

REVISTA DE FILOSOFÍA

CUADERNOS DE PESIMISMO



*El pesimismo en la escuela
de Schopenhauer*

NÚMERO 4 | 2026

EQUIPO EDITORIAL/EDITORIAL TEAM

DIRECTOR/DIRECTOR

Fernando Burgos | Universidad Autónoma de Guerrero (México)

EDITORES/EDITORS

Jesús Carlos Hernández Moreno | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Juan José Cruz | Universidad Autónoma del Estado de México (México)

Julieta Lomelí Balver | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

COMITÉ CIENTÍFICO

Arati Barua | Colegio de Deshbandhu, Universidad de Delhi (India)

Fabio Círaci | Universidad del Salento (Italia)

Felipe Durante | Universidad Federal del Acre (Brasil)

Frederick C. Beiser | Universidad de Siracusa (Estados Unidos)

Josefa Ros Velasco | Universidad Complutense de Madrid (España)

Luan Corrêa da Silva | Universidad Estatal de Mato Grosso (Brasil)

Manuel Pérez Cornejo | Catedrático de Filosofía, IES Lope de Vega (España)

Pedro Stepanenko | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Peter Welsen | Universidad de Trier (Alemania)

Piercarlo Necchi | Instituto de Enseñanza Superior “G. Cardano” (Italia)

Sandra Baquedano Jer | Universidad de Chile (Chile)

Tobias Dahlkvist | Universidad de Estocolmo (Suecia)

Vilmar Debona | Universidad Federal de Santa Catarina (Brasil)

Winfried Müller-Seyfarth | Sociedad Internacional Philipp Mainländer (Alemania)

Yasuo Kamata | Universidad Kwansei Gakuin (Japón)

CONSEJO EDITORIAL/EDITORIAL BOARD

Ana Pinel Benayas | Universidad de Castilla-La Mancha (España)

Carlos David García Mancilla | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Carlos Javier González Serrano | Universidad Complutense de Madrid (España)

Fernando Flores Bailón | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Héctor del Estal Sánchez | Universidad de Salamanca (España)

H. W. Gámez | Universidad de Barcelona (España)

José Carlos Ibarra Cuchillo | Universidad Autónoma de Barcelona (España)

Julio Beltrán Miranda | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Slaymen Bonilla | Colegio de Morelos (México)

COMITÉ DE REDACCIÓN Y EDICIÓN/DRAFTING COMMITTEE

Carlos Darío Romero | Universidad Nacional de San Martín (Argentina)

Fabián Olave Ramírez | Universidad de Chile (Chile)

Frida Sofía Mendoza de la Luz | Universidad Autónoma del Estado de México (México)

Gabriel Adelio Saia | Universidad Nacional de San Martín (Argentina)

Jesús Arellano Esquivel | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Paolo Gajardo Jaña | Universidad de Chile (Chile)

MAQUETADORA/ TYPESETTER

Marta Corella Aguilera | Universidad de Barcelona (España)

Cuadernos de pesimismo. Revista de filosofía, número 4, año 2026, es una publicación anual de acceso abierto cuyo objetivo es ser lugar de encuentro y difusión de la investigación que mundialmente se lleva a cabo respecto al pesimismo.

Cada número de Cuadernos de pesimismo consta de cuatro secciones: en la primera se aborda la temática elegida por el comité editorial; en la segunda se acogen textos independientes de la temática; la tercera alberga traducciones; y, por último, la cuarta da cabida a reseñas. Publica trabajos originales en alemán, inglés, español, francés, italiano y portugués. Cada texto es evaluado por pares ciegos y su dictamen es realizado por especialistas en la materia correspondiente.

Debe aclararse que el contenido de los artículos es responsabilidad de los autores, por lo que no es responsabilidad de la revista. El investigador o lector puede hacer uso de los contenidos de la revista, ya sea en su totalidad o por extractos, siempre y cuando no se haga con fines de lucro, no se altere el contenido y se otorguen los créditos correspondientes. Para cualquier otra forma de reproducción, póngase en contacto en el correo: cuadernosdepesimismo@outlook.com.

Cuadernos de pesimismo. Revista de filosofía no exige pago alguno a sus autores por la publicación de trabajos. De igual manera, sus lectores no tienen que pagar por acceder al contenido de la revista.

Índice

Nota editorial	9
Temáticos	
La escuela de Schopenhauer y el pesimismo	13
<i>Jesús Carlos Hernández Moreno</i>	
Fundamentación teórica para establecer la expresión “escuela pesimista” como categoría historiográfica	27
<i>H. W. Gámez</i>	
El dios fragmentado. La escuela imposible y la posteridad filosófica de Philipp Mainländer	51
<i>Fernando Burgos</i>	
No temáticos	
Entre a vontade e os homens: solidão e pessimismo antropológico em Schopenhauer	73
<i>Ana Paula Manoel Felipe</i>	
Del abismo de Mainländer a la sonrisa de Buda	81
<i>Slaymen Bonilla</i>	
O pessimismo filosófico e o aborrecimento: uma reflexão sobre a condição humana	99
<i>João Miguel Alves Ferreira</i>	
Traducciones	
La filosofía de la redención	111
<i>Ferdinand Domela Nieuwenhuis</i>	
El pantelismo de Schopenhauer	135
<i>Eduard von Hartmann</i>	
El theatron pesimista de Anna Rotunno	145
<i>Marco Lanterna</i>	
Reseñas	
Eugene Thacker. <i>Resignación infinita</i> . Presentación de Tomás Borovinsky, traducción de Alejo Ponce de León. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2024, pp. 368	157
<i>Benjamín Carobisoni</i>	
Alicia Villar Ezcurra, <i>Blaise Pascal: pensar sin límites. Estudios sobre su pensamiento y obra</i> , Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2024, 346 p.	159
<i>Jesús Carlos Hernández Moreno</i>	

NOTA EDITORIAL

El cuarto número de *Cuadernos de pesimismo* lleva por título *El pesimismo en la escuela de Schopenhauer*. La pregunta que lo recorre es sencilla de formular y bastante menos sencilla de resolver: ¿puede hablarse de la llamada Escuela de Schopenhauer como de una escuela del pesimismo? La recepción de Schopenhauer en el siglo XIX aconseja cierta cautela. “Escuela”, “discípulo”, “continuador” y “pesimista” no son términos equivalentes, ni designan una continuidad doctrinal sin fisuras. Algunos de los autores más próximos al filósofo de Fráncfort asumieron sólo parcialmente las consecuencias pesimistas de su pensamiento; otros, por el contrario, radicalizaron ese diagnóstico al precio de apartarse de aspectos decisivos de su metafísica. La historia de la escuela es, por eso mismo, también la historia de sus desacuerdos, de sus desplazamientos y de las distintas formas que adoptó la herencia schopenhaueriana.

Los tres trabajos de la sección temática parten, cada uno a su manera, de esta dificultad. Jesús Carlos Hernández Moreno, en “La escuela de Schopenhauer y el pesimismo”, se pregunta hasta qué punto el círculo formado en torno a Schopenhauer puede identificarse sin más con una escuela pesimista. H. W. Gámez, en “Fundamentación teórica para establecer la expresión ‘escuela pesimista’ como categoría historiográfica”, propone distinguir con mayor precisión a los pensadores del *Weltschmerz* y otorgar a Bahnsen, Hartmann y Mainländer un lugar historiográfico propio. Fernando Burgos, por su parte, reconstruye en *El dios fragmentado. La escuela imposible y la posteridad filosófica de Philipp Mainländer* el intento de Mainländer de dar continuidad institucional a su filosofía y sigue las formas fragmentarias de su recepción posterior. Los tres artículos no conducen a una definición única de “escuela”; justamente ahí reside buena parte de su interés. En conjunto obligan a distinguir entre filiación, comunidad doctrinal, recepción y posteridad, categorías que con demasiada facilidad suelen confundirse.

La sección no temática desplaza la mirada hacia otros problemas que siguen poniendo a prueba el alcance del pesimismo filosófico. Ana Paula Manoel Felipe estudia la soledad y el pesimismo antropológico en Schopenhauer; Slaymen Bonilla confronta la promesa mainländeriana de redención con la vacuidad budista; y João Miguel Alves Ferreira examina el aburrimiento como una experiencia capaz de interrumpir las evidencias cotidianas con las que atribuimos sentido a la existencia. A estos trabajos se añaden tres traducciones de especial interés para la historia del pesimismo decimonónico. La primera es *La filosofía de la redención*, de Ferdinand Domela Nieuwenhuis, publicada originalmente en 1880 y traducida por Tania León López. La segunda, también traducida por Tania León López, es *El pantelismo de Schopenhauer*, de Eduard von Hartmann, texto en el que uno de los protagonistas mayores de la polémica del pesimismo interpreta y delimita la concepción schopenhaueriana de la voluntad. La tercera, *El theatron pesimista de Anna Rotunno*, de Marco Lanterna, traducida igualmente por Tania León López, presenta una selección de las piezas filosóficas de la autora.

Cierran el número dos reseñas que llevan la conversación hacia publicaciones recientes y hacia autores que, desde registros muy distintos, vuelven sobre cuestiones centrales para los estudios del pesimismo. Benjamín Carobisoni se ocupa de *Resignación infinita*, de Eugene Thacker; y Jesús Carlos Hernández Moreno comenta *Blaise Pascal: pensar sin límites. Estudios sobre su pensamiento y obra*, de Alicia Villar Ezcurra. El volumen no busca fijar una ortodoxia pesimista ni ordenar la tradición como una genealogía lineal. Interesa, más bien, seguir lo que ocurre cuando una filosofía pasa de un autor a otro, de una lengua a otra y de un problema histórico a uno nuevo. Volver a Schopenhauer significa entonces atender tanto a lo que sus lectores conservaron como a lo que rechazaron, y también a aquello que sólo pudo aparecer cuando dejaron de ser, en sentido estricto, schopenhauerianos.

EDITORIAL NOTE

The fourth issue of *Cuadernos de pesimismo* is entitled *Pessimism in the Schopenhauer School*. Its guiding question is simple to formulate but considerably harder to answer: can the so-called Schopenhauer School also be described as a school of pessimism? Schopenhauer's nineteenth-century reception suggests that some caution is needed. "School," "disciple," "successor," and "pessimist" are not interchangeable terms, nor do they imply an unbroken doctrinal continuity. Some of the thinkers closest to Schopenhauer accepted the pessimistic consequences of his philosophy only in part; others, by contrast, radicalized that diagnosis while moving away from crucial features of his metaphysics. The history of the school is therefore also a history of disagreement, displacement, and of the different forms assumed by Schopenhauer's philosophical legacy.

Each of the three contributions in the thematic section begins from this difficulty. In "The Schopenhauer School and Pessimism," Jesús Carlos Hernández Moreno asks to what extent the circle formed around Schopenhauer can be identified, without qualification, as a pessimist school. In "Theoretical Basis for Establishing the Term 'Pessimist School' as a Historiographical Category," H. W. Gámez argues for a more precise treatment of the thinkers associated with *Weltschmerz*, giving Bahnsen, Hartmann, and Mainländer a distinct historiographical place. Fernando Burgos, in *El dios fragmentado. La escuela imposible y la posteridad filosófica de Philipp Mainländer*, reconstructs Mainländer's attempt to give his philosophy an institutional continuation and traces the fragmentary forms of its later reception. The three essays do not lead to a single definition of "school"; much of their interest lies precisely in that fact. Together, they require us to distinguish among affiliation, doctrinal community, reception, and posterity, categories that are too easily treated as though they were the same.

The second section turns to other questions that continue to test the scope of philosophical pessimism. Ana Paula Manoel Felipe examines solitude and anthropological pessimism in Schopenhauer; Slaymen Bonilla sets Mainländer's promise of redemption against Buddhist emptiness; and João Miguel Alves Ferreira considers boredom as an experience capable of interrupting the everyday assumptions through which we confer meaning on existence. These studies are followed by three translations of particular importance for the history of nineteenth-century pessimism. The first is Ferdinand Domela Nieuwenhuis's *The Philosophy of Redemption*, originally published in 1880 and translated by Tania León López. The second, also translated by Tania León López, is Eduard von Hartmann's *Schopenhauer's Pantheismus*, a text in which one of the major figures in the controversy over pessimism interprets and delimits Schopenhauer's conception of the will. The third, Marco Lanterna's *The Pessimistic Theatron of Anna Rotunno*, likewise translated by Tania León López, presents a selection of the author's philosophical pieces to Spanish-language readers.

The issue closes with two reviews that carry the discussion forward to recent publications and to authors who, from very different perspectives, return to questions central to the study of pessimism. Benjamín Carobisoni discusses Eugene Thacker's *Infinite Resignation*; and Jesús Carlos Hernández Moreno reviews Alicia Villar Ezcurra's *Blaise Pascal: pensar sin límites. Estudios sobre su pensamiento y obra*. The volume does not seek to establish a pessimistic orthodoxy or to arrange the tradition as a linear genealogy. Its concern is rather with what happens when a philosophy passes from one author to another, from one language to another, and from one historical problem to a new one. To return to Schopenhauer, in this sense, is to attend both to what his readers preserved and to what they rejected, as well as to what could emerge only once they ceased to be, strictly speaking, Schopenhauerians.



Temática
Thematic

LA ESCUELA DE SCHOPENHAUER Y EL PESIMISMO

THE SCHOOL OF SCHOPENHAUER AND PESSIMISM

Jesús Carlos Hernández Moreno

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) | México

Resumen

La cuestión de si Schopenhauer es un pesimista y si su obra puede considerarse pesimista, así como si su escuela es pesimista y puede equipararse a la escuela del pesimismo, es un tema de debate en la literatura filosófica. Dado que esta sinonimia suele afirmarse a menudo, este estudio examina si la escuela de Schopenhauer es, efectivamente, una escuela de pesimismo. Teniendo en cuenta que la escuela de Schopenhauer puede entenderse en sentido estricto como un grupo de discípulos directos del filósofo, o en sentido amplio como un amplio grupo de pensadores e intelectuales inspirados por su filosofía, este estudio se centra en los miembros de la escuela en sentido estricto, dejando para futuras investigaciones la consideración de esta misma cuestión en relación con la escuela en sentido amplio. El análisis revela que, a pesar de que Schopenhauer es considerado el padre del pesimismo, su escuela en sentido estricto no se define a sí misma como una escuela de pesimismo. Al contrario, los miembros que la integran no solo se distanciaron del pesimismo, sino que además lo criticaron enfáticamente.

Palabras clave: Schopenhauer, Escuela de Schopenhauer, pesimismo, discípulos, recepción

Abstract

The question of whether Schopenhauer is a pessimist and whether his work can be considered pessimism, as well as whether his school is pessimistic and can be equated with the school of pessimism, is a topic of debate in philosophical literature. Given that this synonymy is often asserted, this study examines whether Schopenhauer's school is effectively a school of pessimism. Considering that Schopenhauer's school can be understood in a strict sense as a group of direct disciples of the philosopher, or in a broad sense as a wide group of thinkers and intellectuals inspired by his philosophy, this study focuses on the members of the school in the strict sense, leaving for future research the consideration of the same issue in relation to the school in the broad sense. The analysis reveals that, despite Schopenhauer being considered the father of pessimism, his school in the strict sense does not define itself as a school of pessimism. On the contrary, the members that make it up not only distanced themselves from pessimism but also criticized it emphatically.

Keywords: Schopenhauer, School of Schopenhauer, pessimism, disciples, reception

*Schopenhauer es pesimista y exagera su pesimismo a tal punto 'que', como
señala Foucher, 'hace de él una bandera filosófica bajo la que deben
reunirse sus seguidores'.
Robert Springer¹*

En 1821 Wilhelm Traugott Krug consideró, como Jean Paul en 1825, “desconsoladora” la filosofía de Schopenhauer (Krug 172; Jean Paul 203); en 1838 Carl Friedrich Bachmann declaró que ella aspira a “la redención de un mundo cuya completa existencia se nos presenta tan solo como sufrimiento” (Bachmann 118); en 1840 Karl Rosenkranz escribió que estaba escrita “con una profunda amargura que desprecia lo mundano” (Rosenkranz, *Geschichte der Kant'schen Philosophie* 479) y le escribe a Dorguth el 18 de octubre de 1844 que “la oposición entre optimismo y pesimismo, a la que Schopenhauer otorga tanta importancia es, según mi opinión, [algo] secundario y, si le he entendido bien, usted también la convierte en algo relativo [pues] para nosotros los que filosofamos, para nuestra sangre fría, sólo existe la necesidad, pero no un mundo absolutamente bueno o malo” (Rosenkranz, *Briefe* 333). Sin embargo, fue en 1845 cuando Schopenhauer apareció caracterizado públicamente por primera vez como pesimista, en la reseña de Carl Fortlage de la segunda edición de su obra², y para 1848 éste ya era uno de sus rasgos característicos (del Estal Sánchez). Posteriormente será llamado “padre del pesimismo” (cuando menos del filosófico), e incluso “sacerdote supremo del pesimismo” (Buschendorf), y su obra, “la más elaborada manifestación del pesimismo filosófico” (“El mundo como voluntad y representación”), e incluso la “Biblia de los pesimistas”.

Schopenhauer, por su parte, publicó su obra en 1818 para comunicar un “único pensamiento” con el que pretendía haber dado cuenta de “lo que se ha buscado durante mucho tiempo bajo el nombre de filosofía”³ sin mencionar ni una vez el término “pesimismo” ni su adjetivo. En 1828 lo usa por primera vez cuando en un cuaderno privado caracteriza su filosofía como tal frente a las doctrinas panteístas, que acusa de ser optimistas (Schopenhauer, *Nachlaß* III 464). Para la segunda edición de su obra (1844) aparece ya el término en el volumen complementario, aunque no para caracterizar con él a su filosofía directamente, lo que públicamente jamás hizo, sino para clasificar las religiones bajo un nuevo criterio: qué tan pesimistas o tan optimistas son, siendo las pesimistas las de la verdad (budismo, brahmanismo y cristianismo) y las optimistas las del error (judaísmo e islam); pero indirectamente sí la identifica con el pesimismo, porque, tras destacar entre las religiones de la verdad al budismo como la más pesimista de todas y como la que, por tanto, es la más verdadera, concluye: “si yo quisiera tomar los resultados de mi filosofía como medida de la verdad, tendría que dar preferencia al budismo sobre las demás” (Schopenhauer, *Die Welt* II 186). En 1855 le dirá en una carta a Julius Frauenstädt: “mi pesimismo creció a partir de 1814 hasta 1818 (que es cuando apareció completo)” (Schopenhauer, *Gesammelte Briefe* 368). Y sin embargo, como observa Matthias Koßler, sigue siendo “un tema de debate en la literatura si Schopenhauer puede ser considerado pesimista”, aunque, continúa, no se puede poner en duda que ejerció “una fuerte influencia en el desarrollo de la filosofía pesimista en el siglo XIX”, impulsada “principalmente por [su] escuela” (Koßler). ¿Es entonces la escuela de Schopenhauer una escuela de pesimismo cuyos integrantes tomaron la filosofía de su maestro como “pesimismo” para hacer de él la bandera bajo la que se reunieron?

¹ Springer, R. “A. Schopenhauer vor der französischen Kritik”, p. 543. Cf. A. Foucher de Careil, Hegel et Schopenhauer. Études sur la philosophie allemande moderne depuis Kant jusqu'à nos jours, p. 303: “Schopenhauer es pesimista [...] con respecto a Dios, con respecto a la sociedad y con respecto a sí mismo”, “no solo lo es, sino que enseña que se debe ser [porque] el pesimismo, según él, es la única fuerza aquí abajo: es la única política, la única moral y la verdadera religión”, de modo que “hizo de esta doctrina un sistema, una bandera filosófica bajo la cual quiere que nos alistemos”.

² Fortlage 585: “El señor Schopenhauer admite abiertamente ser pesimista”, pero “aunque pesimista, es un espíritu bueno y noble el que se expresa en él”.

³ Schopenhauer, *Die Welt* I vii. Es “una solución al gran problema de la existencia que tal vez supere las soluciones anteriores, pero que, en cualquier caso, ocupará a los pensadores durante los próximos siglos” (Schopenhauer, *Nachlaß* IV 109).

Sobre la Escuela de Schopenhauer Domenico Fazio advertía en 2009 que mientras que Giuseppe Invernizzi afirmaba que “no se puede hablar propiamente de una ‘escuela’ schopenhaueriana” (Invernizzi, *Il pessimismo* 2), otros investigadores como Franco Volpi, Winfried Müller-Seyfarth y Michael Pauen “utilizan esta categoría historiográfica como algo indudable y equiparan la escuela de Schopenhauer con la escuela del pesimismo” (Fazio, “Einleitung” 40; Volpi, “Vorrede” xii; Volpi, “Mainländer, Leopardi”; Müller-Seyfarth 12; Pauen; Invernizzi, “Grundlinien” 149–67). Invernizzi había escrito en 1994 que “a partir de 1840 comenzó a formarse gradualmente un círculo de “discípulos” en torno a Schopenhauer” que, “si bien nunca llegó a consolidarse como una escuela, constituyó, al menos desde fuera, un grupo bastante claramente identificable”, aunque, advierte, “ninguno de ellos —con la excepción de Bahnsen [...]— abrazó incondicionalmente el pesimismo de Schopenhauer” (Invernizzi, *Il pessimismo* 60). Así, aunque Schopenhauer llamó su “escuela” al “grupo” de seguidores que (le) manifestaron entusiasmo por su obra, si la llamada escuela de Schopenhauer es, en efecto, una escuela y además si es una escuela de pesimismo o incluso la escuela de pesimismo es por tanto también tema de debate en la literatura.

Sin embargo, Fazio ha convenido con “los mayores expertos internacionales” (Fazio, “La scuola di Schopenhauer” 14) que “escuela de Schopenhauer” es una “categoría historiográfica [...] para designar no sólo a los discípulos directos del sabio de Fráncfort, sino también a un amplio grupo de pensadores e intelectuales que se inspiraron de diversas maneras en Schopenhauer, proclamándose schopenhauerianos o que se definieron como tales” (Fazio, “La scuola di Schopenhauer” 14; Ciraci, Fazio y Koßler, eds), por lo que, considera, se puede hablar de esta Escuela en sentido estricto o estrecho y en sentido laxo o amplio (Fazio, “La scuola di Schopenhauer”). En sentido estricto esta Escuela estaría conformada por “doce” discípulos que el propio Schopenhauer denominaría apóstoles y evangelistas; en sentido laxo Fazio añade además un grupo de “metafísicos” (Julius Bahnsen, Philipp Mainländer y Eduard von Hartmann), uno de “herejes” (Friedrich Nietzsche, Paul Rée, Georg Simmel y Max Horkheimer) y uno de “padres de la iglesia” (Paul Deussen, Hans Zint, Arthur Hübscher y Rudolf Malter), a los que, por supuesto, se pueden añadir muchos nombres más.

Los apóstoles, que son los que le manifiestan admiración por su filosofía pero no escriben para promoverla, son Martin Emden (1801-1858), Johann August Becker (1803-1881) y Adam von Doss (1820-1873); mientras que los evangelistas, que son, por el contrario, los que la promueven sobre todo a través de conferencias, reseñas, artículos y libros, son Friedrich Dorguth (1776-1854), Julius Frauenstädt (1813-1879), Ernst Otto Lindner (1820-1867), August Gabriel Kilzer (1798-1864), David Asher (1818-1890), Carl Georg Bähr (1833-1893), Christian Weigelt (1816-1885), Gustav Wilhelm Körber (1817-1885) y Wilhelm Gwinner (1825-1917). Cabe advertir que además de estos doce, Schopenhauer también aprecia la labor de John Oxenford (1812-1877), al teniente v. S. lo describe como apóstol, del pastor Carl Grimm incluso dice que “se convierte en un completo evangelista”, Jeanne Marie von Gayette (1817-1895) lo conmueve hasta el llanto y también a Jules Luntenschütz y, en general, al grupo de schopenhauerianos en Zúrich los tiene por apóstoles. Y que aunque Moritz Katz había señalado en 1851 a “Voigtländer⁴ y Frauenstädt como proclamadores de sus enseñanzas y Reiff y Planck como fundadores de un nuevo realismo ideal basado en el principio de la voluntad” (Katz 17; Noack 346–49), salvo Frauenstädt, Schopenhauer no considera parte de su Escuela a los otros tres. Y tampoco a Carl Gutzkow, que tras la muerte del filósofo se afirma como el discípulo que con su artículo de 1852, “Un autopsensador”, facilitó que el maestro fuera conocido en círculos más amplios.

De Martin Emden, como observa Fazio, sólo cabe conjeturar, aunque, “dado que su amistad con Schopenhauer se remonta a la segunda mitad de la década de 1830, debería ser considerado su primer

⁴ Cf. Voigtlaender: “El mundo es mi representación, dice Schopenhauer con razón, pues cada sujeto tiene un complejo determinado de representaciones que le construyen un mundo”, “no nos vamos a dejar arrastrar por Schopenhauer”, “Schopenhauer lo que prueba es una *petitio principii*”, “más que la visión de los panteístas, es la opinión de Schopenhauer sobre el saber la apropiada para nuestro desarrollo y explicación”.

discípulo” (Fazio, “La scuola di Schopenhauer” 22). No hay, pues, elementos para determinar su postura respecto al pesimismo, a no ser su fe judía, que para Schopenhauer era el optimismo por antonomasia, y su trabajo jurídico y político.

Johann August Becker advierte que, dado que *velle non discitur*, Schopenhauer no busca “mejorar ni convertir a los hombres”, que “difícilmente se volverían más felices mediante el conocimiento meramente abstracto, no intuitivo, de su pesimismo” (Becker 39), y de la relación “ateísmo — pesimismo” sólo escribe que “toda conclusión sobre un originador del mundo es siempre antropomorfismo” (Becker 55). Pero como para Becker el concepto de valor moral, si no descansa en presupuestos teológicos, resulta difícilmente fundable, Schopenhauer habría incurrido al respecto en una petición de principio⁵.

Adam von Doß, que habría llegado a las obras de Schopenhauer con un estado de ánimo receptivamente pesimista⁶, si bien niega la posibilidad de una redención del mundo y a propósito de “la lucha de Dorguth contra el pesimismo” le escribe a su maestro: “Nunca pareces más grande y auténtico que cuando retratas la naturaleza maligna de nuestras condiciones terrenales, nadie ha tratado este tema con una calma y prudencia tan objetivas, incluso las reflexiones de Pascal, comparadas con las tuyas, son simplemente una brillante perspectiva” (Taub 57), como explica Ludwig Schemann,

Entre los dos polos de su vida, Schefer y Schopenhauer, sus pensamientos vagaban a menudo de un lado a otro desde que el joven conoció las obras de este último. Pues mientras el pesimismo negacionista del uno era su credo espiritual, su corazón y su imaginación se sentían poderosamente atraídos por el panteísmo humano, el helenismo radiante, con el que brillaban las obras poéticas del otro. (...) Se desencadenaba en su interior una batalla demoníaca. (Schemann 287)

Schopenhauer le advirtió que “casarse solo ‘por amor’ y no arrepentirse pronto, incluso casarse, es como meter la mano en un saco con los ojos vendados y esperar encontrar una anguila entre un montón de serpientes”, pero von Doss “cerró firmemente su corazón al pesimismo del amor” y le escribió a Schefer:

yo (...), estremecido por las heladas de mayo y noviembre de la vida, no renuncié ni renunciaré a experimentar todas las estaciones, y profundamente convencido del dicho: “Gris, amigo, es toda teoría y verde es el árbol dorado de la vida”, finalmente he renunciado al proyecto, nacido durante cierto período de mi vida dedicado a la estricta contemplación interior y la automortificación, de vivir solo de la reflexión sobre la vida. Di a mi corazón una indescriptiblemente dulce primavera de amor y, según todos los indicios, un veraniego, cálido y dulce fruto de otoño. Que salga el sol conyugal. (Schemann 309)

Friedrich Dorguth pregonaba que “Schopenhauer [...] no puede permanecer olvidado para siempre, pues enseña la verdad clara [y] eterna” (Dorguth, *Schopenhauer in seiner Wahrheit* iv), pero advertía:

Su crítica de la religión positiva según el optimismo y el pesimismo es altamente interesante y erudita; pero si el autor encuentra el pesimismo en toda la vida en la tierra, al igual que en el universo, porque según cálculos astronómicos éste sólo apenas persiste: no debería haber pasado por alto que la vida humana no pudo ser de otra manera si debía ser interesante —en lugar de pensar sólo en las cargas y los deseos que quedan incumplidos—, y que la naturaleza no derrocha sus medios más allá del propósito. ¿Qué podría reprender el autor a su “voluntad sin entendimiento” si alguna vez, y perceptible para nosotros, un par de astros se desvían de su curso? Surgirían sin duda nuevos. (Dorguth, *Schopenhauer in seiner Wahrheit* 13–14)

⁵ Cf. Becker 29: “el concepto de valor moral también aparece en usted como *petitio principii*”.

⁶ Cf. Taub 57: “Quería contarle [...] sobre el estado de ánimo receptivamente pesimista con el que llegó a sus obras”.

Y aunque le escribe a Schopenhauer: "ya y siempre me he provisto magníficamente de su pesimismo" (Dorguth, *Vermischte Bemerkungen* 28), le objeta: "pesimismo" y "optimismo" son "dos superlativos que, como tales, se excluyen mutuamente", "no se puede hablar ni de optimismo ni de pesimismo en la vida terrena del hombre racional" (Dorguth, *Vermischte Bemerkungen* 26), "considero una locura toda su penitencia budista" y

encuentro el significado racional de su "pesimismo" sólo en: que la mayoría de los hombres a menudo sufren necesidad y una gran masa de acaudalados a menudo son diez veces más miserables, mientras que los sanos y acomodados a menudo se regocijan. Pero estas diferencias son absolutamente necesarias para la unidad de un todo. Usted dice muy correctamente que una igualación aproximada sólo traería una miseria espantosa; usted lo muestra muy claramente,

además de que "me resulta incomprensible que usted en su pesimismo no haya pensado en la vacuna" (Dorguth, *Vermischte Bemerkungen* 27).

Julius Frauenstädt, tras reconocerse en 1848, en tanto que cristiano y schopenhaueriano, pesimista y ateo (Frauenstädt, *Über das wahre Verhältniß*), publicará varias docenas de artículos y recensiones, así como una de libros, cuando no centrados en Schopenhauer, vinculados con él, en los que volverá una y otra vez sobre el pesimismo mostrando cada vez más una mayor distancia del mismo. Para 1858 escribía:

Así como el hombre no es un ser absolutamente bueno ni absolutamente malo, ni un santo perfecto caído del cielo ni un pecador completamente corrompido e incapaz de nada bueno, sino una naturaleza dual, un ser moral sensual en el que la naturaleza sensual y egoísta domina inmediatamente al entrar en la vida, pero como no constituye su ser interior más profundo, solo existe para ser superada por la naturaleza moral y puesta a su servicio, así imagino el mundo como un todo. No lo concibo optimistamente como Leibniz, ni pesimistamente como Schopenhauer, aunque con este último me adhiero al *ἐν καὶ πᾶν*, pero como un ser dual en el que la división y el mal reinan inmediatamente, pero dado que la unidad, el bien, la armonía constituye su ser más profundo, es progresivamente superado por ella en un grado cada vez mayor. Si quieres llamar al ser inmanente del mundo Dios, y el panteísmo no conoce otro Dios, dirás que Dios no es un bien absolutamente acabado, descansando de una vez por todas, sino un ser vivo que lucha y deviene bueno afligido por la niebla y el mal en el fenómeno, que, según su esencia, es progresivamente activo para superar el odio a través del amor y volver armonía la desarmonía. (Frauenstädt, *Briefe über die natürliche Religion* 164–65)

Dos meses después de la muerte del "maestro", ya dueño de los derechos de sus obras, anuncia en un artículo a "Arthur Schopenhauer en nuevas ediciones", porque

la filosofía de Schopenhauer es verdaderamente actual, su estudio responde a una necesidad urgente y, si llegara a ser proclamada por los catedráticos, no sólo sería como una *medicina mentis* en los jóvenes estudiantes, sino también dotaría a los futuros profesores, jueces, médicos y predicadores de más sabiduría para su profesión práctica que la que los otros sistemas poskantianos eran capaces de lograr (Frauenstädt, "Arthur Schopenhauer in neuen Auflagen" 874),

pero, añade:

por supuesto, para que la filosofía de Schopenhauer pueda ser enseñable en las universidades y luego beneficiosa en la vida práctica, tendría que sufrir una corrección significativa en su pesimista resultado final, una corrección como la que ya le he dado en parte en mis escritos y en parte todavía tengo pensado darle. Pues el quietismo absoluto al que equivale la ética de Schopenhauer es exactamente lo opuesto a la actividad moral que es importante en el Estado y en la Iglesia y que es la única que puede rescatarnos de las

aberraciones del presente. Pero ¿qué nos impide dar esta corrección a la filosofía de Schopenhauer? Lo que Schopenhauer hizo con la filosofía de Kant, en el sentido de que se apropió de sus verdades pero eliminó sus errores, es lo que queremos hacer con su filosofía. (Frauenstädt, “Arthur Schopenhauer in neuen Auflagen” 874)

Dos años más tarde afirma a propósito de “la vida y las enseñanzas de Schopenhauer” que “vivió durante 30 años en Fráncfort del Meno como pensador solitario y se ganó la reputación de ‘sabio misántropo’ porque su visión del mundo era pesimista y no tenía una opinión especialmente alta de la especie humana” (Frauenstädt, *Arthur Schopenhauer* xvi), pero que

una vez que se rompió la prohibición y Schopenhauer fue sacado de su escondite a la luz del público, su contacto e interacción con sus contemporáneos se hicieron más animados. Eruditos y admiradores lo visitaban de cerca y de lejos. Se formó un círculo de seguidores entusiastas de su filosofía que, aunque no estaban de acuerdo con ella en todos los aspectos, reconocían y elogiaban sus ventajas sobre otros sistemas postkantianos. (Frauenstädt, *Arthur Schopenhauer* xix–xx)

Y es precisamente sobre todo el “final pesimista” en lo que, según Frauenstädt, éstos no estuvieron de acuerdo: “Como sucedió con Jean Paul sucedió con los seguidores y admiradores más entusiastas de Schopenhauer en el presente: sólo pudieron elogiar su filosofía, pero no suscribirla. En particular, es el resultado final pesimista de la filosofía de Schopenhauer, en el que se encuentra con el budismo, lo que causa ofensa” (Frauenstädt, *Arthur Schopenhauer* xxii). Al siguiente año dedica largos pasajes a explicar el origen objetivo (ético-filosófico) y subjetivo del pesimismo de Schopenhauer (Frauenstädt, “Memorabilia”) y para 1866 ve a Schopenhauer como un pesimista relativo, pero, afirma, el “pesimismo relativo” no es un “pesimismo real”, por lo que “en realidad ya no merece el nombre de pesimismo” (Frauenstädt, “Optimismus und Pessimismus” 718):

Hay pues dos tipos de pesimismo, uno que se relaciona con lo empíricamente dado y otro que lo hace con el ser interior y el núcleo de las cosas. (...) Quien sea pesimista en el primer sentido no necesita ser pesimista en el segundo. (...) Propiamente sólo se puede hablar de pesimismo donde se sostenga que el mal es incurable y que los que lo padecen están irremediabilmente perdidos. (...) Pero el pesimismo de Schopenhauer no es de este tipo, pues él sostiene como posible una redención del mal del mundo (...). De ahí que yo no pueda sostener que Schopenhauer es un pesimista en el sentido estricto de la palabra. (Frauenstädt, “Optimismus und Pessimismus” 718)

Para Frauenstädt, ni Leibniz con su “mundo óptimo” ni Schopenhauer con su “mundo pésimo” tienen razón, pues “se puede pensar en un mundo mejor que éste, pero también se puede pensar en uno peor” (Frauenstädt, “Optimismus und Pessimismus” 719). En 1869 añade que “el optimismo y el pesimismo como juicios de valor sobre el mundo en su conjunto son inadmisibles” y enseña cómo refutar el pesimismo de Schopenhauer⁷. En su último libro (1876) incluso deja claro: “yo pertenezco en cierto sentido también a sus oponentes” (Frauenstädt, *Neue Briefe* 1).

Ernst Otto Lindner argumenta contra la interpretación nihilista y misantrópica de la filosofía de Schopenhauer que hace Oxenford que “el punto de vista ético de Schopenhauer se opone tanto a un pesimismo despreocupado, en el sentido común del término, como a una misantropía injustificada”,

⁷ Frauenstädt, *Blicke* 303: “Respecto al pesimismo de Schopenhauer en particular, podría refutarse desde su propio punto de vista de la siguiente manera: El mundo visible es (según Schopenhauer) la manifestación de la voluntad inherente a él. Esta voluntad es omnipotente, es dueña del mundo. No sólo quiso el mundo, sino que lo quiso tal como es. Es inherentemente libre; por lo tanto, también puede no querer el mundo, y entonces deja de existir. Pero mientras lo afirma, es y permanece como es. Mientras existe, está en consonancia con su voluntad inherente y, por lo tanto, es bueno para él; si no fuese bueno, no lo afirmaría; lo destruiría, crearía otro, o no crearía ninguno, prefiriendo el nirvana. Porque es, después de todo, omnipotente y libre. Así, mientras el mundo existe, es bueno (pues, según la propia explicación de Schopenhauer, ser bueno significa estar en consonancia con la propia voluntad); y si deja de ser bueno, deja de existir. Esta es la consecuencia de la idea fundamental de Schopenhauer.”

por el contrario, quien “medite sobre los misteriosos enigmas de su propio corazón” encontrará en sus escritos no solo respuestas convincentes a las preguntas que lo atormentan, sino también el consuelo que sus tormentos anhelan (“Deutsche Philosophie im Auslande”; Frauenstädt, *Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie* 1–34); y tras la muerte del maestro recuerda que éste le escribió a propósito de la reseña que hizo de la carta abierta de Asher: “me alegra especialmente que conceda al pesimismo y al ascetismo el honor que la verdad merece, frente al vil optimismo puramente judío, cuya caída será tanto más llamativa cuanto que la mayoría a favor de él es innumerable” (Lindner 116). Lindner considera que

nadie (...) ha despojado (a los teólogos) de toda base, de toda vitalidad, como Schopenhauer. Por inofensiva que suene la frase: la filosofía es cosmología, no teología, se vuelve, sin embargo, destructiva para esta última. Retomando la investigación kantiana sobre la facultad del conocimiento, Schopenhauer, al interpretar y explicar la cosa en sí como voluntad, esencia, núcleo del mundo, como moral, (...) pone al individuo en pie; en lugar de la teología, en lugar de la trascendencia celestial e infernal, aparece la aseidad: con ella, desaparece el mundo fantástico del mito, con sus contradicciones y su ilusión dogmática; lo que el hombre es, lo es por sí mismo, y en él residen tanto la maldición como la salvación. Al mismo tiempo, sin embargo, el propio Schopenhauer demostró en sus obras cómo esta cosmovisión, decidida a reemplazar a la religión ante su innegable y evidente declive y a proteger al mundo de hundirse en el materialismo irreflexivo y el optimismo engañoso, es coherente con el contenido esencial de todas las religiones profundas, con los pronunciamientos simbólicos de los místicos más profundos, con las enseñanzas de los filósofos más serios. En este sentido, su filosofía es pesimismo, y en ningún otro. Las objeciones a ella son completamente engañosas, surgiendo en parte de un deseo hipócrita de no admitir públicamente lo que todos deben admitir en secreto. (...) Porque Schopenhauer no inventó nada nuevo arbitrariamente; simplemente expresó con mucha más claridad y mucho mayor detalle lo que había sido un secreto público desde el principio. (Lindner 127–28)

Como explica Invernizzi, dado que para Lindner no es legítimo hablar de una voluntad en sí, niega la posibilidad de un pesimismo metafísico, y aunque “comparte el pesimismo antropológico de Schopenhauer, que resume en el contraste entre la tendencia natural y egoísta del hombre a la autorrealización (...) y las condiciones externas de la vida (dolor, enfermedad y muerte) que la imposibilitan”, considera que para superar esta contradicción “no se trata tanto de negar la voluntad de vivir por completo, sino de alcanzar una elevación moral que niegue la voluntad individual en favor de otros, ya sean la familia, la comunidad a la que se pertenece o el Estado” (Invernizzi, *Il pessimismo* 198–200, 209 ss).

August Gabriel Kilzer publica en un suplemento para el diario *Frankfurter Journal* que llevaba el título de *Didaskalia* un breve informe de *Parerga y paralipomena* el 15 de abril de 1852, una nota sobre la segunda edición de *Sobre la voluntad en la naturaleza* el 24 de diciembre de 1854, otra nota a propósito de la tercera edición de *El mundo como voluntad y representación* el 22 de abril de 1860 y, por último, el 20 de octubre de 1860, tras la muerte del maestro, un texto más extenso bajo el título “Arthur Schopenhauer. Una palabra en su memoria”. En todos ellos el alegre Kilzer, que “gracias a su característica dulzura y pureza infantil, logró no tener nunca enemigos” (Jahn 193–200), no menciona nunca el pesimismo, aunque tiene claro que “la visión del mundo dominante alienta mucho el egoísmo” y que “para el mundo, hoy como siempre, la cruz es una locura”.

Para David Asher, “pesimista, tal como es, Schopenhauer, que, ve la vida en el mundo como un sufrimiento, no desdénó vivir en una habitación con una “hermosa vista” en Fráncfort del Meno” y “enseña el ascetismo cristiano (...) y establece el Nirvana budista, la calma pensante, como el objetivo de toda su enseñanza” (Asher, “Besuch” 27–30). En su *Carta abierta al muy erudito Sr. Arthur Schopenhauer* (1855) compara el ejercicio crítico que hace de Schopenhauer, que centra en “la tarea real de la filosofía” y “lo que es capaz de realizar”, con el duelo de David y Goliat, pues Asher acepta que “la tarea de la metafísica (...) es la explicación correcta de la experiencia en su conjunto; que la filosofía es la comprensión correcta y universal de la experiencia misma, la verdadera interpretación de su significado y contenido; que es esencialmente mundosofía, su problema es ese, el mundo” (Asher, *Offenes Sendschreiben* 5), por lo que no quiere “sacudir los cimientos sobre los que

se asienta” sino “demostrar que el objetivo final de su doctrina es insostenible”, pues para Asher lo que dice Schopenhauer de la negación de la voluntad de vivir excede la tarea de la filosofía e introduce elementos de su formación religiosa: “Aunque su filosofía no quiere tener nada que ver con los dioses, no es culpa mía si descubro un parecido tan sorprendente entre su voluntad y lo que los teólogos llaman Dios, a pesar de su decidida aversión a la teología.” (Asher, *Offenes Sendschreiben* 5) Para Asher lo principal radica en saber qué quiere la voluntad, que suscribe con Schopenhauer “que sólo quiere la vida”, por lo que “si se hubiera detenido ahí, habría resuelto el enigma de la existencia”,

pero usted de repente abandona su punto de vista y adopta una posición tan completamente diferente, si no completamente opuesta, a la anterior (...) El alardeado ascetismo no concuerda con la primera parte de su doctrina, esta conclusión no concuerda con sus premisas; más bien parece que usted se ha dejado llevar de su punto de vista original hacia uno completamente diferente por un respeto interior y una admiración por el cristianismo, y más aún por el budismo, lo que no puede negarse porque usted lo ha admitido abiertamente y ciertamente lo ha reconocido, de modo que, a pesar de su hostilidad hacia toda teología, se puede decir con la misma razón de usted lo que usted dice de Spinoza. Pues si el judaísmo se ha quedado en él, lo mismo ocurre con el cristianismo en usted. (Asher, *Offenes Sendschreiben* 16)

Asher se esforzará por mostrar que “el judío y el cristiano presentan una misma doctrina y llegan a un mismo resultado”, pues, escribe,

mi sentimiento como judío me hace encargarme de desestimar la acusación con la que Schopenhauer acusó al judaísmo de ser una creencia religiosa contraria a la verdad y demostrar lo contrario de esta afirmación. (...) Si, como afirma con incredulidad Schopenhauer, el judaísmo es la fuente del optimismo, sobre la base de nuestro Gebirol, entonces esto es exactamente lo que ha proporcionado la primera prueba sorprendente de que una búsqueda libre de la verdad es compatible con esta creencia y que también se puede llegar a los mismos resultados desde este punto de vista que desde el pesimismo. (Asher, “Salomon Ibn-Gebirol” 955–57)

En 1859 Asher dedica “unas palabras sobre el pesimismo”, pues “Schopenhauer también es pesimista, y muchos no pueden simpatizar con su sistema precisamente por este aspecto”, pero aclara que su filosofía no es “mefistofélica”,

pues “lo sería si este aspecto pesimista permaneciera inalterado y persistiera en esta peligrosa postura. Pero no es así. Con razón atribuye un poder curativo a los sufrimientos de la vida, y dado que el objetivo final de su sistema conduce a la renuncia, la involuntariedad y el ascetismo (cristiano), estos son, para él, un elemento necesario para la purificación de la voluntad y su redención. (...) Juzga los diversos sistemas religiosos no por si son monoteístas o panteístas, sino por si son optimistas o pesimistas. Esto nos brindaría una oportunidad adecuada para combatir (...) su condena del judaísmo, que él considera fuente de optimismo, y demostrar cómo, por un lado, está plenamente justificada como tal, pero, por otro, atribuye al sufrimiento las mismas ventajas que él. (...) La referencia pasajera al judaísmo, que Schopenhauer malinterpretó, puede bastar para justificarlo y demostrar que una cosmovisión sin consideración de los aspectos oscuros de la vida, sin un matiz pesimista, sería unilateral e incompleta y no se correspondería con la realidad. Otra pregunta, sin embargo, es si el ascetismo que él estableció y exigió puede defenderse con igual justificación. (Asher, *Arthur Schopenhauer als Interpret* 23)

Para Asher, “el pesimismo (...) es una verdad pero no toda la verdad. Debe ser superado por quien desea el bien. (...) En Schopenhauer se supera mediante el nirvana, la no voluntad. Pero esa es una meta para una minoría o, dicho sin rodeos, inalcanzable para nadie (...), mas el pesimismo ha sido completamente superado, para toda la humanidad, en un libro milenario” (Asher, *Arthur Schopenhauer als Interpret* 71–72). En su última obra (1885), en la que Asher se ocupa del resultado final de la filosofía en su acuerdo con el judaísmo, afirma que el pesimismo “no constituye una parte esencial del sistema y, por lo tanto, puede eliminarse sin perjuicio”, por lo que con él “desaparece la

principal razón por la que Schopenhauer se opuso al judaísmo, que no conocía ni comprendía correctamente”, pues “la voluntad de vida de Schopenhauer se prefigura en el judaísmo, y con ella la doctrina de la compasión como fundamento de la moral y la negación de la supervivencia individual”, de lo que concluye que Schopenhauer, aunque inconscientemente, “enseña el judaísmo” y que el israelita ortodoxo “al comenzar la oración matutina, recita la filosofía de Schopenhauer en verso” (Asher, *Das Endergebniss* 16, 60, 61, 67, 80, 83; Invernizzi, *Il pessimismo*).

