibles de disipación, consumo y degradación. Denomina *unbecoming* al movimiento mediante el cual las cosas existen destruyendo y destruyéndose: todo ente consume energía, desorganiza otras estructuras y contribuye finalmente al agotamiento del universo. El mal deja de aparecer como una anomalía introducida en una realidad originariamente buena. Pertenece al modo en que la realidad se produce, se mantiene y se descompone (*The Matter of Evil* 105–09).

La respuesta ética de Dalton consiste precisamente en no identificar el bien con la conformidad respecto del orden natural. Si la naturaleza se encuentra estructurada por el consumo y la destrucción, actuar bien no significa obedecerla ni realizar su supuesto propósito. El bien aparece en los esfuerzos locales por resistir esos procesos: cuidar a quien sufre, limitar el daño, impedir la violencia, conservar provisionalmente aquello que está siendo destruido y modificar las estructuras que multiplican innecesariamente el padecimiento. Ninguna de estas acciones vencerá definitivamente la tendencia entrópica, pero la imposibilidad de una victoria final no cancela su obligación. La ética de la resistencia adquiere así un fundamento pesimista: se actúa no porque el mundo pueda ser reconciliado, sino porque su irreparabilidad vuelve más urgente la reducción de los daños evitables (*The Matter of Evil* 275–86).

Mainländer entra en el argumento como antecedente de una posibilidad que Dalton necesita recuperar. Schopenhauer podía ser interpretado, especialmente después de las críticas de Nietzsche, como el ejemplo de una filosofía en la que el diagnóstico pesimista desemboca en renuncia, retirada y negación individual de la voluntad. Mainländer permite complicar esa genealogía. Aunque comparte la valoración negativa de la existencia y sitúa la redención final en el no-ser, incorpora a su sistema la *Bildung*, la cuestión social, el Estado ideal, el comunismo y la transformación de las condiciones materiales. El pesimismo no suspende la praxis; obliga a preguntar quiénes disponen realmente de los medios necesarios para conocer, juzgar y actuar sobre su propia existencia (Dalton, *The Matter of Evil* 238–43).

Dalton vuelve sobre esta potencia práctica en el artículo “Pessimism and the Questions of Moral Nihilism and Ethical Quietism: Schopenhauer and Mainländer on the Practical Potencies of Metaphysical Pessimism” (2024). Allí enfrenta directamente la objeción según la cual el pesimismo metafísico conduciría necesariamente al nihilismo moral o al quietismo. Mainländer proporciona el contraejemplo: una ontología que considera preferible el no-ser puede, sin contradicción inmediata, exigir la reducción del sufrimiento, la transformación de las instituciones y la ampliación de las condiciones sociales de autonomía (Dalton, “Pessimism” 119–44). La reiteración del problema después de *The Matter of Evil* muestra que Mainländer no ocupa unas páginas circunstanciales, sino una posición estable dentro de la construcción del pesimismo ético de Dalton.

El núcleo de la apropiación se encuentra en la relación entre sufrimiento, conocimiento y emancipación. Una vía exclusivamente individual de renuncia resulta insuficiente cuando el acceso al conocimiento depende de las condiciones materiales en las que vive cada persona. Quien se encuentra agotado por el trabajo, privado de educación o sometido a necesidades permanentes no dispone de la misma libertad para examinar el valor de su existencia. Dalton interpreta la *Bildung*, el comunismo y la *freie Liebe* mainländerianos como intentos de ampliar socialmente las posibilidades de autonomía (*The Matter of Evil* 238–42). El pesimismo adquiere entonces una exigencia distributiva: no basta con ofrecer una forma privada de liberación a quienes ya poseen tiempo, recursos y formación; es preciso intervenir sobre las estructuras que producen sufrimientos evitables o impiden a otros alcanzar semejante independencia.

La transformación es profunda. La muerte de Dios y la voluntad de morir son sustituidas por una metafísica materialista de la entropía; la redención definitiva en el no-ser, por una resistencia sin garantía de consumación; y el Estado ideal, por intervenciones abiertas contra la desigualdad, el daño y la opresión. Dalton no prolonga la finalidad soteriológica de Mainländer. Extrae de su filosofía la posibilidad de una praxis pesimista y la incorpora a un sistema en el que actuar bien significa resistir el movimiento que la realidad impone.

V. EL DIOS FRAGMENTADO: UNA FILOSOFÍA SIN ESCUELA

La metafísica de Mainländer comienza con la desaparición de una unidad. El ser simple e incognoscible anterior al mundo no permanece oculto tras la multiplicidad: “Dios ha muerto y su muerte fue la vida del mundo” (PU I, 108). Los individuos son voluntades reales procedentes de aquella desintegración, no apariencias de una voluntad universal todavía subsistente. De ahí la fórmula que permite releer su posteridad: “el mundo es el Dios fragmentado” y “ya no hay Dios, sino solamente el mundo” (PU II, 447).