Christian Weigelt no entró en relación epistolar con Schopenhauer y sólo publicó su *Geschichte der neueren Philosophie in populäre Vorträge* (1854) en la que dedicó dos conferencias a su filosofía. Si bien afirma en ellas que “de la consideración del mundo, en cuanto nuestra representación, que hemos emprendido siguiendo la guía de Arthur Schopenhauer, ha surgido una clara determinación de la relación entre sensibilidad, entendimiento y razón [y] solo por esta razón, me parece que la filosofía moderna actúa injustamente al ignorar a nuestro brillante filósofo”, advierte: “el error de referirse al cristianismo en su teoría de la negación de la voluntad es imperdonable para un filósofo que estudia la realidad como él. Ciertamente, un instrumento de tortura es el símbolo de esta religión, pero las palmas y coronas de los transfigurados sufrientes no son símbolos menos significativos. El cristianismo, por supuesto, exige la negación del mundo o de la voluntad, pero no por sí mismo, sino porque es el camino hacia una vida eterna y bienaventurada. (...) La negación cristiana es, pues, en su propia naturaleza y esencia, la afirmación más firme de la voluntad de vivir.” (Weigelt 135, 154–55)

Carl Georg Bähr sólo publica *La filosofía schopenhaueriana presentada en lo esencial e iluminada críticamente* (1857) en la que, sin hacer ni una vez referencia al pesimismo, aparece “un Schopenhauer que no es en absoluto un teórico del pesimismo” (Fazio, “La scuola di Schopenhauer” 51). Además, su interés por el arte, sus actividades profesionales como abogado y, hasta su muerte, en la junta directiva de la Comunidad de la Iglesia de San Juan (Johanniskirchgemeinde) de Dresde, indican que, aunque vio a Schopenhauer como un sabio oriental ante el que quiso arrojarse a sus pies (Fazio, “La scuola di Schopenhauer” 51), tampoco era un pesimista.

Gustav Wilhelm Körber impartió en el semestre de verano de 1857 la primera conferencia universitaria sobre Schopenhauer⁸, más allá de lo cual más bien siguió con sus investigaciones científicas e, interesado en este ámbito, su trabajo sobre Schopenhauer se centra solamente en su influencia en las ciencias naturales, sin que el pesimismo ocupe algún lugar en su tratamiento.

Wilhelm Gwinner publica *Arthur Schopenhauer presentado desde el trato personal* (1862) cuya segunda edición trabajada y aumentada aparece dieciséis años más tarde como *La vida de Schopenhauer*, concentra la atención en la vida personal de Schopenhauer, pues, tras la muerte de “quien fue llamado a redescubrir [...] el pesimismo filosófico en Occidente”, Gwinner consideró “importante revelar al mundo quién era y qué podía ofrecerle”, por lo que era “necesario comprender con claridad las deficiencias y errores de su mente” y, “para que no se pierda el fruto más noble de su sistema, (...) acercar el verdadero significado de su “idealismo” a nuestra comprensión, y su “pesimismo”, distorsionado en una mueca de moda, debe servir como antídoto curativo para la vida interior de la humanidad, que ha degenerado en una profunda degradación del autoengaño naturalista.” (Gwinner xv) Para Gwinner, aunque

su pesimismo político carece de la aprobación teórica de los reformadores del Estado moderno, así como su pesimismo moral carece de la de nuestros teólogos modernos, (...) ambos reconocen su acierto en la práctica, ya que los segundos, dondequiera que profundicen, parten de la exigencia de abnegación; los primeros, en cambio, en cuanto deja de ser cuestión de retórica y de engañar a las masas, saben documentar de la forma más palpable la paz como la mayor felicidad y la obediencia a la ley como el único deber esencial del ciudadano. (Gwinner 541)

⁸ Cf. *Index Lectionum* 32: Koerber. Gratis I. De philosophia Schopenhaueriana ejusque vi in scientiam naturalem disseret d. Merc. et Sat. h. XII.

Gwinner, observa Fazio, “de convicciones religiosas y practicante, se mantuvo unido a la iglesia luterana, en la que también ostentó cargos honoríficos, de ahí que lo intimidase el ateísmo del gran pesimista; sin embargo, sí que estaba en completo acuerdo con la “filosofía mundana”, la filosofía práctica o el “arte de vivir mejor” de su amigo” (Fazio, “La scuola di Schopenhauer” 71). “Gwinner no acepta que el fundamento de la realidad sea una voluntad inconsciente”, aunque, apunta Invernizzi, “incluso bajo dicha hipótesis, el pesimismo cósmico que Gwinner identifica en Schopenhauer no se seguiría necesariamente”, y “en cuanto al pesimismo empírico”, añade, “para Gwinner es sin duda una visión unilateral de la realidad, pero también un indicio de una gran sensibilidad hacia el sufrimiento ajeno” (Invernizzi, *Il pessimismo*).

John Oxenford, que Schopenhauer describía como “tropas auxiliares inglesas (que) nos han sido muy útiles”, pues “el inglés llega en el momento justo” (Schopenhauer, *Gesammelte Briefe* 313), admira sobre todo el estilo de Schopenhauer, pero no el “sistema de ultrapesimismo” del “sabio misántropo”, del que de ninguna manera es partidario (Oxenford 388–407).

Del teniente v. S. escribe Schopenhauer a Frauenstädt en 1854, es “un apóstol que siente el mismo entusiasmo por mí que usted o Doß” (Schopenhauer, *Gesammelte Briefe* 346). A comienzos del siguiente año Frauenstädt recibió un manuscrito de un amistoso teniente del cuerpo de ingenieros de Königsberg con una “aguda crítica de las absurdas teorías matemáticas de Rosenkranz”, que compartió con Schopenhauer, tras lo que éste respondió: “El teniente Schultz es una mente muy buena y brillante, me complace su actitud y he leído todo con agrado. Sería bueno que usted pudiera promover la impresión de (su) sátira” (Schopenhauer, *Gesammelte Briefe* 361). Tres años más tarde, el 8 de agosto de 1858, Schultz le escribió directamente a Schopenhauer como “su obediente y agradecido alumno”, “un discípulo que estudia sus obras maestras por amor a la verdad, que le debe [...] su recuperación espiritual y que [...] es consciente de su absoluta inferioridad”, con un nuevo manuscrito, con el que espera como el mayor de sus deseos no haber molestado a su “estimado maestro” y que dedique “unos minutos de su tiempo de recreo al más mínimo fruto de su gloriosa siembra” (Hübscher 130). “Con la más profunda estima y reverencia”, lo llama “su salvador y maestro” (Hübscher 131). Schopenhauer le escribió a Asher el 31 de agosto de ese año: “Un oficial en Berlín me envió un manuscrito de 28 páginas sobre lo bello y lo sublime en mi sentido. Me transportó *in succum & sanguinem* que él habla como un *alter ego*. Me alegra mucho” (Schopenhauer, *Gesammelte Briefe* 434). Ni en éste ni en el primer manuscrito en el que criticó “un párrafo del Sistema de la Ciencia de Rosenkranz” se tematiza el pesimismo, por lo que no hay elementos, salvo la actividad militar y el entusiasmo, para juzgar una postura pesimista de este (o estos) oficial(es).

Carl Grimm, que por la publicación de la “pequeña dosis de sus epigramas” pasa en 1856 “de simple apóstol a evangelista” (Schopenhauer, *Gesammelte Briefe* 388), aunque había escrito en 1855 que “vivimos en el mundo empírico, que, como dice Lutero, es diabólicamente maligno” (19 de agosto de 1855), al siguiente año escribe ante la imagen de su maestro: “La curva audaz de la frente poderosa indica el espíritu, / que ha hecho su morada aquí en el polvo por un corto tiempo; Y sus surcos profundos son un testimonio de los pensamientos, / Que aquí se mueven inquietos en largas y difíciles batallas, / Hasta que todo se disuelva en la más pura armonía. / Ahora sus ojos miran alegremente hacia el mundo oscuro / De la locura, el pecado y el tormento, / Porque ha visto lo que siempre ha permanecido como un enigma para los sabios; / Y la seriedad profunda de sus palabras, su duda se convierte / en la certeza bendita de la redención y una sonrisa amistosa / nos dice que un esfuerzo serio / También encuentra la recompensa más bella dentro de sí mismo” (Grimm 56).

Jeanne Marie von Gayette, cuya carta y poema “encantaron” a Schopenhauer que incluso buscó que se publicara, pues, escribió, “me gusta mucho la trágica representación de mi destino que contiene, y es realmente un poema muy bueno” (Schopenhauer, *Gesammelte Briefe* 372, 383), y que lo visitó, tras la muerte de Schopenhauer escribe un breve artículo en el que relata su breve relación con Schopenhauer y cuando llega a la parte de la visita que le hizo escribe: “Me habían dicho que Schopenhauer era muy feo y deforme y que su misantropía y su pesimismo tenían su origen en su fealdad personal y el resentimiento que surgía de ella. El aspecto del filósofo me pareció más extraño que

feo [...]; una figura parecida a la de un gnomo”, pero, “Schopenhauer, con su rico corazón, su pensamiento agudo y su investigación profunda, es quizás la mayor imagen de mártir de un profeta de nuestro tiempo. ¿Se erigirán monumentos en su memoria? Quizás no hasta el próximo siglo” (von Gayette 925–26), tras lo que añade el poema que le escribió en 1855, que “conmovió profundamente al gran hombre”, que “habría llorado”, que le dijo “me sentí como Ulises cuando el rey de los feacios le contó la historia de su propia vida” y que expresó su consentimiento para la publicación del mismo. En él, después de describir la pésima situación en la que vivió Schopenhauer porque “el río alemán [...] vive cómodamente con sus poetas de un día [y] el filósofo pertenece a los jueces del mundo”, termina von Gayette “optimistamente”: “Sabe bien que vendrán otros tiempos y que su luz iluminará su fama, que se alzarán sobre ellos como un héroe y que la deuda de un nuevo siglo quedará saldada. ¡Que esta generación no pague por su ingratitud! Con estas palabras permítanme saludar al sabio.” (von Gayette 925–26)

Tampoco el pintor Jules Luntenschütz y la congregación de Zúrich serían pesimistas. Y por lo que toca a Carl Gutzkow, que para 1860 escribía que “los discípulos de Schopenhauer como es habitual entre nosotros, ya hemos ido más allá del maestro” (Gutzkow 879–80) y se preciaba de haber hecho famoso a Schopenhauer con su artículo de 1852, del que Schopenhauer le escribió a Frauenstädt que “está lleno de elogios, pero intercalado con algunas críticas” (Schopenhauer, *Gesammelte Briefe* 300) y para 1856: “En “El mundo de los locos” de Gutzkow (...) el público puede disfrutar de su charla insulsa y trivial reavivada ¡y tiene 5000 suscriptores!” (Schopenhauer, *Gesammelte Briefe* 404), no sólo no es pesimista sino que ni siquiera es seguidor de Schopenhauer.

De Julius Bahnsen, que Schopenhauer consideró entre sus seguidores, con quien incluso tuvo un escaso intercambio epistolar y de quien recibió un par de visitas, explica Fazio que, “aunque se había dedicado a la actividad apostólica, planeando impartir conferencias sobre Schopenhauer en Hamburgo y fundando una revista con el único propósito de discutir su filosofía (...), no puede decirse que (...) fuera un discípulo de Schopenhauer en sentido estricto, es decir, un apóstol o un evangelista, sino que debe ser considerado su continuador autónomo”. Al margen de la escuela de Schopenhauer en sentido estricto, formaría, con Mainländer y von Hartmann un grupo aparte, el de los metafísicos, quienes, con los herejes y los padres de la iglesia, conformarían la escuela en sentido laxo. Pero la escuela de Schopenhauer en sentido laxo reclama una atención particular, por lo que basta con lo visto para afirmar que incluso von Doss, Lindner y Grimm, que son entre los discípulos de Schopenhauer que conformaron su Escuela en sentido estricto los que parecen acercarse más al pesimismo, también toman distancia del mismo y, en consecuencia, como todos los demás, que incluso lo combaten y se esfuerzan por eliminarlo de la filosofía de su maestro, propiamente no son pesimistas, por lo que se tendría que concluir que dicha escuela, en sentido estricto, no es una escuela de pesimistas ni, por tanto, de pesimismo, y que la bandera bajo la que se reunieron fue más bien la filosofía de Schopenhauer al margen de éste.

Obras citadas

Asher, David. *Arthur Schopenhauer als Interpret des Göthe'schen Faust: Ein Erläuterungsversuch des ersten Theils dieser Tragödie*. Leipzig, 1859.

Asher, David. “Besuch bei Arthur Schopenhauer.” *Unterhaltungen am häuslichen Herd*, no. 2, 1854, pp. 27–30.

Asher, David. *Das Endergebniss der Schopenhauer'schen Philosophie in seiner Ueberstimmung mit einer der ältesten Religionen dargestellt*. 1885.

Asher, David. *Offenes Sendschreiben an den hochgelehrten Herrn Dr. Arthur Schopenhauer*. Leipzig, 1855.

⁹ Fazio, “La scuola di Schopenhauer” 76. El mismo Bahnsen sostuvo “durante mucho tiempo que no sólo era demasiado reductivo, sino factualmente incorrecto, presentarme como un mero seguidor de Schopenhauer. Ahora soy definido como su alumno y, a veces, su estudiante —pero no simplemente su apóstol—; y, por los más amistosos, también como su continuador y su perfeccionador” (Fazio, “La scuola di Schopenhauer” 79).

- Asher, David. "Salomon Ibn-Gebirol und sein Verhältniß zu Schopenhauer." *Blätter für literarische Unterhaltung*, 1857, pp. 955–57.
- Bachmann, Carl Friedrich. "Idealismus." *Allgemeine Enzyklopädie*, vol. 15, Brockhaus, 1838, p. 118.
- Becker, Johann August, and Arthur Schopenhauer. *Briefwechsel zwischen Arthur Schopenhauer und Johann August Becker*. Edited by Johann Karl Becker, 1883.
- Buschendorf, Christa. *The Highpriest of Pessimism: Zur Rezeption Schopenhauers in den USA*. Heidelberg, 2008.
- Ciraci, Fabio, et al., editors. *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*. Königshausen & Neumann, 2009.
- del Estal Sánchez, Héctor. *Schopenhauer y la disputa del pesimismo en la segunda mitad del siglo XIX en Alemania*. Universidad de Salamanca, 2017. Tesis doctoral.
- "Deutsche Philosophie im Auslande." *Vossische Zeitung*, 1853.
- Dorguth, Friedrich. *Schopenhauer in seiner Wahrheit*. Magdeburg, 1845.
- Dorguth, Friedrich. *Vermischte Bemerkungen über die Philosophie Schopenhauers: Ein Brief an den Meister*. Magdeburg, 1852.
- "El mundo como voluntad y representación." *Wikipedia, la enciclopedia libre*, Wikimedia Foundation, es.wikipedia.org/wiki/El_mundo_como_voluntad_y_representación. Accessed 7 Sept. 2026.
- Fazio, Domenico M. "Einleitung: Die 'Schopenhauer-Schule'. Zur Geschichte eines Begriffs." *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*, edited by Fabio Ciraci, Domenico M. Fazio, and Matthias Koßler, Königshausen & Neumann, 2009.
- Fazio, Domenico M. "La scuola di Schopenhauer: I contesti." *La scuola di Schopenhauer: Testi e contesti*, edited by Domenico M. Fazio, Matthias Koßler, and Ludger Lütkehaus, Pensa MultiMedia, 2009, pp. 13–212.
- Fortlage, Carl. "Die Welt als Wille und Vorstellung. Von Arthur Schopenhauer. Zweite, durchgänglich verbesserte und sehr vermehrte Auflage." *Neue Jena'sche allgemeine Literatur-Zeitung*, CCLV, no. 147, 20 June 1845, p. 585.
- Foucher de Careil, A. *Hegel et Schopenhauer: Études sur la philosophie allemande moderne depuis Kant jusqu'à nos jours*. Paris, 1862.
- Frauenstädt, Julius. "Arthur Schopenhauer in neuen Auflagen." *Blätter für literarische Unterhaltung*, no. 48, 29 Nov. 1860, p. 874.
- Frauenstädt, Julius. *Arthur Schopenhauer: Lichtstrahlen aus seinen Werken*. Leipzig, 1862.
- Frauenstädt, Julius. *Blicke in die intellectuelle, physische und moralische Welt: Nebst Beiträgen zur Lebensphilosophie*. Leipzig, 1869.
- Frauenstädt, Julius. *Briefe über die natürliche Religion*. Leipzig, 1858.
- Frauenstädt, Julius. *Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*. F. A. Brockhaus, 1854.
- Frauenstädt, Julius. "Memorabilia." *Arthur Schopenhauer: Von ihm. Ueber ihn*, by Julius Frauenstädt and Ernst Otto Lindner, Berlin, 1863.
- Frauenstädt, Julius. *Neue Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*. F. A. Brockhaus, 1876.
- Frauenstädt, Julius. "Optimismus und Pessimismus: Leibniz und Schopenhauer II." *Deutsches Museum: Zeitschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben*, no. 48, 1866, pp. 718–19.
- Frauenstädt, Julius. *Über das wahre Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung: Prolegomena zu jeder künftigen Philosophie des Christenthums*. Darmstadt, 1848.
- Gayette, Jeanne Marie von. "Arthur Schopenhauer." *Unterhaltungen am häuslichen Herd*, no. 58, 1860, pp. 925–26.
- Grimm, Carl. "A su imagen." *Gedichte von an über Arthur Schopenhauer*, Zürich, 1984, p. 56.

- Gutzkow, Karl. "Testament von Arthur Schopenhauer." *Unterhaltungen am häuslichen Herd*, no. 55, 1860, pp. 879–80.
- Gwinner, Wilhelm. *Schopenhauer's Leben: Zweite, umgearbeitete und vielfach vermehrte Auflage der Schrift Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt*. Leipzig, 1878.
- Hübscher, Arthur. "Ein Offizier über Schönes und Erhabenes." "Unveröffentlichte Briefe an Schopenhauer." *Schopenhauer-Jahrbuch*, 1937, pp. 128–31.
- Index Lectionum in Universitatem Litterarum Vratislaviae per aestatem A. MDCCCLVII a die XX mensis Aprilis habendarum*. 1857.
- Invernizzi, Giuseppe. "Grundlinien und -tendenzen der Schopenhauer-Schule." *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*, edited by Fabio Ciraci, Domenico M. Fazio, and Matthias Koßler, Königshausen & Neumann, 2009, pp. 149–67.
- Invernizzi, Giuseppe. *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento: Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*. La Nuova Italia, 1994.
- Jahn, Karl. "August Gabriel Kilzer und Schopenhauer." *Schopenhauer-Jahrbuch*, vol. 21, 1934, pp. 193–200.
- Jean Paul. *Kleine Bücherschau: Gesammelte Vorreden und Rezensionen, nebst einer Kleinen Nachschule zur ästhetischen Vorschule*. Vol. 2, Breslau, 1825.
- Katz, Moritz. *Deutschlands Denker seit Kant: Die Lehren und Geistes thaten der bedeutendsten deutschen Denker in neuerer Zeit in gemeinfasslicher Darstellung für Lehrer, Lernende und gebildete Leser überhaupt*. Dessau, 1851.
- Koßler, Matthias. "Convocatoria para el cuarto número de Cuadernos de pesimismo: 'El pesimismo en la escuela de Schopenhauer'." *Cuadernos de pesimismo*, 2024.
- Krug, Wilhelm Traugott. "Die Welt als Wille und Vorstellung: Vier Bücher, nebst einem Anhang, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält, von Arthur Schopenhauer." *Leipziger Literatur-Zeitung*, nos. 21–22, 1821, p. 172.
- Lindner, Ernst Otto. *Von ihm. Ueber ihn: Ein Wort der Vertheidigung*. Berlin, 1863.
- Müller-Seyfarth, Winfried H. "Vorrede." *Was Philipp Mainländer ausmacht: Offenbacher Mainländer-Symposium 2001*, 2002, p. 12.
- Noack, Ludwig. *Das Buch der Weltweisheit oder die Lehren der bedeutendsten Philosophen aller Zeiten, dargestellt für die Gebildeten des deutschen Volkes*. Vol. 2, Leipzig, 1851.
- Oxford, John. "Iconoclasm in German Philosophy." *The Westminster Review*, vol. 3, no. 2, 1 Jan. 1853, pp. 388–407.
- Pauen, Michael. "Metaphysischer Pessimismus und die Schopenhauer-Schule." *Was Philipp Mainländer ausmacht: Offenbacher Mainländer-Symposium 2001*, edited by Winfried H. Müller-Seyfarth, 2002.
- Rosenkranz, Karl. *Geschichte der Kant'schen Philosophie*. Leipzig, 1840.
- Rosenkranz, Karl. *Karl Rosenkranz: Briefe, 1827 bis 1850*. Edited by J. Butzlaff, Berlin, 1944.
- Schemann, Ludwig, editor. "Adam Ludwig von Doss: Ein Lebensbild nach Familienaufzeichnungen und Briefen verfasst von seiner Witwe." *Schopenhauer-Jahrbuch*, 1928, pp. 287, 309.
- Schopenhauer, Arthur. *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden*. Edited by Arthur Hübscher, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985.
- Schopenhauer, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. 2 vols.
- Schopenhauer, Arthur. *Gesammelte Briefe*. Edited by Arthur Hübscher, 2nd rev. and expanded ed., Bouvier, 1987.
- Springer, Robert. "A. Schopenhauer vor der französischen Kritik." *Deutsches Museum*, nos. 14–15, 1864, p. 543.

- Taub, Hans. "Adam von Doss: Zu seinem 100. Geburtstag." *Schopenhauer-Jahrbuch*, 1921, p. 57.
- Voigtlaender, J. A. Chr. *Eine Untersuchung über die Natur des menschlichen Wissens mit Berücksichtigung des Verhältnisses der Philosophie zum Empirismus*. Berlin, 1845.
- Volpi, Franco. "Mainländer, Leopardi und die Entstehung des europäischen Pessimismus." *Was Philipp Mainländer ausmacht: Offenbacher Mainländer-Symposium 2001*, edited by Winfried H. Müller-Seyfarth, 2002.
- Volpi, Franco. "Vorrede." *Metaphysik der Entropie*, by Winfried H. Müller-Seyfarth, Berlin, 2000, p. xii.
- Weigelt, Georg. *Zur Geschichte der neuern Philosophie: Populäre Vorträge*. Hamburg, 1854–55.

FUNDAMENTACIÓN TEORÉTICA PARA ESTABLECER LA EXPRESIÓN “ESCUELA PESIMISTA” COMO CATEGORÍA HISTORIOGRÁFICA

THEORETICAL BASIS FOR ESTABLISHING THE TERM “PESSIMIST SCHOOL” AS A HISTORIOGRAPHICAL CATEGORY

H. W. Gámez

Universidad de Barcelona (UB) | España

Resumen

En la actualidad, una de las cuestiones que historiográficamente reviste mayor urgencia en lo que a los estudios sobre pesimismo respecta es el alcance y naturaleza de lo que se ha denominado *escuela schopenhaueriana*. Si bien entre los especialistas existe consenso en lo relativo a la existencia de una escuela tal, no obstante continúa persistiendo un relevante debate sobre sus integrantes. En este artículo procuraré exponer de un modo sintético lo que defendí en mi investigación doctoral y en *El peor de los mundos: la escuela pesimista frente al problema del mal y la redención* a estos efectos: que los pesimistas que conforman el *Weltschmerz* (Julius Bahnsen, Eduard von Hartmann y Philipp Mainländer) exigen un taxón propio a tenor de las acentuadas diferencias que sus filosofías guardan para con la de Schopenhauer. Problematicando las categorías acuñadas en el simposio bilateral celebrado en Lecce el año 2005 (escuela *sensu stricto/sensu lato*) se recurrirá al análisis del modo en que rige el principio de correlación en el sistema schopenhaueriano, demostrando que, en pro de la íntima dependencia que guardan el idealismo trascendental y el monismo en su obra, dichos filósofos no pueden ser considerados meros alumnos de la estrella polar del pesimismo, por lo que se propone sustituir la categoría *escuela schopenhaueriana sensu lato* por la de *escuela pesimista*.

Palabras clave: Pesimismo, escuela schopenhaueriana, escuela pesimista, *Weltschmerz*, principio de correlación, monismo, idealismo trascendental, Schopenhauer, Bahnsen, Hartmann, Mainländer

Abstract

Currently, one of the most urgent historiographical questions in studies of pessimism concerns the scope and nature of what has been called the Schopenhauerian school. Although specialists agree on the existence of such a school, an important debate persists regarding its members. This article offers a synthetic account of the argument developed in my doctoral research: that the pessimists who make up the *Weltschmerz* (Julius Bahnsen, Eduard von Hartmann, and Philipp Mainländer) require a distinct taxon because of the pronounced differences between their philosophies and Schopenhauer's. By problematizing the categories coined at the bilateral symposium held in Lecce in 2005 (school *sensu stricto/sensu lato*), the article analyzes the operation of the principle of correlation in the Schopenhauerian system. It argues that, given the intimate dependence between transcendental idealism and monism in Schopenhauer's work, these philosophers cannot be regarded as mere disciples of the “pole star” of pessimism, and proposes replacing the category Schopenhauerian school *sensu lato* with that of pessimist school.

Keywords: Pessimism, Schopenhauerian school, pessimist school, *Weltschmerz*, correlation principle, monism, transcendental idealism, Schopenhauer, Bahnsen, Hartmann, Mainländer

*De todos estos sistemas [Spinoza, Fichte, Schelling y Hegel], sólo se ha
mantenido el de Schopenhauer [...] 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
ellas lo que desea extraer.
Philipp Mainländer*

INTRODUCCIÓN

Así como ocurriera con el término “pesimismo” a mediados del siglo XIX, cuyo significado en absoluto quedaba semánticamente delimitado (Plümacher, *El pesimismo* 45), asimismo ocurre actualmente y desde finales del siglo XX (Müller-Seyfarth 225) con la categoría *escuela schopenhaueriana*: “todavía está por definir desde el punto de vista historiográfico la delimitación de su alcance [...] en lo referente a los pensadores que la integrarían” (Estal 421). Este taxón fue difundido por Kuno Fischer (16) en *Geschichte der neuern Philosophie*; y aunque los principales pesimistas del *Weltschmerz*¹ fueron reticentes² respecto a la vinculación que se les imputó para con la estrella polar del pesimismo, no obstante los supuestos miembros de esta escuela la aceptaron, cada uno a su modo (Plümacher, *Zwei Individualisten* 1).

En la actualidad, quien ensayó la primera tentativa sistemática para aclarar y delimitar este taxón historiográfico fue Domenico Fazio (Marconi 271). En 2009 publicó *La Scuola di Schopenhauer: Testi e contesti*. Esta monografía antológica fue resultado de las investigaciones colectivas realizadas por el *Centro interdepartamentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola* de la Universidad de Salento y del simposio bilateral celebrado en la ciudad de Lecce el año 2005. En dicho simposio se procuró legitimar la expresión *escuela schopenhaueriana* como categoría historiográfica, pero a condición de que por tal escuela no se entendiese un bloque homogéneo de filósofos, sino un conjunto de pensadores, poetas y escritores más o menos ecléctico (Fazio 15).

Una lectura poco atenta de la literatura sobre el tema concluye que existen dos categorías dentro de la así llamada escuela schopenhaueriana: *sensu stricto* y *sensu lato*.

En sentido estricto son considerados “alumnos” de pleno derecho aquellos que mantuvieron un trato personal con el maestro y se limitaron a difundir su obra. Tales acólitos conformarían el selecto grupo de, tal y como los denominara Schopenhauer, evangelistas: Johann August Becker, Adam von Doss, Martin Emden, Julius Frauenstädt, Friedrich Dorguth, Ernst Otto Lindner, David Asher, Carl Georg 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 139; Mota 12). Esta denominación *sensu lato* ya había sido reivindicada por el propio Hartmann en su *Die Schopenhauer'sche Schule* (SchS): “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” (38); así como por Olga Plümacher en *Zwei Individualisten der Schopenhauer'schen Schule*:

¹ 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 si no-filosófica, a raíz de la obra *Weltschmerz* de Frederick C. Beiser, el vocablo ha terminado por designar aquel conjunto de autores que, participando o no en la disputa pesimista, conforman actualmente el panteón del pesimismo decimonónico –aquel que comprende a los filósofos que desarrollaron sus disquisiciones 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, con lo que se ha producido cierta inversión semántica. En adelante, utilizaré el término *Weltschmerz* para referir, o bien a dichos autores, o bien a la época que comprende las décadas 1860–1890.

Véase Gámez Salgado 349–356.

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. (2)

Justamente, los “miembros” de la “escuela schopenhaueriana” en sentido amplio (Bahnsen, Hartmann y Mainländer en esencia) 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.

No obstante, la sombra de Schopenhauer es alargada, ya que no sólo fueron seducidos por el Buda de Fráncfort epígonos como Frauenstädt o Asher, o díscolos pupilos como Hartmann y Bahnsen, sino también aquellos filósofos inscritos en la llamada *Lebensphilosophie*: Friedrich Nietzsche, Wilhelm Dilthey, Georg Simmel e incluso Thomas Mann, Sigmund Freud y Max Horkheimer.

Esta apreciación, que se deduce de la misma definición dada de *escuela sensu lato*, exigió una distinción postrera:

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 [...] 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 132)

Así, Fazio acomete una ulterior escisión, distinguiendo entre alumnos metafísicos (continuadores que perfeccionaron la obra del maestro) y herejes. Esta distinción imbrica con aquellas dos almas presentes en la filosofía schopenhaueriana señaladas por Fabio Ciracì: 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)

Por todo lo dicho, la naturaleza y alcance real 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 homogeneidad³ o si la de especificación.⁴ Aunque es cierto que sólo al amparo de una definición demasiado estrecha del término “escuela” podría afirmarse que Schopenhauer no constituyó ninguna (Plümacher, *Zwei Individualisten* 1), no es menos cierto que las diferencias entre los tres pesimistas del *Weltschmerz* son tan profundas y dinamitan elementos tan fundamentales del sistema original, que considerarlos alumnos habría escandalizado al propio Schopenhauer, para quien el trabajo de su alumnado se debía reducir a la “actividad de divulgar mi enseñanza” (Lerchner 46).

Además, reducir a filósofos tan singulares (Siebert 228) a meros epígonos sería un error fatal, pues puede conducir a la veleidad de creer que “si se conoce al director de la escuela se sabe todo lo necesario sobre sus alumnos” (Beiser 328); prejuicio que, irónicamente, ha sido el principal escollo a la hora de reivindicar el alcance e importancia real que tuvo el pesimismo filosófico a mediados del siglo XIX.

³ *entia praeter non esse multiplicanda* [No se deben multiplicar los entes sin necesidad] (WSG, [I]: 50).

⁴ *entium varietates non temere esse minuendas* [No se deben disminuir irreflexivamente la variedad de los seres] (WSG, [I]: 50).

En definitiva, cabe interrogarse lo siguiente: ¿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?

En este artículo voy a procurar exponer de forma sintética aquello que defendí en mi tesis doctoral (Gámez Salgado) y en *El peor de los mundos: la escuela pesimista frente al problema del mal y la redención*, argumentando por qué no es legítimo hablar de una escuela schopenhaueriana *sensu lato* en pro de las sustanciales diferencias entre la estrella polar del pesimismo y los tres del *Weltschmerz*. Como se verá en lo que sigue, esta categoría no supera un análisis hermenéutico de las filosofías de cada autor, por lo que debiéramos restringir el taxón *escuela schopenhaueriana* a la acepción *sensu stricto*, incorporando a Bahnsen, Hartmann, Mainländer y al propio Schopenhauer en otro más amplio: el de la *escuela pesimista*.

I. EL PRINCIPIO DE CORRELACIÓN

Para poder discernir en qué medida Bahnsen, Hartmann y Mainländer pertenecen, o bien a un taxón más acotado (escuela schopenhaueriana *sensu lato*), o bien a uno más amplio (escuela pesimista), es imperativo identificar a modo de prolegómeno cual es la estructura formal de los sistemas filosóficos en general; todo ello a fin de proceder con el mayor rigor posible y no en base a meras intuiciones. En efecto, sólo si sus respectivos sistemas respetan ciertas condiciones formales que actúan a modo de *conditio sine quibus non* de la categoría “escuela” podrán ser inscritos dentro del taxón *sensu lato*. En caso contrario, estos autores guardarán meras relaciones filogenéticas (Vid. Gámez 413–14) para con Schopenhauer, por lo que será legítimo incluirles a todos ellos (y a él mismo) en el taxón *escuela pesimista*.

Por “sistema filosófico”⁵ cabe entender aquí el conjunto de proposiciones que guardan relación de dependencia epistémica respecto a las distintas ramas de la filosofía (Lógica, Epistemología, Ontología, Ética, etc.) (Bueno y Martínez 23); es decir, un sistema filosófico será aquel conjunto de filosofemas cuyas proposiciones se derivan a modo de conclusiones de otras proposiciones preliminares 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 epistemología, la metafísica, etc.; a fin de ser consecuente.

A esta dependencia entre premisas y filosofemas se denomina: *principio de correlación*. Aunque todo sistema debe respetar dicho principio 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 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, epistemológico 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 lógicas⁶ de diversa

⁵ Por supuesto, el concepto “sistema filosófico” es histórico y contingente, por lo que su contenido semántico dependerá en buena medida del momento histórico a que pertenezcan los sistemas objeto de investigación. No presentarán las mismas idiosincrasias formales ni materiales las filosofías de la antigüedad respecto a las medievales, modernas, etc. Dado que aquí nos circunscribimos a autores pertenecientes a la modernidad y protocontemporaneidad, hacemos uso del concepto en su acepción moderna; independientemente de que en otros periodos históricos tal definición no sea aplicable.

Estas relaciones lógicas pueden ser, en esencia: a) Nomológicas: las proposiciones guardan entre sí órdenes de fundamentación derivándose de las premisas, principios, axiomas, postulados y/o definiciones diversos teoremas,

índole sin que ello vaya en detrimento del rigor o sistematicidad del mismo.

Se aprecia que la noción de “sistema filosófico” se halla íntimamente relacionada con la idea misma de “estructura sistemática”, i. e., el concepto de “sistema” está atravesado por determinadas idiosincrasias *formales*. Por lo que respecta a la estructura de un sistema cualquiera, podemos distinguir tres estratos que guardan relación de correlación entre sí (Bueno y Martínez 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.⁷

2) Estrato de 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 de resolución: 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 gnoseológica del sistema en cuanto tal.

En virtud de todo ello cabe concluir lo siguiente: los estratos (haces de proposiciones) del sistema schopenhaueriano –como en todo sistema filosófico que aspira a ser consecuente– guardan relaciones de implicación entre sí, de tal modo que en virtud del principio de correlación modificar tal o cual filosofema, este o aquel estrato, implica una consecuente alteración en el resto de proposiciones que conforman el sistema entendido como un todo. El *quid* de la cuestión es, por ende, dilucidar si: las modificaciones que Bahnsen, Hartmann y Mainländer acometen son suficientemente significativas como para poder ser considerados meros epígonos, simples alumnos o, en fin, filósofos autónomos en absoluto susceptibles de ser incluidos en la categoría *escuela schopenhaueriana sensu lato*.

II. EL SISTEMA SCHOPENHAUERIANO A LA LUZ DEL PRINCIPIO DE CORRELACIÓN

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” (BM, [HN III, 283 (135) {F II, 194-195} <1826>]: 155).

En estas escasas líneas Schopenhauer remite a lo que juzgo son los elementos fundamentales de su filosofía, de tal modo que, dinamitados, no podremos hablar de un schopenhauerismo *stricto sensu*. Por ello, señalo que los aspectos fundamentales de su sistema que comentaré a estos efectos se dividirán en: 1) Epistemológicos y 2) Metafísicos. Estos dos puntos corresponden al estrato propedéutico y teórico anteriormente mencionados respectivamente.

En sintonía con Philonenko considero que la filosofía de Schopenhauer, en efecto, es una espiral (43), sólo matizaría que es una espiral esférica. Además, cabe advertir que, justamente por su naturaleza polimorfa y la simultaneidad ontológica en que los distintos grados de la espiral se dan para Schopenhauer, resulta 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

corolarios, etc. (Bueno y Martínez 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 118).

En la filosofía moderna, por ejemplo, existe una primacía de las disquisiciones epistemológicas en lo relativo a este estrato, y lo llamo “propedéutico” en tanto que representa la preparación preliminar para asentar las condiciones de posibilidad del ulterior sistema.

ninguna parte es primera ni última [...] Pero un libro debe tener una primera y una última línea, y en esto diferirá siempre de un organismo [...] 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 [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 señalaba más arriba, sino también lo problemático de considerar alguno de los puntos de su sistema como de segundo orden. Hasta qué punto Schopenhauer tacharía de apóstata pues a cualquiera que osara modificar una sola coma de su filosofía es algo que cualquiera puede dirimir por sí mismo.

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. Mi objetivo 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,⁸ dando paso a algo nuevo. 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.

II. I. Aspectos epistemológicos

1) *ad rem*: Podemos abordar la significación filosófica que para el sistema schopenhaueriano tiene su dianología *ad rem*. Por razones pedagógicas la historia de la filosofía acostumbra a aunar los filósofos y sistemas en pares dialécticos tales como racionalismo-empirismo, realismo-idealismo, 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, esta es una verdad a medias,⁹ ya que ese idealismo se hace valer sólo para el mundo como representación (Beiser 62).

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 aquella como absolutas, i. e., que el mundo mismo existía con arreglo y conformidad a ellas (WWV I [497]: 474). Tanta relevancia tiene esta 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 (WWV I [516]: 490);

⁸ Con esto no estoy 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 [139]: 155).

⁹ 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” (PP I [101]: 122), haciendo que “el sujeto fuera todo en todo o que pudiera hacerlo surgir todo por sus propios méritos” (PP I [101]: 122); sino que, justamente, “el mundo es, por una parte, representación y nada más que eso, y por otra, solamente voluntad (WWV I [5]: 29). 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 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.

pudiendo tomar nosotros aquí este aspecto como el *Decumanus* de la filosofía schopenhaueriana. Se aprecia, pues, que Schopenhauer negaría la *laurea magistrale* de su escuela a cualquiera que tergiversara la estética trascendental,¹⁰ “una obra tan extraordinariamente meritoria que ella sola bastaría para inmortalizar el nombre de Kant” (WWV I [518]: 492).

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” (BM: [HN III, 149 (24) {B 28-29} <1822>]: 113) la tesis opuesta es sencillo de dirimir.

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, por lo que 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:

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 [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), parece imposible extirpar un elemento constitutivo del mismo sin que el resto se transforme. El idealismo trascendental es un caso paradigmático de esta estrecha correlación que guardan las proposiciones del sistema schopenhaueriano, pues si viramos hacia posturas realistas deberemos necesariamente, o bien renunciar a su monismo o bien apelar a otro *toto genere* distinto.

II. II. 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

¹⁰ 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 espera sin que el maestro se percatase de ello. En este momento, Schnyder tuvo la osadía de indicarle: “Ahora sírvase 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 377).

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” (WWV II [531]: 517). Esta censura se gesta precisamente a tenor del monismo de Schopenhauer, pues aquello que perece sólo es la conciencia empírica del individuo, el fenómeno, mas no la fuerza interna que lo vivifica.

La muerte individual 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 rueda 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” (WWV I [152]: 164).

Cuando argumento *ad rem* apelando al peso específico del monismo en el sistema schopenhaueriano, estoy 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 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 multiplicanda*, 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

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 [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 haya 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* (WWV I [139]: 155), el cual es, desde tal ángulo, representación, y desde tal otro, voluntad.

Este monismo encuentra a juicio de Schopenhauer demostración en el propio mundo, 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 suovetaurilia, hecho que “hemos de interpretar [...] en el sentido de que la destrucción de tal fenómeno no impugna en lo mínimo su ser propio verdadero” (WWV II [541-542]: 526).

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.

El monismo y la soteriología presentan ciertas aporías en el sistema que ya “los propios contemporáneos de Schopenhauer [...] reconocieron” (Beiser 83). Ofreciendo unas muy escasas notas al respecto voy a esforzarme por mostrar las implicaciones que tendría modificar su monismo.

Se puede acometer cierta lectura mesiánica de la soteriología de Schopenhauer, pues “si, *per impossible*, un sólo ser, aunque fuese el más ínfimo, fuera destruido totalmente, tendría que hundirse con él el mundo entero” (WWV I [153]: 165), 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 (WWV II [699]: 665); 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 formal¹¹ permite solventar dicha, a bote pronto, aparente aporía, lo cual fue la intuición de Eduard von Hartmann¹² y Philipp Mainländer.¹³

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 (Gámez Salgado 395–410). De esta manera, extirpado aquel irracionalismo, 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, 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.¹⁴ Así, se trastoca dramáticamente la metafísica schopenhaueriana, introduciendo factores que sin duda habrían espeluznado al maestro.

III. MÁS ALLÁ DEL CANON: LAS DISCREPANCIAS DE LOS ALUMNOS PARA CON EL MAESTRO

Dado que mi 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 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 ofreceré un pormenorizado análisis de, por ejemplo, las propuestas epistemológicas de cada uno. Por esta razón remitiré a los dos estratos anteriormente establecidos, dividiendo estas consideraciones del mismo modo en que lo he hecho con Schopenhauer, o sea, en aspectos de índole epistemológica y aspectos de índole metafísica.

III. I. Aspectos epistemológicos

Si hay un elemento que pudiéramos identificar como denominador común a las críticas que los tres del *Weltschmerz* esgrimieron contra el maestro, sin duda deberíamos buscarlo 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 Kritik* (Beiser 354), pasando sin

¹¹ Entendiendo aquí por “dualismo formal” aquella metafísica que, postulando una “substancia” única, no obstante apela a una dualidad interna en la misma. (Ferrater Mora 532–35).

¹² 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.

En Mainländer, este dualismo formal se ejecuta a tenor de la voluntad y el espíritu como atributos de Dios.

¹⁴ 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.

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 (Plümacher, *Zwei Individualisten* 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* (KGR) osa precisamente reducir al absurdo (Beiser 216) aquella “obra tan extraordinariamente meritoria que ella sola bastaría para inmortalizar el nombre de Kant” (WWV I, [518]: 492): la estética trascendental. Sólo esto ya sería para Schopenhauer una herejía imperdonable, pero es curioso apreciar cómo las críticas hartmannianas no se alejan demasiado de las mainländerianas. En el ensayo mencionado, el berlinés arguye que

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*]. (KGR: 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 y que por ende la intuición del espacio es a posteriori, no a priori. En cualquier caso, la intención de Hartmann era la de fundamentar, urgentemente, la visión realista –ese solemne disparate (BM [HN III, 149 (24) {B 28-29} <1822>]: 113)–, en que se fundaba su propia filosofía (Beiser 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. (KGR: 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 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. (KGR: 56)

2) Como decía más arriba, las críticas mainländerianas recorren derroteros similares.¹⁵ 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 hacía 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 lo son” (An., FCE, [367]: 393).

Todas sus críticas a estos efectos, en resumidas cuentas, conducen hacia el peculiar idealismo realista de Mainländer, al cual él denomina “crítico”.¹⁶

¹⁵ Con todo, cabe señalar que Mainländer esgrimió severas críticas contra el sistema de Hartmann, llegando a tacharle despectivamente de “romántico filosófico” (PE II, Alz, [532]: 408).

Es curioso advertir los filósofos que Mainländer contabiliza entre los representantes del idealismo crítico: “(Idealismo crítico:

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 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 movimiento¹⁷ (Sommerlad 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” (PE I, Xk, [15]: 56).

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 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” (BM, [HN III, 149 (24) {B 28-29} <1822>]: 113).

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 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” (PE II, Alz 2, [584]: 485), o sea, “por convertirse en espejo de aumento de sus defectos” (WWV I [526]: 499).

En esencia, Mainländer critica duramente la “verdad que tiene validez para todo ser que vive y que conoce” (WWV I [3]: 27), i. e., la concepción schopenhaueriana de que el mundo es, por una parte, (sólo) mi representación; un equívoco fundado a partir de “errores palmarios [...] el espacio y el tiempo, en cuanto intuiciones puras a priori” (An., FCE, [447]: 407); algo que, sin duda, a ojos del maestro se antojaría un escándalo filosófico (Lerchner 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 (Plümacher, *Zwei Individualisten* 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 realista” (Beiser 354), lo cual ya sería suficiente para ganarse la excomunión del cónclave schopenhaueriano.

La postura bahnseniana no es sino la reafirmación de la tesis de Adolf Trendelenburg¹⁸ en su *Logische*

Locke, Berkeley, Hume, Kant)” (PE I, Xk, [VII]: 40).

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 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.

“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

Untersuchungen (Beiser 355). 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 apriorísticas 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 seguiría 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 358; Estal 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, debo destacar 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 424) –así como los de Schopenhauer y su obra– “de acuerdo a sus puntos de vista, deducirán principalmente por sí mismos” (Sommerlad 424); 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 52), lo que resulta indudable es que dicho movimiento representa una 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*).

III. II. 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, 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

las cosas a una u otra clase. En esto su agudeza discriminatoria superó a su capacidad unificadora” (Trendelenburg 164).

como “espiritualismo monista” (RZ: 99-121). Pero, ¿cómo podría ser este el caso, si como se ha indicado rechaza taxativamente el idealismo trascendental del maestro? Mientras que el monismo schopenhaueriano podría ser designado como “ilusionista”,¹⁹ el hartmanniano debiera entenderse en términos panteístas (Ferrater Mora 532–35):

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, siendo la pluralidad (no sólo de los individuos, sino también de la materia, la conciencia, 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 de Hartmann, 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 –voluntad y representación– son momentos de la substancia absoluta (Beiser 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:

¿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, tomando el monismo como un prerequisite de cualquier visión satisfactoria del mundo (Beiser 203), logra Hartmann conservar dicho monismo sin tener que recurrir al idealismo típicamente schopenhaueriano.

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 substancia absoluta, sino de

¹⁹ 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” (Plümacher, *El pesimismo* 71).

un pluralismo de substancias, 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 substancia propia, individual, nos topáramos con la aporía cartesiana de la incomunicabilidad de las substancias.

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 recordar lo que Hartmann designa con la expresión *substancia idéntica de ambos atributos*.

En esencia, del mismo modo que la extensión y el pensamiento son dos atributos de la substancia infinita (Dios) en Spinoza (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, substancias distintas; así como “siguiendo los principios de un pluralismo consecuente, resulta impensable la posibilidad de actuación de unos individuos separados de otros” (PU: 708).

En resumidas cuentas, Hartmann toma la representación y la voluntad, convirtiéndolas en momentos del Inconsciente; 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 es 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 33, 44).

Teniendo en cuenta que la filosofía de Mainländer surge de la crítica a la de Schopenhauer (Beiser 292) es evidente que podría redactarse una extensa lista de los muchos puntos en que el “alumno” disiente del “maestro”:

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 43)

El offenbachiano asume dos doctrinas schopenhauerianas: la voluntad como cosa en sí y el sufrimiento como ley universal (Beiser 292); el resto de “dogmas”, o son omitidos, o refutados expresamente. Ni el carácter apriorístico del espacio y del tiempo (PE I, Xk, [3-27]: 45-66), ni la supresión de la voluntad en la experiencia estética (PE I, Xk, [140]: 166), ni el irracionalismo ni el monismo “a medias” (Beiser 292); ni, en fin, un largo *etcétera* (An., FCE, [359-620]: 387-498), 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 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 (An., FCE, [544]: 467). Él le replica, en suma, que ose hablar de una voluntad única como un “filósofo trascendente [...] como puro metafísico” (An., Alz I, [604]: 773); 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 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 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 mueren 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 no es imputable al orden de la esencia, sino sólo al de la existencia, porque “la voluntad misma permanece sola y por sí: pues sólo ella es inmutable e indestructible, no envejece, no es física, sino metafísica” (WWV II [270]: 279); es decir, la muerte sólo afecta al individuo, el cual se inscribe en el reino del *principium individuationis*, y por ende su destrucción no tiene ningún efecto metafísico (Lerchner 37). De este modo, la voluntad única trascendente, ajena a la partición, la pluralidad y por extensión a la caducidad, se objetiva en individualidades perecederas, 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 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” (An., FCE, [479]: 428).

Este error fatal, consecuencia del idealismo schopenhaueriano, genera a su vez “una ciénaga de errores” (An., FCE, [481]: 429) que pueden rastrearse en todo el *corpus* 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 (WWV I [325]: 321), hasta el punto que, si todos y cada uno de los individuos de una de ellas se extinguieran, aquella, que se corresponde con la idea de estos en sentido platónico, permanecería, ya que “la idea [...] no entra en este principio [de razón suficiente], por eso no le corresponde ni la pluralidad ni el cambio” (WWV I [200]: 207-208) ni la muerte:²⁰ “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” (WWV II [585]: 564).

Aquí se aprecia una de las mayores discrepancias en lo relativo a aspectos metafísicos entre Mainländer

²⁰ 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, “De la Estética” 68–157

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” (Plümacher, *Zwei Individualisten* 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 342) de tal modo que “cada individuo afirma su propio interés a expensas de todos los demás” (Beiser 349), entonces podemos afirmar junto a Olga Plümacher (*Zwei Individualisten* 18) que Julius Bahnsen es el máximo representante del individualismo dentro del *Weltschmerz*. 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” prefiero utilizar aquí el de *pluralismo*, el cual en este contexto “significa lo mismo” (PU: 468).

Aunque Bahnsen ensayó cierta ambivalencia en lo que respecta a su tematización del monismo y el pluralismo, no obstante se puede 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 Principien* (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 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 *parte ante* a la existencia en base al cual se explica la unidad colectiva y dinámica de los individuos entre sí (An., FCE, [480]: 428), 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 *bénadas*, (Caldeira 116) tienen realidad substancial en sí, a pesar de estar recíprocamente condicionadas *de facto* (Beiser 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 [...] 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 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” (WWV II, [233]: 247). 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” (WWV II [701]: 667). 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)

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 365).

IV. CONCLUSIÓN

Una vez 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 formulaba en este artículo: ¿Podemos incluir a estos tres filósofos en la selecta categoría *escuela schopenhaueriana*?

La historiografía filosófica ha organizado los distintos sistemas en: realistas, idealistas, materialistas, monistas, dualistas, vitalistas, existencialistas, etc. (Bueno y Martínez 28); pero 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, dicha estrategia es reduccionista pues, por poner un ejemplo, Hume y Locke son considerados empiristas, por mucho que las diferencias entre ambos sean evidentes.

Retomando las apreciaciones de Bueno y Martínez, se encuentra que “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 substancia, los dividiremos en Monistas, Dualistas y Pluralistas” (28).

Si pretendemos emparentar a los filósofos objeto de la presente investigación desde una perspectiva epistemológica ni Bahnsen ni Mainländer ni Hartmann podrían entrar dentro de la escuela schopenhaueriana, pues el idealismo del maestro es tan fundamental (tanto *ad rem* como *ad consequentiam*) para el conjunto de su sistema que se antoja imposible considerarlos epígonos, evangelistas o meros alumnos de Schopenhauer.

Desde una perspectiva metafísica Hartmann defiende un monismo, más hegeliano que schopenhaueriano; por no decir que Mainländer y Bahnsen, a tenor de su exacerbado pluralismo, en absoluto cabrían dentro de dicha categoría desde tal perspectiva.

Si procedemos filogenéticamente –esto es, estableciendo que la pertenencia a tal o cual familia filosófica se deduce del parentesco con un antecesor común– 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, 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 (Salaquarda 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 211)

En lo que respecta a Mainländer, Hartmann y Bahnsen en relación a Schopenhauer, aunque todos ellos guardan relaciones homólogas, no obstante las variaciones entre los distintos estratos de sus respectivas filosofías son tan notables que no resulta riguroso considerar que los tres del *Weltschmerz* son meras iteraciones del sistema schopenhaueriano. Apelo aquí de nuevo a la ley de homogeneidad: *entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*. La categoría *escuela schopenhaueriana sensu lato* resulta tan laxa que de modo irremediable terminamos por incurrir en una multiplicación historiográficamente improductiva.

Es legítimo, con todo, hablar de *schopenhauerismo*. Schopenhauer ejerció y ejerce una profunda influencia en filósofos, artistas y escritores de muy diversa prosapia (Gámez Salgado 143–219).

El denominador común a los filósofos de que nos ocupamos reside 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. Por ello propongo hacer uso de *la soteriología como criterio de demarcación* para discriminar entre dichos autores (Gámez Salgado 418–462). Lo que hace que Mainländer, Bahnsen y Hartmann sean ciertamente

indisociables de Schopenhauer no es simplemente haber sido influenciados por él, sino el compartir un mismo *campo de resolución*.²¹ Por ende, la categoría que ofrece una mayor comprensión histórica –y que además abre nuevos horizontes a la investigación especializada– es: *Pesimismo*.

Existió, sin género de duda, una escuela schopenhaueriana, pero dicha escuela se reduce a aquella que los especialistas han denominado “escuela en sentido estricto”. Schopenhauer denominaba “discípulos” o “apóstoles” a aquellos que no escribían sobre él, mientras que quienes tomaban la pluma por él eran designados “evangelistas” (Fazio 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).²² 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 433).

En tanto que así, propongo en lo que respecta a este punto hacer uso de la categoría *escuela schopenhaueriana* a la hora de referir a aquellos cuya labor se circunscribió *especialmente* a la difusión de la ortodoxia schopenhaueriana, mostrando menor independencia teórica respecto a la que manifestaron Bahnsen, Hartmann y Mainländer.

Podemos recurrir a la categoría *schopenhauerismo* para referir “al fenómeno más amplio y general” (Fazio 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.

Por último, cuando abordemos un contexto más amplio e irreductible a la categoría *escuela schopenhaueriana* por mor de las acentuadas diferencias, propongo 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 este artículo. De entre los integrantes de dicha escuela contaremos a Mainländer, Hartmann y Bahnsen, pero también al propio Schopenhauer en tanto que padre fundador.

Soy plenamente consciente de que aquí he ido 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 14)

No obstante, juzgo haber ofrecido razones suficientes como para relativizar la legitimidad de la categoría historiográfica *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 trabajo de Domenico M. Fazio, así como de Giuseppe Invernizzi, Fabio Ciraci y Winfried Müller-Seyfarth, entre otros –sin el cual la calidad de mi propia investigación habría

²¹ Sobre el sentido que se le da aquí al concepto campo de resolución véase Gámez Salgado 24, 361, entre otras.

²² Con todo, incluso el caso de Frauenstädt es problemático en lo que refiere a la fidelidad sin excepciones al maestro (Beiser 104-131).

experimentado un terrible detrimento– continúa siendo pionero y de interés esencial también después de la presente investigación. Pero juzgo que las diferencias entre los tres del *Weltschmerz* y Schopenhauer son demasiado notables como para poder limitarnos a un sentido amplio de la categoría *escuela schopenhaueriana*.

Tampoco creo 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. Ya mostré en mi investigación doctoral y en *El peor de los mundos* –resiguiendo la estela de Friedrich Beiser y Héctor del Estal– la vigorosa conmoción que el siglo XIX experimentó tras la difusión de su obra (Gámez, *El peor* 85–116), de modo que en este caso considero haber obrado conforme a justicia, *reddite ergo quae sunt Caesaris Caesari*:

Porque la filosofía de Schopenhauer es tan polifacética –esa espiral en la que cada uno puede asirse a tal o cual bucle con arreglo a su libre discurrir, deviniendo así productivo (PE II, Alz 2, [534]: 410–411)– 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 mi modo de ver, la mayor virtud de su sistema. Por todo ello, albergo la convicción de que razonando como he razonado, al transformar la categoría *escuela schopenhaueriana sensu lato* en la categoría *escuela pesimista*, he obrado *ad maiorem Schopenhauer gloriam* (Gámez, *El peor* 133–35).

LISTA DE ABREVIACIONES

• Bahnsen

PG: Zur Philosophie der Geschichte

KK: Zur Kritik der Criticismus

• Hartmann:

KGR: Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus

NSH: Neukantismus, Schopenhauerismus, Hegelianismus

PU: Philosophie de lo inconsciente

RZ: Die Selbstersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft

SchS: Die Schopenhauer'sche Schule

• Kant

FM: Über die Fortschritte der kritischen Metaphysik [Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolf]

• Mainländer

An.: Anexo: Crítica de las doctrinas de Kant y Schopenhauer

PE I/II: Filosofía de la redención I/II

PE II, Alz 1: Realismo e idealismo. Críticas a Kant y Schopenhauer

PE II, Alz 2: Ensayos sobre filosofía política

Plotino

En.: Enéadas

Schopenhauer

BM: Manuscritos berlineses

G: Gespräche

GB: Gesammelte Briefe

PP I/II: Parerga y Paralipomena I/II

WSG: La cuádruple raíz del principio de razón suficiente

WWV I/II: El mundo como voluntad y representación I/II

Otras abreviaciones

Alz: Alianza

FCE: Fondo de Cultura Económica

Xk: Xorki

OBRAS CITADAS

- Allison, H. *El idealismo trascendental de Kant: Una interpretación y defensa*. Traducción de María Granja, Anthropos, 1992.
- Bahnsen, J. *Zur Kritik der Kritikismus. Philosophische Monatshefte*, vol. 4, J. Bergmann, 1870–71.
- Bahnsen, J. *Zur Philosophie der Geschichte. Eine kritische Besprechung des Hegel-Hartmann'schen Evolutionismus aus Schopenhauer'schen Principen*. Carl Duncker, 1872.
- Beiser, F. C. *Weltschmerz: El pesimismo en la filosofía alemana, 1860–1900*. Traducción de Fernando Burgos, Slaymen Bonilla y Antonio García, Sequitur, 2022.
- Bueno, G., y L. Martínez. *Principales sistemas filosóficos*. Ediciones Anaya, 1957.
- Caldeira, F. “Tragédia sem redenção: o pessimismo absoluto de Julius Bahnsen.” *Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, vol. 6, no. 2, 2015, pp. 111–21.
- Ciraci, F. *La filosofía italiana di fronte a Schopenhauer. La prima ricezione 1858–1914*. Pensa MultiMedia, 2017.
- Durante, F. “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.–June 2017, pp. 136–48.
- Estal, H. *Schopenhauer y la disputa del pesimismo en la segunda mitad del siglo XIX en Alemania*. Tesis doctoral, Universidad de Salamanca, 2017.
- Esterman, J. *Historia de la filosofía II/III*. Abya Yala, 2001.
- Fazio, Domenico M. “La scuola di Schopenhauer: I contesti.” *La scuola di Schopenhauer: Testi e contesti*, editado por el Centro interdepartamentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento, Pensa MultiMedia, 2009, pp. 13–212.
- Ferrater Mora, J. F. *Diccionario de filosofía I/II*. Alianza, 1983.
- Fischer, K. *Geschichte der neuern Philosophie, Bd. 2, Das Zeitalter der deutschen Aufklärung: Ubergang der dogmatischen zur kritischen Philosophie. G. W. Leibniz und seine Schule*. Friedrich Bassermann, 1855.
- Gámez, H. W. “De la Estética como espejo del mundo: Preámbulos a una ética clínica del futuro.” *Hénadas*, vol. 1, 2020, pp. 68–157.
- Gámez, H. W. *El peor de los mundos: La escuela pesimista frente al problema del mal y la redención*. Publicacions de la Universitat de València, 2026.

- 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.
- Hartmann, E. von. *Die Schopenhauer'sche Schule. Philosophische Fragen der Gegenwart*. Wilhelm Friedrich, 1885.
- Hartmann, E. von. *Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft*. Carl Duncker, 1874.
- Hartmann, E. von. *Filosofía de lo inconsciente*. Traducción de Manuel Pérez Cornejo, Alianza, 2022.
- Hartmann, E. von. *Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus. Ausgewählte Werke*, vol. 1, Wilhelm Friedrich, 1885.
- Hartmann, E. von. *Neukantismus, Schopenhauerismus, Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart*. 2nd expanded ed., Carl Duncker, 1877.
- Kant, I. *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*. Traducción de Félix Duque, Titivillus, 2018. EPUB.
- Köhnke, K. C. *Surgimiento y auge del neokantismo*. Traducción de José Andrés Ancona, FCE, 2010.
- Lerchner, T. *Mainländer-Reflexionen. Quellen-Kontext-Wirkung*. Königshausen & Neumann, 2016.
- Mainländer, P. *Ensayos sobre filosofía política*. Traducción de Manuel Pérez Cornejo, Alianza, 2024.
- Mainländer, P. *Filosofía de la redención*. Traducción de Manuel Pérez Cornejo, Xorki, 2014.
- Mainländer, P. *Filosofía de la redención*. Traducción de Sandra Baquedano, FCE, 2021.
- Mainländer, P. *Realismo e idealismo*. Traducción de Manuel Pérez Cornejo, Alianza, 2024.
- Marconi, G. "Schopenhauer, sua Escola e o Advento do Ateísmo na Filosofia Alemã." *Schopenhaueriana*, no. 3, 2018.
- Mota, T., coordinador. *Nietzsche-Schopenhauer: Metafísica e Significação Moral do Mundo*, vol. 2, EdUECE, 2014.
- Müller-Seyfarth, W. H. "Man vergilt einem Lehrer schlecht, wenn man immer nur der Schüler bleibt. Die Schüler Schopenhauers und ihr Anspruch auf den Meisterschüler." *Schopenhauer-Jahrbuch*, vol. 92, editado por Matthias Koßler, 2012.
- Philonenko, Alexis. *Schopenhauer: Una filosofía de la tragedia*. Traducción de Gemma Muñoz-Alonso López, Anthropos, 1989.
- Plotino. *Enéadas*. Traducción de Jesús Igal, Gredos, 1985.
- Plümacher, O. *El pesimismo en el budismo y otras religiones*. Traducción de H. W. Gámez, Sequitur, 2023.
- Plümacher, O. *Zwei Individualisten der Schopenhauer'schen Schule*. L. Rosner, 1881. Traducción de H. W. Gámez, *Mainländeriana II*, 2026.
- Rosental, M. M., y P. F. Iudin. *Diccionario filosófico*. EHK, 1965.
- Safranski, R. *Schopenhauer, los años salvajes de la filosofía*. Traducción de José Planells, Tusquets, 2011.
- Salaquarda, J. "Einleitung." *Schopenhauer. Wege der Forschung*, vol. 602, editado por Jörg Salaquarda, 1985.
- Schopenhauer, A. *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden*. Editado por A. Hübscher, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985.
- Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación I*. Traducción de Rafael Díaz, Gredos, 2010.

- Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación II*. Traducción de Pilar López de Santa María, Trotta, 2003.
- Schopenhauer, A. *Gesammelte Briefe*. Editado por A. Hübscher, 1978.
- Schopenhauer, A. *Gespräche*. Edición ampliada, editado por A. Hübscher, 1991.
- Schopenhauer, A. *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Traducción de Pilar López de Santa María, Alianza, 2019.
- Schopenhauer, A. *La voluntad en la naturaleza*. Traducción de Miguel de Unamuno, Alianza, 2012.
- Schopenhauer, A. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Traducción de Pilar López de Santa María, Siglo XXI, 2010.
- Schopenhauer, A. *Manuscritos berlineses*. Traducción de Roberto R. Aramayo, Pre-Textos, 1996.
- Schopenhauer, A. *Parerga y Paralipomena*. Traducción de Rafael Hernández, Valdemar, 2000.
- Schopenhauer, A. *Parerga y Paralipomena II*. Traducción de Pilar López de Santa María, Trotta, 2009.
- Schopenhauer, A. *Ueber das Sehn und die Farben*. Verlag von Johann Friedrich Hartknoch, 1854.
- Siebert, O. *Geschichte der neueren Philosophie seit Hegel*. Vandenhoeck & Ruprecht, 1898.
- Spinoza, B. *Ética*. Traducción de Ángel Rodríguez, SARPE, 1984.
- Sommerlad, F. “Mainländer Kant’s Kritik.” *Kantstudien: Philosophische Zeitschrift*, vol. 3, Verlag von Leopold Voss, 1899. Traducción de H. W. Gámez, *Mainländeriana II*, 2026.
- Trendelenburg, F. A. *Logische Untersuchungen*. Hirzel, 1870.

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.



No temático.
Non-Thematic

ENTRE A VONTADE E OS HOMENS: SOLIDÃO E PESSIMISMO ANTROPOLÓGICO EM SCHOPENHAUER

BETWEEN THE WILL AND HUMAN BEINGS: SOLITUDE AND ANTHROPOLOGICAL PESSIMISM IN SCHOPENHAUER

Ana Paula Manoel Felipe

Universidade Estadual de Londrina (UEL) | Brasil

Resumo

O artigo analisa a máxima nona do capítulo V de *Aforismos para a sabedoria de vida*, de Arthur Schopenhauer, dedicada à solidão e à autossuficiência. Sustenta-se que a crítica schopenhaueriana à sociabilidade permite identificar uma dimensão antropológica de seu pessimismo, na qual determinadas formas de sofrimento são explicadas a partir do caráter humano e das relações intersubjetivas. A defesa da solidão aparece, nesse contexto, como uma resposta prudencial aos males produzidos pela convivência. Argumenta-se, contudo, que esse pessimismo antropológico não constitui uma alternativa ao pessimismo metafísico de *O mundo como vontade e como representação*, mas uma manifestação sua no plano empírico da existência humana. Para explicitar essa articulação, o texto distingue o fundamento metafísico do sofrimento, o diagnóstico antropológico da sociabilidade e a estratégia eudemonológica do sábio mundano. A solidão, assim, não elimina o pessimismo: funciona como um lenitivo para quem permanece no âmbito da afirmação da vontade e procura viver da maneira menos infeliz possível.

Palavras-chave: Solidão; Pessimismo antropológico; Pessimismo metafísico; Eudemonologia; Schopenhauer.

Abstract

This article analyzes maxim nine of chapter V of Arthur Schopenhauer's *Aphorisms on the Wisdom of Life*, devoted to solitude and self-sufficiency. It argues that Schopenhauer's critique of sociability makes it possible to identify an anthropological dimension of his pessimism, in which certain forms of suffering are explained through human character and intersubjective relations. In this context, the defense of solitude appears as a prudential response to the harms produced by social life. However, anthropological pessimism does not constitute an alternative to the metaphysical pessimism of *The World as Will and Representation*; rather, it is one of its manifestations at the empirical level of human existence. To clarify this articulation, the article distinguishes the metaphysical foundation of suffering, the anthropological diagnosis of sociability, and the eudemonological strategy of the worldly wise person. Solitude, therefore, does not overcome pessimism: it functions as a palliative for those who remain within the affirmation of the will and seek to live with as little unhappiness as possible.

Keywords: Solitude; Anthropological pessimism; Metaphysical pessimism; Eudemonology; Schopenhauer.

1. Introdução: do pessimismo metafísico à sabedoria de vida

A filosofia de Schopenhauer parece colocar o leitor diante de uma tensão difícil de ignorar. Em *O mundo como vontade e como representação*, a existência é descrita a partir de uma estrutura metafísica marcada pela incessante afirmação de uma vontade sem finalidade última e, por isso, pelo sofrimento que acompanha o querer. Em *Aforismos para a sabedoria de vida*, entretanto, Schopenhauer formula conselhos destinados a tornar a existência mais suportável. Se a vida é algo que, em última instância, seria melhor que não fosse, qual é o estatuto de uma sabedoria voltada a conduzi-la de modo menos doloroso? E, mais especificamente, por que a solidão ocupa um lugar tão relevante nessa sabedoria?

Os *Aforismos* pertencem ao primeiro tomo de *Parerga e Paralipomena* e assumem deliberadamente um ponto de vista distinto daquele que Schopenhauer denomina superior ético-metafísico. Na introdução ao texto, o filósofo afirma considerar a sabedoria de vida em sentido inteiramente imanente, como arte de conduzir a existência da maneira mais agradável e feliz possível. Ele reconhece, contudo, que a própria palavra “eudemonologia” funciona apenas como um eufemismo e que a discussão permanece presa ao ponto de vista comum e empírico (Schopenhauer, *Aforismos* 1–2). O desvio é, portanto, consciente: trata-se de pensar como viver quando a negação da vontade não constitui a posição efetivamente assumida pelo indivíduo.

Essa acomodação não precisa ser compreendida como abandono do pessimismo. Ao contrário, ela permite perguntar como o pessimismo se traduz para o terreno prático da vida cotidiana. A hipótese defendida neste artigo é que a máxima nona do capítulo V, dedicada à solidão, revela uma dimensão especificamente antropológica do pessimismo schopenhaueriano. Nela, determinadas formas de sofrimento não são descritas imediatamente a partir da estrutura metafísica da vontade, mas a partir da índole humana, da dependência dos outros, da vulgaridade social, do tédio recíproco e das exigências impostas pela convivência. A solidão aparece, então, como resposta prudencial a esse diagnóstico.

Por pessimismo antropológico entende-se aqui o diagnóstico segundo o qual uma parcela significativa do sofrimento próprio da vida humana emerge do caráter dos indivíduos e de suas relações recíprocas. Essa expressão não pretende substituir o pessimismo metafísico, nem atribuir ao indivíduo uma responsabilidade moral autônoma por todo o sofrimento existente. Seu objetivo é distinguir níveis de análise: a vontade fornece o horizonte metafísico do sofrimento; o pessimismo antropológico descreve algumas de suas manifestações no mundo humano; a eudemonologia procura administrar essas condições por meio de uma prudência que não promete redenção.

Essa distinção permite aproximar, sem identificar, o que Vilmar Debona denomina pessimismo pragmático e o que Dax Moraes discute como pessimismo antropológico e pessimismo moral. O problema não consiste apenas em saber se Schopenhauer permanece pessimista quando escreve máximas de sabedoria de vida, mas em esclarecer qual aspecto do pessimismo está em jogo quando a fonte imediata do sofrimento deixa de ser tematizada como vontade em si e passa a ser reconhecida na experiência concreta da convivência humana. A máxima da solidão é um lugar privilegiado para observar essa passagem.

2. Eudemonologia, pessimismo metafísico e pessimismo pragmático

Schopenhauer organiza os *Aforismos* a partir da conhecida tripartição entre o que alguém é, o que alguém tem e o que alguém representa (Schopenhauer, *Aforismos* 3). Para o problema da solidão, a primeira determinação é a decisiva. O que alguém é compreende, em sentido amplo, sua personalidade, seu caráter, sua inteligência e seu cultivo. A possibilidade de bastar-se a si mesmo dependerá, por isso, menos da posse ou do reconhecimento social do que da riqueza interior do indivíduo.

No capítulo V, destinado às parêneses e máximas, Schopenhauer adverte que não pretende oferecer um catálogo completo de regras de vida (Schopenhauer, *Aforismos* 139). O que importa é que tais regras

operam no âmbito da afirmação da vontade. A questão não é como alcançar a santidade ou a negação da vontade, mas como um indivíduo que permanece no mundo pode limitar danos, reduzir dependências e administrar o sofrimento inevitável da existência.

Esse ponto ajuda a compreender por que a eudemonologia não contradiz necessariamente o pessimismo metafísico. Em *O mundo como vontade e como representação*, Schopenhauer sustenta que não há propriamente razão para alegrar-se com a existência do mundo e que sua inexistência seria preferível (Schopenhauer, *O mundo* 2:688). O pessimismo metafísico designa, nesse sentido, uma interpretação segundo a qual o sofrimento não constitui um acidente contingente da existência, mas se enraíza na própria estrutura do querer. Como observa Aguinaldo Pavão, a expressão “pessimismo metafísico” não significa um pessimismo acerca da metafísica, mas um pessimismo que deita raízes numa compreensão cosmológica específica (Pavão 110).

O caráter radical desse diagnóstico não impede a formulação de regras prudenciais. A existência pode ser metafisicamente condenável e, ainda assim, exigir decisões enquanto dura. Schopenhauer não transforma os *Aforismos* em uma promessa de felicidade positiva. O que está em jogo é uma vida menos infeliz. Desse ponto de vista, a eudemonologia não cura a condição humana; ela a administra.

É nesse sentido que a imagem dos *Aforismos* como um lenitivo se mostra adequada. Um lenitivo não elimina a causa da dor, mas diminui sua intensidade. A sabedoria de vida schopenhaueriana pode ser compreendida de maneira semelhante: ela não refuta a tese de que a existência está estruturalmente ligada ao sofrimento, mas procura fornecer ao indivíduo meios para reduzir sofrimentos evitáveis, sobretudo aqueles que procedem de expectativas desmedidas, de dependências sociais e da exposição imprudente aos outros.

Giuseppe Corbino formula uma distinção útil ao mostrar que, em *O mundo*, a resposta prática radical ao pessimismo é encarnada pela figura do santo, que renuncia ao mundo e se orienta para a negação da vontade. Nos *Aforismos*, ao contrário, surge a figura do sábio mundano, que permanece na afirmação da vontade e tenta reduzir os sofrimentos derivados da estrutura das necessidades humanas (Corbino 72). O sábio mundano não supera a vontade; aprende a mover-se dentro de seus limites.

Vilmar Debona interpreta essa dimensão como pessimismo pragmático. Para ele, a eudemonologia não abandona o pessimismo metafísico, mas o adapta a uma prática de vida cujo mote já não é “é impossível ser feliz”, e sim “é possível ser menos infeliz” (Debona, “Pessimismo e eudemonologia” 799). A razão prudencial opera, portanto, dentro de um horizonte negativo. Essa leitura é decisiva para o presente argumento, mas não esgota o problema. O conceito de pessimismo pragmático descreve sobretudo o caráter negativo da estratégia de vida; o conceito de pessimismo antropológico, como será defendido adiante, procura nomear o diagnóstico negativo do ser humano e das relações intersubjetivas que torna necessária tal estratégia.

3. A solidão como resposta à sociabilidade

A máxima nona recebe uma atenção singular nos *Aforismos*. Schopenhauer a desenvolve em torno da ideia de bastar-se a si mesmo (*sich selber genügen*) e apresenta a autossuficiência como uma das condições mais favoráveis para uma existência menos infeliz. O ponto de partida é inequívoco: a vida no “grande mundo” não constitui um caminho seguro para a felicidade, pois a tentativa de transformar a existência numa sucessão de alegrias, prazeres e gozos conduz à desilusão e às “mentiras recíprocas” da sociabilidade (Schopenhauer, *Aforismos* 161).

Daí a afirmação de que cada indivíduo só pode ser inteiramente ele mesmo durante o tempo em que está sozinho e de que aquele que não ama a solidão tampouco ama a liberdade, porque somente na solidão se encontra livre (Schopenhauer, *Aforismos* 161–62). Essas afirmações não devem ser lidas apenas como

elogio psicológico da introversão. Elas vinculam liberdade, identidade e distância social: o outro aparece como força que impõe adaptações, expectativas e renúncias à própria individualidade.

Schopenhauer radicaliza essa relação quando afirma que cada ser humano suportará ou amará a solidão na proporção exata do valor de sua personalidade (Schopenhauer, *Aforismos* 162). O indivíduo pobre de espírito experimenta na solidão o seu próprio vazio; o indivíduo intelectualmente rico encontra nela a possibilidade de permanecer consigo mesmo sem depender de distrações exteriores. Chamaremos aqui de solidão aristocrática essa vinculação entre autossuficiência, superioridade intelectual e afastamento da sociabilidade ordinária. Trata-se de uma categoria interpretativa utilizada para explicitar uma estrutura recorrente da máxima, não de um conceito técnico sistematizado por Schopenhauer.

A solidão aristocrática repousa numa avaliação profundamente desigual da sociabilidade. Schopenhauer sustenta que, na sociedade ordinária, o indivíduo de maior valor precisa renunciar a parte considerável de si mesmo para assemelhar-se aos demais e que o ganho proporcionado pela convivência frequentemente não compensa o tédio, os incômodos e a autoabnegação exigidos (Schopenhauer, *Aforismos* 163). O ponto filosoficamente relevante não é apenas que Schopenhauer prefira a solidão, mas que encontra na alteridade humana uma fonte previsível e recorrente de sofrimento.

Por isso, a paz profunda do coração e a tranquilidade mental aparecem como bens encontráveis sobretudo na solidão (Schopenhauer, *Aforismos* 164). Mesmo a amizade e o casamento não eliminam a diferença entre individualidades. A presença do outro introduz inevitavelmente algum grau de dissonância. Quanto maior a dependência em relação à sociedade, maior a exposição do indivíduo a formas de sofrimento que poderiam ser evitadas por uma autossuficiência mais elevada.

Esse diagnóstico também explica a associação entre sociabilidade e vazio interior. Segundo Schopenhauer, a incapacidade de suportar a solidão impele os homens para a sociedade, para as viagens e para as distrações; quem não é completo em si busca completar-se nos outros (Schopenhauer, *Aforismos* 165–66). O “homem completo”, ao contrário, apresenta uma unidade e encontra em si mesmo recursos suficientes para reduzir sua dependência da companhia alheia.

A mesma lógica aparece na comparação entre sociabilidade e aquecimento. Em situações de frio, os homens aproximam-se para obter calor; do mesmo modo, aqueles que carecem de “calor intelectual” buscam o agrupamento social, enquanto o indivíduo que possui suficiente riqueza interior necessita menos desse recurso externo (Schopenhauer, *Aforismos* 168). A analogia não elimina toda forma de convivência, mas estabelece uma hierarquia entre a autonomia e a dependência.

Importa, contudo, evitar uma leitura simplista segundo a qual a solidão seria um instinto natural ou uma condição originária do ser humano. O próprio Schopenhauer corrige essa possibilidade ao observar que o indivíduo nasce em uma família e, portanto, em comunidade. O amor à solidão não seria uma tendência primitiva, mas resultado da experiência e da reflexão (Schopenhauer, *Aforismos* 170). Esse ponto é central: se o amor à solidão surge da experiência e da reflexão acerca da “miserável índole dos homens” (Schopenhauer, *Aforismos* 171), então a solidão não constitui apenas um traço psicológico; ela é a consequência prática de um diagnóstico antropológico negativo.

É nesse contexto que se encontra uma das formulações mais severas da máxima: embora existam muitas coisas ruins no mundo, “a pior delas ainda é a sociedade” (Schopenhauer, *Aforismos* 171). A frase concentra o núcleo do argumento. A sociedade não é apresentada apenas como ambiente neutro no qual o sofrimento acontece, mas como uma fonte específica de padecimento. A convivência produz tédio, exigências, dissimulação, perda de liberdade e exposição ao caráter alheio.

Schopenhauer associa, em seguida, a tendência para a solidão a um “sentimento aristocrático” e afirma que ela é o destino dos espíritos eminentes, ainda que por vezes a lamentem (Schopenhauer, *Aforismos*

175). O caráter aristocrático dessa concepção não deve ser suavizado: a defesa da solidão repousa numa hierarquização intelectual dos indivíduos. Porém, para o argumento aqui desenvolvido, interessa sobretudo a estrutura prática que dela resulta. Diante de uma sociabilidade concebida como fonte recorrente de dano, o indivíduo prudente busca reduzir sua exposição.

A redução da exposição, entretanto, não equivale necessariamente ao isolamento absoluto. Schopenhauer admite inconvenientes na solidão prolongada e reconhece que o corpo e o ânimo podem tornar-se excessivamente sensíveis quando privados de todo contato social (Schopenhauer, *Aforismos* 177). A melhor estratégia consiste, portanto, em encontrar uma distância adequada.

A analogia do fogo permite nomear essa posição. A sociedade pode ser comparada a uma fogueira: quem se aproxima demais se queima; quem foge totalmente do fogo sofre com o frio. A posição sugerida por Schopenhauer pode ser descrita como uma forma de sociabilidade entrincheirada: nem isolamento absoluto nem exposição irrestrita à convivência, mas manutenção prudencial de uma distância capaz de conservar alguns benefícios da vida social sem assumir integralmente seus custos. Ser fiel a si mesmo em meio à multidão seria, nesse sentido, uma forma elevada de sabedoria de vida (Schopenhauer, *Aforismos* 179).

A máxima nona permite, assim, distinguir dois elementos. O primeiro é um diagnóstico negativo da convivência humana; o segundo, uma resposta prudencial a esse diagnóstico. Chamaremos o primeiro de pessimismo antropológico; a segunda assume a forma da solidão, da autossuficiência e, quando necessário, de uma sociabilidade entrincheirada.

4. A hipótese do pessimismo antropológico

Falar em pessimismo antropológico exige precisão. Não se trata de afirmar que, nos *Aforismos*, Schopenhauer abandona a vontade e passa a responsabilizar moralmente os indivíduos por todo o mal do mundo. Essa formulação seria excessiva por duas razões. Em primeiro lugar, existem sofrimentos que não dependem da convivência humana: doença, envelhecimento, desejo, necessidade, tédio, morte e a própria estrutura incessante do querer. Em segundo lugar, a doutrina schopenhaueriana do caráter torna problemática qualquer noção simples de livre decisão moral do indivíduo.

O conceito proposto aqui tem alcance mais limitado. Pessimismo antropológico designa o diagnóstico segundo o qual uma parte decisiva dos sofrimentos empiricamente experimentados pelo ser humano é produzida ou intensificada pela constituição dos indivíduos e por suas relações recíprocas. O termo “antropológico” indica, portanto, o nível da análise: trata-se do mundo humano, do caráter, das expectativas sociais, da dependência, da vaidade, da necessidade de reconhecimento e dos conflitos gerados pela convivência.

Essa delimitação permite distinguir o pessimismo antropológico do pessimismo pragmático de Debona. O pessimismo pragmático caracteriza a estratégia eudemonológica que busca uma vida menos infeliz por meio do uso prudente da razão. Seu objeto principal é a possibilidade limitada de conduzir a vida. O pessimismo antropológico, por sua vez, descreve o diagnóstico negativo que recai sobre o ser humano e sobre as relações intersubjetivas. Um conceito responde à pergunta “como viver sob condições negativas?”; o outro, à pergunta “que aspecto da condição humana torna necessária essa prudência?”.

Em Debona, a eudemonologia é suplementar em relação ao pessimismo metafísico, pois o desvio para a sabedoria de vida não implica abandono da estrutura negativa da filosofia schopenhaueriana (Debona, “Pessimismo e eudemonologia” 783–84). Essa tese é inteiramente compatível com a presente proposta. A diferença está na tentativa de nomear uma dimensão do diagnóstico que não se reduz ao caráter pragmático das máximas. Quando Schopenhauer recomenda distância porque a convivência ameaça a liberdade,

multiplica incômodos e expõe o indivíduo à “miserável índole dos homens”, ele não está apenas formulando uma regra de prudência; está pressupondo uma avaliação negativa do humano.

Dax Moraes oferece um ponto de apoio importante para essa distinção. Ao discutir o pessimismo moral schopenhaueriano, Moraes o relaciona à tese da imutabilidade do caráter e às limitações do aprimoramento moral. As consequências empíricas desse quadro podem ser entendidas como pessimismo antropológico, isto é, como uma valoração objetiva negativa do mundo humano (Moraes, “O pessimismo moral” 359, 362). A acepção proposta neste artigo aproxima-se dessa perspectiva ao localizar o pessimismo antropológico no nível das consequências humanas e intersubjetivas de uma estrutura mais profunda.

A aproximação não significa identidade absoluta. O interesse presente está menos em construir uma taxonomia completa dos pessimismos schopenhauerianos do que em mostrar que a máxima da solidão oferece um caso particularmente nítido de diagnóstico antropológico. A tese da imutabilidade do caráter reforça essa leitura: se o caráter não pode ser reformado por simples instrução racional, a prudência tende menos a transformar os outros do que a regular a distância em relação a eles.

Essa consequência ajuda a compreender por que a eudemonologia schopenhaueriana é predominantemente defensiva. Em vez de prometer aperfeiçoamento coletivo, reconciliação social ou transformação moral da humanidade, ela ensina o indivíduo a reduzir carências, moderar expectativas, evitar dependências e escolher cuidadosamente o grau de convivência. O pessimismo antropológico não conduz a um programa de reforma do humano; conduz a uma política prudencial da distância.

5. Pessimismo antropológico e vontade

A distinção entre pessimismo metafísico e pessimismo antropológico poderia sugerir uma dificuldade: se o primeiro encontra o fundamento do sofrimento na vontade e o segundo identifica fontes de sofrimento no caráter e nas relações humanas, estaríamos diante de duas explicações concorrentes? A resposta depende de evitar uma confusão entre níveis de análise.

Em *O mundo como vontade e como representação*, o corpo ocupa uma posição decisiva na passagem entre vontade e representação. Schopenhauer afirma que não podemos representar a vontade sem representar o corpo e descreve a ação corporal como ato da vontade objetivado, isto é, tornado objeto de intuição (Schopenhauer, *O mundo* 1:117–19). O corpo inteiro é vontade objetivada, ao passo que a vontade constitui o conhecimento a priori do corpo e o corpo, o conhecimento a posteriori da vontade (Schopenhauer, *O mundo* 1:117).

Isso não significa que toda atribuição empírica de sofrimento a um indivíduo deva ser convertida automaticamente em uma afirmação causal direta sobre a vontade. Significa, antes, que o plano antropológico não constitui um domínio ontologicamente independente. O ser humano que produz sofrimento nas relações sociais é, para Schopenhauer, manifestação fenomênica da mesma vontade que fundamenta metafisicamente o mundo.

A relação entre os dois pessimismos pode, portanto, ser formulada de maneira hierárquica. O pessimismo metafísico oferece o fundamento ontológico: a existência está submetida à estrutura incessante do querer. O pessimismo antropológico descreve uma modalidade empírica dessa negatividade: indivíduos dotados de caráter determinado entram em relações nas quais se multiplicam frustrações, conflitos, dependências e formas de sofrimento. A eudemonologia intervém num terceiro nível: não transforma o fundamento metafísico nem reforma a natureza humana, mas propõe estratégias para reduzir a exposição aos seus efeitos.

Essa estrutura permite compreender por que a solidão não contradiz *O mundo como vontade e como representação*. Ela não pressupõe que a causa última do sofrimento tenha deixado de ser a vontade. Tampouco transforma o indivíduo em agente metafisicamente autônomo. A solidão é uma técnica

prudencial aplicada ao campo em que a vontade aparece sob a forma de indivíduos que convivem, competem, desejam, entediam-se, julgam e dependem uns dos outros.

Nesse sentido, o pessimismo antropológico pode ser compreendido como uma tradução empírica, e não como uma substituição, do pessimismo metafísico. Como observa Debona, a eudemonologia apresenta “uma outra face de um mesmo pessimismo” (Debona, “Pessimismo e eudemonologia” 800). A formulação é particularmente adequada quando se considera a máxima da solidão: aquilo que, no nível metafísico, aparece como estrutura negativa da vontade, no nível da vida humana assume a forma concreta de relações que frequentemente ampliam o sofrimento.

O sábio mundano responde a essa condição sem a pretensão de transcendê-la. Ele limita carências, reduz dependências e se conserva suficientemente distante para não se deixar consumir pela sociabilidade. Se o santo representa a saída radical pela negação da vontade, o sábio mundano representa a permanência lúcida dentro da afirmação. Sua sabedoria não consiste em acreditar que o mundo pode tornar-se bom, mas em reconhecer quais sofrimentos podem ser evitados quando se administra prudentemente a própria presença entre os outros.

6. Conclusão

A análise da máxima nona dos *Aforismos* permite compreender a solidão como mais do que uma preferência psicológica ou um elogio da introversão. Ela constitui uma resposta prudencial a um diagnóstico negativo da convivência humana. A dependência dos outros, a perda de liberdade, as exigências de adaptação, o tédio recíproco e a dificuldade de permanecer fiel a si mesmo fazem da sociabilidade uma fonte específica de sofrimento. É nesse sentido delimitado que se pode falar em pessimismo antropológico em Schopenhauer.

Essa categoria não pretende rivalizar com o pessimismo metafísico nem atribuir aos indivíduos a responsabilidade moral por todo o mal existente. Sua função é distinguir o plano em que Schopenhauer descreve a experiência humana concreta. O pessimismo metafísico fornece o horizonte ontológico da negatividade; o pessimismo antropológico descreve sua manifestação nas relações entre indivíduos; o pessimismo pragmático, por sua vez, caracteriza a forma negativa de uma eudemonologia que ensina a viver de maneira menos infeliz.

Dessa articulação decorre a importância da solidão aristocrática e da sociabilidade entrincheirada. A primeira nomeia a associação schopenhaueriana entre riqueza interior, autossuficiência e capacidade de suportar a própria companhia. A segunda descreve a prudência daquele que não transforma a solidão em isolamento absoluto, mas mantém distância suficiente para reduzir os danos da convivência. Ambas pertencem ao horizonte do sábio mundano, não ao do asceta.

Os *Aforismos* podem, por isso, ser lidos como um lenitivo. Eles não curam a condição metafísica diagnosticada por Schopenhauer, nem prometem uma reconciliação entre o indivíduo e o mundo. Seu propósito é mais modesto e, justamente por isso, coerente com o pessimismo: ensinar a evitar sofrimentos evitáveis dentro de uma existência cuja estrutura permanece negativa.

A solidão não constitui, portanto, uma refutação prática do pessimismo metafísico, mas uma resposta prudencial a uma de suas manifestações no mundo humano. A vontade fornece o horizonte metafísico do sofrimento; o pessimismo antropológico descreve sua expressão nas relações entre indivíduos; a eudemonologia procura administrar essas condições sem pretender superá-las. O sábio mundano não vence o pessimismo: aprende a habitar prudentemente um mundo cuja estrutura permanece irremediavelmente negativa.