La comparación es hermenéutica, no causal. La muerte de Dios pertenece a la cosmogonía mainländeriana; la muerte del filósofo y el fracaso de su proyecto son hechos históricos. Los receptores tampoco son emanaciones del sistema. La analogía nombra únicamente un tránsito formal: la institución que debía conservar unidos metafísica, enseñanza, investigación y política no llegó a consolidarse como una organización operativa, mientras algunos de sus conceptos comenzaron a circular sin un centro capaz de regularlos. Llamamos “fragmento” a un elemento identificable de la *Philosophie der Erlösung* que, después de separarse de sus relaciones originales, adquiere otra función en una filosofía distinta.

Esta definición exige mediación documental. Una valoración negativa de la existencia, una imagen del final o el deseo de desaparición no bastan para establecer una recepción. Deben comprobarse la lectura o el contacto, el elemento recibido y la operación efectuada sobre él. Los casos examinados satisfacen esas condiciones de maneras diferentes: Seiling conserva el sistema y sacraliza a su autor; Domela autonomiza su potencia política; Nietzsche convierte problemas mainländerianos en objetos de refutación e inversión; Sgalambro incorpora la autoaniquilación divina a su propia metafísica del final; Horstmann traduce el debilitamiento al vocabulario de la entropía; Dalton separa la praxis pesimista de su consumación en el no-ser y la integra en una ética de la resistencia.

Estos autores no forman una cadena de transmisión. No comparten doctrina, prácticas ni conciencia de pertenencia, y sus apropiaciones surgen en lenguas, épocas y proyectos incompatibles. Domela confía en un futuro socialista; Nietzsche combate la redención; Sgalambro piensa una comunidad sometida al final cósmico; Horstmann convierte el progreso técnico en posible instrumento de autoabolição; Dalton sostiene la obligación de resistir la destrucción. Su vínculo es genealógico y discontinuo: cada uno remite por su cuenta a Mainländer, no necesariamente a los demás. Por eso esta constelación tampoco constituye la realización tardía de la *Gralsorden*.

La posteridad filosófica debe distinguirse, además, de la actual investigación sobre Mainländer. Ediciones, traducciones, congresos y estudios especializados han reconstruido el corpus y facilitado nuevas lecturas; esa conservación resulta indispensable, pero no equivale por sí sola a apropiación. El campo académico estudia el sistema como objeto. La recepción productiva toma uno de sus problemas y lo hace intervenir en una elaboración propia. Ambas tareas pueden coincidir —Horstmann es editor e intérprete—, aunque obedecen a criterios diferentes.

El contraste con la Orden muestra el precio y la productividad de esta forma de supervivencia. La *Gralsorden* habría conservado un credo y una finalidad común; la posteridad efectiva carece de autoridad capaz de decidir qué usos siguen siendo legítimos. En consecuencia, el sistema deja de transmitirse como sistema: el Mainländer de Domela no coincide con el de Horstmann, ni el de Sgalambro con el de Dalton. Pero esa pérdida hace posibles operaciones que una continuidad doctrinal habría limitado. La política puede interesar a quien rechaza la redención en el no-ser; la desintegración divina, a quienes ya pensaban el final cósmico desde otras fuentes; la negatividad, a quien busca fundamentar una ética activa.

Seiling y Dalton representan los extremos de la paradoja. El primero intenta transmitir la totalidad y apenas altera su estructura filosófica; el segundo recibe una posibilidad parcial y la convierte en pieza de otro sistema. La fidelidad conserva mejor a Mainländer, mientras la infidelidad interpretativa puede volverlo más productivo. No apareció, por tanto, una escuela que sustituyera a la institución fallida, sino una constelación de apropiaciones. La *Gralsorden* debía preservar un pensamiento completo; la historia hizo actuar sus fragmentos.

CONCLUSIÓN. LA POSTERIDAD DE UNA ESCUELA IMPOSIBLE

Mainländer proyectó una institución destinada a prolongar su filosofía, pero no fundó una escuela operativa. La *freie Hochschule*, el *Heiliger-Geist-Orden* y la *Gralsorden* fueron desarrollos sucesivos de un programa que reuniría credo, enseñanza, publicaciones, investigación y acción política. El prólogo y los estatutos documentan una fundación declarada y un núcleo de dos participantes; no prueban, en cambio, la existencia de una asociación operativa, con órganos en funcionamiento, prácticas compartidas o sucesión efectiva. La mayor parte de su programa permaneció en el futuro gramatical de sus documentos.