Obras citadas

- Corbino, Giuseppe. “Schopenhauers Philosophie zwischen Pessimismus und Eudämonologie.” *Schopenhauer-Jahrbuch*, vol. 96, 2015, pp. 71–92.
- Debona, Vilmar. “A razão prático-pragmática de Schopenhauer.” *Sofia*, vol. 3, no. 2, 2014, pp. 232–54.
- Debona, Vilmar. “Pessimismo e eudemonologia: Schopenhauer entre pessimismo metafísico e pessimismo pragmático.” *Kriterion: Revista de Filosofia*, vol. 57, no. 135, 2016, pp. 781–802, <https://doi.org/10.1590/0100-512X2016n13510vd>.
- Moraes, Dax. “Schopenhauer: crítica da razão e fundamentação do pessimismo.” *Discurso*, vol. 50, no. 1, 2020, pp. 133–52, <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2020.171573>.
- Moraes, Dax. “O pessimismo moral schopenhaueriano: origem, significado e alcance.” *ethic@*, vol. 16, no. 2, 2017, pp. 347–74, <https://doi.org/10.5007/1677-2954.2017v16n2p347>.
- Pavão, Aguinaldo. “Niilismo, suicídio e valor da vida em Schopenhauer.” *Revista Dialectus*, vol. 28, no. 28, 2023, pp. 107–25, <https://doi.org/10.30611/2023n28id86625>.
- Schopenhauer, Arthur. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Traduzido por Jair Barboza, Martins Fontes, 2009.
- Schopenhauer, Arthur. *Metafísica dos costumes*. Traduzido por Eli Vagner Francisco Rodrigues, Unesp, 2024.
- Schopenhauer, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Traduzido por Jair Barboza, vol. 1, Unesp, 2015.
- Schopenhauer, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Traduzido por Jair Barboza, vol. 2, Unesp, 2015.
- Schopenhauer, Arthur. *Parerga und Paralipomena I*. Haffmans Verlag bei Zweitausendeins, 2018.
- Schopenhauer, Arthur. *Parerga und Paralipomena II*. Haffmans Verlag bei Zweitausendeins, 2018.
- Schopenhauer, Arthur. *Parerga und Paralipomena I*. Zürcher Ausgabe, texto baseado na edição histórico-crítica de Arthur Hübscher, Diogenes, 1977.
- Schopenhauer, Arthur. *Parerga und Paralipomena II*. Zürcher Ausgabe, texto baseado na edição histórico-crítica de Arthur Hübscher, Diogenes, 1977.

DEL ABISMO DE MAINLÄNDER A LA SONRISA DE BUDA*

FROM MAINLÄNDER'S ABYSS TO THE BUDDHA'S SMILE

Slaymen Bonilla

Resumen

El artículo examina críticamente la metafísica de Philipp Mainländer y su concepción de la Nada como término redentor del proceso cósmico. A partir de Schopenhauer y de la crítica kantiana a los límites del conocimiento, cuestiona la posibilidad de atribuir al no-ser las categorías humanas de paz, reposo y liberación. El recorrido incorpora a Ludwig Klages, H. P. Lovecraft, Lucian Blaga, Malcolm de Chazal y Mauricio Beuchot para formular la noción de "Pesimismo Utópico" como construcción mítica y analógica. Finalmente, el diálogo con el śūnyatā budista desplaza la redención desde la aniquilación física hacia una ascética de las narrativas absolutas y una relación contemplativa con el misterio.

Palabras clave: Philipp Mainländer, pesimismo utópico, Śūnyatā, Mythos, hermenéutica analógica, filosofía de la redención

Abstract

The article critically examines Philipp Mainländer's metaphysics and his conception of Nothingness as the redemptive end of the cosmic process. Beginning with Schopenhauer and the Kantian critique of the limits of knowledge, it questions whether human categories such as peace, rest, and liberation can legitimately be attributed to non-being. The discussion brings Ludwig Klages, H. P. Lovecraft, Lucian Blaga, Malcolm de Chazal, and Mauricio Beuchot into dialogue in order to formulate "Utopian Pessimism" as a mythical and analogical construction. Finally, the encounter with Buddhist śūnyatā shifts redemption away from physical annihilation toward an asceticism of absolute narratives and a contemplative relation to mystery.

Keywords: Philipp Mainländer, utopian pessimism, Śūnyatā, Mythos, analogical hermeneutics, philosophy of redemption

* Una versión previa de este texto fue dictada como ponencia en el Ciclo de conferencias en homenaje a Philipp Mainländer, a 150 años de su muerte, que se llevó a cabo el 25 y 26 de marzo de 2026 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León (UANL).

¡Oh, Śāriputra!
La forma no es distinta de la vacuidad; la vacuidad no es
distinta de la forma.
La forma es, precisamente, vacuidad; la vacuidad es,
precisamente, forma.
En la vacuidad no hay forma, ni sensación, ni impulsos, ni
conciencia.
No hay sufrimiento, ni origen del sufrimiento, ni cesación, ni
camino.
No hay sabiduría, ni logro, ni no-logro.
No hay vejez ni muerte, ni extinción de la vejez ni de la
muerte.
Todos los fenómenos están marcados por la vacuidad: no
nacen ni se destruyen,
no están manchados ni son puros, no aumentan ni
disminuyen.
Por lo tanto, asimilando el Prajñāpāramitā, la mente se
libera de obstáculos y de todo temor,
superando toda ilusión.
Gate, gate, pāragate, pārasamgate. Bodhi! Svāhā!
— Prajñāpāramitā Hṛdaya Sūtra

Si la filosofía ha de erigirse como algo más que el consuelo postrero de los cobardes o un mero juego de abalorios conceptuales, debe inaugurar su labor contemporánea con una confesión descarnada de su propia indigencia. Frente a la conciencia humana se extiende el océano inabarcable del *Mythos*, un abismo insondable que late con la fuerza sorda e inquebrantable de lo incondicionado. Y el intelecto (*Logos*), confinado sobre la orilla, pertrechado apenas con la frágil barca de sus categorías epistemológicas, se arroga el título de navegante, creyendo, con trágica ingenuidad, que la espuma que golpea la proa constituye la totalidad del mar.

La modernidad occidental nos legó una enfermedad fatal: la soberbia epistemológica. En su embriaguez cartesiana y en su delirio hegeliano, el ser humano creyó fervientemente que la Razón podía operar como el cartógrafo definitivo del abismo. Se asumió, mediante un acto de fe disfrazado de rigor lógico, que las categorías de representación —el tiempo, el espacio, la causalidad— fungían como la red suprema capaz de capturar a la *cosa-en-sí*. Se olvidó, sepultando la advertencia crítica de Immanuel Kant y la amarga lucidez de Arthur Schopenhauer, que el intelecto no es el espejo diáfano del cosmos, sino apenas una linterna sorda; una herramienta biológica, un accidente evolutivo diseñado estrictamente para la supervivencia del individuo en el mundo fenoménico, no para descifrar el misterio insondable de la totalidad. La humanidad es, en el sentido más estricto y desolador, un grano de arena intentando codificar la marea que lo devora.

Y, sin embargo, la maquinaria de esta arrogancia estructural no se detiene ni siquiera ante el umbral de la aniquilación. El presente ensayo convoca a la realización de una autopsia ineludible: la autopsia de lo Absoluto. Porque el célebre dictamen de la muerte de Dios no arrojó al sujeto cognoscente a un vacío estéril, inerte y dócil, sino a un cadáver cuyas inmensas proporciones escapan a cualquier geometría concebible. Y frente a las fauces de este misterio, el intelecto humano, aterrado por su propia ceguera ontológica, ha decidido fabricar su última y más desesperada ficción compensatoria.

Es precisamente en este punto de ceguera donde resulta imperativo convocar al apóstol supremo de la Nada, a Philipp Mainländer; no para rendirle una pleitesía dócil ni académica, sino para someter su

deslumbrante escatología al fuego inclemente de la crítica socrática. Mainländer tuvo la inmensa audacia de otorgar a la “muerte de Dios” una densidad cosmológica que antecede a su célebre tematización nietzscheana; la relación intelectual entre ambos pensadores, probablemente polémica y negativa, continúa siendo objeto de reconstrucción e interpretación. En su obra monumental *Die Philosophie der Erlösung* (*La filosofía de la redención*, 1876), el cosmos no es delineado como un teatro abandonado por su creador; es, en el sentido más literal y descarnado, el cadáver en putrefacción de una unidad originaria hiperreal que eligió deliberadamente el no-ser. La multiplicidad del mundo fenomenal, con todas sus fricciones, atrocidades y desgarros incesantes, no es otra cosa que la inercia cósmica de ese suicidio divino. Para Mainländer, la vida misma es la voluntad de morir fragmentada (*Wille zum Tode*); un despliegue irrefrenable de la inmanencia donde cada latido representa un paso ineludible en la marcha fúnebre hacia el reposo absoluto.

Existe una belleza gélida y sobrecogedora en esta propuesta metafísica. Mainländer ofrece una teleología negativa de precisión matemática: el universo posee un propósito inmanente, una dirección unívoca, y esa meta final es la salvación incondicional a través de la Nada. Sin embargo, como herederos de la cautela epistemológica kantiana y como arquitectos de un pesimismo más radical y contemporáneo, es preciso clavar la mirada en la fisura tectónica de este sistema y plantear la pregunta insoslayable: ¿es verdaderamente el *Nichts* mainländeriano —ese silencio inmaculado y definitivo— una certeza nouménica deducible, o se trata de la más piadosa, sofisticada y elaborada de las ficciones humanas?

Al postular la Nada como un remanso pacificador, Mainländer incurre inevitablemente en un antropomorfismo encubierto. Exige a la *cosa-en-sí* que se comporte en estricta concordancia con las necesidades emocionales de un intelecto profundamente fatigado. Extrapola la categoría humana del “descanso” hacia un plano incondicionado donde las coordenadas del espacio y el tiempo han sido abolidas por completo. ¿Con qué derecho filosófico se asume que, al desintegrarse el *principium individuationis* y quebrar de forma irrevocable el espejo de la representación, lo que aguarda es la dulce asíntota de la paz? Creer que la aniquilación del sujeto cognoscente pacifica de manera automática las fuerzas subyacentes del cosmos constituye el último y más refinado resabio de la soberbia humana. Es la utopía metafísica suprema. La Nada no es un destino teleológico garantizado por la lógica inherente del ser; es un *Mythos*. Una narrativa de esperanza extrema, un anhelo de redención que el individuo doliente y desgarrado proyecta sobre la oscuridad absoluta, intentando convencerse a sí mismo de que el universo es lo suficientemente piadoso como para concederle la gracia del olvido.

CAPÍTULO I: LA ESCATOLOGÍA MAINLÄNDERIANA Y LA ILUSIÓN DEL REPOSO

Para comprender la magnitud de la aporía expuesta, resulta estrictamente necesario adentrarse en la cámara acorazada de la *Filosofía de la redención*, una obra cuya traducción y asimilación en el mundo hispanohablante han sido cimentadas recientemente por esfuerzos editoriales monumentales, como las ediciones a cargo de Manuel Pérez Cornejo en Alianza Editorial. Philipp Batz, quien adoptó el seudónimo de Mainländer en honor a su ciudad natal de Offenbach am Main, no se conformó con ser un mero epígono de Arthur Schopenhauer; ejecutó la traición teórica más brillante, sistemática y desoladora en la historia del pesimismo filosófico.

Mientras que para Schopenhauer la Voluntad es una fuerza enteramente ciega, acósmica, carente de fondo (*grundlos*) y eternamente hambrienta, Mainländer inyecta a la inmanencia material el veneno de la teleología. Y lleva a cabo esta inoculación partiendo de una hecatombe ontológica que desafía de raíz toda la teología occidental: el suicidio originario de Dios.

Esta imagen no opera en su sistema como una simple metáfora literaria ni como un recurso poético; es el pilar arquitectónico de un edificio metafísico de un rigor asfixiante. Mainländer postula la existencia de una unidad originaria, una hiperrealidad precósmica. Un Dios que, en la posesión absoluta, incondicionada y perfecta de su Ser, llega a una conclusión ineludible y aterradora: el Ser es intolerable; el

no-ser es preferible. Sin embargo, aquí surge la gran paradoja mecánica del sistema mainländeriano: el paso de la existencia absoluta a la Nada absoluta es ontológicamente imposible de tajo. La unidad suprema no puede volatilizarse por un mero decreto de su voluntad. Para que Dios pueda morir efectivamente, para que pueda alcanzar el remanso del *Nichts*, se ve obligado a estallar, a fragmentarse en la multiplicidad.

He aquí la revelación más perturbadora de su obra: el *principium individuationis* —la multiplicidad inagotable del espacio, del tiempo y de los entes particulares— no es una ilusión óptica, no es el velo de Maya que oculta una verdad superior y estática, como sostendría la tradición védica o el propio Schopenhauer. Para Mainländer, el mundo fenomenal es una máquina trituradora de desgaste. Es la estrategia técnica y material que Dios diseñó meticulosamente para poder consumir su propio suicidio cósmico. Basta contemplar la historia humana, con sus guerras y hambrunas; la voracidad caníbal de la naturaleza; el choque violento de los astros y el sufrimiento inagotable de todos los seres sintientes. Todo este teatro universal de la crueldad no es un accidente biológico, ni es el castigo punitivo por un pecado original. El universo entero es el cadáver de Dios en pleno proceso de fragmentación térmica y agotamiento ontológico.

La humanidad entera está compuesta por las astillas vivientes de esa explosión originaria. Mainländer advierte, con una frialdad casi clínica, que la *Voluntad de vivir* que el individuo defiende con tanto ahínco y ceguera no es más que la *Voluntad de morir* (*Wille zum Tode*) disfrazada por los instintos de conservación. Cada vez que el ser humano lucha encarnizadamente, se reproduce perpetuando la especie, construye imperios de polvo o escribe tratados filosóficos, lo único que hace en realidad es generar fricción fenomenal. Y esa fricción resulta metafísicamente necesaria porque desgasta la cuota de existencia que le fue asignada en el estallido primordial. Se vive única y exclusivamente para el desgaste. El sufrimiento humano es, bajo esta luz terrible, un trabajo cósmico, una labor escatológica. Los entes son meros peones en la inmensa fábrica de la aniquilación, moliendo el Ser hasta reducirlo a polvo inerte.

Es exactamente aquí donde la filosofía de Mainländer revela su rostro más seductor y, a la vez, más conceptualmente peligroso. Porque al dotar al universo de esta inercia predeterminada hacia la extinción, reintroduce subrepticamente a Dios por la puerta trasera del pensamiento. Sustituye la Providencia cristiana, orientada a la salvación eterna del alma, por una escatología inmanente de la Nada. El universo de Mainländer, a diferencia del de Schopenhauer, tiene un propósito claro, una dirección unívoca y calculable: la salvación a través del reposo absoluto.

Llevada hasta sus consecuencias más extremas —aunque sin convertirla en una exhortación universal atribuible sin reservas al propio Mainländer—, esta lógica permite interpretar el suicidio no ya como un simple acto de desesperación, sino como una cooperación individual con la tendencia cósmica hacia el no-ser. Quien se quita la vida de manera consciente, según Mainländer —un acto que él mismo consumó trágicamente poco después de la publicación del primer volumen de su obra maestra en 1876—, simplemente ha rasgado el disfraz de la Voluntad de vivir; ha comprendido el *Telos* último del universo y decide acelerarlo. El suicida es el individuo lúcido que se niega a seguir siendo la fricción persistente en la maquinaria divina y, al destruirse a sí mismo, coopera activamente con la redención de la totalidad cósmica. Marcha como un apóstol inquebrantable de la Nada, impulsado por una fe suprema hacia el silencio inmaculado.

Pero ¿qué garantía epistemológica o nouménica existe de que detrás de esa puerta forzada violentamente por la mano del suicida se encuentre verdaderamente el silencio? Al asumir que la Nada aguarda con los brazos abiertos y pacificadores, Mainländer comete el pecado supremo del antropocentrismo filosófico. Proyecta su propio agotamiento nervioso, derivado quizá de sus años de trabajo en el ámbito comercial y de una experiencia militar buscada voluntariamente, pero concluida de manera anticipada, así como la humana y biológica necesidad de “descanso”, sobre la inescrutable *cosa-en-sí*. Exige que lo incondicionado

se comporte con la misma piedad y clemencia que el mundo fenomenal le ha negado sistemáticamente.

Pero si la modernidad dictó una sentencia irrevocable a través de la Crítica kantiana, es que la razón no legisla sobre el abismo. Confundir la destrucción física de las categorías de percepción —la muerte del cerebro, la disolución de la memoria, la erradicación del “yo” empírico— con la pacificación simultánea del cosmos en su estrato metafísico constituye un error categorial de consecuencias funestas.

Toda gran arquitectura filosófica esconde invariablemente, bajo la majestuosidad retórica de sus arcos, una grieta fundacional subyacente; y la soberbia catedral fúnebre erigida por Mainländer no es la excepción. Si se ha de hacer honor a la gran tradición intelectual del pesimismo, no hay margen alguno para la complacencia de aceptar un dogma, ni siquiera el dogma reconfortante de la propia aniquilación garantizada. Se debe invocar sin piedad el fantasma de Kant y aplicar la hoja de doble filo de la epistemología schopenhaueriana para abrir en canal este sistema. Surge entonces, con absoluta frialdad analítica, la interrogante fundamental: ¿cómo es posible afirmar ontológicamente la “paz” inmanente de la Nada, si el intelecto que la formula está irremediabilmente encadenado a la prisión de la representación?

Cabe recordar la severa lección impartida por Schopenhauer: el intelecto humano no es una entidad divina, etérea e imparcial, capaz de sobrevolar el cosmos y comprender sus fines últimos. Es un órgano. Una excrecencia puramente biológica, moldeada a ciegas por la Voluntad para asegurar la supervivencia y la reproducción del individuo dentro de las coordenadas estrictas del espacio, el tiempo y la causalidad. El conocimiento humano termina abruptamente donde termina el *principium individuationis*. Tratar de pensar en lo que yace *más allá* del fenómeno de la muerte, utilizando las limitadas herramientas del fenómeno de la vida, es como intentar iluminar la oscuridad absoluta encendiendo una linterna sorda: lo único que se percibe es el haz de luz que el sujeto mismo proyecta sobre el vacío.

Tabla 1. La Transición Epistemológica del Pesimismo Alemán

Filósofo	La Cosa-en-sí (Nóúmeno)	El Mundo Fenomenal	La Escatología / Finalidad
I. Kant	Incognoscible e inaccesible a la Razón.	Construcción del sujeto mediante categorías.	Inaplicable (Agnosticismo nouménico).
A. Schopenhauer	La Voluntad (ciega, acósmica, eterna, hambrienta).	Representación ilusoria (El Velo de Maya).	Negación de la Voluntad mediante la ascesis (Sin teleología universal).
P. Mainländer	El cadáver de un Dios fragmentado.	Maquinaria real diseñada para triturar el Ser.	Teleología Negativa: Redención cósmica a través de la Nada absoluta (<i>Wille zum Tode</i>).

Y aquí, ejerciendo una implacabilidad intelectual ineludible, el bisturí analítico debe clavarse en el propio maestro de Frankfurt. Porque Schopenhauer, el severo arquitecto de esta cautela kantiana, fue el primero en traicionarla, presa de una sublime soberbia metafísica. En su afán desmedido por superar el límite agnóstico que Kant había impuesto a la *cosa-en-sí*, Schopenhauer creyó haber encontrado una puerta trasera hacia lo absoluto a través del canal de la autoconciencia. Afirmó dogmáticamente que, al dirigir la mirada hacia el interior del cuerpo, se captaba a la Voluntad desprovista ya del espacio y la causalidad, mediada únicamente por la frágil forma del tiempo. Y en un salto mortal que agrieta severamente su propio sistema, decretó que esa Voluntad íntima e irracional era la esencia misma del cosmos macroscópico: el

noúmeno desenmascarado y apresado por el filósofo.

¡Qué trágica arrogancia filosófica! Al bautizar a lo incondicionado con el nombre humano de “Voluntad”, al adjudicarle un afán ciego, un hambre cósmica y un desgarrar incesante, Schopenhauer seguía alumbrando el abismo inescrutable con su propia linterna biológica. Olvidó flagrantemente que la percepción íntima del individuo, por el simple hecho de fluir en la corriente del tiempo, sigue siendo, de manera ineludible, una representación; es el reverso oscuro del velo de Maya, ciertamente, pero no deja de ser un velo. Schopenhauer creyó sostener a la *cosa-en-sí* desnuda entre las manos, cuando en realidad apenas acariciaba su sombra más densa y prolongada.

Si el “abuelo de la sospecha” tropezó estrepitosamente al antropomorfizar lo incondicionado como una “Voluntad hambrienta”, resulta deslumbrantemente evidente el inmenso contrabando categorial en el que incurre su brillante discípulo. Porque si la Voluntad schopenhaueriana representa ya una concesión metafísica indebida, la Nada de Mainländer constituye un postulado abrumadoramente humano. Demasiado humano. Al prometer que el *Nichts*, el no-ser absoluto que supuestamente aguarda tras el umbral físico de la muerte, es sinónimo irrefutable de “paz”, de “reposo” o de “liberación definitiva”, Mainländer toma categorías que son estrictamente psicológicas y fenomenológicas y las incrusta por la fuerza bruta en la *cosa-en-sí*.

La experiencia de la “paz” requiere ineludiblemente de un sujeto consciente que la experimente. El “alivio” exige la presencia de una conciencia activa que registre la ausencia del dolor previo. Si en el evento de la muerte el sujeto cognoscente es aniquilado por completo, hablar de “paz” cósmica carece de todo sentido ontológico; es una contradicción en los términos.

La Nada de Mainländer no es, por consiguiente, una necesidad cósmica deducida por el rigor implacable de la lógica inmanente. Es, simple y llanamente, el espejismo purpurino de una psique humana exhausta. Atormentado por el peso intolerable de la existencia social y biológica, Mainländer miró de frente hacia el abismo precósmico y, en lugar de aceptar su infinita incomprendibilidad, decidió vestirlo con ropajes terapéuticos de confección propia. Hizo a su Dios a imagen y semejanza de su propia e infinita fatiga. El suicidio de Dios no constituye la gran verdad objetiva del universo; es la majestuosa proyección antropomórfica de un oficinista de Frankfurt, de un soldado hastiado que deseaba, por encima de todas las contingencias existenciales, que el universo entero apagara sus luces y se fuera a dormir con él.

Lo que Philipp Mainländer legó a la posteridad no fue una ontología científica de la inmanencia —a pesar de sus pretensiones—, sino una desgarradora exigencia moral disfrazada hábilmente de tratado metafísico. Le exigió al universo que fuera piadoso. Postuló dogmáticamente que, puesto que la vida es un matadero irracional, la muerte *debe* ser la absolucón compensatoria. Pero la piedad, es menester recordarlo, no es una categoría cosmológica; es una invención humana. Asumir que la aniquilación física de la representación entrega al sujeto dócilmente a los brazos del dulce silencio es un acto supremo de soberbia intelectual. Es negarse a admitir la aterradora posibilidad de que, tras rasgar el velo de Maya, lo que verdaderamente aguarde podría ser absolutamente indiferente, o incluso hostil, a la sed humana de descanso.

Y es justo en esta frontera, en la caída irremediable de esta certeza epistemológica, donde el acto del suicidio revela su verdadera y descarnada naturaleza: no como el final aséptico de una ecuación matemática infalible, sino como la más radical, visceral y trágica de las utopías. Quien se suicida no transita hacia una Nada ontológicamente garantizada; da un ciego salto de fe en la oscuridad más absoluta, apostando, bajo los dictados de un *Pesimismo Utópico*, a que la noche será, por pura contingencia, más compasiva que el día que deja atrás.

CAPÍTULO II: EL INTELLECTO, LA VIDA Y EL HORROR ACÓSMICO

Habiendo despojado a la Nada mainländeriana de su ilusoria garantía ontológica, y habiendo descubierto que la promesa filosófica del reposo absoluto no es más que una sublime proyección de la propia fatiga histórica, surge con violencia la pregunta clínica fundamental: ¿qué fuerza atávica empuja al ser humano a fabricar esta colosal ficción teórica?, ¿qué mecanismo opera internamente para convencer al intelecto de que su aniquilación es sinónimo de paz universal?

Para dar respuesta a este enigma, es preciso abandonar momentáneamente las lúgubres celdas de los apóstoles de la muerte germánicos y convocar al gran hereje del vitalismo alemán de principios del siglo XX: Ludwig Klages (1872–1956). En su obra monumental, *Der Geist als Widersacher der Seele* (El espíritu como adversario del alma, publicada en tres volúmenes entre 1929 y 1932), Klages ofrece el marco conceptual definitivo e insuperable para entender la patología secreta que anida en el corazón del pesimismo.

Klages postula una dicotomía radical, dolorosa y esencial que atraviesa de parte a parte la existencia. Por un lado, habita el Alma (*Seele*): el principio rítmico, orgánico, telúrico; el fluir continuo de las imágenes vitales que conecta al ser humano umbilicalmente con el palpitir irracional y extático de la naturaleza. El Alma no juzga, no disecciona, no calcula el devenir; simplemente *es* en su despliegue trágico, dionisiaco y pletórico.

Por otro lado, como un agente invasivo y ajeno, irrumpe el Espíritu (*Geist*): el principio acósmico, la Razón calculadora, fría, el intelecto conceptual y discursivo. El *Geist* actúa sistemáticamente como una cuña asesina que penetra con saña en el tejido orgánico y continuo de la vida para fragmentarlo, aislarlo, clasificarlo y someterlo a las leyes inorgánicas de la causalidad, la ética y la lógica matemática. La verdadera tragedia humana, asevera Klages, no radica en el sufrimiento ciego, sino en haber sido colonizados desde adentro por el *Geist*. Nuestra civilización es la crónica del intelecto devorando vorazmente a la vida.

Bajo esta luz implacable y esclarecedora, la *Filosofía de la redención* de Mainländer revela finalmente su verdadero y más aterrador rostro. El ferviente deseo de aniquilación absoluta, la elevación estética del suicidio a la categoría de sacramento cósmico no constituye una revelación mística. ¡Es el último, el más perverso y sofisticado ardid del *Geist*!

Piénsese con el rigor analítico que exige esta disciplina: el intelecto humano (*Geist*) aborrece profundamente aquello que no puede dominar, categorizar o predecir. Y el universo —la Voluntad ciega y pletórica de Schopenhauer, el océano del ser, el fluir incontrolable e irracional de la *Seele* klagesiana— le resulta insoportable porque escapa continuamente a sus algoritmos, porque no obedece a su artificial moralidad, y porque rebosa de un sufrimiento orgánico que carece de explicación teleológica o simetría poética.

Acorralado y humillado frente a un cosmos caótico y dionisiaco que lo desborda, el intelecto desquiciado toma la decisión patológica más extrema: si no puede dominar la realidad mediante la Razón, decreta entonces el asesinato de la realidad misma. La teleología de la Nada en Mainländer representa, por tanto, la declaración de victoria absoluta, fría e inorgánica de la Razón sobre la Vida. El intelecto inventa la grandiosa idea de que el universo entero *quiere* morir, simplemente porque es el intelecto mismo el que ya no soporta atestiguar el espectáculo. Crea un sistema filosófico milimétrico, una utopía matemática y nihilista, donde cada tragedia y lágrima individual abona al saldo de una cuenta de aniquilación general.

El suicida, bajo el paradigma klagesiano, no es el héroe romántico que rompe las pesadas cadenas del mundo fenoménico; es el prisionero absoluto y dócil del intelecto. Al tomar el arma o ingerir el veneno, el individuo no libera su alma hacia la infinitud; está ejecutando, como un mero peón, la orden de exterminio dictada por una Razón que prefiere el abismo de la nada antes que aceptar su propia y flagrante impotencia frente al misterio orgánico, insondable y palpitante de la vida.

Es aquí donde el concepto de Pesimismo Utópico encuentra su anclaje y justificación metodológica más profunda. La utopía de la redención es una creación arquitectónica del intelecto calculador, pero opera, fundamentalmente, como una forma mítica (*mythos*). Detrás de la creación de estas utopías se encuentra la voluntad de soñar. A través de esta voluntad, el individuo involucrado encuentra en el suicidio una vía de redención y/o liberación de los sufrimientos de la vida. Soñamos que el suicidio será la liberación final, convencidos de que tras él solo quedará la nada, el vacío y el descanso. De esta forma, el suicidio se constituye como una utopía para el futuro, desde la que intentamos resignificar la angustia y el desconsuelo del pasado y/o del presente.

Pero ¿qué ocurre en la oscuridad impenetrable del instante exacto en que la bala atraviesa el cráneo y la maquinaria del *Geist*, el espacio, el tiempo y la representación son destruidos irreversiblemente? El intelecto prometió, firmando un pagaré ontológico vacío impulsado por ese sueño utópico, que al apagar la luz reinaría el silencio absoluto. Pero al destruir la linterna perceptiva, no se destruye la inmensidad de la noche. Al aniquilar el *Geist*, el sujeto se queda a solas, desnudo y desprovisto de escudos categoriales, arrojado a las fauces de la verdadera cosa-en-sí. Y esa cosa-en-sí, liberada por fin de la Razón pacificadora, podría no poseer, en absoluto, la reconfortante forma del silencio.

Si el intelecto fracasa estrepitosamente en su intento de legislar las leyes del más allá; si la Razón no puede garantizar empírica ni lógicamente que la aniquilación del sujeto cognoscente pacifica por ósmosis a la *cosa-en-sí*, entonces se abre de par en par la puerta al horror puro. Para nombrar y dimensionar este horror con propiedad, se debe cruzar el puente escarpado que une la alta metafísica alemana con el cosmicismo literario anglosajón. El pesimismo ontológico, llevado a sus últimas e implacables consecuencias estéticas y teóricas, no desemboca en el estanque silente de Philipp Mainländer, sino en la abisal pesadilla de H. P. Lovecraft.

Con una intuición poética que hiela la sangre, Lovecraft comprendió aquello que Schopenhauer argumentó teóricamente y que Mainländer intentó censurar mediante su teleología: que lo incondicionado es inherentemente monstruoso. Schopenhauer advirtió que la Voluntad es ciega, irracional, carente de fondo y de propósito moral. Lovecraft, operando desde la ficción, simplemente arrancó el velo académico y aséptico a este concepto filosófico y lo dotó de un nombre impío, una topografía informe y una banda sonora perturbadora. Bautizó a la Voluntad acósmica como *Azathoth*: el dios ciego e idiota que burbujea en el centro del infinito, desprovisto de mente, de forma y de la más mínima piedad, retorciéndose eternamente al compás de flautas discordantes en el vacío. Azathoth no se propone aquí como una hipótesis positiva acerca de una conciencia posmortem ni como descripción literal de la cosa-en-sí. Funciona como una contraimagen mítica: su tarea consiste en impugnar la certeza del reposo, no en sustituirla por una certeza inversa del horror.

Azathoth no es un monstruo tentacular de literatura de folletín; es la representación poética, exacta y brutal de la *cosa-en-sí* schopenhaueriana despojada del consuelo del *principium individuationis*. Es el latido acósmico de un universo sordo que no obedece a leyes lógicas, a mandamientos éticos, ni mucho menos a teleologías redentoras inventadas por el *Geist*.

Contrastada analíticamente con esta visión cósmica, la escatología utópica de Mainländer se vuelve de un peligro y una ingenuidad inminentes. El filósofo de Offenbach creyó, con la ternura inerme de los desesperados, que al destruir voluntariamente la capacidad biológica de percibir el mundo (el fenómeno), se destruía también, por correspondencia directa, el dolor inherente del mundo. Pero el cosmicismo arroja una advertencia letal a la filosofía: el fin temporal de la representación no decreta el fin eterno de la Voluntad.

El suicida, en su ciego afán por escapar del sufrimiento, quiebra deliberadamente el espejo protector del espacio y el tiempo. Pero al ejecutar este acto de negación fenomenal, corre el riesgo incalculable de ser arrojado, en su esencia desnuda y sin escudos categoriales, a la vorágine pura y furibunda del noúmeno. Al

abandonar por propia mano las coordenadas tranquilizadoras de la representación, el suicida no ingresa triunfal al paraíso inmaculado del reposo garantizado; podría estar precipitándose, a una velocidad vertiginosa, hacia ese caos ininteligible donde la Voluntad se devora perpetuamente a sí misma en una orgía caníbal de fuerza ciega.

Crear firmemente que mi muerte individual empuja o compele al cosmos entero hacia la paz absoluta es la última, la más patética y sublime arrogancia de la mente humana colonizada por el *Geist*. Equivale al acto desesperado de un hombre que, incapaz de soportar la visión aterradora de un huracán categoría cinco que arrasa su ciudad, decide arrancarse los ojos con sus propias manos, convenciéndose en su oscuridad autoinfligida de que, sumido en la ceguera, el viento ha dejado milagrosamente de soplar.

La muerte voluntaria, despojada de su pesado maquillaje teleológico y sus promesas de redención, no garantiza bajo ningún axioma lógico el fin del tormento; es, sencillamente, la disolución violenta de las fronteras cognitivas que protegían al sujeto de la contemplación directa del abismo. Y frente a la desoladora posibilidad de que tras el velo de Maya aguarde la discordancia enloquecedora de Azathoth y no el silencio narcótico de Mainländer, la búsqueda intelectual del no-ser pierde irremediablemente su carácter de cálculo lógico infalible. El suicidio cósmico se revela entonces como lo que verdaderamente es: no una certeza matemática liberadora, sino una ruleta rusa ontológica. Una apuesta pascaliana desgarradora frente a un misterio que rebasa infinitamente cualquier capacidad de aprehensión. Es un *mythos* que intenta dotar de sentido al abismo de la muerte, una arquitectura del consuelo donde la voluntad de soñar proyecta la imagen de la Nada o la Paz absoluta como una vía de redención garantizada. Se trata, en última instancia, de una utopía para el futuro que busca resignificar el desconsuelo del presente, transformando lo que podría ser un caos ininteligible en un relato de liberación y reposo definitivo.

CAPÍTULO III: EL CONOCIMIENTO LUCIFERINO Y LA ANALOGÍA DEL *MYTHOS*

Al fracasar el andamiaje germánico y la razón occidental en su denodado intento de cartografiar el abismo sin distorsionarlo, la mirada teórica debe dirigirse hacia los Cárpatos, convocando la figura de uno de los pensadores y poetas más preclaros e injustamente relegados de la primera mitad del siglo XX: el rumano Lucian Blaga (1895–1961). Nacido en la aldea transilvana de Lancrăm, y profundamente influido por el misticismo del espacio rural (“el espacio miorítico”) y el expresionismo poético, Blaga desarrolló una epistemología que ofrece una llave maestra para abordar el laberinto del pesimismo sin destruir el misterio que respira en su interior.

En su *Trilogía del conocimiento* (*Trilogia cunoașterii*, 1943), Blaga postula que el ser humano, en su afán de aprehensión, se enfrenta al inabarcable “misterio” del universo armado con dos modalidades de conocimiento radicalmente opuestas y excluyentes.

Por un lado, opera el *conocimiento paradisíaco*. Este se corresponde con la acción del intelecto en su faceta puramente matemática, algorítmica y discursiva. Es el conocimiento utilitario que intenta por todos los medios disolver el misterio, atomizarlo, reducirlo a conceptos manejables e iluminarlo bajo focos de disección hasta extinguir por completo su sombra poética. El pesimismo clásico, irónicamente, operó sometido bajo este régimen estricto. Mainländer aplicó un conocimiento de corte netamente paradisíaco a la experiencia de la muerte: creyó haber resuelto el enigma último, reduciendo el estado *post mortem* a un concepto lógico, asimilable y estático: la “Nada” pacificadora.

Por otro lado, Blaga revela y enaltece una segunda vía, una postura epistémica de una belleza trágica y sobrecogedora: el *conocimiento luciferino*. Este tipo de abordaje no busca en absoluto resolver el misterio ni traducirlo por la fuerza a la rígida sintaxis de la Razón instrumental. Al contrario: el conocimiento luciferino asume el misterio como un elemento fundacional e irreducible de la existencia. Lo rodea respetuosamente, lo potencia mediante la intuición estética, profundiza en su oscuridad constitutiva y acepta con humildad que la realidad, en su estrato ontológico más profundo, es esencial e intrínsecamente

incodificable.

Tabla 2. La Epistemología de Lucian Blaga (Trilogía del Conocimiento)

Modalidad Cognoscitiva	Operación sobre el "Misterio"	Herramienta Principal	Analogía en el Pesimismo
Conocimiento Paradisiáco	Disuelve, reduce y atomiza el misterio.	La lógica formal y la Razón discursiva (<i>Geist</i>).	La reducción mainländeriana de la muerte a un "silencio garantizado".
Conocimiento Luciferino	Rodea, preserva y profundiza el misterio.	La intuición, la metáfora y la conciencia poética.	La aceptación del abismo incondicionado y su ininteligibilidad.

Es aquí donde radica la tesis central que debe proponerse para repensar la finitud desde una nueva óptica: la muerte, ese abismo insondable que se abre como una herida cósmica tras la claudicación del *principium individuationis*, exige un abordaje estrictamente luciferino. Como se apuntaba en las premisas de este ensayo, el ser humano es apenas un grano de arena arrojado en medio de la tormenta, tratando, en el colmo de una soberbia delirante, de deducir las leyes hidrodinámicas del océano entero. La realidad nouménica es infinitamente más compleja, abismal, plástica y poética de lo que nuestras frágiles redes categoriales, limitadas a tres dimensiones espaciales y una temporal, pueden soportar.

En un universo que arroja implacablemente más misterios que certezas, asumir que se conoce el desenlace exacto de la ontología tras el cese de las funciones vitales constituye un desvarío. La muerte es el misterio luciferino por antonomasia: un abismo que rechaza absolutamente ser codificado por el *Geist*. Cuando el suicida aprieta el gatillo, o cuando el enfermo crónico exhala su último aliento claudicando ante el dolor, no existe silogismo lógico alguno capaz de salvarlo del salto a lo desconocido. No hay garantías lógicas, demostrables en un laboratorio o deducibles *a priori*, de que tras el denso velo de Maya aguarde el inframundo del Mictlán de los ancestros nahuas, con sus temibles ríos de obsidiana. Tampoco hay certezas matemáticas de la existencia del Nirvana búdico, ni de la aséptica aniquilación mainländeriana, ni del Paraíso dantesco, como tampoco las hay de la cacofonía ciega y devoradora de Azathoth.

Todo, absolutamente todo concepto, se disuelve en el ácido de la inmensidad de lo ignoto. El gran error fundacional de la filosofía occidental ha sido tratar la escatología como si fuera una rama auxiliar de la física mecanicista o de la geometría euclidiana, cuando en realidad, al cruzar el umbral irremediable del fenómeno, la conciencia ingresa de lleno en los vastos y oscuros territorios de la poesía y de la noche.

Y si no hay garantías empíricas, si la Razón soberbia abandona al sujeto trémulo en la orilla del río de la muerte, entonces cualquier afirmación categórica sobre el más allá, cualquier esperanza de redención o castigo, deja *ipso facto* de ser un teorema científico para transmutarse en algo mucho más antiguo, profundo y poderoso: se convierte en un *Mythos*.

Ante esta vastedad abrumadora de lo incondicionado, se erige, como un inmenso monumento a la estulticia humana, el gran límite de la racionalidad occidental. La soberbia intelectual convenció a la especie de que poseía el "algoritmo" exacto de la aniquilación. El suicida del siglo XIX, y el filósofo pesimista que lo dotó de justificación metafísica, creyeron ciegamente que la muerte era una simple ecuación aritmética, un cálculo exacto de vectores de fuerzas donde la anulación biológica del cuerpo daba como resultado invariable y universal la suma cero del reposo eterno.

¡Qué insolencia metodológica! Tratar al abismo insondable de la muerte como si fuera un problema de aritmética celeste. Reducir el misterio ontológico supremo a un frívolo silogismo de salón académico. Pero la realidad no es una fórmula matemática muerta, trazada fríamente con tiza en la pizarra de un oficinista o de un catedrático. La realidad es insondable, violentamente poética y atterradoramente monstruosa a partes iguales. Es un tejido vivo, un organismo vibrante que se burla sistemáticamente de las categorías estáticas, de los relojes y de los mapas espaciales del *Geist*.

Asumir que se conoce el espectro ontológico preciso del suicidio, afirmar categóricamente que al sumergirse en esas aguas heladas el individuo encontrará invariablemente la aniquilación pacificadora y terapéutica prometida por Philipp Mainländer, es confundir trágicamente la espuma superficial con la presión aplastante de las profundidades abisales. Es el berrinche ontológico de un grano de arena que exige, con inusitada arrogancia, que el océano entero se seque tan solo porque él, cansado de contemplarlo, ha decidido cerrar los ojos.

La Razón llega, pues, a su límite infranqueable. Se quiebra como cristal frágil frente a la inmensidad de la noche. Y es precisamente en esta fractura irremediable, en este momento de suprema orfandad epistémica, donde el ser humano, desnudo ante el horror vibrante y la belleza despiadada de un universo incomprensible, se ve obligado a inventar de la nada su última tabla de salvación.

Surge así la chispa incandescente de la más trágica grandeza humana. Cuando el conocimiento paradisiaco claudica; cuando el intelecto comprende, aterrado, que las débiles baterías de sus linternas conceptuales no pueden disipar la inmensa monstruosidad de la noche cósmica, el ser humano no se queda paralizado en silencio. El humano *crea*. Ante la asfixiante presión barométrica de un universo mudo y despiadado, la conciencia se ve forzada a fabricar un escudo. Si la Nada pacificadora no es, como se ha demostrado, una realidad ontológica universalmente demostrable ni deducible, entonces, por necesidad de supervivencia psíquica, la Nada es un *Mythos*.

Es menester aclarar que no se utiliza aquí la palabra *Mythos* como un mero sinónimo de falsedad empírica, charlatanería o engaño pueril; se emplea en su acepción más sagrada, antropológica y fundacional. Un *Mythos* es la gran arquitectura del consuelo. Es el colosal relato de sentido que el animal humano, acorralado y aplastado por el peso intolerable de la existencia física, se cuenta a sí mismo susurrando en la oscuridad, única y exclusivamente para encontrar el coraje suficiente para cerrar los ojos y poder dormir.

La *Filosofía de la redención* de Philipp Mainländer, con su poética imagen de un cadáver divino desmembrándose gradualmente en la inmanencia, no es un tratado objetivo de astrofísica cósmica; es, de hecho, el último y más sublime gran mito de la modernidad filosófica. Es el oscuro canto de cuna que un intelecto profundamente atormentado compuso, con desesperación y genialidad, para arrullar a una humanidad que ya no poseía las fuerzas para soportar el incesante dolor de estar viva.

Mainländer legó el mito consolador del no-ser garantizado porque, sin él, la única alternativa filosófica honesta era entregarse a la locura cacofónica, absurda y devoradora de Azathoth. El suicida que aprieta el gatillo, el asceta que renuncia al mundo, o el enfermo terminal que rechaza la cura, creyendo firmemente que su muerte es un billete directo, expedito y sin escalas hacia el reposo inmaculado del vacío, está habitando de lleno, con todo su ser, la cálida casa de este *Mythos*. Está abrazando una narrativa de salvación profundamente poética. Se cuenta a sí mismo una historia, un cuento de hadas escatológico, en la que el universo feroz, de pronto y por arte de magia, se vuelve clemente y le concede magnánimamente el perdón definitivo del olvido.

Bajo este escrutinio, el deseo vehemente de no-ser no representa, en modo alguno, la erradicación nihilista de la esperanza, ¡sino su máxima, desesperada y paradójica exaltación! Creer en la Nada absoluta, en un universo regido por la aniquilación térmica perfecta, exige tanta fe ciega y devoción como creer en la resurrección física de los muertos o en la ascensión de las almas. Frente al misterio luciferino e irreducible

del océano cósmico, el minúsculo grano de arena decide, en un acto de suprema rebelión poética, inventarse el hermoso mito de que el agua, al final de los tiempos, habrá de evaporarse.

Este es el verdadero y desgarrador consuelo que subyace en la arquitectura del pesimismo. No ofreció a la humanidad la verdad desnuda e inasimilable del abismo —porque la contemplación directa de tal verdad habría fulminado la psique humana en un instante—, sino que le ofreció un relato hermoso, de simetría perfecta y piadoso sobre su propia y deseada extinción. Y al reconocer con madurez intelectual que la promesa de aniquilación es un mito poético, se da el paso definitivo y liberador fuera de la ortodoxia pesimista, para adentrarse de lleno en un territorio virgen, inexplorado, paradójico y radicalmente vital.

Si se lleva esta premisa audaz hasta sus últimas consecuencias ontológicas, el pensamiento debe atreverse a dar un paso herético más allá del propio maestro de Danzig. Si Schopenhauer sentenció que el mundo fenoménico es *Representación* (*Vorstellung*), hoy, operando bajo la luz penetrante del conocimiento luciferino de Blaga, debe afirmarse con absoluta radicalidad epistémica que *el mundo es Mythos*.

Toda representación cognitiva, toda categoría *a priori* con la que el intelecto apresa el devenir caótico, toda narrativa histórica, científica o metafísica con la que se estructura ilusoriamente el caos originario, es intrínsecamente *Mythos*. Y resulta imperativo subrayar lo siguiente: declarar filosóficamente que la realidad fenoménica es un inmenso *Mythos* no equivale, bajo ninguna circunstancia metodológica, a aseverar que es una mentira deliberada. La dicotomía estricta entre una presunta “verdad objetiva” y una “mentira fabulada” es apenas otro fetiche infantil derivado de la soberbia del *Geist* moderno. El *Mythos* es, por el contrario, la única arquitectura de sentido ontológico posible para un intelecto biológicamente confinado. Es la compleja red de analogías y metáforas con la que el tembloroso grano de arena intenta entablar un diálogo con el océano, en un esfuerzo desesperado por no ser despedazado instantáneamente por la fuerza de sus olas.

Para comprender a cabalidad la colosal magnitud de esta afirmación, resulta propicio convocar a un espíritu afín, a un visionario inclasificable que operó audazmente en los márgenes híbridos de la filosofía de la naturaleza y la poesía de vanguardia: el mauriciano Malcolm de Chazal (1902–1981). En su obra magna, *Sens-plastique* (publicada originalmente en 1948 bajo el auspicio de Jean Paulhan y celebrada por los surrealistas), Chazal ejecutó una demolición sin precedentes de la mirada puramente geométrica, disecante y mecanicista del intelecto occidental.

Chazal comprendió, mediante una profunda intuición poética, que el universo no está constituido exclusivamente de materia extensa inerte y leyes físicas unívocas, sino de correspondencias analógicas íntimas, de metáforas vivas que conectan todos los estratos del ser. Para el pensador mauriciano, el mundo físico posee un “sentido plástico” (*sens-plastique*); es decir, la realidad se moldea, se deforma, se interconecta y adquiere significado pleno y vibrante únicamente a través de la analogía poética y sensual. Cuando Chazal observa un pétalo de flor, los contornos de un cuerpo humano o la fluidez del agua, no aplica el frío conocimiento paradisiaco para disecarlos en un laboratorio; aplica una ardiente visión luciferina, plástica y sintética, donde el objeto observado se funde simbióticamente con el sujeto observador en una explosión creadora de sentido cosmológico.

Chazal enseña que el ser humano vive inmerso en una colosal obra de arte analógica, donde la naturaleza está hecha a imagen de la humanidad y viceversa. El mundo es *Mythos* precisamente porque es puramente plástico: asume como arcilla la forma de nuestras angustias atávicas, de nuestras esperanzas de redención y, en el caso específico de Philipp Mainländer, asume milimétricamente la forma de nuestro más profundo y oscuro deseo de aniquilación cósmica.

Pero se impone una extrema cautela intelectual. Caminar por el filo cortante de esta navaja entraña un peligro epistemológico de proporciones colosales. Si se afirma categóricamente que todo discurso es *Mythos*, que el universo entero, el fenómeno de la vida y el abismo de la muerte conforman una inmensa y

subjetiva metáfora plástica a la manera chazaliana, ¿no se corre el inminente riesgo de resbalar y caer en el pozo sin fondo de un relativismo absoluto? ¿No asoma la razón al abismo resbaladizo de la equivocidad, donde cualquier delirio paranoico es considerado válido y el rigor filosófico se disuelve sin remedio en el caos interpretativo?

Es precisamente aquí donde el pensamiento periférico y poético de Chazal y de Blaga exige un anclaje metodológico riguroso y contemporáneo. Para que esta concepción del *Pesimismo Utópico* no se convierta en un simple nihilismo estético o en una apología del relativismo posmoderno, es imperativo someter la exégesis de este *Mythos* al rigor implacable de la Hermenéutica Analógica, tal como ha sido sistematizada magistralmente por el filósofo Mauricio Beuchot en obras como su *Tratado de hermenéutica analógica* (2009).

Bajo la óptica beuchotiana, la interpretación del *Mythos* no es unívoca —es decir, no ostenta la pretendida verdad matemática, exacta, literal e infalible que anhelaba la modernidad ilustrada—, pero tampoco es equívoca —es decir, no degenera en el sinsentido, la arbitrariedad absoluta o la anarquía interpretativa de la posmodernidad—. El *Mythos* opera, con delicado equilibrio, en la fecunda frontera de la analogía. Guarda proporciones, guarda correspondencias simbólicas con la realidad inefable que intenta apresar. Y es desde la atalaya de esta hermenéutica analógica que, finalmente, el pensamiento crítico puede redimir la desesperada apuesta existencial del suicida y del pesimista radical. Se les redime no como dueños de una verdad ontológica absoluta sobre las mecánicas de la Nada, sino como creadores trágicos, como constructores de una utopía poética proporcional, subjetivamente bella y antropológicamente necesaria.

CAPÍTULO IV: LA ARQUITECTURA DEL PESIMISMO UTÓPICO Y LA *ŚŪNYATĀ*

Se ha alcanzado, tras este sinuoso recorrido epistémico, la cúspide de la meditación ontológica. Si se ha aceptado, amparado en el rigor de la hermenéutica analógica, que la lectura humana del abismo no puede ser nunca unívoca ni equívoca; si se ha comprendido lúcidamente que la realidad misma, con todas sus representaciones, conforma un inmenso y plástico *Mythos* a través del cual la especie intenta desesperadamente otorgar un sentido articulado al ciego horror cósmico, entonces el andamiaje intelectual está listo para ejecutar el giro copernicano definitivo de esta disertación. Ha llegado el momento de adentrarse de lleno en los vastos dominios del *Pesimismo Utópico*.

A lo largo de la historia de las ideas occidentales, la academia ha enseñado a oponer tajante e irreconciliablemente el concepto de pesimismo al concepto de utopía. Se adoctrinó a las mentes para asumir que el utopista es el ingenuo arquitecto de repúblicas perfectas e inalcanzables, mientras que el pesimista es el frío, impasible y lúcido notario de la ruina cósmica. Pero esta dicotomía histórica es esencialmente falsa; es apenas otra ilusión dicotómica del *Geist* fragmentador que hoy, a la luz del conocimiento luciferino, debe ser desmantelada por completo.

Resulta perentorio formular la tesis central de este sistema con absoluta e implacable radicalidad: *Toda vía de liberación concebida por el pesimismo filosófico frente al incesante sufrimiento del Ser es intrínseca y estructuralmente utópica*. El pesimismo filosófico —a diferencia del derrotismo psicológico— jamás erradicó la esperanza inherente al espíritu humano; ¡simplemente la transmutó de estado, la destiló y la reubicó en nuevas, más oscuras y desesperadas trincheras de redención!

Basta observar la historia de la tradición pesimista a través de esta lente luciferina para constatar cómo cada gran pensador asomado al abismo terminó construyendo su propia e inexpugnable utopía analógica. Arthur Schopenhauer, tras haber desnudado la voracidad caníbal e incesante de la Voluntad, no abandonó a la humanidad a merced de sus fauces ensangrentadas: erigió una elaborada utopía estética a través de la contemplación desinteresada del Arte, y una inmensa utopía moral a través del ejercicio de la compasión y la ascesis mística extrema. Su discípulo más dialéctico y trágico, Julius Bahnsen, al enfrentarse a la inasimilable realidad de una Voluntad dialécticamente escindida contra sí misma y sin resolución dialéctica

posible, encontró su particular utopía en la mueca de la risa, en el humor negro esgrimido como única e irónica salvación posible frente al desgarramiento perpetuo del mundo.

Décadas más tarde, Albert Camus, asomado con vértigo a la aplastante náusea del absurdo existencial, legó a la modernidad la utopía inquebrantable de la rebeldía incesante y el desafío estoico: la orden imperativa de imaginar a Sísifo siendo feliz mientras empuja su roca. Y, cerrando el círculo escatológico, Philipp Mainländer, llevando este atávico impulso liberador hasta su límite metafísico más extremo e irrevocable, cifró su grandiosa utopía en el frío mármol de la tumba, en la solemne promesa del no-ser absoluto y el reposo universal.

Conviene recordar, llegados a este punto, la genial e intencionada ambigüedad etimológica con la que Tomás Moro bautizó a su mítica isla: *Utopía* proviene simultáneamente de las raíces griegas *ou-topos* (el no-lugar, aquello que no existe materialmente en ninguna geografía) y de *eu-topos* (el buen lugar, el paraíso deseado y anhelado). ¿Acaso no encaja esta misma ambigüedad a la perfección como la definición ontológica exacta de todas las vías de redención pesimistas delineadas?

La ascesis monástica, la carcajada de humor negro, la rebeldía existencial frente al absurdo o el suicidio cosmológico concebido como acto de emancipación operan, sin excepción, exactamente bajo esta misma arquitectura anímica. El pesimista busca, movido por una desesperación existencial profunda, un *ou-topos* (un no-lugar), un mecanismo de ruptura radical para abandonar las sofocantes coordenadas del mundo del dolor fenomenal; pero acomete esta búsqueda precisamente porque asume, impulsado por una fe de fervor casi religioso, que ese mecanismo rupturista habrá de ser, en última instancia, un *eu-topos* (un buen lugar), un refugio nouménico incontaminado, un acto de suprema liberación y paz.

Es precisamente aquí, en esta intersección asombrosa, donde el pesimismo se muerde la cola ouroboricamente y se transmuta en utopía pura. El acto consciente de negar la voluntad —ya sea a través de la castidad impuesta, la carcajada insolente, la inmersión en la contemplación del arte o la búsqueda de la muerte voluntaria y reflexionada— no representa en modo alguno la cobarde rendición incondicional del sujeto pensante: es, de hecho, su obra maestra afirmativa.

Este acto exige desear, con una fuerza espiritual titánica y una imaginación inquebrantable, un estado de cosas *radicalmente mejor* e infinitamente más pacífico que el suplicio del presente fenomenal. Quien abraza teóricamente el pesimismo no carece en absoluto de horizonte de futuro; todo lo contrario, proyecta mentalmente un futuro utópico de liberación absoluta (estética, política, rebelde, aniquiladora, etc.) y apuesta su propia sangre, su propia cordura y su propia vida para alcanzarlo. Reconocer la profunda carga utópica que subyace al pesimismo no invalida en lo más mínimo el rigor sistemático ni rebaja el profundo dolor existencial del filósofo pesimista; muy por el contrario, lo dignifica, lo redime y lo eleva a la estatura de un héroe trágico.

Al aceptar lúcidamente que todas estas vías de escape son, en esencia, grandiosas utopías analógicas —apuestas poéticas y esperanzadas por la redención final, y no fórmulas matemáticas con garantías físicas infalibles—, se le devuelve al acto de negación su verdadera, falible y conmovedora dimensión humana. El filósofo pesimista es despojado de su disfraz de calculador frío que resuelve el problema algebraico de la existencia con una mera fórmula de suma cero; se revela ante la historia como un creyente radical, como un artista existencial, un creador extremo de *Mythos* poéticos que, al no encontrar la tan anhelada compasión en las crueles leyes biológicas y físicas del Ser, decide con valentía inaudita inventarla y forjarla con sus propias manos conceptuales.

Si se ha establecido irrevocablemente que toda vía pesimista de liberación constituye una trinchera inexpugnable de naturaleza utópica, es necesario acercarse por última vez la lupa analítica al abismo más oscuro, seductor y vertiginoso de todos: la utopía de la aniquilación física y voluntaria, el majestuoso y poético suicidio cosmológico teorizado por Philipp Mainländer.

Frente al límite infranqueable de la razón humana, frente a ese inmenso océano luciferino donde el sujeto ignora por completo si lo que aguarda es el reposo inmaculado del *Nichts*, el laberinto asfixiante de obsidiana del Mictlán o el horror tentacular y amorfo de Azathoth, el acto suicida se despoja de inmediato de su supuesta frialdad silogística y determinista, revelando a plena luz su verdadera e indómita naturaleza ontológica: constituye, en su esencia más íntima, una apuesta.

Es una colosal, desgarradora y trágica apuesta pascaliana, pero forjada con un signo metafísico diametralmente invertido. El filósofo y matemático Blaise Pascal, en los fecundos albores de la racionalidad moderna, propuso al intelecto apostar pragmáticamente por la existencia de un Dios creador para ganar, en la otra vida, la eternidad en el paraíso; el apóstol germánico de la Nada, Philipp Mainländer, en el asfixiante crepúsculo de la desesperación posromántica, propone al individuo apostar por el cadáver de un Dios fragmentado para intentar ganar, en la disolución, el infinito reposo del olvido eterno. Pero, de manera análoga a lo que ocurre en la famosa apuesta del genio francés, no existen avales ni pagarés con garantías cobrables en el incierto reverso de la moneda de la muerte.

Retomando y profundizando en las tesis fundamentales propuestas en obras como *El Mundo como vacuidad y Mythos* (2021) y en los *Prolegómenos al Pesimismo Utópico* (2020), el pensamiento crítico debe atreverse a afirmar, frente a las interpretaciones reductivas que pretenden agotar el fenómeno del suicidio en una sola clave explicativa, que el suicidio filosófico no representa la claudicación de la agencia racional humana ni un mero fallo neuronal, sino su ejercicio más ciego, desesperado, radical e independentista.

La Razón, empuñando su afilado bisturí analítico, arrastra al sujeto pensante hasta el borde mismo del acantilado, es cierto. Le describe con la precisión aséptica de un cirujano la inmensa carnicería biológica del mundo fenomenal, le demuestra silogísticamente la futilidad cósmica de todo esfuerzo civilizatorio y le hace palpar el dolor incesante, sordo y perpetuo de la Voluntad de vivir. Sin embargo, la Razón —que como hemos visto es la máscara del *Geist* asustado— no puede empujar al sujeto al vacío definitivo, porque la Razón misma, al asomarse al precipicio de lo incondicionado, se aterroriza mortalmente ante el misterio incodificable de aquello que yace oculto en las brumas del fondo.

Ese último paso fatal, ese salto definitivo hacia la negrura de lo incondicionado, ese instante en que el cuerpo se abandona a la ley de la gravedad o al efecto químico de la toxina, ya no pertenece a los gélidos dominios de la lógica formal; pertenece, entera y exclusivamente, al ardiente reino de la fe. Al beber el trago amargo del veneno, al apretar con firmeza el gatillo metálico contra la sien o al soltarse voluntariamente al vacío gravitacional, el individuo en agonía existencial no está ejecutando un algoritmo infalible de cálculo diferencial; está, con todo el peso de su dolor, abrazando un *Mythos*.

El suicida se ve en la ineludible necesidad de *creer*, con una fe ardiente que avergonzaría por su intensidad a los más grandes santos y mártires del cristianismo, que el universo sordo que habita será, al final de la caída, clemente con su dolor. Tiene que *creer*, contra toda la evidencia geológica y biológica acumulada, que la destrucción física y violenta del sujeto cognoscente pacificará de algún modo el furor monstruoso, irracional e incontrolable de la *cosa-en-sí*. El acto del suicidio es, por consiguiente, concebido como una exigencia suprema y violenta de redención, un grito ensordecedor lanzado sin red de seguridad contra las bóvedas de un cosmos esencialmente sordo.

La ortodoxia social, médica y teológica ha enseñado, a lo largo de siglos de adoctrinamiento biopolítico, a ver en la figura del suicida a un ser completamente desprovisto de esperanza, a un alma lúgubre que ha sido irremediabilmente derrotada por el aplastante peso del mundo. ¡Qué monumental y patético error de lectura filosófica y antropológica! Analizado bajo la luz esclarecedora de la hermenéutica analógica y examinado a través de la lente precisa del *Pesimismo Utópico*, el suicida cosmológico se revela en toda su majestad trágica como el ser viviente más rebosante de esperanza que pueda existir sobre la faz de la tierra. Ostenta una esperanza tan desmedida, tan absoluta y radical, que está dispuesto a triturar en pedazos su

propio vehículo fenomenal de carne y hueso con la férrea, ciega e inquebrantable convicción de que, tras las humeantes ruinas del cuerpo físico y del intelecto aniquilado, florecerá por fin, de manera incondicional, la inmaculada y eterna paz del no-ser. Apostando su única y efímera existencia entera al frágil altar de la fe, el suicida sacrifica todo al inmenso y poético *Mythos* de la Nada.

Pero es menester que la filosofía escuche atentamente la última campanada de esta reflexión, pues en el fondo insondable de esta ruleta ontológica se oculta el último, el más sutil y doloroso velo de Maya que la mente haya tejido jamás. Si se ha de tener el rigor intelectual de llevar el *Pesimismo Utópico* hasta sus ultimísimas e implacables consecuencias lógicas; si la filosofía ha de ser verdaderamente despiadada, no solo con las ilusiones del progreso y de la teología, sino también con los dogmas de su propia tradición fúnebre, el pensamiento debe someterse a un desgarramiento dialéctico total, a una purga analítica que no deje piedra sobre piedra.

Se ha expuesto largamente que la imagen de la Nada pacificadora y maternal constituye un *Mythos*. Sin embargo, al atreverse a asomar la mirada a la verdadera vacuidad abismal —al concepto budista de *śūnyatā* la vacuidad, entendida no como una Nada originaria, sino como la ausencia de existencia inherente en todos los fenómenos a todos y cada uno de nuestros más preciados conceptos filosóficos—, el intelecto se da de bruces con una verdad ontológica aún más aterradora e inmensamente más liberadora: no solo la utopía inmaculada de la redención es una frágil creación poética humana... No es el sufrimiento vivido, en cuanto experiencia efectiva, lo que se reduce a *Mythos*, sino su absolutización narrativa: la interpretación cósmica que lo presenta como esencia última de lo real y la identidad que el sujeto construye alrededor de su propio desgarró.

El ser humano padece y sufre indeciblemente porque se aferra, con garras sangrantes, al relato narrativo de su propio e incesante desgarró cósmico. Se vincula al dolor a través de una compleja arquitectura verbal. El pesimismo clásico es el grandioso mito literario del héroe trágico que se niega tozudamente a ser consolado por la naturaleza; pero, al final de cuentas, ese heroísmo sigue siendo un relato, una ficción estructurada, una insidiosa proliferación conceptual y semántica —lo que la filosofía búdica denomina certeramente *prapañca*— con la que el intelecto asustado intenta dotar a la fuerza de un sentido épico, simétrico y ordenado al absurdo y al caos ininteligible.

La verdadera ascética, la ascética total y despiadada que demanda este sistema, no consiste, bajo ningún pretexto, en destruir torpemente el cuerpo físico con un revólver de plomo o con la ingesta de veneno para intentar escapar por la puerta trasera del teatro del mundo fenomenal. La ascética total y madura es la aniquilación sistemática e implacable de las propias narrativas absolutistas del ego; es llegar a comprender desde las vísceras la vacuidad ontológica (*Śūnyatā*) que habita en el interior de nuestras propias, ardientes y sinceras lágrimas, para finalmente aceptar, con la humildad del sabio, que la inagotable sed intelectual de aniquilación era, en el fondo oscuro de la psique, apenas otro apego disfrazado de liberación.

La ascética total que se propone alcanza la iluminación nihilista cuando reconoce, asimila y acepta que el *Logos* majestuoso de Occidente es, en realidad, *Mythos* poético, y que toda la inmanencia, incluida la ascética misma, está irremediabilmente vacía de sustancia absoluta.

Basta contemplar al ser humano bajo la luz piadosa de esta hermosísima e ineludible tragedia cósmica. La especie es, a fin de cuentas, ese minúsculo e irrelevante grano de arena postrado en la inmensidad de la playa galáctica, aterrorizado hasta la médula por el estruendo sordo y continuo del océano insondable que lame sus pies. Y en medio de una desesperación atávica, frente a la marea informe que amenaza a cada segundo con devorarlo, el grano de arena inventa, mediante un esfuerzo poético titánico, la grandiosa idea salvífica de la sequía absoluta. Construye pacientemente el reluciente espejismo de que el agua, de algún modo clemente y teleológico, habrá ineludiblemente de evaporarse hacia la Nada.

Y así, embriagados hasta el delirio por las sublimes lógicas del pesimismo y encandilados por la utopía

dorada de la redención final, los sujetos se lanzan de cabeza a las turbulentas olas de la muerte, aferrados a la trágica, inútil y bellísima esperanza de que, en el instante preciso de ahogarse, el océano entero y monstruoso de la existencia desaparecerá compasivamente junto con ellos. Pero el océano impenetrable no desaparece. El misterio luciferino de la *cosa-en-sí* permanece intacto, fluyendo insondable, monstruoso y absolutamente indiferente a la humana geometría, a los desgarradores llores éticos y a las demandas de piedad del intelecto.

Resulta necesario cerrar el ciclo de esta disertación convocando una imagen arquetípica que resume con precisión poética la esencia de esta propuesta teórica; una imagen que viaja desde las antiguas tradiciones de Oriente con el propósito específico de rescatar al intelecto de las garras de su propia e insalvable embriaguez conceptual occidental.

Una tradición tardía del budismo Chan relata que, en cierta ocasión, el Buda Śākyamuni se hallaba sentado ante una multitud de discípulos en la cima del místico Pico de los Buitres. Se encontraba congregado ante una inmensa multitud de acólitos y discípulos, quienes aguardaban ansiosamente, consumidos por la insaciable avidez discursiva del intelecto calculador, la impartición de una elaborada lección magistral que les desentrañara de una vez por todas los complejos silogismos del Nirvana y las ecuaciones definitivas de la vacuidad.

Sin embargo, para consternación de todos los presentes, el Buda permaneció en un profundo e inquebrantable silencio. No pronunció una sola palabra, negándose rotundamente a alimentar el *prapañca* de la mente. Con una serenidad inexpresable, simplemente tomó una flor de loto entre sus manos y la elevó majestuosamente frente a los ojos expectantes de la asamblea. La flor de loto, como recordatorio perenne, emerge siempre en la inmundicia, germina en el fango de la desesperación (*Dukkha*), pero florece en la superficie.

Los discípulos, atrapados sin remedio en la telaraña incesante de su propia proliferación mental, comenzaron de inmediato a intentar descifrar el supuesto algoritmo matemático u ontológico que escondía aquel gesto silente: ¿era la flor un intrincado símbolo de la ley inmutable de la impermanencia universal? ¿Era, acaso, una metáfora botánica sobre la férrea ley del karma y sus causas? ¿Representaba una críptica lección escolástica? Todos, guiados por el *Geist*, guardaron un silencio preñado de confusión, buscando desesperadamente en sus mentes una respuesta racional, discursiva y resolutive. Todos fracasaron en su intento, excepto un solo monje: Mahākāśyapa.

Mahākāśyapa no intentó, ni por un milisegundo, traducir la frágil presencia de la flor al lenguaje codificado de la Razón, ni reducir su misterio fenomenal aplicando el torpe cincel del conocimiento paradisiaco. Simplemente la contempló. Comprendió al instante su plasticidad absoluta, su vacuidad (*Śūnyatā*) simultáneamente trágica y radiante, y, ante la magnitud inefable del misterio, sonrió. En ese preciso y revelador instante, rompiendo el largo silencio, el Buda declaró solemnemente: “*Poseo el ojo del verdadero Dharma, la mente maravillosa del Nirvana... y se la he transmitido a Mahākāśyapa*”.

¿Qué fue exactamente lo que Mahākāśyapa logró comprender en la mudez de aquel loto? Comprendió, con la lucidez de los iluminados, que el *Logos* humano es apenas un hermoso *Mythos*. Comprendió intuitivamente que el misterio luciferino del universo no está diseñado para ser resuelto como un acertijo escolar, sino que está destinado a ser habitado poéticamente. Que la flor perecedera no constituye un objeto fenoménico separado del oscuro abismo incondicionado, sino que la flor en sí misma *es* el abismo ciego manifestado transitoriamente de una forma estéticamente bella.

La sutil sonrisa que afloró a los labios del discípulo no fue producto de la ironía ni de la rendición, sino el profundo reconocimiento estético de que la redención humana no consiste en alcanzar un teorema físico dictaminado al final de una soga o en la recámara de un arma de fuego, sino en la serena e indómita aceptación ontológica de que absolutamente todo —incluso la negrura más asfixiante de nuestro dolor y

las utopías que inventamos para paliarlo— está intrínsecamente vacío de sentido absoluto.

¿Qué horizonte queda, entonces, para el sujeto filosófico al despertar aturdido en el centro mismo de esta inmensa vacuidad cósmica, sabiendo con certeza meridiana que ni la razón geométrica lo salva de la angustia, ni la muerte física le garantiza el tan ansiado silencio reparador? Ante el colapso del andamiaje, queda intacta la soberanía inviolable de la propia capacidad de creación analógica. Queda la libertad absoluta para construir, *ex nihilo*, una cálida morada estética y soportable en medio del vasto páramo del absurdo.

En oposición diametral a la vorágine enloquecedora de Azathoth, y rechazando la ingenuidad teórica que subyace en la trágica apuesta mainländeriana por el reposo absoluto, la conciencia decide, en un acto de rebelión vitalista, erigir su propio y singular *Mythos* personal. Este espacio ontológico de refugio ha sido denominado *Shinrindo*: el inexplorado camino del bosque. Este *Shinrindo* no se postula como un dogma académico infranqueable, ni pretende erigirse como una verdad racional de alcance universal que intente legislar sobre la inmensidad del abismo; se concibe, de forma mucho más íntima y humilde, como un sendero puramente estético, subjetivo y profundamente contemplativo.

Es un bosque interior, majestuosamente silencioso y denso, donde la filosofía renuncia de una vez por todas a la pretensión arrogante de querer resolver discursivamente el inescrutable misterio del Ser. En este bosque, el pensamiento simplemente elige sentarse al pie de la sombra del misterio luciferino para contemplar, con una sonrisa melancólica, serena y desapegada, el incesante devenir y la poética caída de las hojas.

Si se ha concluido inexorablemente que todo en este universo cognoscible es *Mythos*; si el universo físico es una inmensa obra plástica, transitoria y profundamente vacía de propósito moral, entonces, ejerciendo la máxima libertad ontológica, elíjase aquel relato analógico que, ante la inminencia del vacío, tenga el poder de devolverle al rostro la sonrisa perdida —esa misma e inescrutable sonrisa del Buda frente a la flor de loto—. Que la filosofía pesimista renuncie a la inútil y trágica arrogancia matemática de querer apagar las estrellas con el soplo de la extinción, y que aprenda, instalada en el humilde umbral de su propio *Shinrindo*, a caminar a ciegas en la inmensa noche del Ser, despojada, por fin, de la estéril y pesada carga de necesitar linternas racionales.

OBRAS CITADAS

Beuchot, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica: Hacia un nuevo modelo de interpretación*. UNAM-Ítaca, 2009.

Blaga, Lucian. *La luz que siento: Antología poética bilingüe*. Traducción de Corina Oproae, Editorial Pre-Textos, 2021.

Blaga, Lucian. *Trilogía del conocimiento*. 1943.

Bonilla, Slaymen. *El mundo como vacuidad y mythos*. Editorial Herem, 2021.

Bonilla, Slaymen. *Prolegómenos al pesimismo utópico*. Editorial Herem, 2020.

Bonilla Núñez, Slaymen. “El suicidio como utopía.” *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, núm. 16, 2021, pp. 37–44.

Chazal, Malcolm de. *Sens-plastique*. Gallimard, 1948.

Klages, Ludwig. *El espíritu como adversario del alma*. 3 vols., Johann Ambrosius Barth, 1929–1932.

Mainländer, Philipp. *Filosofía de la redención*. Edición, traducción e introducción de Manuel Pérez Cornejo, prólogo de Carlos Javier González Serrano, Alianza Editorial, 2020.

Mainländer, Philipp. *Filosofía de la redención*. Vol. 1, edición de Manuel Pérez Cornejo y Carlos Javier González Serrano, Ediciones Xorki, 2014.

O PESSIMISMO FILOSÓFICO E O ABORRECIMENTO: UMA REFLEXÃO SOBRE A CONDIÇÃO HUMANA

PHILOSOPHICAL PESSIMISM AND BOREDOM: A REFLECTION ON THE HUMAN CONDITION

João Miguel Alves Ferreira
Universidade de Coimbra | Portugal

Resumo

Este artigo investiga o aborrecimento como experiência filosófica reveladora da condição humana e como ponto de tensão entre diferentes formas de pensar o pessimismo. Em vez de tratar o tédio apenas como estado psicológico ou falta de estímulo, propõe-se compreendê-lo como uma experiência na qual a relação ordinária entre desejo, ação e sentido se torna problemática. A análise parte de Arthur Schopenhauer, para quem a vida oscila entre a dor da carência e o vazio que sucede à satisfação, e segue para Friedrich Nietzsche, cuja filosofia permite pensar o tédio não como categoria sistemática, mas como intervalo ambíguo entre esgotamento e criação. Em Emil Cioran, o aborrecimento adquire uma dimensão de lucidez negativa: ele despoja a existência de justificações e expõe a precariedade das construções de sentido. O artigo aproxima ainda essas posições das análises de Martin Heidegger, Albert Camus e Lars Svendsen, a fim de mostrar que o aborrecimento pode ser lido como experiência metafísica, fenómeno temporal, despertar para o absurdo e fenómeno cultural. Sustenta-se, por fim, que o valor filosófico do aborrecimento reside menos numa resposta única acerca do sentido da vida do que na sua capacidade de interromper as evidências práticas que normalmente encobrem a pergunta pelo valor da existência.

Palavras-chave: pessimismo filosófico; aborrecimento; Schopenhauer; Nietzsche; Cioran; niilismo; condição humana.

Abstract

This article examines boredom as a philosophical experience that discloses the human condition and as a point of tension among different ways of thinking about pessimism. Rather than treating boredom merely as a psychological state or as a lack of stimulation, it is understood here as an experience in which the ordinary relation between desire, action, and meaning becomes problematic. The discussion begins with Arthur Schopenhauer, for whom life oscillates between the pain of want and the emptiness that follows satisfaction, and then turns to Friedrich Nietzsche, whose philosophy allows boredom to be interpreted not as a systematic category but as an ambiguous interval between exhaustion and creation. In Emil Cioran, boredom takes on the form of negative lucidity: it strips existence of its justifications and exposes the fragility of constructions of meaning. The article also brings these positions into dialogue with Martin Heidegger, Albert Camus, and Lars Svendsen, showing that boredom may be read as a metaphysical experience, a temporal phenomenon, an awakening to the absurd, and a cultural phenomenon. It finally argues that the philosophical value of boredom lies less in providing a single answer to the meaning of life than in its power to suspend the practical certainties that ordinarily conceal the question of the value of existence.

Keywords: philosophical pessimism; boredom; Schopenhauer; Nietzsche; Cioran; nihilism; human condition.

Introdução

O aborrecimento parece, à primeira vista, um tema menor. Costuma ser associado à falta de ocupação, à monotonia quotidiana ou à incapacidade de encontrar estímulos suficientes. A filosofia, porém, mostrou repetidas vezes que certas experiências aparentemente banais podem conter uma potência reveladora. Embora o aborrecimento possa assumir formas situacionais, ligadas à monotonia, à subestimulação ou à falta de envolvimento com uma actividade particular, certas experiências de aborrecimento parecem atingir um nível mais abrangente, no qual a dificuldade já não reside apenas na ausência de interesse por um objecto específico, mas na perturbação da própria capacidade de habitar um horizonte significativo de possibilidades (Alves Ferreira, “Theory of Boredom”). O medo, a angústia, o sofrimento, a náusea e o tédio tornam-se filosoficamente relevantes quando interrompem a familiaridade do mundo e obrigam o sujeito a perguntar por aquilo que, na vida ordinária, permanece pressuposto. O aborrecimento pertence a essa família de experiências-limite. Ele não acrescenta necessariamente um novo conteúdo à existência; antes, pode retirar provisoriamente o interesse que sustenta os nossos conteúdos habituais e deixar exposta a pergunta pelo seu valor (Heidegger; Svendsen). Nesta perspectiva, o aborrecimento pode ser compreendido como uma forma de exposição existencial perante a ausência ou fragilidade do sentido, a alteração da experiência temporal e a necessidade de orientação, podendo constituir não apenas um vazio passivo, mas também um limiar a partir do qual novas possibilidades de reflexão se tornam pensáveis (Alves Ferreira, “Boredom, Faith, and Hope”).

Essa característica explica por que o aborrecimento ocupa uma posição especialmente fecunda para o pessimismo filosófico. O pessimismo não se reduz à afirmação psicológica de que “as coisas vão mal”, nem a uma disposição melancólica do indivíduo. Em sentido filosófico, ele interroga a estrutura da existência e pergunta se o sofrimento, a carência, a repetição e a finitude não possuem um peso maior do que as justificações por meio das quais procuramos conferir valor à vida. Quando a ação se detém e o desejo perde momentaneamente o seu objeto, o aborrecimento torna-se uma espécie de prova negativa: o que resta da vida quando já não estamos absorvidos pela urgência de querer alguma coisa? Esta questão encontra uma formulação particularmente radical em Schopenhauer, para quem a existência humana se encontra marcada pela dinâmica incessante da Vontade, entre a carência do desejo e o vazio que pode suceder à sua satisfação (Schopenhauer).

Este artigo sustenta que o aborrecimento deve ser compreendido como uma experiência de suspensão do interesse que torna visível a fragilidade das estruturas de sentido. Tal experiência não conduz, contudo, a uma única conclusão. Em Schopenhauer, o tédio confirma a dinâmica insaciável da Vontade: quando o desejo é satisfeito, a satisfação revela-se transitória e pode abrir espaço para a repetição da carência ou para o vazio do tédio, contribuindo para o seu diagnóstico pessimista da existência (Schopenhauer). Em Nietzsche, embora não exista uma teoria sistemática do aborrecimento comparável à de Schopenhauer, o vazio pode ser interpretado de modo ambivalente: como expressão de exaustão, perda de finalidade ou empobrecimento dos valores, mas também como condição a partir da qual se torna possível questionar valores estabelecidos e afirmar uma existência criadora (Nietzsche, *Human, All Too Human*; *Thus Spoke Zarathustra*). Heidegger permite, por sua vez, deslocar o problema para uma análise mais radical da disposição afetiva, da temporalidade e da experiência de suspensão da relação habitual com o mundo (Heidegger). Camus permite relacionar a experiência de vazio com a questão do absurdo e com a necessidade de confrontar a ausência de um sentido último sem recorrer necessariamente a uma solução metafísica (Camus). Svendsen oferece, finalmente, uma análise especificamente dedicada ao aborrecimento, permitindo situá-lo não apenas como experiência individual, mas também como fenómeno relacionado com a modernidade, a temporalidade e a organização cultural da existência (Svendsen).

O objetivo, portanto, não é organizar uma galeria de opiniões sobre o tédio, mas reconstruir um problema: que tipo de verdade sobre a existência se torna acessível quando o mundo deixa de nos interessar? A questão atravessa autores muito diferentes e exige evitar assimilá-los artificialmente. O aborrecimento não desempenha a mesma função conceptual em Schopenhauer, Nietzsche, Cioran, Heidegger ou Camus, nem é concebido da mesma forma por Svendsen. O interesse da comparação reside precisamente nas diferenças entre os seus diagnósticos e nas respostas que cada filosofia considera possíveis diante da perda de sentido.

1. O aborrecimento como problema filosófico

Uma dificuldade inicial consiste em distinguir o aborrecimento quotidiano do aborrecimento filosófico. No primeiro caso, trata-se frequentemente de uma relação local entre sujeito e situação: uma atividade não interessa, o tempo parece arrastar-se e procura-se outro estímulo. A investigação sobre o aborrecimento em contextos psicossociais mostra, por sua vez, que esta experiência pode estar articulada com processos de envolvimento, bem-estar, proactividade e relações sociais, evidenciando que o fenómeno possui também manifestações situadas e contextualmente determinadas (Alves Ferreira, “Reflecting on Unraveling”). No segundo, o problema é mais radical. Esta distinção encontra paralelo na diferenciação entre aborrecimento situacional e aborrecimento existencial. Enquanto o primeiro se relaciona com a incapacidade de uma tarefa ou situação particular proporcionar envolvimento significativo, o segundo envolve uma perturbação mais abrangente da relação entre sujeito e mundo, na qual se pode tornar temporariamente inacessível um horizonte significativo de possibilidades (Alves Ferreira, “Theory of Boredom”). O que se torna enfadonho não é apenas esta ou aquela tarefa, mas o próprio horizonte no qual as tarefas adquirem importância. A diferença é decisiva: não se trata simplesmente de “não ter o que fazer”, mas de já não experimentar como evidente por que fazer alguma coisa deveria importar. Esta passagem de um desinteresse localizado para uma perturbação mais abrangente da relação com o mundo constitui uma das razões pelas quais o aborrecimento pode assumir relevância filosófica (Heidegger; Svendsen).

Por isso, o aborrecimento possui uma estrutura paradoxal. Ele é vazio, mas não é ausência de experiência. Ao contrário, pode intensificar a consciência do tempo, da repetição e de si. Quando a sucessão das ocupações deixa de absorver a atenção, o tempo torna-se pesado; quando os objetos deixam de prometer satisfação, a própria dinâmica do desejo se torna visível. O tédio é, nesse sentido, menos falta de conteúdo do que crise da relação com o conteúdo. O mundo permanece, mas já não mobiliza. Esta formulação aproxima-se da concepção de aborrecimento existencial enquanto perturbação da capacidade de aceder afectivamente a um horizonte significativo de possibilidades, no qual o mundo continua disponível, mas perde temporariamente a sua força de envolvimento e orientação (Alves Ferreira, “Theory of Boredom”). A análise de Svendsen permite compreender esta experiência não apenas como uma deficiência de estímulos, mas como uma alteração da relação entre sujeito, tempo, significado e mundo, enquanto a análise heideggeriana das disposições afetivas permite compreender como uma modificação do nosso envolvimento habitual pode tornar manifesto aquilo que normalmente permanece encoberto pela absorção nas atividades quotidianas (Heidegger; Svendsen).

Essa crise atinge diretamente uma das questões centrais do pessimismo: a relação entre desejo e valor. Em grande parte da vida prática, confundimos o fato de desejar alguma coisa com a evidência de que essa coisa possui valor. O aborrecimento rompe essa equivalência. Quando nenhum objeto consegue manter o interesse, a consciência percebe que o movimento do desejo não garante, por si só, que haja um fim último capaz de justificar o próprio movimento. É nessa fissura que a reflexão pessimista encontra um dos seus pontos privilegiados. Em Schopenhauer, esta estrutura adquire uma formulação metafísica: a Vontade constitui um impulso incessante que, enquanto desejo não satisfeito, se manifesta como carência e sofrimento e que, quando temporariamente satisfeito, pode conduzir ao vazio e ao tédio. O aborrecimento

deixa assim de ser apenas uma experiência psicológica contingente e passa a integrar uma concepção mais ampla da existência como oscilação entre desejo, satisfação e tédio (Schopenhauer).

O interesse filosófico do aborrecimento reside, portanto, precisamente naquilo que ele retira. Ao suspender temporariamente a força motivadora das ocupações, dos objetos e dos desejos particulares, ele pode revelar a dependência do sentido relativamente às estruturas que normalmente sustentam a nossa orientação prática. Não significa que todo o aborrecimento conduza necessariamente ao pessimismo, nem que a perda momentânea de interesse demonstre por si mesma que a existência carece de valor. Significa, antes, que o aborrecimento pode funcionar como uma experiência crítica: ao enfraquecer a evidência imediata pela qual atribuímos importância às coisas, obriga-nos a perguntar se o valor que experimentamos na vida quotidiana é intrínseco, construído, relacional ou simplesmente produzido pela própria dinâmica do querer (Schopenhauer; Svendsen).

É neste ponto que o aborrecimento deixa de ser apenas um estado afetivo e se transforma num problema filosófico. A questão já não é saber como escapar ao tédio, mas compreender o que a sua presença revela acerca da condição humana. Se a nossa relação com o mundo depende de interesses, projetos e desejos, o que acontece quando esses mecanismos deixam temporariamente de funcionar? E se a satisfação não for capaz de eliminar definitivamente a carência, será o tédio apenas um intervalo entre desejos ou uma indicação de uma estrutura mais profunda da existência? Estas questões conduzem diretamente ao problema do pessimismo filosófico e, em particular, à análise schopenhaueriana da Vontade, do sofrimento e do tédio.

2. Schopenhauer: desejo, sofrimento e vazio

Entre os filósofos do pessimismo, Arthur Schopenhauer oferece a formulação mais influente da ligação entre sofrimento e aborrecimento. O ponto de partida é a sua metafísica da Vontade. Aquilo que aparece ao sujeito como multiplicidade de desejos individuais remete, em última instância, para uma força sem finalidade racional, incessante e carente de repouso. Viver significa querer; querer significa experimentar uma falta; e toda falta é, enquanto dura, uma forma de sofrimento. A satisfação não resolve definitivamente essa estrutura, porque apenas elimina provisoriamente um motivo particular do querer (Schopenhauer).

É nesse momento que o aborrecimento adquire importância teórica. Uma vez satisfeito o desejo, a ausência momentânea de novos motivos não produz plenitude, mas vazio. Schopenhauer descreve assim a vida humana como um movimento entre a dor da necessidade e o tédio que acompanha a saciedade. A célebre imagem do pêndulo, segundo a qual a vida oscila entre sofrimento e tédio, não deve ser entendida como observação psicológica isolada. Ela resume uma tese metafísica: não existe, no interior do querer, um estado final de satisfação capaz de reconciliar a Vontade consigo mesma. A falta dói; a satisfação extingue o impulso; e, quando o impulso se cala, surge a experiência de que a simples existência não basta para preencher o sujeito (Schopenhauer 338).

O aborrecimento tem, portanto, uma função reveladora. Se a vida possuísse por si mesma um conteúdo positivo suficiente, a cessação temporária do desejo deveria ser vivida como plenitude. Schopenhauer interpreta o contrário: tão logo a necessidade se retira, aparece um vazio que exige novo estímulo. O sujeito procura então novas ocupações, objetos ou metas, não porque tenha alcançado uma resposta para a existência, mas porque precisa escapar do intervalo em que a falta de finalidade se torna sensível (Schopenhauer).

Essa interpretação permite compreender por que o tédio ocupa um lugar mais radical no pessimismo schopenhaueriano do que a mera tristeza. A tristeza ainda possui um objeto: sofre-se por algo perdido, desejado ou frustrado. O aborrecimento, em sua forma extrema, tende a dissolver a particularidade do objeto. Já não se sofre simplesmente porque algo falta; sofre-se porque, quando nada falta de modo urgente,

a própria existência aparece como insuficiente. O tédio converte a ausência de desejo em problema (Schopenhauer).

No entanto, é importante não reduzir Schopenhauer a uma filosofia da resignação passiva. A sua resposta ao sofrimento inclui a contemplação estética, a ética da compaixão e, no limite, a negação ascética da Vontade. Essas vias não transformam o mundo numa realidade reconciliada, mas suspendem ou enfraquecem a tirania do querer (Schopenhauer). O aborrecimento, assim, não é apenas uma prova de que a vida é vazia; é também um indício de que a procura incessante de satisfação não pode fornecer aquilo que promete. O diagnóstico pessimista abre, desse modo, uma crítica do próprio regime do desejo.

3. Nietzsche: entre a exaustão e a criação

A comparação com Nietzsche exige cautela. Não há, em sua obra, uma teoria do aborrecimento equivalente à formulação schopenhaueriana, e seria impreciso apresentar o tédio como simples “motor da vontade de poder”. O que existe é uma constelação de problemas (niilismo, decadência, cansaço, falta de metas, criação de valores, grande saúde, afirmação) que permite interpretar o vazio de maneira muito diferente da de Schopenhauer.

Nietzsche herda de Schopenhauer a suspeita de que a cultura europeia repousa sobre avaliações problemáticas da existência, mas rejeita a conclusão segundo a qual o sofrimento deveria conduzir à negação da vontade. A sua crítica ao pessimismo dirige-se especialmente às formas de pensamento que transformam o sofrimento em argumento contra a vida. A questão decisiva deixa de ser simplesmente se a existência contém dor ou vazio e passa a ser que tipo de força interpreta essa dor. Um mesmo acontecimento pode ser sinal de empobrecimento ou ocasião de transformação, dependendo da forma de vida que o interpreta (Nietzsche, *Human, All Too Human*; *Thus Spoke Zarathustra*).

Nesse quadro, o aborrecimento pode ser pensado como experiência ambivalente. Há um tédio de exaustão: incapacidade de desejar, de criar e de atribuir valor, que pode ser aproximado, em termos interpretativos, da figura do “último homem” em *Thus Spoke Zarathustra*. Trata-se de uma vida que procura conforto, segurança e ausência de risco, mas perde justamente a potência de projetar algo para além de si. A satisfação sem grande desejo não produz plenitude; produz uma existência achatada, protegida contra o sofrimento e também contra a grandeza (Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra* 9–10).

Mas existe igualmente uma dimensão de espera e incubação. Em *Human, All Too Human*, Nietzsche observa que, quando as necessidades estão momentaneamente satisfeitas, o aborrecimento reaparece como uma necessidade adicional e pode levar o indivíduo a trabalhar além do necessário ou a inventar o jogo; ele chega ainda a mencionar um terceiro estado, desejado pelo artista e pelo filósofo, situado para além da compulsão ordinária ao trabalho (Nietzsche, *Human, All Too Human* 193). A passagem não autoriza transformar o tédio numa doutrina nietzschiana da criatividade, mas permite reconhecer que a suspensão da atividade não possui para Nietzsche um sentido exclusivamente negativo. A cultura moderna, ao exigir ocupação permanente, tende a considerar todo intervalo improdutivo como falha; a criação, ao contrário, pode exigir lentidão, distância e períodos em que os antigos interesses perdem força antes que uma nova orientação se torne possível.

A diferença em relação a Schopenhauer torna-se, então, mais precisa. Para Schopenhauer, o vazio que aparece após a satisfação confirma a estrutura metafisicamente insaciável da Vontade. Para Nietzsche, o vazio não possui significado unívoco. Ele pode testemunhar o esgotamento de uma forma de vida, mas pode também anunciar a necessidade de reavaliar valores. O niilismo é perigoso precisamente porque a queda dos antigos valores não garante automaticamente a criação de novos. Entre a perda e a criação existe um intervalo, e esse intervalo pode ser experimentado como tédio, cansaço ou ausência de finalidade (Nietzsche, *Human, All Too Human*; *Thus Spoke Zarathustra*).

Por isso, a resposta nietzschiana não consiste simplesmente em “vencer o tédio”. Consiste em perguntar que forças falam por meio dele. O tédio pode ser sintoma de uma vida incapaz de desejar algo grande, mas também pode revelar que os objetos que antes mobilizavam o sujeito já não merecem ser desejados. A questão não é preencher o vazio o mais depressa possível, e sim saber se dele pode emergir uma nova avaliação. É nesse sentido limitado, e não como doutrina explícita do aborrecimento, que Nietzsche oferece uma alternativa ao diagnóstico schopenhaueriano.