Después de 1876 sobrevivió primero el texto. Minna Batz y Otto Hörth conservaron y editaron los manuscritos; Seiling desempeñó el papel de discípulo y propagandista póstumo. Ninguno reconstituyó el entramado pedagógico y político previsto por Mainländer. Esta diferencia impide confundir edición, discipulado y escuela: la primera asegura la disponibilidad material de la obra; el segundo expresa fidelidad individual; sólo la tercera habría requerido una comunidad duradera.

La recepción posterior tampoco llenó ese vacío. Domela, Nietzsche, Sgalambro, Horstmann y Dalton no integran una tradición doctrinal, pero muestran que Mainländer dejó de ser únicamente un miembro heterodoxo de la escuela de Schopenhauer. Sus transformaciones de la voluntad, la muerte de Dios, el debilitamiento y la praxis adquirieron suficiente individualidad para generar lecturas propias. La influencia opera aquí no mediante respuestas aceptadas en común, sino mediante problemas que se separan, cambian de función e ingresan en sistemas incompatibles con el original.

La figura del dios fragmentado nombra esa posteridad sin convertirla en cumplimiento de la metafísica. Mainländer quiso conservar unidos doctrina, enseñanza y praxis; la historia los dispersó. El fracaso institucional no produjo una escuela secreta, pero tampoco dejó un libro inerte. Dejó una filosofía capaz de abandonar su arquitectura y reaparecer bajo formas que su autor no habría reconocido como propias. La escuela fue imposible; sus fragmentos, en cambio, siguieron pensando.

REFERENCIAS CITADAS

- Arréat, Lucien. “La philosophie de la rédemption d’après un pessimiste”. *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, vol. 19, 1885, pp. 628–651.
- Ciraci, Fabio. *Verso l’assoluto nulla. La filosofia della redenzione di Philipp Mainländer*. Pensa MultiMedia, 2006.
- Dalton, Drew M. *The Ethics of Resistance: Tyranny of the Absolute*. Bloomsbury Academic, 2018.
- Dalton, Drew M. *The Matter of Evil: From Speculative Realism to Ethical Pessimism*. Northwestern UP, 2023.
- Dalton, Drew M. “Pessimism and the Questions of Moral Nihilism and Ethical Quietism: Schopenhauer and Mainländer on the Practical Potencies of Metaphysical Pessimism”. *Epoché: A Journal for the History of Philosophy*, vol. 29, no. 1, 2024, pp. 119–144. <https://doi.org/10.5840/epoche2024828256>.
- Decher, Friedhelm. “Der eine Wille und die vielen Willen: Schopenhauer–Mainländer–Nietzsche”. *Nietzsche-Studien*, vol. 25, 1996, pp. 221–238.
- Domela Nieuwenhuis, Ferdinand. “De Wijsbegeerte der Verlossing”. *De Banier*, vol. 1, 1880, pp. 245–285.
- Domela Nieuwenhuis, Ferdinand. “Die Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins”. *Jahrbuch für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, ed. Ludwig Richter, vol. 1, 2. Hälfte, 1880, pp. 166–182.
- Gámez Salgado, Adrián. *El ser es y el no ser será. La relevancia histórico-filosófica del pesimismo y la redención como su criterio de demarcación*. Tesis doctoral, Universitat de Barcelona, 2024. <https://hdl.handle.net/2445/215398>.
- Gerhard, Michael. “Die Schriften Philipp Mainländers”. *Schopenhauer-Jahrbuch*, vol. 81, 2000, pp. 203–207.
- Hausegger, Friedrich von. “Die Philosophie der Erlösung von Philipp Mainländer”. *Bayreuther Blätter*, vol. 12, 1889, pp. 83–91.
- Horstmann, Ulrich. “Science Fiktion – Vom Eskapismus zur anthropofugalen Literatur”. *Das Pult*, vol. 7, Folge 37, 1975, pp. 81–91.
- Horstmann, Ulrich. “Über die atomare Teleologie und die Geschichte oder Ein Bericht für eine Akademie”. *Literaturmagazin 8: Die Sprache des Großen Bruders*, eds. Nicolas Born and Jürgen Manthey, Rowohlt, 1977, pp. 173–186.
- Horstmann, Ulrich. *Das Untier. Konturen einer Philosophie der Menschenflucht*. Medusa, 1983.
- Horstmann, Ulrich. “Der verwesende Gott. Philipp Mainländers Metaphysik der Entropie”. *Philosophie der Erlösung*, de Philipp Mainländer, selección e introducción de Ulrich Horstmann, Insel, 1989, pp. 9–30.
- Horstmann, Ulrich. *Ansichten vom Großen Umsonst. Essays 1984–1990*. Mohn, 1991.
- Jensen, Anthony K. “The Death and Redemption of God: Nietzsche’s Conversation with Philipp Mainländer”. *The Journal of Nietzsche Studies*, vol. 54, no. 1, 2023, pp. 22–50. <https://doi.org/10.5325/jnietstud.54.1.0022>.
- Mainländer, Philipp. *Die Philosophie der Erlösung*. Ed. Winfried H. Müller-Seyfarth, Georg Olms, 1996. *Schriften*, vol. 1.
- Mainländer, Philipp. *Die Philosophie der Erlösung. Zweiter Band: Zwölf philosophische Essays*. Ed. Winfried H. Müller-Seyfarth, Georg Olms, 1997. *Schriften*, vol. 2.
- Mainländer, Philipp. *Die Macht der Motive. Literarischer Nachlaß von 1857 bis 1875*. Eds. Joachim Hoell and Winfried H. Müller-Seyfarth, prólogo de Ulrich Horstmann, Georg Olms, 1999. *Schriften*, vol. 4.