4. Cioran: aborrecimento, desengano e lucidez

Com Emil Cioran, o aborrecimento perde o carácter de simples intervalo entre desejos e torna-se uma experiência de desengano. A sua escrita não apresenta um sistema filosófico no sentido tradicional; procede por fragmentos, paradoxos, exageros e inversões. Por isso, conceitos como tédio, insónia, inutilidade, consciência e desespero aparecem menos como peças de uma teoria do que como modos de experimentar a existência quando as justificações usuais deixaram de funcionar (Cioran).

O aborrecimento cioraniano pode ser entendido como uma forma de lucidez negativa. Enquanto a vida comum se sustenta por projetos, crenças, rotinas e expectativas, o tédio suspende a força dessas mediações. Nada desaparece fisicamente, mas tudo parece perder o poder de convencer. Em “Acedia”, Cioran aproxima essa experiência da estagnação, da secura e do esvaziamento espiritual: o sujeito permanece no mundo, mas as razões que normalmente organizam a sua participação nele perdem densidade (Cioran 73–74). O resultado não é apenas desinteresse; é uma experiência de desproporção entre a necessidade humana de sentido e a fragilidade dos fundamentos pelos quais procuramos satisfazê-la.

Isso aproxima Cioran de Schopenhauer, mas a diferença é significativa. Em Schopenhauer, o tédio é explicado pela dinâmica da Vontade: a satisfação elimina temporariamente a falta e deixa a consciência sem motivo para querer. Em Cioran, o tédio aparece frequentemente como consequência de uma consciência que foi longe demais na desmontagem das ilusões. A lucidez não liberta; ela corrói. Quanto mais o sujeito compreende a contingência das suas crenças e projetos, mais difícil se torna voltar a habitá-los ingenuamente (Cioran).

Entretanto, seria simplificador identificar Cioran com um niilismo absolutamente imóvel. A própria escrita introduz uma tensão. Se toda justificação é suspeita e se a existência não possui fundamento último, por que escrever? Os seus livros mostram que o diagnóstico da inutilidade pode coexistir com uma intensa produtividade estilística. O fragmento, a ironia e o aforismo não resolvem o problema do sentido, mas convertem a experiência negativa em forma. O tédio, nesse contexto, não se transforma numa redenção; torna-se matéria de lucidez e de linguagem (Cioran).

Essa ambiguidade é decisiva para compreender a especificidade de Cioran. O aborrecimento não é simplesmente uma doença a curar nem uma etapa necessária para um estágio superior. Ele é uma espécie de despojamento. Retira à existência os ornamentos que a tornam suportável e deixa à vista o carácter precário das nossas razões para viver. O pessimismo cioraniano não precisa demonstrar metafisicamente que o universo “não tem sentido”; basta mostrar que qualquer sentido humano pode perder, sob determinada intensidade de consciência, a força de se impor como necessário (Cioran).

Assim, se Schopenhauer transforma o tédio em argumento contra a satisfação e Nietzsche pergunta se o vazio pode ser reinterpretado, Cioran conserva o vazio aberto. A sua filosofia (ou, mais exatamente, a sua escrita filosófica) habita a impossibilidade de uma conclusão definitiva. A lucidez não salva, mas também impede que a ausência de salvação seja esquecida.

5. Heidegger, Camus e Svendsen: outras figuras do tédio

5.1 Heidegger: o tédio profundo e a temporalidade

A análise de Martin Heidegger permite deslocar o problema do pessimismo metafísico para a fenomenologia. É importante situar corretamente essa discussão: o tratamento mais desenvolvido do tédio encontra-se no curso de 1929-1930, *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, e não em *Ser e tempo*. Heidegger dedica uma longa sequência de análises às formas do aborrecimento e culmina no “tédio profundo”, no qual não é apenas uma coisa particular que nos entedia; é o campo das possibilidades como um todo que se retrai e nos deixa entregues a uma indiferença mais abrangente (Heidegger 78–159).

Nessa experiência, os entes deixam de oferecer possibilidades capazes de prender o sujeito. O tempo, antes oculto pela absorção nas ocupações, torna-se pesado e indiferente. No tédio profundo, Heidegger descreve uma forma radical de ser deixado vazio e de ser mantido em suspenso, em que o horizonte temporal se torna ele próprio manifesto (Heidegger 132–59, esp. 140–41). O tédio profundo não afirma simplesmente que “a vida não vale nada”. Ele revela uma estrutura da existência: a nossa relação com o mundo depende de possibilidades que nos solicitam, e quando essa solicitação se enfraquece, torna-se visível a temporalidade que normalmente permanece encoberta pela atividade.

Esta leitura aproxima-se do pessimismo sem se confundir com ele. O tédio heideggeriano possui uma função de abertura: ao retirar o sujeito das ocupações imediatas, pode revelar de modo mais originário a sua situação no mundo. A experiência negativa não é conclusão sobre a falta de valor do universo, mas acesso fenomenológico a uma dimensão que a vida quotidiana tende a ocultar (Heidegger).

5.2 Camus: repetição, absurdo e revolta

Em Albert Camus, o problema aparece sob a figura do absurdo. Embora seja frequentemente associado ao existencialismo, Camus recusou essa classificação, e o seu pensamento deve ser tratado em seus próprios termos. Em *O mito de Sísifo*, o absurdo nasce da confrontação entre a exigência humana de clareza e um mundo que não responde a essa exigência; ele depende, portanto, tanto do ser humano quanto do mundo, isto é, da relação entre ambos (Camus 21).

O tédio entra nessa problemática por meio da repetição. Camus descreve a rotina mecânica (levantar-se, deslocar-se, trabalhar, comer, dormir e recomeçar) como uma cadeia que pode ser seguida durante muito tempo sem ser questionada. Em determinado momento, porém, surge o “por quê?”, e a lassidão que acompanha a repetição inaugura o movimento da consciência (Camus 10–11). O que até então era vivido automaticamente torna-se estranho. O aborrecimento, nesse sentido, pode ser uma das formas pelas quais a consciência desperta para a ausência de fundamento transcendente.

A resposta de Camus, contudo, não é a resignação. Se não existe reconciliação metafísica capaz de abolir o absurdo, permanece a possibilidade da revolta: viver sem apelo, sem transformar a ausência de sentido transcendente em argumento para abandonar a vida. A imagem de Sísifo condensa essa posição no final do ensaio: a repetição não desaparece, mas pode ser assumida sem a esperança de uma justificação exterior (Camus 119–23). Camus não “resolve” o tédio; altera o modo de habitar uma existência que não oferece garantias últimas.

5.3 Svendsen: o aborrecimento na cultura moderna

Lars Svendsen oferece uma perspectiva diferente ao relacionar o aborrecimento com a modernidade. Em *A Philosophy of Boredom*, o fenómeno é analisado não apenas como problema individual, mas como sintoma cultural. Svendsen relaciona a expansão moderna do tédio com a erosão de estruturas tradicionais de significado e com a exigência de que o indivíduo produza para si um sentido pessoal (Svendsen 20–32). Sociedades marcadas pela multiplicação de estímulos, pelo consumo e pela exigência de novidade não

eliminaram o tédio; em muitos casos, parecem tê-lo intensificado. A abundância de objetos não produz necessariamente densidade de significado.

Essa observação permite compreender um paradoxo contemporâneo: quanto maior a disponibilidade de entretenimento, mais intolerável pode parecer qualquer intervalo sem estímulo. O sujeito moderno aprende a preencher o tempo, mas nem sempre a habitá-lo. Em Svendsen, a proximidade entre tédio e falta de significado é central, assim como a busca incessante da novidade como resposta insuficiente ao vazio (Svendsen 30–32, 45–48). O tédio torna-se, assim, índice de uma relação empobrecida com o significado, na qual a novidade funciona como substituto provisório da orientação existencial.

A contribuição de Svendsen é importante porque impede que o problema seja reduzido a uma metafísica abstrata. O tédio possui condições históricas e culturais. A estrutura do desejo descrita por Schopenhauer encontra, na sociedade de consumo, mecanismos capazes de produzir objetos sucessivos de interesse quase sem interrupção. Isso não refuta o diagnóstico pessimista; em certo sentido, oferece-lhe uma configuração histórica específica: a promessa de satisfação é continuamente renovada precisamente porque nenhuma satisfação encerra o processo.

6. Três modelos filosóficos do aborrecimento

A comparação precedente permite distinguir três modelos gerais. O primeiro é o modelo do aborrecimento como indício negativo da condição existencial. Schopenhauer é a sua formulação mais nítida: o tédio surge quando a satisfação suspende a carência e mostra que a existência, sem novos motivos para querer, não se apresenta como plenitude (Schopenhauer). Cioran radicaliza esse gesto, convertendo o tédio em lucidez acerca da contingência e da insuficiência das justificações humanas (Cioran).

O segundo é o modelo do aborrecimento como experiência de abertura. Aqui situam-se, embora por caminhos diferentes, Nietzsche e Heidegger. Em Nietzsche, o vazio pode indicar decadência, mas pode também interromper avaliações gastas e preparar uma transformação (Nietzsche, *Human, All Too Human*; *Thus Spoke Zarathustra*). Em Heidegger, o tédio profundo suspende a relação habitual com os entes e torna visível a temporalidade e o horizonte de possibilidades (Heidegger). Perspectivas contemporâneas sobre o aborrecimento sugerem ainda que essa suspensão pode ser compreendida não apenas como perda, mas como uma exposição existencial perante a fragilidade do sentido, potencialmente abrindo espaço para reflexão, orientação e eventual reconfiguração do futuro (Alves Ferreira, “Boredom, Faith, and Hope”). Em ambos os casos, a negatividade não equivale automaticamente a uma condenação da existência.

O terceiro é o modelo do aborrecimento como crise histórico-existencial do sentido. Camus e Svendsen ajudam a construí-lo. Camus mostra como a repetição quotidiana pode desencadear a consciência do absurdo (Camus); Svendsen descreve uma modernidade em que a produção incessante de estímulos convive com uma dificuldade crescente de experimentar significado (Svendsen). O tédio deixa de ser apenas problema metafísico e passa a revelar também uma forma histórica de relação com o tempo, o trabalho, o consumo e a novidade.

Esta passagem do aborrecimento como experiência situada para o aborrecimento como perturbação do próprio horizonte de envolvimento permite também recuperar a distinção entre aborrecimento quotidiano e aborrecimento existencial. Neste último, o problema não reside apenas na ausência de estímulo ou na monotonia de uma actividade particular, mas numa diminuição temporária da capacidade de habitar um mundo percebido como significativo e orientador (Alves Ferreira, “Theory of Boredom”).

Esses modelos não são mutuamente exclusivos. Ao contrário, iluminam dimensões diferentes de uma mesma experiência. O tédio pode ser simultaneamente efeito da saciedade, crise do valor, intensificação do tempo, sintoma cultural e ocasião de reavaliação. O erro seria transformá-lo numa essência única e atribuir

a todos os autores a mesma tese. A riqueza filosófica do fenómeno reside precisamente no facto de que ele desorganiza a relação entre desejo e mundo sem determinar, por si só, qual interpretação deve seguir-se.

É nesse ponto que o aborrecimento se revela especialmente importante para uma filosofia do pessimismo. O pessimista não precisa sustentar que toda experiência de tédio prova logicamente que a vida carece de valor. Basta reconhecer que o tédio introduz uma dúvida que a atividade ordinária costuma silenciar: se o sentido depende sempre de um próximo objeto, de uma próxima tarefa ou de uma próxima promessa, o que acontece quando esse encadeamento se interrompe? O tédio força a consciência a distinguir entre estar ocupado e estar justificado.

Conclusão

O aborrecimento ocupa uma posição singular na reflexão filosófica porque transforma a ausência de interesse numa experiência positiva de revelação. Quando os objetos deixam de nos solicitar, não desaparecem apenas as distrações: torna-se visível a estrutura pela qual habitualmente atribuímos importância ao mundo. O tédio é, por isso, uma experiência negativa em dois sentidos. É vivido como privação, mas também nega provisoriamente a evidência dos valores que orientam a ação.

Em Schopenhauer, essa negação confirma a insuficiência constitutiva do querer: a satisfação não conduz à plenitude e o sujeito regressa à procura de novos motivos (Schopenhauer). Em Nietzsche, o vazio pode anunciar esgotamento, mas não possui um significado definitivo; pode tornar-se ocasião para avaliar se os antigos valores ainda merecem ser afirmados (Nietzsche, *Human, All Too Human*; *Thus Spoke Zarathustra*). Em Cioran, o tédio aproxima-se de uma lucidez que dissolve justificações sem oferecer uma reconciliação (Cioran). Heidegger mostra que a experiência pode revelar a temporalidade e a suspensão das possibilidades (Heidegger); Camus, que a repetição pode despertar a consciência do absurdo (Camus); Svendsen, que a modernidade multiplica estímulos sem garantir significado (Svendsen).

A principal consequência dessa comparação é que o aborrecimento não deve ser reduzido nem a um sintoma psicológico nem a uma prova simples do niilismo. Ele funciona antes como um dispositivo crítico: uma experiência liminar na qual a suspensão temporária das estruturas habituais de orientação torna visível a fragilidade da relação do sujeito com o seu horizonte de possibilidades. Faz aparecer a distância entre desejar e justificar o desejo, entre preencher o tempo e conferir-lhe sentido, entre permanecer em atividade e saber por que a atividade importa. É nessa distância que o pessimismo encontra uma das suas perguntas fundamentais.

Por isso, talvez a questão decisiva não seja como eliminar o tédio, mas o que perdemos quando nos apressamos a eliminá-lo. Esta perspectiva permite considerar que o aborrecimento, embora desconfortável, pode funcionar como um limiar de reflexão e abertura, no qual a suspensão e a espera deixam de representar apenas privação e podem tornar-se condições para novas formas de orientação e possibilidade. A cultura contemporânea dispõe de meios quase ilimitados para interromper qualquer intervalo vazio; contudo, essa vitória sobre o aborrecimento pode impedir precisamente a experiência que tornaria visível a pobreza de certos desejos e a fragilidade de certas promessas (Svendsen). Se o tédio é desconfortável, é também porque retira ao sujeito a proteção da ocupação contínua.

O aborrecimento não fornece, por si só, uma resposta sobre o valor da vida. Schopenhauer, Nietzsche, Cioran, Heidegger e Camus demonstram que da mesma experiência podem nascer conclusões incompatíveis. O que ele oferece é anterior à resposta: a suspensão das evidências. E talvez seja justamente aí que reside a sua importância filosófica. Quando o mundo deixa, por um instante, de nos interessar, torna-se possível perguntar não apenas o que queremos fazer a seguir, mas por que alguma coisa deveria, afinal, merecer o nosso querer.

Obras citadas

- Alves Ferreira, J. M. "Boredom, Faith, and Hope: Some Reflections on the Human Condition." *Journal of Boredom Studies*, vol. 3, 2025, <https://www.boredomsociety.com/jbs/index.php/journal/article/view/51>.
- Alves Ferreira, J. M. "Reflecting on Unraveling the Dance of Daily Proactivity: Impacts on Well-Being under the Shadow of Punitive Supervision in Group Processes, Social Cognition and Boredom." *Journal of Boredom Studies*, vol. 2, 2024, <https://www.boredomsociety.com/jbs/index.php/journal/article/view/30>.
- Alves Ferreira, J. M. "The Theory of Boredom as a Sign of Existential Disconnection—Alves Ferreira's Theory of Subjective Anomie." *Philosophies*, vol. 10, no. 6, 2025, article 138, <https://doi.org/10.3390/philosophies10060138>.
- Camus, Albert. *The Myth of Sisyphus and Other Essays*. Translated by Justin O'Brien, Vintage International, 1991.
- Cioran, E. M. *A Short History of Decay*. Translated by Richard Howard, Penguin Classics, 2010.
- Heidegger, Martin. *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Translated by William McNeill and Nicholas Walker, Indiana UP, 1995.
- Nietzsche, Friedrich. *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits*. Translated by R. J. Hollingdale, Cambridge UP, 1996.
- Nietzsche, Friedrich. *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None*. Edited by Adrian Del Caro and Robert B. Pippin, translated by Adrian Del Caro, Cambridge UP, 2006.
- Schopenhauer, Arthur. *The World as Will and Representation*. Vol. 1, translated and edited by Judith Norman, Alistair Welchman, and Christopher Janaway, Cambridge UP, 2010.
- Svendsen, Lars. *A Philosophy of Boredom*. Translated by John Irons, Reaktion Books, 2005.



*Traducciones
Translations*

LA FILOSOFÍA DE LA REDENCIÓN*
DE WIJSBEGEERTE DER VERLOSSING

Ferdinand Domela Nieuwenhuis

Tania León López (traducción)
Universidad Autónoma de Guerrero (UAGro) | México

* Domela Nieuwenhuis, Ferdinand. “De wijsbegeerte der verlossing”. *De Banier. Tijdschrift van het jonge Holland*, 1880, pp. 245–285.

Libros como la *Philosophie der Erlösung* de Philipp Mainländer y la *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins* de Eduard von Hartmann no son fenómenos cotidianos. Ambos pertenecen a los pesimistas. Por toda la literatura discurre innegablemente una corriente pesimista que puede llamarse la impronta de nuestro tiempo. ¡Ningún filósofo, en efecto, es tan popular como von Hartmann! ¿Hay que sorprenderse de ello? De ningún modo: para el observador atento, las relaciones de la vida social son tan artificiosas y tristes que casi necesariamente se llega a ponerse del lado de los pesimistas, quienes consideran la vida misma como la mayor de las desgracias.

Quien haya leído la magistral descripción de Gibbon en su *Historia de la decadencia y caída del Imperio romano* habrá de advertir una gran semejanza entre aquella época y la nuestra. Un Tácito, un Juvenal, un Suetonio presentan cuadros de corrupción moral que más de una vez nos recuerdan aquello que contemplamos a nuestro alrededor o lo que se nos comunica en la literatura de nuestros días. Los emperadores romanos de entonces eran malos, muy malos, pero no peores que el ambiente en medio del cual vivían. A lo sumo puede encontrarse en ellos el punto culminante de la perversidad; pero en todos los rangos y estamentos se manifestaban los mismos signos de corrupción. Se disfrutaba de la vida tanto como era posible, aprovechando cuanto podía ofrecer una civilización refinada; pero, tan pronto como se veía que de ese modo era imposible continuar, se ponía fin a la propia vida con absoluta sangre fría. Para procurarse lujo, esplendor, honores y poder se arriesgaba todo. Se emprendían grandes proyectos, especulaciones acompañadas de fraude y soborno, semejantes a las que podemos representarnos perfectamente en una época de fundaciones y fraudes como aquella en medio de la cual nosotros mismos nos encontramos; y, si la fortuna era adversa, se organizaba una última comida para agasajar por última vez a los amigos y, después, alegremente, se ingería veneno o se abrían las venas con toda frialdad en el baño. Ya hemos vivido muchas cosas; quizá algún buen día nos aguarde todavía un ejemplo semejante, en esta época de sorpresas que continuamente nos trae algo nuevo.

También el malthusianismo, que se predica en nuestros días, se aplicaba entonces en la práctica. No se contraía matrimonio o se procuraba no tener demasiados hijos a cargo. ¿Acaso no se tenía así una mayor posibilidad de acrecentar el propio poder y conservar las riquezas, a fin de poder ejercer influencia? Tan grande era este peligro para el Estado que fue necesario promulgar leyes para ponerle freno.²

Así, el *ius trium liberorum* establecía que el padre que tuviera tres hijos a su cargo quedaba exento de todos los impuestos personales. También se impuso un gravamen a los hombres solteros. Pero aquellas medidas no sirvieron de nada: el mal había echado raíces demasiado profundas.

Sabemos por la historia que otros pueblos, más vigorosos, pusieron fin a aquel estado de corrupción y sobresaturación. Se produjo una fusión y de este modo surgió una nueva vida. También ahora debe suceder algo semejante; pero, como demuestra Mainländer, en nuestra época ya no puede producirse mediante influencias procedentes del exterior, pues tanto los pueblos romances como los germánicos se encuentran ya dentro del círculo de la civilización. No: ahora deberá ocurrir mediante influencias procedentes del interior; la renovación, el renacimiento, tendrá que surgir del núcleo interno de los pueblos, desde abajo.

Ahora que nos encontramos en vísperas de esa gran transformación, de ese rejuvenecimiento de la vieja sociedad mediante la introducción de nueva sangre y nuevas fuerzas en sus venas, no puede sorprendernos que el pesimismo tome la palabra. A mí, al menos, me parece que el pesimismo es la expresión natural de una sociedad que se encuentra, como la nuestra, en estado de descomposición y disolución; pero desaparecerá con la misma seguridad tan pronto como entre en escena una sociedad fundada sobre la razón, en la que exista una alternancia suficiente entre trabajo y disfrute.

² Compárese Mommsen, *Römische Geschichte*, t. III; Montesquieu, *Esprit des lois*, libro XXIII, cap. 21.

Por consiguiente, se puede ser perfectamente pesimista respecto del presente sin aceptar la conclusión última según la cual la redención de la humanidad consistirá en su disolución en la muerte absoluta. Los pesimistas hablan demasiado del «Juicio Final», que, según Mainländer, no llegará, como muy pronto, hasta después de un año platónico, que puede hacerse comenzar hacia el 5000 a. C., de modo que aún serían necesarios otros tres mil años antes de alcanzar el destino final. Una fecha semejante queda bastante lejos y, por ello, de momento haremos mejor en trabajar en aquello que se encuentra más a nuestro alcance. En esto, por lo demás, diversos pesimistas coinciden con nosotros.

En realidad, muchos no son más que pesimistas relativos, pues son optimistas respecto del presente y pesimistas respecto del futuro. Justamente lo contrario de lo que yo considero correcto, a saber: pesimista respecto del presente y optimista respecto del futuro. Pues ¿qué dice von Hartmann? Llama a este mundo el mejor de todos los mundos posibles: he ahí su optimismo; pero el mejor es suficientemente malo, tan malo que sería mucho mejor que no existiera: he ahí su pesimismo. «Sólo mediante la afirmación de la voluntad de vivir como lo único provisionalmente válido, sólo mediante una entrega completa a la vida y a sus dolores, y no mediante una cobarde abstención y retirada personales, puede hacerse algo en favor del proceso cósmico», dice von Hartmann. Hermano, dame la mano: así podemos responderle. Trabajemos juntos en aquello que es «provisionalmente válido», a la espera de las cosas que habrán de venir. Muy, muy a lo lejos se encuentra, pues, su pesimismo. Hasta entonces, el optimismo, o la aspiración al placer y al acrecentamiento de la conciencia, constituye el deber de cada individuo, pues de ese modo, según Hartmann, contribuye a la llegada del pesimismo.

Sin embargo, en este punto los pesimistas no se encuentran de acuerdo entre sí; al menos, los medios para alcanzar ese fin son en von Hartmann y Mainländer directamente opuestos. Mainländer dice: la vida célibe y la completa castidad aceleran la consecución del objetivo. Compárense sus citas de Goethe y A. von Humboldt en la p. 210. Es más consecuente que von Hartmann cuando le atormenta, en los últimos instantes de conciencia, el pensamiento de que continúa viviendo en sus hijos; de que, para procurarse a sí mismo una breve alegría, ha impuesto a otros la carga de una vida insoportable y, con ello, ha prolongado en esa medida el sufrimiento del universo.

Hartmann rechaza con la mayor energía este consejo e insiste, por el contrario, en que hay que multiplicarse en número más rápidamente que nunca, con el fin de ocupar los lugares vacíos y hacerlo del mejor modo posible. Si las personas cultivadas se abstienen de reproducir su linaje, los ignorantes adquirirán la supremacía y entonces las clases inferiores se convertirán realmente en un peligro para la sociedad. Según él, antes de que pueda llegar el final han de ser destruidas tres ilusiones: 1.º, la suposición de que los individuos pueden alcanzar una verdadera felicidad en esta vida, durante el período actual de desarrollo de la historia universal; 2.º, la creencia de que una felicidad semejante puede alcanzarse después de la muerte, en una vida inmortal situada más allá de la tumba; 3.º, el sueño de una futura perfectibilidad del género humano. Para destruir estas ilusiones es preciso aumentar el conocimiento, porque «quien aumenta el conocimiento, aumenta la preocupación». El incremento del conocimiento y las calamidades provocadas por la superpoblación conducirán cada vez más a convencer a la humanidad de la miseria de la existencia y de la urgencia de ayudar al universo a alcanzar su fin.

Frente al pesimismo y al optimismo —léí alguna vez en algún lugar— debería colocarse el omnismo, que aspira a contemplar lo bueno y lo malo de la naturaleza y a aprovechar para sí lo mejor de ambos.

En cualquier caso, vemos que los pesimistas no tienen un aspecto tan terrible como pretenden. Ninguno de ellos predica el suicidio, aunque éste sería una consecuencia de su sistema. Sólo Schopenhauer lo favorece indirectamente; pero éste poseía también un temperamento profundamente melancólico y desconfiado, cosa que no puede afirmarse de muchos pesimistas.

El libro de Mainländer, tan lleno de conocimientos y penetración, ofrece abundante materia para la

reflexión, y nadie habrá terminado la lectura de las 623 páginas que lo componen sin haber enriquecido su espíritu. Deseo exponer, sin interrumpir su curso de pensamiento y de forma breve, sus ideas acerca de dos cuestiones, a saber: la ética y la política, para añadir finalmente algunas observaciones y consideraciones propias. El lector que participa con interés en la vida y en su rica diversidad me estará, espero, agradecido por haberle abierto esta rica fuente de conocimiento. No se trata aquí de estar de acuerdo —hay ya demasiado acuerdo allí donde falta reflexión—, sino de estimular una reconsideración de estas cuestiones y mantenerlas continuamente al alcance de la libre investigación: ésa debe ser nuestra aspiración.

I. LA ÉTICA

La ética es doctrina de la felicidad. Su tarea consiste, por tanto, en investigar qué puede satisfacer las necesidades del corazón humano, es decir, qué puede hacerlo feliz, y en señalar los medios mediante los cuales el ser humano puede alcanzar la felicidad suprema.

La principal aspiración del ser humano consiste en vivir y conservarse en la vida. En el hombre, esta aspiración aparece como egoísmo. Cada ser humano desea la plena satisfacción de sus deseos y, puesto que encuentra obstáculos para satisfacerlos, lucha. Una vida sin perturbaciones, en la que posea cuanto desea, es imposible y, por ello, procura obtener el mayor placer posible, es decir, la satisfacción de sus deseos; o, si ha de padecer dolor, participar de él lo menos posible. Damos por establecido que la voluntad del ser humano no es libre, que todas sus acciones acontecen con necesidad y que, partiendo de su deseo de felicidad, puede formarse un bien general; asimismo, que este bien puede llevarlo, bajo determinadas circunstancias, a actuar contra su propio carácter.

Cuando encontramos al ser humano en su estado originario, se encuentra en el estado de naturaleza. Está sometido única y exclusivamente al poder de la naturaleza y, como cualquier otro ser, aspira a conservarse en la vida. Puesto que otros individuos poseen esa misma aspiración, surge la lucha por la existencia. En semejante estado sólo deciden la fuerza o la astucia. El derecho y la injusticia son conceptos que en el estado de naturaleza carecen de significado. Sólo adquieren sentido dentro del Estado.

Toda acción humana es egoísta. Al compasivo le resulta tan imposible dejar que su prójimo padezca hambre como al despiadado socorrer al necesitado. Cada cual actúa de acuerdo con su carácter, conforme a aquello que lo hace feliz y, por consiguiente, egoístamente.

En el estado de naturaleza vence casi siempre el más fuerte, aunque no siempre. ¿Quién protege, por ejemplo, al más fuerte mientras duerme? ¿O cuando envejece o enferma? De ahí se llega al conocimiento de que una limitación recíproca del poder redundaría en beneficio de cada individuo. Así surgió el Estado. Los seres humanos se asociaron movidos por la necesidad: la limitación del poder era un mal menor que el poder ilimitado. El carácter de todo Estado debe consistir en dar a sus ciudadanos más de lo que les quita; el sacrificio que realiza el ser humano no debe ser mayor que la ventaja que obtiene a cambio.

De este modo surgieron, en beneficio de todos, las primeras leyes: las leyes del «no robarás» y «no matarás».

Deberes y derechos constituían, por tanto, el contenido de este pacto. Era deber de cada uno dejar intactas la vida y las posesiones de los demás. Tenía derecho, a su vez, a su propia vida y a sus bienes. Contravenir este orden constituía una injusticia. Como consecuencia de semejante situación, el poder al que cada cual había renunciado fue transferido a un juez, a una autoridad superior a la de cada individuo. El Estado exige, por consiguiente, como primer deber, la sumisión a la ley, y estrechamente ligado a éste aparece un segundo: la protección del Estado. ¿Es por ello el ser humano más feliz que en el estado de naturaleza, donde no existían leyes? Ciertamente no. Acepta gustosamente los beneficios, pero soporta las cargas de mala gana. Por eso intenta eludir las leyes y trasladar esas cargas a los demás. Su bienestar general ha aumentado gracias a las leyes, pero se siente desgraciado a causa de ellas. Junto a esta primera atadura

impuesta a su egoísmo natural, la religión constituye una segunda, cuyos efectos son semejantes. El ser humano, en su estado originario, se sentía impotente y necesitado de auxilio; se encontraba frente a un poder situado por encima del mundo. Así llegó al reconocimiento de los dioses, porque no comprendía — ni podía comprender — la conexión de la naturaleza. Tomemos ahora la forma religiosa más desarrollada: el cristianismo. Éste enseña la existencia de un Dios omnipotente, situado fuera del mundo, cuya voluntad da a conocer; enseña que deben obedecerse las leyes del Estado, pero también que se debe amar al prójimo como a uno mismo. Se trata de una exigencia inaudita para el egoísta, cuya máxima vital reza: *Pereat mundus, dum ego salvus sim* («Que el mundo perezca, con tal de que yo me salve»). Su naturaleza se rebela contra semejante exigencia. Supongamos ahora que todos, situados en el punto de vista cristiano, creen en Dios, en la inmortalidad del alma y en un juicio después de la muerte. El cristianismo exige entonces el amor a los enemigos (Mt 5,46-47); exige pobreza y moderación, así como la represión del impulso sexual. Y a todo ello vincula una recompensa: entrar en el Reino de Dios. De este modo, el egoísmo natural queda sometido a cadenas mucho más fuertes que las impuestas por las leyes del Estado. El ser humano puede engañar a otros seres humanos y, por tanto, también a la autoridad; pero ante Dios nada de esto sirve. Y aun si pudiera engañarlo, llega la muerte y después de ella el juicio. ¡Una vida eterna! ¿Qué significa este breve lapso de tiempo frente a una eternidad? ¡Bienaventuranza eterna, sufrimiento eterno! La felicidad del ser humano ya no se encuentra, por consiguiente, en este mundo.

Si el egoísta obedece ahora los mandamientos de la religión, su bienestar general ha aumentado, pues cree en una vida eterna; pero ¿es feliz? ¡De ningún modo! Lucha con su Dios y se lamenta: ¿por qué no puedo alcanzar la bienaventuranza sin tener que refrenar mis placeres?, ¿por qué no puedo ser feliz aquí y también allá? Es desgraciado sobre la tierra para ser feliz después de la muerte.

Las acciones realizadas o impuestas por los motivos más poderosos del Estado y de la religión llevan el sello de la legalidad; carecen, sin embargo, de valor moral. Una acción sólo posee valor moral cuando, primero, es legal, es decir, concuerda con las leyes del Estado o con los mandamientos de la religión y, segundo, se realiza con alegría, esto es, cuando proporciona un sentimiento de satisfacción interior. El verdadero cristiano, aquel cuya voluntad se encuentra enteramente sostenida por la doctrina del Salvador, es, por consiguiente, el ser humano más feliz; todo le resulta indiferente: «Ya vivamos, ya muramos, del Señor somos». La fe constituye, por tanto, una *conditio sine qua non* de la felicidad. Si esto es así, acaso se haya encontrado el estado feliz, pero bajo una condición que resulta inadmisibile. Y aquí tocamos el fundamento más profundo de la ética, a saber: la cuestión del fundamento científico de la moral, es decir, si puede fundamentarse la moral sin dogmas, sin admitir una voluntad divina revelada.

Frente a esta filosofía trascendente se sitúa la filosofía inmanente, que no reconoce otras fuentes que la naturaleza abierta y manifiesta ante nosotros y nuestro propio interior, y que, por consiguiente, rechaza la existencia de una unidad oculta situada por encima o detrás del mundo. En consecuencia, no reconocemos otra autoridad que el Estado instituido por los seres humanos. Este Estado surgió como producto de una elección entre dos males, de los cuales se escogió el menor. El Estado es, pues, un mal necesario. Dentro de él existe únicamente una moralidad limitada, pues la mayoría de las personas actúan legalmente, en la medida en que permanecen dentro de los límites de las leyes, pero no las obedecen con alegría, condición indispensable, sin embargo, para que una acción posea valor moral.

Situémonos ahora en el mismo punto de vista que los optimistas y construyamos un Estado ideal para examinar la vida. Este Estado abarca a toda la humanidad. No existen guerras ni revoluciones; el poder político ya no se encuentra en manos de determinadas clases, sino que la humanidad constituye un solo pueblo, que vive conforme a leyes en cuya elaboración participan todos. La miseria ha desaparecido y el trabajo se encuentra organizado. Los inventos han transferido gran parte del trabajo a las máquinas, y su manejo apenas ocupa unas horas de la jornada de los ciudadanos. La pobreza ha desaparecido. Cada cual

vive sin preocupación por su sustento. Las viviendas son buenas y saludables. Nadie puede explotar a sus semejantes. El sello característico de este Estado es: poco trabajo, mucho disfrute.

Pero, por buenas que sean todas estas condiciones, permanecen cuatro males inseparables de la vida: los dolores del parto, la enfermedad, la vejez y la muerte. No contaremos aquí males menores como el sueño, que ocupa una tercera parte de la vida —un mal, pues si la vida es un bien, el sueño, durante el cual carecemos de conciencia de ella, debe ser un mal—; ni la infancia, durante la cual el ser humano debe aprender a habituarse al mundo; ni el trabajo, que ha sido considerado una maldición, y otros semejantes. Incluso si lográramos superar tres de esos males, de modo que el nacimiento tuviese lugar sin dolores, las enfermedades pudieran evitarse y la vejez fuese fresca y feliz, quedaría todavía la muerte, que no puede ser eliminada. ¿Serían entonces felices los seres humanos en semejante Estado? Lo serían si no experimentasen un vacío terrible. El aburrimiento hace insoportable la vida. «Es preciso tener algo que desear para no llegar a ser desgraciado de tanta felicidad. El cuerpo quiere respirar y el espíritu quiere aspirar». ¡Antes una vida de necesidad que una vida de aburrimiento! Así se pone de manifiesto que incluso la vida en el mejor Estado concebible de nuestro tiempo carece de valor. La vida misma es una desgracia y, por ello, el no ser es mejor que el ser. Si se afirma que semejante descripción es falsa, podemos remitirnos a aquellos seres humanos que han vivido de la manera que acabamos de bosquejar, prácticamente libres de preocupaciones y necesidades. Goethe dice con toda razón:

*Alles in der Welt lässt sich ertragen
Nur nicht eine Reihe von schönen Tagen.*

Todo puede soportarse en el mundo,
salvo una sucesión de días hermosos.

Y en sus conversaciones con Eckermann dice: todos sufrimos a causa de la vida. Siempre se me ha considerado una persona especialmente favorecida por la fortuna, y tampoco quiero quejarme. Pero, en el fondo, todo ha sido únicamente esfuerzo y trabajo, y puedo afirmar que, en mis setenta y cinco años de vida, no he sido verdaderamente feliz ni siquiera durante cuatro semanas. Ha sido como empujar continuamente una piedra que una y otra vez tenía que volver a ser movida.

Y Alexander von Humboldt: no estoy hecho para ser padre de familia. Además, considero que casarse es un pecado y tener hijos, un crimen. Según mi convicción, quien toma sobre sí el yugo del matrimonio es un necio o, más aún, un pecador. Un necio, porque renuncia a su libertad sin recibir a cambio una compensación suficiente; un pecador, porque engendra hijos sin poder garantizarles la felicidad. Desprecio a la humanidad en todos sus grados; preveo que nuestros descendientes serán todavía mucho más desgraciados que nosotros. ¿No actuaría entonces pecaminosamente si procurase tener descendencia, es decir, seres desgraciados? La vida entera es el mayor de los absurdos. Y cuando se han pasado ochenta años aspirando y buscando, finalmente hay que reconocer que nada se ha obtenido ni encontrado. ¡Si al menos supiéramos por qué estamos en el mundo! Pero todo continúa siendo enigmático para quien piensa, y la mayor felicidad sigue consistiendo en haber nacido necio.

Así hablan estos dos hombres extraordinariamente dotados. ¿Serían, entonces, felices los ciudadanos de nuestro Estado ideal? Pero ese Estado no es más que una imagen de la fantasía.

¿No llegará, pues, a existir algún día el Estado ideal? Mainländer examina esta cuestión en su Política, donde volveremos a encontrarla. Por ahora debemos limitarnos a admitir que llegará. La sociedad se hará más igualitaria y cada ciudadano disfrutará de las ventajas de una civilización superior; la humanidad padecerá menos sufrimiento que antes. Es impulsada por el camino que conduce al Estado ideal. El

movimiento que impulsa hacia él forma parte del curso del mundo y se manifiesta como el destino necesario de la humanidad. Este destino es tan poderoso como la voluntad de la unidad simple situada por encima o detrás del mundo; y, mientras se crea en esta última, la esencia de aquel destino será conocida por el ser humano mediante la causalidad ampliada hasta la comunidad.

El Estado es, pues, la forma en la que se cumple ese movimiento, ese destino de la humanidad. De ahí que avance continuamente y aspire a la mejor comunidad posible. Este destino exige de cada ciudadano la entrega a lo general, es decir, el amor al Estado. Frente a la proposición «la justicia debe proceder de la fe», la filosofía inmanente coloca, por consiguiente, «la entrega a lo general debe proceder del saber».

¿Proporciona este saber una gran ventaja? Sólo entonces, y únicamente entonces, podrá conducir la voluntad hacia el bien.

El egoísta natural piensa exclusivamente en su propia ventaja, cualquiera que sea el medio por el que la obtenga. Otros están dispuestos a dar algo, pero entregarse por completo, eso no. El cristianismo amenazaba con la recompensa y el castigo. La ética inmanente conoce el infierno del Estado presente y el cielo del Estado ideal, y por eso dice al ser humano: continúas viviendo en tus hijos; en ellos celebras tu renacimiento. Pero mientras el Estado ideal no exista, las circunstancias cambian constantemente: hoy rico, mañana pobre; hoy martillo, mañana yunque. Actúas, por tanto, contra tu propio bienestar general cuando intentas conservar el actual orden de cosas: ésa es su amenaza. Y su promesa es el Estado ideal, libre de necesidad y de miseria.

Este saber del ser humano: 1.º, que revive en sus hijos; 2.º, que el presente orden de cosas tiene como condición necesaria el cambio de las circunstancias; 3.º, que en el Estado ideal queda garantizada para todos la mejor vida; 4.º, que el movimiento de la humanidad avanza en dirección al Estado ideal; este saber puede enardecer la voluntad.

El movimiento de la humanidad en dirección al Estado ideal es un hecho; pero, puesto que la detención es imposible, ese movimiento ha de ser incesante. Si, por tanto, la humanidad alcanza dicho Estado, deberá seguir moviéndose, y precisamente en dirección a la aniquilación completa; es decir, del ser hacia el no ser. Del movimiento hacia el Estado ideal surgió el mandamiento de la entrega a lo general; del movimiento del ser hacia el no ser surgió el mandamiento de la virginidad, es decir, de la castidad, que también en el cristianismo fue ensalzada como la virtud suprema. ¡Extraña exigencia! El impulso hacia la vida permanecerá siempre; precisamente por ello el ser humano se reproduce.

¿Cómo podrá, entonces, vencer ese impulso sexual que parece invencible? Sólo el temor ante un castigo mayor, unido a una ventaja que supere todas las demás ventajas, podrá darle fuerzas para hacerlo. Esa fuerza consiste en la conciencia de que el no ser es mejor que el ser, o en el saber de que la vida es el infierno y la muerte, la destrucción del infierno. El ser humano que ha aprendido por experiencia que la vida es sufrimiento no puede sino aceptar semejante solución.

Encontramos así la felicidad fuera de la religión. Con ello hemos encontrado el fundamento inmanente de la moral: es el movimiento real de la humanidad, reconocido por el sujeto, el que exige el ejercicio de las virtudes: patriotismo, justicia, amor al prójimo y castidad. De ello se sigue que el movimiento de la humanidad no es moral en sí mismo, del mismo modo que las cosas tampoco son bellas en sí mismas. Considerado desde el punto de vista de la naturaleza, ningún ser humano actúa moralmente: quien ama a su prójimo no actúa de modo más meritorio que quien lo odia. La humanidad posee simplemente un curso que quien actúa moralmente acelera. Considerada, en cambio, desde el punto de vista del sujeto, es moral toda acción que, consciente o inconscientemente, tiene lugar de acuerdo con el movimiento fundamental de la humanidad y que se realiza con agrado. La exhortación a actuar moralmente posee fuerza porque garantiza la ventaja de ser redimido más rápidamente del todo; y esta ventaja es de tal magnitud que supera con mucho a todas las demás.

Este enardecimiento de la voluntad por el saber constituye la negación filosófica de la voluntad de vivir individual. ¿Y cómo puede negarse por completo esa voluntad? Mediante la castidad. La muerte es aniquilación completa; pero quien continúa viviendo en sus hijos, en realidad ha resucitado en ellos. La hora de la muerte carece de significación para la filosofía inmanente. Después de haber sufrido lo suficiente, el ser humano exhortará a sus descendientes a apartarse de la vida, que es sufrimiento. En cambio, la hora de la procreación posee una importancia decisiva: en ella el ser humano decide si quiere continuar viviendo o ser completamente aniquilado. Por un breve instante de placer sacrifica el tesoro máspreciado al engendrar vida y, con ella, sufrimiento.

Así pues, en la muerte tiene lugar la negación de la voluntad; pero ésta también puede producirse en aquellos que continúan viviendo en sus hijos. En ese caso, únicamente procura la felicidad del individuo durante el resto de su vida. Y éste tratará de transmitir a sus hijos el verdadero saber y de conducirlos por el camino de la redención. Hallará consuelo en la certeza de que, junto a la redención individual, tendrá lugar también la redención general; de que el Estado ideal llegará a abarcar a todos para que, finalmente, pueda realizarse el «gran sacrificio», como dicen los indios.

Una última palabra acerca de la religión de la redención. Cristo exigió una negación casi completa de uno mismo. Más aún: al prometer una recompensa especial a quien reprimiera el impulso sexual, exhortó al ser humano a abandonar su individualidad y a destruir enteramente su egoísmo natural. ¿Por qué formuló unas exigencias tan duras? Por la promesa del Reino de los Cielos; pues sólo quien ha perdido su individualidad originaria puede llegar a ser verdaderamente feliz.

Este núcleo de la doctrina cristiana contiene la flor de toda la sabiduría humana. La filosofía inmanente acepta esa misma exigencia, pero no puede reconocer el fundamento dogmático sobre el que descansa. La tarea de la filosofía consiste en poner esta verdad salvífica de acuerdo con la naturaleza. Mainländer denomina a esta ética el primer intento de cumplir semejante tarea en un terreno puramente inmanente y mediante recursos puramente inmanentes. Esto sólo llegó a ser posible cuando el ámbito trascendente quedó enteramente separado del inmanente; cuando se demostró que ambos no se encuentran uno junto al otro ni uno dentro del otro, sino que uno surgió cuando el otro desapareció.

El mahometismo y el cristianismo —el primero, la mejor de todas las malas religiones; el segundo, la mejor de todas las grandes religiones éticas— guardan con la filosofía inmanente la misma relación que las dos hijas mayores del rey Lear con la menor, Cordelia. El mahometismo promete al virtuoso una vida de voluptuosidad; el cristianismo, un estado de contemplación eterna; la ética inmanente sólo puede ofrecerle el sueño como «el mejor alimento en el banquete de la vida». El cansado no desea otra cosa que dormir; del mismo modo, quien está cansado de la vida sólo desea la muerte, la completa aniquilación en la muerte, y recibe agradecido la seguridad que le ofrece el filósofo de que ningún nuevo estado lo aguarda: ni placer ni sufrimiento, sino que todos los estados terminan con la aniquilación de su ser interior.

II. LA POLÍTICA

La política trata del movimiento de la humanidad entera. Considerado desde un punto de vista inferior, este movimiento es el movimiento hacia el Estado ideal; considerado desde uno superior, es el movimiento desde la vida hacia la muerte absoluta. No puede llevar un sello moral, pues la moral descansa en el sujeto, y sólo las acciones del individuo respecto del movimiento del conjunto pueden ser morales. Este movimiento se lleva a cabo mediante la violencia y constituye el destino omnipotente de la humanidad, que destroza todo cuanto se interpone en su camino. Allí donde desemboca en el Estado recibe el nombre de civilización.

La forma general de la civilización es, por tanto, el Estado. Sus formas particulares —económicas, políticas y espirituales— son denominadas por Mainländer históricas. Su ley fundamental es la ley del sufrimiento, que produce el debilitamiento de la voluntad y el fortalecimiento del espíritu. Examinaremos

ahora el curso de la civilización tal como se manifiesta en los principales acontecimientos de la historia.

La unidad de origen del género humano no entra en contradicción con los resultados de las ciencias naturales. De ella se desprende la verdad de que todos los seres humanos son hermanos. Sólo muy lentamente se desarrolló el ser humano originario a partir del animal. Este desarrollo consistió en el desenvolvimiento de los individuos o, dicho de otro modo, durante el primer período de la humanidad sólo dominó la ley del despliegue de la individualidad. El aumento de la población, favorecido, por una parte, por un impulso sexual muy intenso y, por otra, por las condiciones favorables para la subsistencia existentes en la tierra habitada por los primeros seres humanos, produjo una expansión cada vez mayor.

En el vestíbulo de la civilización se encuentran los pueblos en estado natural, es decir, las tribus que vivían de la caza, la ganadería y la agricultura. El ser humano es insociable por naturaleza y únicamente la necesidad o el aburrimiento lo impulsaron hacia la sociabilidad. Así vivía el cazador con su mujer, que constituía su bestia de carga. Cuando los hijos crecían, se marchaban y fundaban su propia familia. La escasez de alimentos, provocada por la reducción del territorio de caza como consecuencia del aumento de la población, lo sacó de aquel modo de vida monótono. Los hombres se asociaron para expulsar a los intrusos de sus territorios de caza. Una vez conseguido el objetivo, la alianza se disolvía. También se transformó el carácter de la familia, porque a los hijos ya no les resultaba tan fácil encontrar un lugar donde establecerse y porque al padre le interesaba aprovechar en beneficio propio la fuerza de sus hijos. El vínculo se hizo, por consiguiente, más estrecho y así surgieron tribus de cazadores conscientes de pertenecer unas a otras. Las tribus guerreaban entre sí. El contacto producido de este modo incrementó la fuerza espiritual de los seres humanos. Tanto la guerra como las ocupaciones pacíficas realizadas en común hicieron necesaria la elección de un jefe. Para desempeñar esta función se escogía al más fuerte o al más astuto: debía conducir a los demás durante la guerra e impartir justicia durante la paz. De este modo penetró en la conciencia del ser humano la distinción entre derecho e injusticia. Esto dio lugar a una asociación jurídica, que constituye la primera forma rudimentaria del Estado. Su organización fue obra de la razón y se fundaba en un contrato.

Un gran progreso consistió en la domesticación de ciertos animales. Apareció la ganadería y, junto a las tribus de cazadores, surgieron ahora tribus de pastores. Entonces nació la primera religión natural. La relación del sol con las estaciones y con los fértiles pastizales, así como la contemplación de cómo los animales salvajes o las fuerzas destructoras de la naturaleza atacaban los valiosos rebaños, condujeron a representaciones de potencias buenas y malas. Surgió la convicción de que, mediante la veneración y los sacrificios, era necesario reconciliar a unas y propiciar a las otras. Según el clima, esta religión natural adquirió un carácter más amable o más sombrío. El gobierno de estos pueblos pastores era patriarcal. El jefe de la tribu era príncipe, juez y sacerdote.

Con el aumento de la población, la agricultura se desarrolló a partir de la vida nómada. Los pueblos que llegaron a ella abandonaron la organización patriarcal. El trabajo se hizo más difícil. La agricultura exigía una división del trabajo. Se necesitaba, por tanto, un gobierno más fuerte, y así surgieron las castas, cada una de las cuales se ocupaba exclusivamente de una actividad. La sencilla religión natural dejó de ser suficiente, pues los sacerdotes comenzaron a reflexionar sobre la conexión de la naturaleza y la difícil vida entre el nacimiento y la muerte se convirtió en el problema principal. Se reconoció la carencia de valor de la vida, y este conocimiento constituye la sabiduría suprema. El panteísmo de los brahmanes, que en la India se desarrolló a partir de la religión natural, sirvió de apoyo al pesimismo. El Estado de castas recibió su consagración al ser presentado como una institución divina y no como obra humana. Pero los brahmanes se sometieron a la ley y se rodearon de ceremonias. Aquel despótico Estado de castas de los antiguos indios significó la elevación del ser humano por encima del estado animal y la sujeción de su voluntad a la coacción política y religiosa.

La historia de Babilonia, Asiria y Persia permite conocer dos nuevas leyes de la civilización: la ley de la corrupción y la ley de la fusión por conquista.

Por una parte, la conquista tuvo como consecuencia la fusión de los pueblos. Aparecieron los esclavos. Pero también se buscó la felicidad en los placeres de los sentidos; un lujo desmesurado se introdujo poco a poco y debilitó a los pueblos. Las leyes de la civilización y de la fecundación espiritual ampliaron el círculo de la civilización. Los fenicios contribuyeron especialmente a ello mediante el comercio, que ejerce una influencia civilizadora.

Con el avance de la civilización no se permaneció en la religión natural. Quien sea capaz de mantener libre su mirada en medio de la diversidad de los fenómenos encontrará en toda religión natural la expresión, más o menos clara, del sentimiento de dependencia que todo ser humano experimenta frente al universo. En la religión, lo principal no es el conocimiento de la conexión dinámica del mundo, sino la reconciliación del individuo con la voluntad omnipotente de una divinidad que se manifiesta en los fenómenos naturales. En las religiones naturales asiáticas, el individuo se reconciliaba con los dioses airados mediante sacrificios exteriores; en las religiones más purificadas, se sacrificaba a la divinidad mediante la limitación de su propio ser interior. Los indios, que se elevaron tanto por encima de todos los demás, incurrieron en el error de negar la realidad del individuo y, con ella, la realidad del mundo entero: el panteísmo indio es idealismo empírico. Frente a él surgió la doctrina Sāṃkhya, que negó la unidad en el mundo y defendió la realidad del individuo. De ella se desarrolló el budismo. Buda partió, al igual que el panteísmo, de la carencia de valor de la vida, pero permaneció en el individuo, cuyo proceso de desarrollo constituía para él lo esencial. Situó toda realidad en el individuo, en el karma, y lo convirtió en omnipotente. Ningún poder situado fuera del individuo influye sobre su destino. Buda determina este proceso de desarrollo del individuo como el movimiento desde un ser originario hacia el no ser. De este modo negó la realidad de la actividad de todas las demás cosas del mundo y, por tanto, la realidad de todas las demás cosas, pues la única realidad era el yo autoconsciente. El budismo es, por consiguiente, al igual que el panteísmo indio, un idealismo absoluto. Puesto que Buda enseñó exotéricamente la igualdad y la fraternidad de todos los seres humanos y, con ello, abolió el sistema de castas, fue también un reformador político y social. Este movimiento no logró imponerse en la India; allí permanecieron la organización de castas y el panteísmo.

En la religión persa del Zend, las potencias malignas de la religión natural se fundieron en un único espíritu maligno y las buenas, en uno único bueno. Todo cuanto procedía del exterior provenía del espíritu maligno, mientras que cuanto procedía del interior tenía su origen en el espíritu bueno.

Las principales religiones antiguas dirigieron la mirada del ser humano hacia su vida interior y, de este modo, ejercieron una gran influencia sobre el proceso general de desarrollo.

El brahmanismo amenazaba a quienes se resistían con la transmigración de las almas; el budismo, con el renacimiento; la religión del Zend, con la desgracia que atraviesa el pecho humano cuando éste se encuentra en los brazos de Ahrimán. Por el contrario, el primero presentaba ante quienes vacilaban la perspectiva de una reunificación con Dios; el segundo, la liberación completa de la existencia; y la tercera, la paz en el seno del dios de la luz.

Los pueblos semíticos, con excepción de los judíos, no se elevaron de la religión natural a una religión moral. Sólo los judíos admitieron un ser situado fuera del mundo, en cuyas manos se encontraba el destino de la criatura. El temor de Dios era aquí lo esencial. No llegaron a elevarse hasta la concepción de una meta del mundo.

Los griegos produjeron grandes transformaciones en la civilización. La influencia de su magnífica tierra contribuyó a su formación. Para ellos, el individuo en libertad constituía algo fundamental. De ahí que se fragmentaran en una multitud de pequeños Estados y ciudades independientes y que nunca llegaran a alcanzar la unidad política. La religión común y las festividades nacionales eran los únicos vínculos que

unían a las tribus en una totalidad ideal. Aparece aquí, por tanto, la ley de la rivalidad entre los pueblos, pues cada Estado aspiraba a la supremacía. Al principio, la mayoría estaba gobernada por reyes que velaban por las leyes, ofrecían sacrificios a los dioses en nombre del pueblo y ejercían el mando durante la guerra; frente a ellos se encontraba un consejo compuesto por las familias nobles. El pueblo carecía de influencia. Esto cambió y se manifestó la ley de la fusión por la revolución. La monarquía fue abolida y apareció la república aristocrática. Pero ésta también tuvo que dejar pronto su lugar a un gobierno popular. El individuo se separó cada vez más del conjunto, hasta que se hizo valer la ley de la fusión por conquista, por medio de la cual los griegos quedaron sometidos al dominio de los macedonios.

El politeísmo de los helenos no era especulativo, sino artístico. La única idea especulativa era el Destino, que ejercía poder sobre dioses y seres humanos y en el cual los dioses se fundían en una sola divinidad. No concebían este Destino como movimiento del mundo, sino como una potencia inmóvil e insondable. Puesto que, de este modo, no era posible ningún desarrollo dentro de la religión natural y puesto que ésta era, además, intangible como uno de los fundamentos del Estado, mientras que existía la necesidad de conocer la relación entre el individuo y el universo, surgió junto a ella la filosofía. Heráclito quería que el individuo se entregara por completo al movimiento del universo o, dicho de otro modo, que el egoísmo natural se transformase en egoísmo depurado y actuase moralmente. Su doctrina es sublime: consiste en un devenir infinito. También Platón admite semejante «ciclo» (Kreislau). Ambos filósofos despertaron el deseo de un estado más puro y la repugnancia hacia una vida de injusticia y desenfreno; de ese modo ennoblecieron el ánimo y fomentaron el deseo de saber. Aristóteles puso los fundamentos de las ciencias naturales, sin las cuales la filosofía nunca puede llegar al saber puro.

Alejandro Magno mezcló entre sí el orientalismo y el helenismo. Junto a esta fusión espiritual tuvo lugar también una fusión física. Ambas favorecieron la civilización incluso después de que el gran imperio se desintegrara.

También la benéfica naturaleza de Italia impidió que allí la religión natural ejerciera un efecto paralizante sobre los seres humanos. El pueblo sólo con gran esfuerzo logró conquistar derechos, y únicamente después comenzó el período de esplendor del Estado romano, la época de la virtud cívica. El bienestar del individuo y el del conjunto coincidían. Gracias a esta fuerza llegó Roma al dominio mundial. Volvieron a ocupar el primer plano las leyes de la fecundación espiritual y física; transformaron los caracteres antiguos e hicieron surgir otros nuevos.

Pero penetró la corrupción, se impuso el egoísmo más bajo y el único objetivo pasó a ser alcanzar el dominio.

Quien contempla todo esto no encuentra en el curso de la humanidad un supuesto orden moral del mundo, sino el movimiento desnudo desde la vida hacia la muerte absoluta. En las ciencias naturales, el resultado era que de la lucha por la existencia surgían seres organizados cada vez más elevados y que no podía divisarse el final de este movimiento. En la política, en cambio, sí vemos un final: hemos visto que la civilización mata, que todo pueblo que alcanza la civilización entra en un movimiento más rápido y es precipitado hacia las profundidades. Mediante el sufrimiento han comprado su liberación de sí mismos y surge entonces el impulso hacia la redención.

En este proceso de disolución y extinción, que tuvo lugar bajo la forma histórica del Imperio, irrumpió la buena nueva del Reino de Dios.

¿Qué enseñó Cristo?

Los griegos y los romanos se aferraban a este mundo; las lágrimas acudían a sus ojos cuando pensaban en el sombrío reino de las sombras. Cristo, por el contrario, exigía la negación de uno mismo, es decir, el odio hacia la propia vida. Quería suprimir el egoísmo; exigía un suicidio lento. Como contramotivo frente

al impulso humano hacia la vida terrenal, concibió el Reino de Dios como la vida eterna llena de reposo y bienaventuranza. Esta representación adquiriría todavía mayor fuerza gracias al infierno como su contraparte. Cristo quería, por tanto, la redención del individuo respecto del mundo. De ahí su desprecio por todos los bienes exteriores, también por los vínculos de la sangre, e incluso el odio hacia uno mismo. El verdadero seguidor de Jesús pasa mediante la muerte al paraíso, es decir, a la nada, y entonces queda redimido. En el cristianismo, la relación del individuo con la naturaleza, del ser humano con Dios, es comprendida profundamente, pero permanece velada, y la filosofía debe levantar ese velo.

El cristianismo se situó entre el brahmanismo y el budismo; los tres descansan sobre un juicio correcto acerca del valor de la vida. La doctrina de Cristo ofrece únicamente un material interior: la paz del corazón y el remordimiento del corazón, la voluntad del individuo y la conexión dinámica del mundo, el movimiento del individuo y del universo. Reino de los Cielos e infierno, alma, Satán y Dios, pecado original, providencia y acción de la gracia, Padre, Hijo y Espíritu Santo: todo ello constituye un revestimiento dogmático. En aquella época no era posible conocer esas verdades y, por ello, era necesario crearlas.

Esta nueva doctrina actuó con fuerza. Sobre todo la mujer se sintió atraída por ella. La religión del amor debía encontrar resonancia en su ánimo. En medio de toda la inquietud suscitada por la filosofía, resultaba benéfico el reposo prometido en el Reino de Dios.

El neoplatonismo constituye propiamente la culminación de la filosofía de la Antigüedad y tenía puntos de coincidencia con la doctrina cristiana. Las personas cultivadas buscaron en él su apoyo; proclamaba a todos: permaneced castos y encontraréis la mayor felicidad sobre la tierra y, después de la muerte, la redención. Influyó también sobre los Padres de la Iglesia y, de este modo, sobre el desarrollo dogmático de la doctrina de Cristo. Ambos, neoplatonismo y cristianismo, apartaron la mirada de la tierra. «Mi reino no es de este mundo». La muerte era para ellos una ganancia y, por ello, la vida perdió su valor. Al día de la muerte del mártir se lo llamaba su día de nacimiento.

Finalmente se derrumbó el Imperio romano y a la mayor corrupción posible siguió la mayor fusión posible. Germanos, cimbrios, teutones, etc., irrumpieron llevando consigo la destrucción. Finalmente se establecieron en los antiguos Estados y los pueblos se mezclaron para formar nuevos Estados. Únicamente los germanos que en parte permanecieron en Alemania y en parte fueron rechazados siguieron sin mezclarse. El cristianismo se convirtió en la religión dominante y bajo su influencia se suavizaron las rudas costumbres. También los pueblos eslavos fueron incorporados al círculo de la civilización, en parte mediante el contacto pacífico con los germanos y en parte mediante la conquista.

Desde el sur penetraron en el círculo de la civilización pueblos salvajes. Mahoma colocó a sus seguidores bajo el poder absoluto del Destino, que se cierne sobre el mundo. El individuo no es más que un instrumento en sus manos. Mahoma fundó una nueva religión con un paraíso seductor. Con fanatismo sometió junto con sus huestes todos los países en los que penetraron, hasta que encontraron un límite en el sur de Francia. Se mezclaron con los pueblos y participaron en la obra de la civilización. Así nació una civilización mora que ejerció una gran influencia sobre los pueblos de Oriente.

La doctrina cristiana, nacida del judaísmo —una religión natural purificada bajo la influencia egipcia y persa y emparentada con las religiones indias, probablemente por mediación egipcia—, manifiesta la ley de la fecundación espiritual. Junto a ésta se desarrolló la ley espiritual de la fricción. Abandonados a sí mismos, los seres humanos se sumergieron en toda clase de cuestiones. Surgieron sectas y desapareció la unidad del cristianismo. Al advertir este peligro, hombres enérgicos se esforzaron por superarlo. Combatieron por la unidad de la doctrina cristiana, que se convirtió entonces en religión de Estado. Toda desviación pasó a ser, desde ese momento, herejía. Sin embargo, una lucha por la supremacía dio lugar a la gran escisión entre la Iglesia católica romana y la Iglesia católica griega. El Imperio romano fue restaurado para proporcionar

mayor poder a la Iglesia romana. El emperador era el representante de Dios sobre la tierra, y su imperio, el reflejo del Reino de Dios. La Iglesia sostuvo esta doctrina mientras fue débil y, posteriormente, convirtió al papa en representante de Dios. Éste transmitía su poder al emperador mientras éste actuara conforme a sus instrucciones. Así surgió la lucha entre el poder espiritual y el poder temporal, entre el papado y el Imperio, lucha que todavía no ha terminado.

Llegamos ahora a las condiciones políticas, económicas y espirituales de la Edad Media.

La forma de los Estados era feudal. El rey era propietario de todo el territorio; concedía partes de éste a la nobleza, al alto clero y a las ciudades, es decir, entregaba las tierras en feudo y recibía a cambio servicios. Los señores feudales entregaban a su vez partes de sus posesiones como feudos a cambio de determinados servicios. Así surgieron la nobleza, los príncipes eclesiásticos y las ciudades libres, todos los cuales aspiraban a convertir sus feudos en propiedad libre y a reforzar la relación de dependencia de sus subordinados. Los campesinos se convirtieron en siervos y cayeron en la indigencia y la miseria. La monarquía quedó de este modo paralizada; sólo podía promover el bienestar del Estado cuando éste coincidía con los intereses privados de los señores. Se hizo valer la ley del particularismo. Cada cual se aislaba con sus partidarios y el individualismo se convirtió en lo principal.

En el ámbito económico, el trabajo ocupa naturalmente un lugar importante. En la Antigüedad predominaba la esclavitud. El pueblo tenía que realizar el trabajo y, mientras tanto, se moría de hambre. En la Edad Media las cosas no eran mejores. La esclavitud había sido abolida por el cristianismo, pero la servidumbre no era en absoluto mejor. Por lo demás, los distintos oficios, en la medida en que no se encontraban al servicio de los señores feudales, formaban asociaciones rigurosamente cerradas bajo el nombre de gremios.

En el ámbito espiritual dominaba la Iglesia. En sus comienzos, este dominio fue benéfico, pues la doctrina de Jesús quería contener el egoísmo y concedía a la conciencia su derecho. Por lo demás, difundía la verdad de la carencia de valor de la vida y sembraba las semillas de la esperanza, del amor y de la fe en una bienaventuranza eterna. Puesto que la Iglesia todavía no tenía nada que temer de la ciencia, fomentó el conocimiento. Se establecieron escuelas junto a los monasterios. Los sacerdotes eran tolerantes porque creían firmemente en la fuerza invencible de la religión. También el arte fue puesto a su servicio para conmover los ánimos y enseñar que la alegría terrenal no es nada comparada con la celestial en el Reino de Dios. Todo debía suscitar semejante disposición; de ahí las bóvedas de las catedrales que se elevan hacia el cielo.

Las cruzadas ofrecen un fenómeno notable: manifiestan la ley del contagio espiritual. En efecto, cientos y miles partieron hacia tierras lejanas, con la muerte ante los ojos, para liberar el sepulcro del Redentor.

En esta sólida organización de los pueblos en los ámbitos político, económico y espiritual, la primera brecha fue abierta por la invención de la pólvora. El Estado feudal se transformó en un Estado principesco y, posteriormente, en el Estado absoluto. El poder de los grandes y pequeños señores fue quebrantado y la nobleza se vio obligada a entrar al servicio de los ejércitos permanentes. La situación jurídica de las clases privilegiadas no cambió en absoluto. La nobleza y el clero siguieron siendo los estamentos dominantes; el individuo perdió su independencia. Finalmente, el edificio alcanzó su culminación en el Estado absoluto, en el que príncipe y Estado eran una misma cosa (*L'État, c'est moi*). La forma de éste y la del despotismo era la misma, pero la diferencia reside en que este último había sido necesario para el comienzo de la civilización, mientras que el primero estaba llamado a reconducir el desarrollo particularista hacia la corriente del devenir. Así se manifiesta la ley de la nivelación.

Los descubrimientos e inventos en el ámbito económico transformaron el modo de producción. El aumento de las necesidades provocó resistencia contra los gremios, con su número fijo de maestros y su cantidad determinada de bienes producidos. Surgieron las fábricas y apareció la forma histórica de la

industria. De este modo volvió a hacerse valer la ley del despliegue de la individualidad. Se celebraron más matrimonios; anteriormente, el oficial artesano casi nunca se casaba y los casados engendraban pocos hijos. La civilización quiere que todos los seres humanos se reproduzcan tanto como sea posible en nuevos individuos, para debilitar así la voluntad. Debe señalarse aquí la introducción de la patata, que contribuyó al aumento de la población.

Otra consecuencia de la industria fue el fortalecimiento del tercer estado, de la burguesía. Mediante el comercio y la industria creció el poder de la burguesía, que pudo independizarse de la nobleza.

En el ámbito espiritual continuaba dominando la Iglesia. Sin embargo, comenzó a manifestarse la resistencia, aunque la Iglesia era todavía suficientemente poderosa para neutralizar a aquellos individuos aislados —Wycliffe, Hus, Savonarola—. Sólo Lutero logró llevar a cabo una Reforma. Ésta tuvo dos grandes consecuencias: separó la ciencia de la religión y puso el acento en el ánimo interior. Poco antes, la destrucción del Imperio bizantino había despertado los estudios clásicos en Europa, de modo que un nuevo arte y una nueva ciencia acompañaron a una nueva religión. Impulsado por la invención de la imprenta, aumentó el movimiento del espíritu. En filosofía comenzó a colocarse la investigación junto a las especulaciones metafísicas y por encima de ellas. La experiencia se convirtió en lo principal: basta pensar en Bacon, Locke, Berkeley, Hume y Hobbes. Los grandes hombres de las ciencias naturales —Copérnico, Kepler, Galileo, Newton— llevaron a cabo allí una revolución. La pintura alcanzó su punto culminante con Leonardo da Vinci, Miguel Ángel, Rafael, Tiziano y Correggio. La poesía realista encontró en Shakespeare a su héroe insuperable. También la música se hizo valer y se convirtió en una gran potencia en hombres como Bach, Händel, Haydn, Gluck, Mozart y Beethoven. El desarrollo del espíritu debilita la voluntad, porque el espíritu sólo puede fortalecerse a costa de la voluntad. Por lo demás, incrementa el sufrimiento y aumenta el anhelo de reposo.

Frente a todo ello, también la Iglesia católica concentró sus fuerzas. Tuvieron lugar guerras sangrientas. Si el tercer estado carecía de derechos frente a la nobleza y el clero, comenzó ahora a hacerse valer. Una mayor libertad y una mayor participación en el gobierno del país pasaron a primer plano. El tercer estado convirtió su causa en la causa de la humanidad; comenzó a germinar la semilla del cristianismo con su «todos los seres humanos son hermanos». El inolvidable 4 de agosto de 1789 fue el día en que se declararon los derechos de los seres humanos y se rompieron las cadenas del pueblo. Se constituyó un campesinado libre. Aunque el impulso partió de Francia, se extendió por todos los países. Napoleón se convirtió en difusor de las nuevas instituciones.

Mientras todo esto tenía lugar en el ámbito político y económico, también en el ámbito espiritual se produjo una revolución gracias al filósofo Kant. Éste remitió definitivamente al ser humano al terreno de la experiencia, haciendo así posible la independencia de toda superstición y de toda fe. La última forma de una Iglesia quedó quebrada para la humanidad pensante y se pusieron los fundamentos del templo de la ciencia pura, en el que algún día podría entrar la humanidad entera.

Tras aquella enorme acción se produjo la reacción. La propia burguesía colaboró para limitar las libertades conquistadas, y lo hizo de un modo favorable a sus intereses. Sólo transitoriamente había convertido su propia causa en la causa de la humanidad, como quedó demostrado cuando excluyó de la participación en el gobierno a las clases inferiores. La monarquía constitucional es la forma de gobierno en la que el poder se encuentra dividido entre burguesía, nobleza, clero y príncipe. La Segunda Cámara, que debía representar al pueblo, sólo lo hacía en una pequeña parte, pues un estricto censo concedía el derecho únicamente a la burguesía acomodada. El pobre volvió, por tanto, a encontrarse privado de derechos.

En el ámbito económico, el trabajador era ciertamente libre para disponer de su fuerza, pero el rendimiento de su trabajo era limitado y, por ello, era en realidad un hombre no libre. En lugar del señor de antaño apareció el capital, el más terrible y frío de todos los tiranos. Quienes habían sido declarados

jurídicamente libres tenían que volver a entrar en la relación del esclavo con el señor para no morir de hambre. Así se manifestó la ley de la miseria social. Mediante ella vuelve a debilitarse la voluntad al tiempo que aumenta la fuerza espiritual. El afán de disfrute debilita a las clases superiores y la miseria a las inferiores, y de este modo todos los individuos son preparados para buscar su felicidad en otra parte que no sea esta vida. Que la mayor inteligencia convierta a muchos proletarios en delincuentes —porque, en su espíritu más despierto, la voluntad, a causa de una educación descuidada y de una formación deficiente, se inflama ante motivos que de otro modo no vería o despreciaría— no hace sino confirmar la ley de la fricción. Por otra parte, esto despierta el amor al prójimo, el esfuerzo por elevar a las clases inferiores hasta un grado superior de conocimiento. Sólo un fantasioso puede lamentarse de la creciente degeneración; el noble ayudará. La causa de este mal se encuentra a la vista, de modo que no es necesario buscarla, y sólo requiere manos enérgicas que eliminen el daño. Las leyes de la miseria social y del lujo son la expresión de los males de la sociedad entera, de su irracional modo de producir y de vivir. Ambas pueden denominarse conjuntamente ley del nerviosismo. La vida adquiere una tensión nerviosa cada vez mayor, a la cual contribuyen nuevamente toda clase de estimulantes como el tabaco, el opio, el alcohol, el té, el café, etc. Éstos aumentan la sensibilidad y debilitan la fuerza vital. Sólo el consumo de bebidas espirituosas en América representó durante 1870 un valor de 1.487.000.000 de dólares, es decir, una masa líquida que formaría un canal de ochenta millas inglesas de longitud, cuatro pies de profundidad y catorce pies de anchura.

En el ámbito espiritual se hicieron valer las ciencias naturales. La física ocupó el lugar de la metafísica. Apareció el materialismo. Su principal defecto consiste en admitir transformaciones en el mundo, pero no un curso del mundo, razón por la cual tampoco podía proporcionar una ética. No obstante, posee importancia porque elimina toda superstición y los restos de formas desaparecidas, y constituye un precursor de la verdadera filosofía, cuyos fundamentos fueron puestos por Schopenhauer. En efecto, la única tarea de la filosofía debe consistir en someter a la razón el núcleo del cristianismo. Esto es precisamente lo que Schopenhauer intentó hacer.

Las ciencias naturales produjeron transformaciones asombrosas en la vida. Mediante la máquina de vapor y el telégrafo eléctrico, la vida pasó a desenvolverse a un ritmo diez veces más rápido; la lucha por la existencia se hizo más intensa y la vida del individuo mucho más inquieta.

En el ámbito económico se hizo cada vez mayor el abismo entre los tres estamentos superiores y el cuarto, hasta que despertó la conciencia de clase. En Francia, los trabajadores exigieron una reforma electoral y en 1848 estalló la revolución. Un trabajador entró a formar parte del gobierno provisional; se convirtió en deber del Estado la mejora de las condiciones de las clases trabajadoras y se proclamó el sufragio directo y universal, mediante el cual todo ciudadano mayor de edad obtuvo influencia sobre la vida del Estado. La república sucumbió, pero todo aquello despertó en el pueblo la certeza de que algún día saldrá el sol.

Dirijamos ahora, con prudencia y prestando atención a las corrientes del presente, una mirada hacia el futuro de la humanidad.

En Europa, los fenómenos políticos se encuentran sometidos a tres grandes leyes: la ley de la nacionalidad, la ley del humanismo y la ley de la separación entre Iglesia y Estado, es decir, la destrucción de la Iglesia. Según la primera, todos los pequeños Estados serán disueltos. Los pueblos que poseen lengua, costumbres y civilización comunes buscan con impulso irresistible la unidad política. Esto se manifiesta también en los grandes Estados constituidos por diversas nacionalidades. La segunda ley se manifiesta de maneras muy distintas. Cada ser humano es considerado como el ser más valioso del mundo. «¿Qué es una sociedad humana si uno de sus miembros puede desaparecer como una hoja arrastrada por el viento?», dice Souvestre. Todo cuanto atenta contra la humanidad produce estremecimiento. Cuanto más pierde la vida su valor a los ojos del individuo, tanto mayor debe hacerse su significación a los ojos de la humanidad, es

decir, del conjunto. En la Antigüedad ocurría lo contrario. Gracias a esta ley tuvo lugar la emancipación de los judíos, acontecimiento de gran importancia, puesto que éstos, con un espíritu particularmente desarrollado bajo la presión sufrida, participan ahora en el movimiento.

Por lo demás, la esclavitud personal ha sido abolida; los Estados civilizados van saliendo poco a poco del estado de naturaleza y cada vez con mayor frecuencia someten sus controversias al arbitraje. Se habla de un código de derecho internacional y se trabaja en un movimiento que conduce hacia los «Estados Unidos de Europa». También la buena prensa trabaja en favor de la humanidad, pues saca el mal a la luz y combate contra él.

La lucha entre la Iglesia y el Estado ha estallado de una manera que hace imposible concertar la paz; se asemeja a un duelo mortal para una de las partes. Que el Estado vencerá se encuentra inscrito en el curso del desarrollo de la humanidad. Y en el Estado victorioso la filosofía ocupará el lugar de la religión.

En Asia, las antiguas leyes de la fusión por conquista y de la fecundación espiritual dirigirán los acontecimientos. Poco a poco todos los pueblos de este gran continente serán conquistados para la civilización europea. Rusia e Inglaterra prepararán esta obra en las grandes estepas y en la India. China deberá abandonar su aislamiento e intervenir poderosamente en el desarrollo de los acontecimientos. Surgirán nuevos imperios formados por pueblos vigorosos y mezclados.

En América se extiende cada vez más el joven pueblo surgido de la mezcla en los Estados Unidos. ¡Una amalgama de pueblos que continúa aumentando! Los habitantes semisalvajes de América y Australia se extinguen; no pueden soportar el contacto con la civilización.

África será la que presente mayores dificultades. Quizá la república de Liberia sea el país llamado a convertirse en portador de la civilización. También Egipto parece destinado a transformar el interior de ese continente.

En el ámbito económico pasa a primer plano la denominada cuestión social. La cuestión social no es otra cosa que una cuestión de desarrollo, pues lo esencial consiste en elevar a todos los seres humanos hasta aquel grado de conocimiento desde el cual únicamente puede juzgarse correctamente la vida. Puesto que el camino para alcanzarlo se encuentra obstruido por obstáculos políticos y económicos, la cuestión social se presenta como una cuestión política y económica. El obstáculo en el ámbito político consiste en la exclusión de quienes carecen de propiedades respecto del gobierno. El sufragio universal y directo modifica esta situación. Ya ha sido introducido en diversos Estados y los demás deberán seguir su ejemplo. De esta manera se satisface al pueblo sin que exista peligro de que éste destruya legalmente todas las instituciones del Estado. Toda asamblea legislativa fundada sobre el sufragio universal constituye la expresión adecuada de la voluntad popular. No puede, por tanto, darse una ley mejor, pero su aplicación debe generalizarse aún más. En efecto, no debe comprender únicamente el gobierno del país, sino también el de la provincia y el municipio, así como el jurado. Esta ampliación depende del grado de civilización de los individuos, pues el hombre del pueblo debe ser capaz de desempeñar cargos políticos. Para ello necesita disponer de tiempo.

Actualmente el trabajador carece de tiempo para formarse. Debe trabajar demasiado para poder vivir. Por ello tiene que aspirar a una jornada laboral más corta. La consecuencia de ésta es un aumento del precio de los productos, también de todos los bienes necesarios para la vida, y por ello debe reclamar un aumento salarial acompañado simultáneamente de una reducción de la jornada de trabajo. No es lícito responder a esta exigencia refugiándose en la afirmación de que la mayoría no empleará correctamente ese tiempo, pues poco a poco se verá obligada a hacerlo. El trabajador llegará a comprender correctamente sus propios intereses y, de este modo, introducirá gradualmente una fuerte minoría en los cuerpos legislativos, a los cuales se plantearán dos exigencias: 1.º, la escuela gratuita; 2.º, la conciliación legal entre capital y trabajo. Si el trabajador obtiene más tiempo, debe ponerse a su alcance la posibilidad de conocer las relaciones sociales. Para ello debe existir una enseñanza científica gratuita al alcance de todos. No hay prejuicio mayor que

pensar que no se puede ser un buen campesino, artesano, etc., si se habla inglés y francés o se puede leer a Homero en su lengua original. Pero, para hacerlo posible, los padres no sólo deben encontrarse en condiciones de prescindir del trabajo de sus hijos, sino también de costear su manutención durante todo el período de su formación; es decir, las relaciones salariales deben transformarse por completo.

Lassalle propuso asociaciones obreras sostenidas mediante crédito estatal, capaces de competir con el capital. El capital existente permanecería así intacto y únicamente se haría posible competir con él concediendo crédito a los trabajadores para adquirir los instrumentos de trabajo necesarios. Tan seguro como es que semejante medio serviría de ayuda, lo es también que el Estado no tenderá la mano para realizarlo.

Las pequeñas fábricas se transformaron en grandes empresas constituidas como sociedades por acciones. El Estado debe fomentar este proceso bajo la condición de que el trabajador participe de los beneficios. Gradualmente, la participación de los trabajadores en las ganancias podría hacerse cada vez mayor hasta que, finalmente, mediante la lenta amortización de las acciones, la fábrica pasara a manos de todos cuantos trabajan en ella. Lo mismo debería hacerse con la agricultura. Todo el mundo reconoce que el actual método de cultivo de la tierra es insostenible. Entonces las distintas ramas de la actividad económica podrían entrar en relación unas con otras. Las tiendas de una ciudad podrían organizarse conforme a reglas semejantes. Así se produciría la conciliación entre capital y trabajo y, gracias a ella, el ennoblecimiento de la vida de todos. Una consecuencia de esto sería una reforma de la legislación fiscal.

Por este camino podría resolverse la cuestión social de manera pacífica y legal. Pero ¿es razonable suponer que sucederá así? Las clases superiores tendrían que colaborar para contrarrestar la impaciencia de las inferiores y realizar rápidamente esa transformación. Cada partido intenta aprovechar la cuestión social en beneficio propio; por ello el movimiento social es impulsado con mayor rapidez. Todo el mundo comprende la insostenibilidad de las condiciones existentes. Maximiliano de Habsburgo escribió en cierta ocasión: «Aquello a lo que nunca puedo acostumbrarme es a contemplar cómo el rico fabricante produce en masa para satisfacer el lujo de los ricos y estimular su amor por la ostentación, mientras que los trabajadores, esclavizados por su dinero, son pálidas sombras de seres humanos que, completamente degradados en espíritu, sacrifican su cuerpo al bolsillo del fabricante para satisfacer las necesidades del estómago».

De la solución de la cuestión social depende la redención de la humanidad. Por ello, todos deben arrojarse a ese movimiento y buscar en él su felicidad suprema, a saber: la paz del corazón mediante la concordancia consciente de la voluntad individual con el curso del conjunto. Por ello Mainländer exclama a todos: *Sursum corda!* Elevaos y descended de la luminosa altura desde la cual habéis contemplado con vuestra mirada la tierra prometida del reposo eterno; desde donde tuvisteis que reconocer que la vida carece realmente de felicidad; donde las escamas tuvieron que caer de vuestros ojos; descended al oscuro valle por el que avanza la sombría corriente de quienes todavía no han muerto, y depositad vuestras suaves, pero fieles y puras manos en las manos encallecidas de vuestros hermanos. «Son rudos». Dadles vosotros un medio para ennoblecerse. «Sus maneras resultan repulsivas». Cambiadlas vosotros. «Creed que la vida posee valor. Consideran a los ricos más felices porque comen y beben mejor, porque celebran fiestas. Piensan que el corazón late con mayor tranquilidad bajo la seda que bajo una tosca chaqueta». Arrancadles esa ilusión; pero no mediante palabras, sino mediante la acción. Hacedles experimentar que ni la riqueza, ni el honor o la fama, ni una vida confortable pueden hacerlos felices. Derribad los muros de separación que han mantenido a esos insensatos apartados de su supuesta felicidad; estrechadlos contra vuestro pecho y abrid ante ellos los tesoros de vuestro conocimiento, pues entonces ya no habrá nada más sobre esta extensa tierra que puedan anhelar y desear salvo la redención de sí mismos. Si esto sucede, el curso del desarrollo podrá tener lugar sin atravesar montañas de cadáveres ni ríos de sangre.

Todo puede, por consiguiente, seguir un curso incruento. Pero ¿es probable? ¿Es probable que mediante congresos y tribunales arbitrales sean eliminados Estados y unidos pueblos? ¿Es probable que los capitalistas tengan algún día un 4 de agosto de 1789 semejante al que tuvieron los feudales? No, nada de esto es probable. Sí lo es, en cambio, que esas transformaciones tengan lugar mediante la violencia. Sólo entre violentos dolores de parto, en medio de rayos y truenos, puede la humanidad traer a la existencia la forma y la ley de una nueva época. Así lo enseña la historia, la autoconciencia de la humanidad. Pero las transformaciones se producirán con mayor rapidez y estarán acompañadas de menos atrocidades: de ello se encargan los buenos y los justos o, dicho de otro modo, la humanidad, que se ha convertido en una gran potencia.

La tarea de la filosofía consiste en describir a grandes rasgos el curso del desarrollo sin entrar en los detalles.

Por lo pronto, resulta evidente que ninguna de las transformaciones venideras se mantendrá pura. En la lucha entre el Estado y la Iglesia intervendrán cuestiones que tienen sus raíces en el principio de nacionalidad y, al mismo tiempo, se desplegará la bandera de la socialdemocracia.

En primer plano se encuentra la lucha del Estado contra la Iglesia, del entendimiento contra la ignorancia, de la ciencia contra la fe, de la filosofía contra la religión.

En esta lucha es probable que Alemania represente la idea del Estado y Francia la de la Iglesia. (Mainländer no explica por qué considera esto tan probable). La cuestión es quién vencerá, pero, en cualquier caso, la humanidad dará gracias a ello un gran paso hacia delante. Si Francia emprende una guerra de revancha bajo la bandera de Roma, deberá sucumbir. Del otro lado se situarán entonces con entusiasmo todos aquellos que desean la caída de Roma. Si, por el contrario, Francia inscribe en su bandera: solución de la cuestión social, y recibe además el apoyo de Roma, no es seguro que Alemania venza, pues Francia se encontraría entonces dentro del movimiento de la humanidad. En ambos casos Roma sucumbe, porque una Francia victoriosa bajo la bandera socialdemócrata tendrá necesariamente que volverse contra Roma. La gran forma histórica de la Iglesia católica romana está madura para su desaparición y marcha hacia ella. Sin embargo, Mainländer considera más probable el primer caso, porque las divisiones internas de Francia no permiten suponer que vaya a emprender la lucha contra Alemania bajo una bandera socialdemócrata.

En cualquier caso, ello hace avanzar la solución de la cuestión social. Si Francia vence, ese país tendrá que abordar el problema. Si triunfa Alemania, son posibles dos casos. O bien el movimiento social se desarrolla con fuerza desde el interior de la dividida Francia, de modo que brote una llama que recorra todos los países, o bien Alemania ofrece generosamente su agradecimiento a aquellos cuyos hijos han obtenido la victoria, liberándolos de las cadenas del capital. ¿No añadirá Alemania a la gloria de haber sometido a Roma una segunda, a saber, la de haber resuelto la cuestión social?

Cada pueblo tiene que cumplir su misión; mientras carezca de unidad, la lucha consiste en adquirirla y, por ello, durante este período cada individuo debe ser, en aras del cosmopolitismo, un patriota abnegado.

Puesto que el movimiento social se encuentra en medio del movimiento de la humanidad, nadie puede detenerlo. Del mismo modo que, a la larga, los plebeyos no pudieron quedar excluidos de los cargos públicos en el Estado romano, tampoco puede el pueblo permanecer indefinidamente excluido del gobierno, ni pueden cuatro quintas partes del pueblo seguir privadas, por el actual modo de producción, de los tesoros de la ciencia. La civilización actúa de manera mortal; debilita a las clases superiores más que a las inferiores, porque en ellas el individuo puede consumir su vida con mayor rapidez.

La corrupción es grande; allí donde aparece se manifiesta la ley de la fusión, pues la civilización tiende a ampliar su círculo y produce la corrupción para atraer de este modo a los pueblos naturales salvajes e incorporarlos a él. ¿Dónde se encuentran ahora esos pueblos naturales? Ya no puede producirse una

migración de pueblos, pues tanto los pueblos romances como los germánicos se encuentran ya dentro de ese círculo. La renovación debe venir desde abajo, desde el núcleo interior de los pueblos. La ley de la nivelación se hará valer.

Si todos los seres humanos fueran sabios —o siquiera buenos cristianos— no existiría ninguna cuestión social. Existe porque los seres humanos no son sabios.

Es absurdo pensar que las condiciones sociales no sean susceptibles de una reforma radical, pero igualmente absurdo afirmar que una reforma radical conduciría a una vida de ociosidad. Siempre habrá que trabajar, pero la organización del trabajo debe ser tal que todos los disfrutes sean accesibles para todos. La felicidad no reside en la vida confortable y, por tanto, no constituye una desgracia tener que prescindir de ella; pero sí constituye una gran desgracia buscar la felicidad en la vida confortable sin poder experimentar que en ella no existe felicidad alguna. Y esta desgracia es la fuerza motriz de las clases populares inferiores, por medio de la cual son impulsadas hacia adelante por el camino de la redención. Cuando hayan obtenido aquello que desean, experimentarán por sí mismas que la felicidad que buscaban no es nada. Sin embargo, antes de que la humanidad pueda ser redimida, todos deben haberse saciado de los placeres. La saciedad de todos conduce a la solución de la cuestión social. Cuando esto suceda, la humanidad llegará necesariamente a su objetivo, es decir, al Estado ideal.

¿Qué transformaciones tendrán lugar en esa época futura dentro de la vida espiritual?

En lo que respecta al arte: en la arquitectura, la belleza en el espacio ha sido prácticamente agotada, si no por completo, por el arte oriental, griego, romano, morisco y gótico. Sólo una combinación de formas ofrece todavía cierto margen de acción. La belleza de la figura humana ha sido representada de manera insuperable por los escultores griegos y los pintores italianos. En cuanto al interior del ser humano tal como se manifiesta exteriormente, difícilmente podrá superarse a la escultura y la pintura cristianas. Únicamente el arte realista ofrece todavía la posibilidad de producir algo nuevo. En la música, un desarrollo que vaya más allá de Bach, Händel, Gluck, Haydn, Mozart y Beethoven sólo es posible dentro de límites estrechos. Únicamente la poesía posee todavía una meta elevada. Junto al Fausto optimista, que encontró en la actividad de la vida una satisfacción aparente: «Den letzten, schlechten leeren Augenblick / Der Arme wünscht ihn fest zu halten!» («¡El pobre quiere aferrarse al último, miserable y vacío instante!»), debe colocarse el pesimista, que lucha por alcanzar la paz del alma. El maestro genial capaz de realizar semejante creación todavía está por aparecer.

Las ciencias naturales tienen todavía mucho que hacer; la naturaleza, en cuanto inmanente, debe ser investigada libre de toda trascendencia.

La religión encontrará cada vez menos adeptos a medida que aumente el saber. La unión del racionalismo con la religión —comunidades libres, nuevo protestantismo, judaísmo reformado, etc.— retrasa su desaparición y conduce a la incredulidad. Sin embargo, el saber no destruye la fe, sino que constituye su metamorfosis, pues la filosofía es la religión del amor purificada por la razón. Antes se creía en la redención de la humanidad; ahora se sabe que llegará.

¿Qué es el Estado ideal?

La forma histórica que abarca a toda la humanidad. Esta forma es secundaria; lo esencial es el ciudadano de ese Estado. Será un ser humano libre, situado por encima de la ley, porque estará libre de todas las ataduras políticas, económicas y espirituales. Poco a poco habrán desaparecido de la vida de la humanidad todos los móviles: poder, propiedad, fama, matrimonio; se habrán roto todos los vínculos del sentimiento: el ser humano estará exhausto. Su deseo será entonces ser borrado para siempre del gran libro de la vida, y la voluntad alcanzará su objetivo: la muerte absoluta. Nadie puede decir cómo se realizará el «gran sacrificio», cómo tendrá lugar la muerte. También el cuándo continúa siendo una incógnita. Si se atiende

al poder demoníaco del impulso sexual y al gran amor por la vida, uno se siente inclinado a situar el momento de la redención en un futuro lejano. Pero si se presta atención a la fuerza de las corrientes que actúan en todos los ámbitos del Estado, ese futuro parece menos distante, aunque siga midiéndose en siglos.

La civilización es, por tanto, el movimiento de toda la humanidad y el movimiento desde la vida hacia la muerte absoluta. Se realiza en una sola forma, el Estado, que adopta diversas configuraciones, y conforme a una única ley, la ley del sufrimiento, cuyo resultado es el debilitamiento de la voluntad y el crecimiento del espíritu.

Sin pretender una exhaustividad completa, obtenemos el siguiente esquema:

- ley del despliegue de la individualidad;
- ley de la fricción espiritual;
- ley de la costumbre;
- ley de la formación de la parte;
- ley del particularismo;
- ley del desarrollo de la voluntad simple;
- ley de la unión de las cualidades de la voluntad;
- ley de la herencia de las propiedades;
- ley de la corrupción;
- ley del individualismo;
- ley de la fusión por conquista;
- ley de la fusión por la revolución;
- ley de la colonización;
- ley de la fecundación espiritual;
- ley de la rivalidad entre los pueblos;
- ley de la miseria social;
- ley del lujo;
- ley del nerviosismo;
- ley de la nivelación;
- ley del contagio espiritual;
- ley de la nacionalidad;
- ley del humanismo;
- ley de la emancipación espiritual.