- Mainländer, Philipp. *Vom Verwesen der Welt und anderen Restposten. Eine Werkauswahl*. Selección e introducción de Ulrich Horstmann, Manuscriptum, 2003.
- Müller, Moritz. “Ph. Mainländer’s *Philosophie der Erlösung*!”. *Drei Abhandlungen*, Kössling, 1888, pp. 3–24.
- Müller-Seyfarth, Winfried H. “Mainländer und Nietzsche: Ein Nachtrag zu Max Seilings Replik auf eine der ‘unüberlegtesten Boutaden’ Nietzsches”. *Nietzsche-Studien*, vol. 28, 2000, pp. 323–335.
- Nietzsche, Friedrich. *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*. Eds. Giorgio Colli and Mazzino Montinari, de Gruyter, 1975–. KGB.
- Nietzsche, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Eds. Giorgio Colli and Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag/de Gruyter, 1980. KSA.
- Pérez Cornejo, Manuel. “El ‘peorismo’ de Manlio Sgalambro, epígono de Mainländer”. *Philipp Mainländer. Actualidad de su pensamiento*, coord. Óscar Fernando Burgos Cruz, Universidad Autónoma de Guerrero, 2019, pp. 77–90.
- Pfleiderer, Edmund. “Philipp Mainländer, die *Philosophie der Erlösung*”. *Jenaer Literatur-Zeitung*, no. 19, 1877, pp. 295–297.
- Plümacher, Olga. *Zwei Individualisten der Schopenhauer’schen Schule*. L. Rosner, 1881.
- Raciti, Giuseppe. “Until the End of the World. Sgalambro lettore di Spengler”. *Per la critica della notte. Saggio sul “Tramonto dell’Occidente” di Oswald Spengler*, Mimesis, 2014, pp. 131–135.
- Rauschenberger, Walther. “Aus der letzten Lebenszeit Philipp Mainländers. Nach ungedruckten Briefen und Aufzeichnungen des Philosophen”. *Süddeutsche Monatshefte*, vol. 9, 1911–1912, pp. 117–131.
- Schwarze, Agnes. “Über Philipp Mainländer’s *Philosophie der Erlösung*”. *Zeitschrift für exakte Philosophie*, vol. 17, 1890, pp. 276–303.
- Seiling, Max. *Mainländer, ein neuer Messias: Eine frohe Botschaft inmitten der herrschenden Geistesverwirrung*. Theodor Ackermann, 1888.
- Sgalambro, Manlio. *La morte del sole*. Adelphi, 1982.
- Sgalambro, Manlio. “Il filosofo del futuro”. *La Sicilia*, 20 Feb. 1988, p. 3.
- Sgalambro, Manlio. *Anatol*. Adelphi, 1990.
- Sgalambro, Manlio. *Dialogo teologico*. Adelphi, 1993.
- Sgalambro, Manlio. *Dialogo sul comunismo*. De Martinis & C., 1995.
- Sgalambro, Manlio. *De mundo pessimo*. Adelphi, 2004.
- Sgalambro, Manlio. *La conoscenza del peggio*. Adelphi, 2007.
- Sgalambro, Manlio. *Della misantropia*. Adelphi, 2012.
- Whittaker, Thomas. Review of *Die Philosophie der Erlösung*, by Philipp Mainländer, and *Die Philosophie der Erlösung. Zwölf philosophische Essays*, by Philipp Mainländer. *Mind*, vol. 11, no. 43, 1886, pp. 419–425. <https://doi.org/10.1093/mind/os-XI.43.419>.
- Wundt, Wilhelm. “Philosophy in Germany”. *Mind*, vol. 2, no. 8, 1877, pp. 493–518.