Las formas históricas son las siguientes:

<i>ECONÓMICAS</i>	<i>POLÍTICAS</i>	<i>ESPIRITUALES</i>
Caza	Familia	Religión natural
Ganadería	Patriarcado	Religión natural purificada
Agricultura, comercio, actividad económica, esclavitud	Estado de castas	Religión
Servidumbre, dependencia	Monarquía despótica	Arte oriental
Capital, comercio mundial	Estado griego	Arte griego
	República romana	Ciencias naturales

<i>ECONÓMICAS</i>	<i>POLÍTICAS</i>	<i>ESPIRITUALES</i>
Industria	Imperio romano	Historia
Asociaciones productivas	Estado feudal	Filosofía
Organización general del trabajo	Estado absoluto	Ciencia del derecho
	Monarquía constitucional	Iglesia cristiana
	Estados Unidos	Arte
	Estado ideal	Filosofía escolástica
		Iglesia evangélica
		Renacimiento
		Música
		Filosofía crítica
		Ciencias naturales modernas
		Ciencias del Estado
		Racionalismo
		Materialismo
		Filosofía pura
		Filosofía absoluta

La humanidad es un concepto; en realidad, es un conjunto de individuos que existen y que se mantienen en la vida mediante la reproducción. El movimiento del individuo desde la vida hacia la muerte produce, en unión con su movimiento desde la vida hacia la vida, el movimiento desde la vida hacia la muerte relativa, que, en el fondo, constituye el movimiento en espiral desde la vida hacia la muerte absoluta. Ahora bien, la humanidad debe poseer ese mismo movimiento. Para el pensador que ha comprendido esto desaparece la lamentación por la destrucción de muchos seres humanos mediante guerras, accidentes, etc., pues la humanidad entera está destinada a la aniquilación. El movimiento de nuestra especie resulta —dejando aparte las influencias de la naturaleza— de la aspiración de todos los seres humanos. Surge del movimiento de buenos y malos, sabios y necios, valientes y pusilánimes, y por ello no puede poseer ningún carácter moral. En su curso produce buenos y malos, sabios y necios, héroes y malhechores y, a su vez, se produce a sí mismo a partir de los movimientos de todos ellos. Al final se encuentran los cansados y exhaustos. Entonces descende sobre todos la noche silenciosa de la muerte absoluta; quedan redimidos, redimidos para siempre.

Mainländer ha bosquejado a grandes rasgos el curso de la civilización y, con excepción de su consideración final, puedo estar perfectamente de acuerdo con él. Allí donde él contempla al final agotamiento, yo considero que sólo entonces la fuerza del espíritu y la voluntad se manifestarán en toda su potencia. Veo asimismo una dificultad insuperable en esa aspiración de los pesimistas a suprimir la voluntad. En efecto, ¿quién debe hacerlo? La mayoría espiritualmente desarrollada. Pero ¿qué presupone la decisión de hacerlo? Un querer. ¿Qué obtenemos, pues? Un querer no querer, un querer suprimir la voluntad. Me parece que este razonamiento se contradice a sí mismo. ¿Por qué habría de extinguirse la energía cuando el ser humano se esfuerza más por el interés general que por el privado? ¿No existen suficientes ejemplos que muestran que la participación de todos constituye una condición mediante la cual una empresa puede elevarse hasta alturas desconocidas? Nunca se despliega —se dice— tanta fuerza y tanto celo como cuando se trabaja para uno mismo. Pues bien, que cada cual trabaje para sí mismo; precisamente eso es lo que ahora no sucede, sino que debe tratarse de una causa común en la que todos trabajen y en la que el propio interés de cada uno lo impulse a entregarse a ella en cuerpo y alma. Esa causa común es el bienestar social. Para la prosperidad del conjunto es necesario que sus partes se encuentren bien. El gran arte consiste ahora en conseguirlo. Siempre existirán pasiones —una sociedad sin pasiones es imposible y, aunque fuese posible, sería cualquier cosa menos deseable—, pero por qué esas pasiones no habrían de

poder encauzarse por un buen cauce es algo que me resulta incomprensible.

Lo que nos sorprende en este filósofo es el socialismo que defiende. Desde un punto de vista filosófico difícilmente podría ser de otro modo. ¿Acaso no constituye lo principal de la cuestión social la determinación de la relación del individuo con el conjunto? Esta determinación no puede ni debe abandonarse al azar; no, tiene que establecerse mediante la razón y la experiencia, en una palabra, mediante la ciencia, que descansa en ambas. Con toda razón puede describirse el curso de la civilización como la historia de los experimentos realizados en los ámbitos religioso, filosófico, político y social para determinar el lugar del individuo dentro del conjunto, dentro de la sociedad. Mientras el centro de gravedad se encontraba por encima de las nubes, en un mundo trascendente, no podía tratarse seriamente esta cuestión. De ahí que sólo se pudiera avanzar cuando el centro de gravedad se trasladó a la propia humanidad.

En la ciencia debe dejarse fuera de consideración todo factor desconocido. Esta proposición ha sido formulada y colocada como principio muchas veces, pero la dificultad reside en aplicarla fiel y consecuentemente. Así, entre nosotros, el profesor Opzoomer se ha presentado como filósofo de la experiencia y, sin embargo, establece una separación entre verdades mediatas e inmediatas. El sentimiento de la belleza, el sentimiento moral y el sentimiento religioso son admitidos por él como verdades inmediatas, es decir, como verdades de las que el ser humano llega a ser consciente mediante algo que actúa inmediatamente sobre él. De pronto ha desaparecido toda experiencia. ¿De qué sirve establecer de antemano principios sanos si después, al aplicarlos, se arrojan por la borda?»

Si se quiere construir el desarrollo social, es necesario ser ateo o, al menos, dejar de lado en este ámbito las demás consideraciones teístas. Feuerbach tenía toda la razón cuando escribió: «Christen seid Ihr allein bei der Nacht, am Tag Atheisten» («Sólo sois cristianos de noche; de día, ateos»).

Observad a los ortodoxos, que predicán que Dios es omnipotente, omnisciente y sumamente bueno, pero que ellos mismos ponen manos a la obra para mejorar las condiciones según sus propias concepciones. ¿No significa esto quitarle a Dios el trabajo de las manos? Si existiera una confianza verdadera, habría que aplicar el *laissez faire*, *laissez aller* de acuerdo con la máxima: «¡Lo que Dios hace, bien hecho está!». Pero, pese a toda la prédica acerca de la redención, ellos mismos creen tan poco en ella que quieren hacer cuanto esté en sus manos para prepararla, cosa que sería completamente superflua si ya hubiese llegado.

Alguien dijo una vez que, en nuestra época, el ateísmo constituye una falta pequeña en comparación con el ataque a las concepciones de la propiedad. ¿No podría explicarse en muchos casos la aversión al ateísmo por el sentimiento inconsciente de que, una vez alcanzado el ateísmo, habría que renunciar consecuentemente a la intangibilidad de las concepciones sociales existentes? Y eso es precisamente lo que no se quiere tocar, por interés propio. De este modo se permanece en el teísmo como último refugio para la defensa de unas relaciones sociales petrificadas que se quieren conservar a cualquier precio. La santidad de su Dios constituye el fundamento sobre el cual se ha edificado la «santidad» de la propiedad. Toda verdadera filosofía es, por consiguiente, propiamente socialista.

Involuntariamente, los filósofos contribuyeron a la construcción del socialismo. Kant, que quería expulsar del espíritu toda falta de libertad, ¿qué otra cosa hizo sino llevar grano al molino del socialismo? Incluso un aristócrata como Schopenhauer, con su doctrina de que la voluntad de uno solo es como la voluntad de todos, ¿qué otra cosa hace sino proporcionar materiales para la construcción de los socialistas? El individuo y la sociedad: he ahí los datos; determinar su conexión y su relación debe ser la tarea del filósofo tan pronto como haya salido del mundo de la especulación metafísica y se encuentre sobre el firme suelo de la realidad. Entonces la filosofía dejará de ser inútil; por el contrario, señalará los caminos por los cuales

³ Compárese, en lo que respecta al profesor Opzoomer, la carta abierta dirigida al señor C. W. Opzoomer por H. C. J. Krijthe, titulada *Om der waarheid wille*. Este pequeño libro es poco conocido y, sin embargo, merece serlo por la claridad de su contenido, aunque su forma sea deficiente.

la humanidad puede trabajar en su desarrollo. Constituye un gran mérito de Mainländer haber hecho esto en su libro. En consideración a este servicio prestado al presente, estamos dispuestos a perdonarle gustosamente su pesimismo respecto del futuro.

EL PANTELISMO DE SCHOPENHAUER*

SCHOPENHAUER'S PANTHELISMUS

por

Eduard von Hartmann

Tania León López (traducción)

Universidad Autónoma de Guerrero (UAGro) | México

* Hartmann, Eduard von. "Schopenhauer's Panthelismus." *Gesammelte Studien und Aufsätze gemeinverständlichen Inhalts*, Carl Duncker's Verlag (C. Heymann), 1876, pp. 636–649. Criterio terminológico: se traduce *Panthelismus* como pantelismo (no "panteísmo"); Hartmann forma el término por analogía con *Panlogismus* a partir de ἐθέλω / θέλωμαι, "querer". Se mantiene de forma sistemática *Vorstellung* = "representación", *Erscheinung* = "fenómeno", *Wesen* = "esencia", *An-sich* = "en-sí", *Willen-sakt* = "acto de voluntad" y *All-Eine* = "Uno-Todo". Hartmann emplea consecutivamente *Realidealismus* e *Idealrealismus*; se conserva la diferencia como "realidealismo" e "idealrealismo". Las citas de Schopenhauer se traducen directamente del alemán reproducido por Hartmann y se conservan las referencias del original.

1. El principio fundamental de Schopenhauer

El sistema de Schopenhauer es una combinación del realismo con el idealismo y del espiritualismo con el materialismo, en cuanto todo ser se escinde en voluntad e intelecto, y en esencia y fenómeno; de tal manera que el lado de la voluntad y de la esencia se asigna al realismo y al espiritualismo, mientras que el lado del intelecto y del fenómeno corresponde al idealismo subjetivo y al materialismo; a través de estos cuatro elementos se deja sentir, como un quinto, un idealismo objetivo todavía embrionario.

La aportación imperecedera de Schopenhauer puede expresarse en las siguientes proposiciones:

“La suposición de que la voluntad no puede ser ni querer sin una representación consciente es falsa. Toda fuerza es voluntad, toda voluntad es Una: nada es real sino voluntad y fuerza; por consiguiente, todo lo real está comprendido en la Voluntad Una. La Voluntad Una e indivisible sólo se escinde en multiplicidad mediante sus actos o acciones, y los vuelve unos contra otros.”

Con ello queda dada una concepción del mundo que desarrolla una indicación de Schelling (*Werke*, secc. I, vol. 7, pp. 350–352): un monismo o panteísmo de la voluntad, en el cual todas las cosas son voluntad y están comprendidas en una voluntad originaria. Por analogía con la expresión “panlogismo”, este punto de vista puede designarse con una sola palabra como pantelismo (de ἐθέλω o θέλωμαι). Éste es el núcleo inmovible y más íntimo de la filosofía schopenhaueriana; es el punto focal en el que convergen todos sus rayos y la concepción que ofrece la esencia de las cosas, prescindiendo de su fenómeno. Al juzgar las restantes partes del sistema es indispensable atenerse al monismo de la voluntad, tal como Schopenhauer lo formuló de manera nítida y clara en el resumen final de su obra principal, aun cuando en aquellas otras partes aparezcan contradicciones con el principio supremo. En tal caso, no sería este principio el que habría que modificar, sino las afirmaciones que lo contradicen, a fin de hacer desaparecer la contradicción.

2. El idealismo subjetivo

Ya la unión del idealismo subjetivo con el realismo de la voluntad contiene una contradicción semejante. El idealismo subjetivo sólo es consecuente cuando afirma: “todo lo representado es sólo representación”; pero entonces se convierte precisamente en aquello que Schopenhauer, bajo el nombre de “egoísmo teórico”, remite al manicomio, aunque declare que dicho egoísmo es irrefutable (!).

El idealismo no admite compromisos. O bien todo cuanto yo represento es únicamente mi representación, y entonces también la voluntad que yo represento es sólo mi representación, sin realidad trascendente, con lo cual el monismo realista de la voluntad constituye un sistema falso; o bien estoy autorizado para inferir, a partir de la percepción consciente de mi voluntad, la existencia real de mi voluntad, y entonces estoy igualmente autorizado para inferir, a partir de la percepción consciente de mi reloj, la existencia real de mi reloj, con lo cual el idealismo subjetivo resulta falso.

De acuerdo con el principio anterior, tendríamos que afirmar esto último, incluso si el punto de vista idealista no fuera ya de por sí injustificado e insostenible. Que todo el mundo que conozco sea también un mundo representado por mí es una proposición tautológica que a nadie se le ha ocurrido negar; pero que sea solamente algo representado por mí, es decir, que no existiría si yo —o algún otro sujeto— no lo representase, constituye el error del idealismo³, error que no admite el compromiso que supone la excepción de Schopenhauer de que ese mundo sea, al menos, voluntad

³ Véase mi “Fundamentación crítica del realismo trascendental” (*Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus*). El tratamiento de la cuestión en un escrito especial permite pasar aquí rápidamente sobre ella.

(con lo cual, además, nada se ha dicho todavía acerca del modo en que la voluntad posee actualidad en cada caso particular).

Ningún no-idealista sostendrá hoy que la esencia en sí del correlato real del objeto representado por mí sea idéntica a mi representación de ese objeto. Precisamente por ello merece elogio la cautela de Schopenhauer cuando reconoce que la esencia en sí del correlato real correspondiente a la voluntad percibida por mi conciencia no es de ningún modo idéntica a esta última, sino que permanece completamente desconocida para nosotros (*WWV* II, 221, abajo). Como idealista, sin embargo, tendría que negar la existencia de semejante correlato desconocido y afirmar que la voluntad, en cuanto fenómeno subjetivo, constituye lo último.

El motivo más profundo de que Schopenhauer no fuese capaz de superar el idealismo subjetivo parece encontrarse en que no veía ninguna otra posibilidad de silenciar la objeción que el entendimiento natural, de manera instintiva, dirige contra cualquier especie de monismo. El entendimiento natural percibe una multiplicidad de cosas e individuos y por ello se opone al monismo. Schopenhauer cree que sólo puede acallar esta resistencia —que Spinoza todavía había ignorado con altivez— declarando que la multiplicidad percibida es una apariencia subjetiva. Schelling y Hegel, en cambio, habían reconocido ya que dicha multiplicidad, aunque no pertenece a la esencia, sí pertenece al fenómeno puesto divina u objetivamente —y no meramente puesto de manera subjetiva—. Una conciliación plenamente satisfactoria del monismo con el entendimiento natural sólo es posible, desde luego, mediante la doctrina de lo inconsciente.

3. El materialismo

La voluntad es un principio inmaterial que conocemos como momento esencial del espíritu; por ello bien podemos denominarla un principio espiritualista. Frente a esto, Schopenhauer concibe el intelecto de una manera puramente materialista, al presentarlo, junto con Moleschott, Büchner y Vogt, como producto de la materia nerviosa.

Cree poder establecer un compromiso entre el espiritualismo y el materialismo delimitando exteriormente sus respectivos ámbitos. Pero este intento es tan inadmisible como carente de valor. Es inadmisible porque todas las pruebas en favor del origen puramente material del intelecto poseen exactamente la misma validez —o invalidez— respecto del origen de la voluntad; y carece de valor porque esta resistencia parcial al materialismo no hace al mundo ni un ápice más comprensible que el materialismo pleno e íntegro.

Los materialistas tienen indudablemente razón cuando sostienen que la integridad de la función cerebral es *conditio sine qua non* de la integridad de toda actividad espiritual consciente, sin excepción, puesto que la experiencia enseña que una anomalía de la función cerebral provoca anomalías tanto en la vida del deseo y del sentimiento como en la vida de la representación. Pero no es mediante una disección del espíritu, inadmisible en la realidad concreta, y una separación entre la actividad de la voluntad y la del intelecto como puede reconocerse esta ley fisiológica sin caer en las consecuencias del materialismo completo, sino únicamente mediante la distinción entre la actividad espiritual consciente y la inconsciente.

El materialismo encierra en sí la inexplicabilidad del proceso del mundo porque lo rebaja a un juego de elementos que actúan ciega y absurdamente, con lo cual la aparición de organismos dotados de sentido e incluso reflexivos queda sustraída a toda posibilidad de comprensión. El idealismo subjetivo consecuente no modifica en nada esta incomprensibilidad cuando sustituye el proceso objetivo del materialismo por un mero proceso interno y subjetivo de representaciones: tan absurdamente como allí surge el mundo dotado de sentido, así de absurdamente surge aquí la representación dotada de sentido del mundo.

Schopenhauer adopta ambas incomprensibilidades al efectuar la imposible unión entre materialismo e idealismo subjetivo; y añade todavía la contradicción de que mis representaciones sean producto de mi actividad cerebral mientras que mi cerebro individual y la materia de éste no

han de ser sino mi representación. Tampoco mejora las cosas excluyendo la voluntad del dominio del materialismo, pues su voluntad es, confesadamente, un principio tan irracional, ciego y carente de sentido como la materia y las fuerzas materiales de los materialistas.

La cuestión adopta un aspecto muy distinto cuando se abandona de una vez por todas el idealismo y, al mismo tiempo, se restringe la ley de la integridad de la función cerebral hasta donde la confirman los experimentos, esto es, a la actividad espiritual consciente. Entonces la actividad espiritual inconsciente subsiste por sí misma como función puramente inmaterial, mientras que la actividad consciente aparece como producto conjunto de aquélla y de la función cerebral.

4. El idealismo objetivo

El semimaterialismo y el idealismo subjetivo de Schopenhauer se vuelven todavía más imposibles cuando se toma en consideración el segundo libro de *El mundo como voluntad y representación*, que trata del sujeto puro del conocimiento y de su objeto, la Idea platónica. La Idea no debe confundirse con el concepto.

El concepto es abstracto, discursivo, completamente indeterminado dentro de su esfera y determinado sólo por sus límites; accesible y comprensible para cualquiera que posea razón; comunicable mediante palabras sin otra mediación y susceptible de agotarse enteramente mediante su definición. La Idea, en cambio, que acaso podría definirse como representante adecuado del concepto, es enteramente intuitiva y, aunque representa una cantidad infinita de cosas particulares —no las comprende bajo sí como hace el concepto—, “está, sin embargo, completamente determinada; [...] no es comunicable de modo absoluto, sino sólo de manera condicionada, pues la Idea captada y reproducida en la obra de arte habla a cada cual únicamente en proporción a su propio valor intelectual.

El concepto se asemeja a un recipiente muerto en el cual aquello que se ha depositado permanece realmente yuxtapuesto y del cual tampoco puede extraerse más —mediante juicios analíticos— que aquello que se introdujo en él —mediante reflexión sintética—; la Idea, por el contrario, se asemeja a un organismo vivo, en desarrollo y dotado de fuerza generadora, que produce aquello que no se encontraba encerrado de antemano en él.

Si los conceptos son los *universalia post rem*, las Ideas son los *universalia ante rem* y, por ejemplo, representantes de las especies naturales. Las Ideas reproducen la esencia de las cosas bajo la forma de la representación y son, por tanto, lo mismo que la cosa en sí de Kant.

Aquí se manifiesta la insostenibilidad del idealismo subjetivo. Pues si, conforme a los principios idealistas, el espacio, el tiempo, la causalidad y, en general, toda relación son extraños a la esencia de las cosas, entonces las Ideas, destinadas precisamente a reproducir la esencia de éstas, deben estar tan desprovistas de tales formas y categorías como la cosa en sí kantiana, si es que no han de recaer en la forma de la representación ordinaria. Schopenhauer reconoce esto repetidas veces.

Pero yo pregunto: ¿qué queda de mi representación de este animal si debo sustraerle: 1) su color, su figura y la disposición interna de sus partes —como relaciones espaciales—; 2) su modo característico de actuar, su comportamiento y su manera de vivir —como relaciones temporales—; y 3) las peculiaridades de su estructura y de sus instintos adaptadas a su elemento, a las condiciones climáticas, a sus enemigos y alimentos, así como a su vida sexual y a la crianza de sus crías —en cuanto relaciones con otras cosas y, especialmente, relaciones causales y teleológicas—?

En tal caso habré eliminado efectivamente todo aquello que proporcionaba contenido a la Idea, y el residuo será igual a cero: la X absolutamente indeterminada de la “cosa en sí” kantiana. Por consiguiente, o bien los principios idealistas son correctos, y entonces no existen Ideas en el sentido de Schopenhauer, puesto que su contenido se reduce a cero; o bien existen tales Ideas, y entonces el idealismo subjetivo es falso. Como ya hemos encontrado que el idealismo contradice además el

principio fundamental de Schopenhauer, aceptaremos tranquilamente la segunda alternativa y seguiremos examinando la Idea.

Las Ideas son el “en-sí”, la esencia o las formas originarias eternas de las cosas (*universalia ante rem*); los fenómenos perecederos proceden inmediatamente de una disgregación espacial y temporal de las Ideas. Por otra parte, la Idea ofrece la esencia de las cosas únicamente bajo la forma de la representación: es una *species* del *genus* “representación”.

Pero si “no sólo carecemos del derecho, sino también de la capacidad de pensar el conocimiento y la representación de otro modo que como un fenómeno cerebral”, se sigue de ello que también las Ideas sólo pueden ser pensadas como fenómenos cerebrales. Ahora bien, si la Idea es un fenómeno cerebral, entonces es el fenómeno de un fenómeno —el cerebro— y, por consiguiente, no es una esencia existente en sí ni una forma originaria de la cual debiera surgir primeramente todo fenómeno; tampoco es eterna sino, como cualquier fenómeno, temporal: en suma, deja de ser Idea.

Si, por el contrario, la Idea es verdaderamente una forma originaria eterna que precede al fenómeno, entonces no puede ser un producto cerebral y el materialismo tiene que ser falso.

Hemos visto, por tanto, que la doctrina schopenhaueriana de la Idea, al igual que su doctrina de la voluntad, contradice tanto al idealismo subjetivo como al materialismo. Sólo resta preguntar si, y de qué manera, puede conciliarse la doctrina de la Idea con la doctrina fundamental de la Voluntad Una. Para ello tendremos que examinar más detenidamente la primera.

5. El sujeto fenoménico y el sujeto absoluto

Ser representación significa para Schopenhauer ser objeto para un sujeto. Puesto que la Idea es representación, también ella debe ser objeto para un sujeto. La pregunta es: ¿para cuál?

Ya del hecho de que la Idea, en cuanto Idea, ha de ser eterna, debemos concluir que también el sujeto para el cual es objeto debe ser eterno. De aquí se desprende que ni el individuo finito y perecedero ni la suma de los individuos capaces de contemplar la Idea —la humanidad— pueden ser ese sujeto, puesto que ninguno de los dos es eterno (la humanidad tiene menos de unos pocos cientos de miles de años).

Schopenhauer confirma esto él mismo cuando explica que el individuo como tal no está capacitado para contemplar la Idea; sólo puede hacerlo una vez suprimida su individualidad, es decir, después de desprenderse completamente de todos los vínculos del interés y de la conciencia individuales, de modo que del individuo anterior no queda sino el sujeto puro, intemporal, del conocimiento.

Este sujeto puro del conocimiento es el “ojo eterno del mundo, que, aunque con grados muy distintos de claridad, mira desde todos los seres vivientes, sin ser afectado por el nacimiento y la desaparición de éstos y que, permaneciendo idéntico consigo mismo, como uno y siempre el mismo, es el soporte del mundo de las Ideas permanentes; mientras que el sujeto individual, cuyo conocimiento se halla enturbiado por la individualidad nacida de la voluntad, sólo tiene por objetos cosas particulares y es, como éstas, perecedero”.

El sujeto de la representación ordinaria es, por consiguiente, individual, temporal y perecedero como ésta; el sujeto puro de la Idea carece de individualidad, es eterno —intemporal— e imperecedero, y es uno y el mismo en todos los individuos. Es decir: es el único sujeto absoluto, del mismo modo que la voluntad es la única Voluntad absoluta.

Resulta claro que, si después de lo dicho todavía se quisiera mantener el materialismo, sólo podría concedérsele validez respecto del sujeto individual de la representación ordinaria, pero no respecto del sujeto puro —absoluto— de la Idea, pues aquello que es eternamente imperecedero y uno no puede ser producto de los múltiples fenómenos perecederos —los cerebros—.

Pero entonces habría que aceptar el milagro de la unión del sujeto absoluto y eterno con el sujeto fenoménico individual. Sólo es posible evitar semejante milagro abandonando enteramente el materialismo y concibiendo los sujetos individuales como simples limitaciones fenoménicas individuales del único sujeto absoluto. Esta concepción se encuentra, de hecho, bastante próxima a Schopenhauer cuando sostiene que, mediante la supresión de las barreras de la individualidad, el sujeto ordinario puede transformarse en el sujeto puro de la Idea.

Otra cuestión es, ciertamente, si el ser humano posee la capacidad de despojarse temporalmente de las barreras de su individualidad y contemplar de ese modo los *universalia ante rem*. Así como la individualidad se presenta objetivamente como organismo delimitado, subjetivamente se presenta como conciencia. La supresión de la individualidad es, por tanto, en este último aspecto, absolutamente inconcebible sin supresión de la conciencia.

Schopenhauer no expresa esta consecuencia con palabras desnudas, pero deja entreverla con bastante claridad cuando afirma que el sujeto tendría que perderse de tal modo en el objeto que fuese “como si sólo existiese el objeto, sin nadie que lo percibiese, de modo que ya no fuese posible separar al que contempla de la contemplación, sino que ambos se hubiesen convertido en uno”. Ciertamente, en la Idea seguirían existiendo sujeto y objeto, pero “ya no serían distinguibles en ella porque se colman y penetran mutuamente por completo”; no se enfrentarían como extraños y separados, como sucede en la representación ordinaria —consciente—.

Sólo ahora alcanzamos la plena comprensión del asunto. No es correcto afirmar que las Ideas eternas sean meros objetos para un sujeto eterno enfrentado a ellas. Esa separación es falsa. La Idea eterna es, más bien, la unidad eternamente inseparable del sujeto eterno y de sus objetos eternos; la Idea es un acto eterno de intuición intelectual o inteligible³, en el cual sujeto y objeto quedan suprimidos como momentos diferenciables: la Idea es el eterno sujeto-objeto.

Si la conciencia descansa en la contraposición separada entre sujeto y objeto, entonces la unidad indistinguible y la completa compenetración de ambos implican necesariamente inconsciencia.

Si, por tanto, el ser humano es capaz de una intuición de la Idea, sólo puede serlo por una vía mística, en un estado inconsciente; y ya no como individuo ni como ser humano, sino en cuanto él mismo es el sujeto-objeto absoluto, o, mejor dicho, en cuanto el sujeto-objeto absoluto es él mismo.

Este sujeto-objeto absoluto, o Idea inconsciente, representa entonces el aspecto representativo de aquella actividad espiritual inconsciente de la cual vimos anteriormente que debe constituir uno de los factores que, unido a la función cerebral como segundo factor, produce la actividad espiritual consciente. Debe recordarse a este respecto que el propio Schopenhauer define la Idea como “un organismo vivo, en desarrollo y dotado de fuerza generadora”.

Hemos visto, pues, que el doble engendro constituido por el idealismo subjetivo y el materialismo resulta incompatible, en todos los aspectos, con los componentes fundamentales del sistema schopenhaueriano, y que debe ser sustituido por un idealismo objetivo cuyos elementos fueron proporcionados por el propio Schopenhauer. Lo que le impidió asirlo con firmeza fue su obstinado apego a aquellas teorías erróneas, de las cuales no consiguió desprenderse porque carecía del concepto de **representación inconsciente**, concepto que bien habría podido tomar del “idealismo trascendental” de Schelling, a quien tanto denostó.

6. Idea y voluntad

Examinemos ahora cómo determina el propio Schopenhauer la relación de la Idea con la voluntad. Así como las Ideas son el en-sí de las cosas, la voluntad ha de ser el en-sí de las Ideas. Si las cosas constituyen la objetividad mediata e inadecuada de la voluntad, las Ideas son su objetividad inmediata y adecuada.

³ Schelling describe la intuición inteligible o intelectual, destinada a captar la unidad del sujeto-objeto, exactamente del mismo modo que Schopenhauer describe la intuición de la Idea, con la única diferencia de que el primero añade expresamente que “no puede presentarse en absoluto en la conciencia”.

Voluntad e Idea son idénticas con excepción de una única determinación: la Idea posee la forma de la representación.

Estas afirmaciones no son muy apropiadas para esclarecer la relación. Más comprensible resulta la indicación de que, frente a la Voluntad Una e indivisible, las Ideas son “actos individuales y en sí simples de voluntad”; en ellas, la voluntad infinita, ciega y, por tanto, todavía carente de finalidad, se determina en actos simples y determinados.

Con arreglo a ello, la voluntad sería la potencia y la Idea el querer, o el *actus*. Pero si la voluntad como tal es ciega, ¿cómo puede adquirir visión en el acto de querer? Si en cuanto voluntad es un impulso desmesurado e irracional, ¿cómo podría no ser igualmente desmesurado e irracional en el querer? ¿Cómo puede aquello que carece de finalidad darse a sí mismo una finalidad, y lo indeterminado determinarse a sí mismo?

Schopenhauer tiene que admitir que una voluntad que no quiere algo tampoco puede querer verdadera y realmente, sino, a lo sumo, aspirar al querer; y que una voluntad que quiere algo coloca ese algo como finalidad u objeto de su querer. Pero dicha finalidad no puede pensarse sino bajo la forma de la representación, porque su función consiste precisamente en anticipar *idealiter* algo que todavía no existe.

Schopenhauer reconoce indirectamente todo esto con su doctrina según la cual los actos determinados de voluntad son Ideas, pero omite distinguir, dentro del acto volitivo, los dos momentos que se compenetran: el querer en sí, como *actus* de la voluntad, y la finalidad de ese querer. Olvida que sólo esta última, y no el primero, posee la forma de la representación; que sólo el primero puede ser emanación de la voluntad potencial, mientras que la segunda tiene que constituir un principio particular, opuesto a la voluntad, con igual derecho que ella y, sin embargo, indispensable; y que la Idea jamás puede ser engendrada por una voluntad carente de Ideas.

Percibe la necesidad de que su principio fundamental unilateral —la voluntad— sea completado por otro —la Idea—, pero rehúye admitir la coordinación de ambos y cree poder despacharnos con la afirmación de que los dos son idénticos y de que la Idea misma no es otra cosa que el acto determinado de voluntad.

Si anteriormente, en el lado del fenómeno, había reprimido el idealismo objetivo en favor del idealismo subjetivo y del materialismo, aquí, en el lado de la esencia, vuelve a reprimirlo en favor del realismo de la voluntad, en lugar de reconocer ambos lados como complementos con igual derecho y como momentos de un realidealismo, puesto que la voluntad sin la Idea no puede llegar al querer real, mientras que la Idea sin la voluntad no puede llegar al ser real ni al desarrollo.

Un realidealismo semejante está muy lejos de ser un dualismo, siempre que querer y representar sean concebidos únicamente como atributos de la única esencia, del mismo modo que el spinozismo tampoco se convierte en dualismo por sus dos atributos —pensamiento y extensión—.

Ésta es, por consiguiente, la evolución necesaria hacia la que apuntan los propios pensamientos de Schopenhauer y el principio fundamental de su sistema: rechazo del idealismo subjetivo y del materialismo como elementos contradictorios y falsos; equiparación del realismo de la voluntad y del idealismo objetivo; y unión de ambos en un idealrealismo o espiritualismo pleno —querer y representar comprenden la totalidad del espíritu—, es decir, en un monismo —panteísmo— del espíritu.

Quien pretenda conservar el sistema de Schopenhauer todo lo posible en la forma en que nos ha sido transmitido y mantenerlo como verdadero encontrará, ciertamente, en su doctrina de las Ideas la parte más débil y disparatada de su filosofía e intentará, consecuentemente, reprimir todavía más el idealismo objetivo de lo que lo hizo el propio Schopenhauer.

Nosotros, por el contrario, reconoceremos precisamente en este hijastro del sistema —que frente a los demás elementos parece casi una quinta rueda del carro— la irrupción victoriosa de una verdad eterna contra la voluntad y el conocimiento del propio autor, quien en este apéndice no pretendía crear otra cosa que un principio explicativo de la estética, pero en realidad proporcionó los elementos necesarios para superar desde sus fundamentos la falsa unilateralidad de su ciego realismo de la voluntad.

7. El individuo y el Uno-Todo

Una vez resuelto el objeto principal de nuestra consideración, abordaré para concluir otra cuestión importante: la relación del individuo con la Voluntad del Uno-Todo.

Schopenhauer, el idealista subjetivo, nos dice naturalmente que toda multiplicidad e individualidad es una mera apariencia subjetiva; Schopenhauer, el realista, nos enseña, en cambio, que la individualidad es puesta por la voluntad, pues ésta se determina en numerosos actos particulares y en sí simples de voluntad —Ideas—, y éstos, a su vez, mediante su disgregación en tiempo y espacio, producen la multiplicidad del fenómeno y, por consiguiente, también los individuos particulares.

Sólo podemos atenernos a la respuesta del realista, ya que la concepción idealista degrada también mi aceptación de una multiplicidad de sujetos al rango de ilusión, dejándome así como único sujeto absoluto y teniendo, sin embargo, que reconocer como inexplicable la limitación representada de mi subjetividad si ésta no ha de ser puesta objetivamente por la voluntad. Pero si una limitación —a saber, la mía— ha sido puesta por la voluntad, también pueden haber sido puestas varias, con lo cual queda restablecida *realiter* la multiplicidad.

Expresándolo en el sentido del idealrealismo, el individuo es una unidad compuesta por cierto número de actos determinados, más o menos continuos, de la voluntad del Absoluto, referidos a su organismo. Estos actos comienzan con su concepción y terminan con su muerte. A la índole de aquellos actos de voluntad que condicionan su conducta moral la denominamos carácter individual.

La individualidad, como Schopenhauer señala con razón, está enteramente ligada al organismo y, por tanto, no puede subsistir ni antes del nacimiento ni después de la muerte. La esencia o el en-sí del individuo, por el contrario, es imperecedera precisamente porque no es individual.

De esto se sigue con evidencia que también el carácter individual pertenece únicamente al fenómeno y no a la esencia; es decir, que no puede existir un carácter individual inteligible, pues lo individual contradice a lo inteligible —tomando la palabra en el sentido de Kant y Schopenhauer—.

En lo inteligible, esto es, en la esencia o en-sí de las cosas, no existe multiplicidad alguna y, por tanto, tampoco individuos. O bien existe una esencia individual que trasciende el fenómeno, en cuyo caso el monismo es falso y debe ser sustituido por un pluralismo o una monadología; o bien la indivisibilidad de la Voluntad del Uno-Todo es verdadera, y entonces la afirmación de un carácter individual inteligible y de una libertad trascendente de ese carácter inteligible constituye una contradicción manifiesta.

La esencia del Uno-Todo no puede, naturalmente, ser sino libre, ya que nada existe fuera de ella que pudiera determinarla; pero esta libertad —que no excluye la necesidad interna— es también reconocida por Spinoza y no afecta en absoluto al individuo.

El carácter individual comienza únicamente con aquello que Schopenhauer denomina carácter empírico. Para éste rige el determinismo tanto respecto de su actuar como de su ser, pues es lo que es porque la Voluntad Una e indivisible lo pone como tal; y resulta contradictorio afirmar que el carácter individual, antes de su existencia, haya elegido por sí mismo su propia esencia.

Schopenhauer cae en una contradicción semejante, a propósito de la doctrina de la destrucción del carácter individual, a aquella en que cae al explicar su origen. Mientras caracteriza con plena razón la teoría de la transmigración de las almas como una exposición exotérica de la verdadera situación; mientras demuestra la inutilidad del intento de destruir la esencia mediante el suicidio con la observación de que a la voluntad de vivir le está asegurada la vida, se le escapa la aplicación inmediata de esa misma verdad al caso de la muerte de un individuo en estado de negación de la voluntad.

Mientras dicho individuo vivía, evidentemente no había consumado de manera suficientemente completa la negación de la voluntad, puesto que la existencia del cuerpo, en cuanto objetividad de la voluntad, demostraba también que la voluntad seguía todavía presente. Una vez muerto, a la Voluntad de vivir del Uno-Todo no le ha sucedido otra cosa que el hecho de que los actos volitivos hasta entonces dirigidos hacia aquel organismo se han quedado sin objeto y pueden ahora dirigirse hacia un nuevo objeto.

Es imposible que la convicción consciente que un individuo, ahora fallecido, poseyera anteriormente durante su vida haya dejado una impresión permanente en la Voluntad de vivir, carente de memoria, o que haya disminuido la intensidad de su infinito e insaciable impulso.

La individualidad queda destruida con toda muerte, también con el suicidio; pero la Voluntad del Uno-Todo no puede ser destruida por ningún acontecimiento individual, ni siquiera parcialmente, puesto que la relación de la parte con el todo pertenece exclusivamente al espacio (*WWV* I, 152).

La doctrina de la posibilidad de una negación individual de la voluntad y de la consiguiente evitación del renacimiento sólo puede comprenderse, por tanto, suponiendo que Schopenhauer presupuso tácitamente para ella un pluralismo de las esencias, el cual contradice el monismo de su principio fundamental.

Si la gran conquista de un pesimismo fundamentado científicamente ha de resultar fecunda y ha de abrirse un lugar a la esperanza de una redención de la miseria de la existencia, entonces no puede pensarse en una redención individual, que necesariamente deja intacta la esencia, sino únicamente en un **acto** universal como finalidad del proceso del mundo.

Pero con ello también tendría que concebirse el proceso del mundo como desarrollo hacia esa finalidad; por tanto, la concepción ahistórica del mundo de Schopenhauer, nacida de los falsos principios del idealismo subjetivo, tendría que ceder su lugar a una concepción histórica, para la cual la capacidad de desarrollo de la Idea proporciona fundamento suficiente. Del mismo modo, el quietismo ascético tendría que ser sustituido por una entrega activa al proceso del mundo⁴.

⁴ Véase, sobre este ensayo, mi trabajo “La transformación de la filosofía schopenhaueriana por Frauenstädt” (*Frauenstädt’s Umbildung der Schopenhauer’schen Philosophie*), en *Unsere Zeit*, 1876, cuadernos 4 y 5, reimpreso en la segunda edición de *Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewussten*; y el libro del Dr. Moritz Venetianer, *Schopenhauer als Scholastiker*, Berlín, C. Duncker, 1873.

EL THEATRON PESIMISTA DE ANNA ROTUNNO*

THE PESSIMISTIC THEATRON OF ANNA ROTUNNO

por

Marco Lanterna

Tania León López (traducción)

Universidad Autónoma de Guerrero (UAGro) | México

* Rotunno, Anna. *Il migliore dei mondi impossibili. Pièces filosofiche*. Edited by Marco Lanterna, La scuola di Pitagora, 2026.

Hace algún tiempo decidí preparar una selección de obras inéditas de Anna Rotunno. Lo que me impulsó, como amigo, fue la idea de dar a conocer y reivindicar a una autora contemporánea que considero de extraordinario mérito, aunque injustamente ignorada o, peor aún, subestimada por el mundo, privado así de una nota cromática única.

Aquel trabajo —titulado *Il migliore dei mondi impossibili. Pièces filosofiche*— se publica ahora en la Scuola di Pitagora (la prestigiosa editorial del Instituto Italiano de Estudios Filosóficos de Nápoles) y está compuesto, después de un ensayo mío, por algunas esclarecedoras prosas crítico-teatrales de Anna sobre el teatro griego, así como por tres tragedias inéditas. Dos de ellas retoman ambientes y figuras sofocleas —*Antígona* y *Las traquinias*— para desarrollarlos de manera autónoma (en suma, según el modo creativo que, por carencia de erudición, ya no se intenta: el de las *Operette morali* de Leopardi o las ficciones críticas borgesianas); mientras que la tercera es una pieza moderna: *Todos saben el día y la hora*.

El enfoque es marcadamente filosófico, marcadamente pesimista y antinatalista, pero desarrollado sin artificio teórico alguno, sino mediante una elegante forma dialógico-platónica (como si Anna Rotunno fuera un uróboros de María Zambrano y David Benatar).

Más allá de las cualidades absolutas de doctrina, pensamiento y dramaturgia de la autora, la particularidad de su θέατρον reside en la importancia que las figuras femeninas —aquí Antígona y Deyanira, casi dos titánides— adquieren en estas obras, haciendo del volumen una suerte de himno filosófico a la libertad de la mujer: libertad respecto de las constricciones de la sociedad, de los hombres, de la familia e incluso de la Naturaleza.

Este aliento ético-político es característico del temperamento “oblativo” de Anna y resulta doblemente altruista, pues, en este bajo mundo de hílcos, ella parece verdaderamente una criatura extranjera o, mejor dicho, una Tārā budista, según la luminosa definición de Joubert: “un alma que ha encontrado por azar un cuerpo y que se las arregla como puede”.

Nacida en Nápoles en 1963 y licenciada en Letras Clásicas por la Universidad de L’Orientale, Anna Rotunno es profesora de enseñanza media superior y se ha ocupado desde siempre del teatro clásico. Colaboró durante varios años con diversos periódicos, entre ellos *Il Mattino* de Nápoles, y, siendo todavía estudiante, obtuvo el importante Premio Saint-Vincent de periodismo, que le fue entregado en el Quirinal por el propio Presidente de la República.

Experta externa del Bachillerato Europeo en Bruselas, ha desempeñado asimismo labores de investigación en la Universidad de Salerno junto con Luigi Torraca. Entre sus trabajos científicos destacan el *Olímpico* de Dión de Prusa y el *Elogio de la calvicie* de Sinesio de Cirene; en el ámbito teatral, además de tragedias y comedias antiguas, ha traducido y adaptado textos grecolatinos de muy diversa índole, como algunos mitos de las *Metamorfosis* de Ovidio o la *Apología de Sócrates* de Platón.

Dos de sus obras (*El mejor de los mundos imposibles* y *Deyanira no va a morir*) han sido representadas, con éxito de permanencia en cartel, por la histórica Compagnia del Giullare de Salerno, ciudad hipocrática en la que reside.

Presento, pues, aquí por anticipado al público hispanohablante una breve selección de sus *Pièces filosoficas*, para permitirle saborear su erudita y cristalina prosa puesta al servicio de un pesimismo incurable, así como la refinada sabiduría escénica unida a un elevadísimo lirismo de purísima aura italiana: mezcla verdaderamente centáurica o, mejor todavía, mitopoética, en medio de la ilegible filosofía académica de nuestros días.

En verdad, Anna Rotunno revitaliza aquel peculiar pesimismo mediterráneo que, desde el Petrarca de los *Remedios* —pasando por Maquiavelo, Guicciardini, Leopardi, Gadda et alii—, llega hasta nosotros con su burlona mueca de rictus, enteramente desconocida para el Pessimismus alemán.

Nizā, invierno de 2026

Marco Lanterna

DE EL MEJOR DE LOS MUNDOS IMPOSIBLES O LA PARÁBOLA DE ANTÍGONA

Nota preliminar. Esta breve pieza, centrada en la historia de Antígona, se desarrolla de manera completamente autónoma respecto de la célebre tragedia sofoclea y de sus reelaboraciones más o menos recientes: no sólo aparece en ella, en efecto, un extenso diálogo entre Antígona y Hemón, ausente en Sófocles, sino que incluso el suicidio de la protagonista ocurre después y a pesar del cambio de parecer de Creonte. Esta elección, en particular, convierte a esta Antígona en una figura anómala de reformadora del mundo respecto de los personajes literarios de la misma tipología, puesto que su radical rechazo de la violencia como condición ineludible del vivir (“...todavía no he aprendido dónde está el límite o la diferencia entre uno de mis respiros y la violencia”, admite) la lleva a rechazar incluso un mundo mejorado por obra suya y, en última instancia, la vida misma.

ANTÍGONA *(en actitud de alucinada y dolorosa plegaria, recita una letanía que constituirá una suerte de estribillo a lo largo del extenso monólogo: un estribillo que variará cada vez en la entonación, el ritmo y la gestualidad que lo acompaña)*

Volveré a encontrar un día el líquido fulgor de la aurora
y asaltaré tu áspero vientre, madre...

(Dirigiéndose ahora al público)

Pregúntame quién era mi madre, pregúntame quién era mi padre, y conocerás el horror del que estoy hecha, el miasma que corre por mi sangre. ¿Qué me ha engendrado? ¿Qué eros impronunciable ha tejido las fibras de mi persona y de mi carne? Un estremecimiento me asciende desde las entrañas cuando pronuncio aquellos nombres: Yo-cas-ta... E-di-po... mi madre, mi padre. Y, sin embargo, no simplemente un padre y una madre, no, sino un hijo que, sin saberlo, se casa con su madre; una madre que, sin saberlo, se casa con su hijo: en suma, un hombre y una mujer a quienes un juego atroz del destino mostró cómo en el nacimiento puede implosionar la vida, cómo quizá todo nacimiento sea una implosión: el punto en que origen y fin convergen.

Yo soy ese punto o, más precisamente, su conciencia. Porque también mi hermana Ismene es ese punto, y también lo eran mis hermanos Eteocles y Polinices, pero no su conciencia, no la conciencia de ese punto... Ser la conciencia de algo es un destino. No se aprende y tampoco puede desaprenderse. Yo supe que era la conciencia de aquel punto, de aquella convergencia entre principio y fin, en el mismo instante en que advertí la existencia del pensamiento y experimenté por ello un vértigo aterrador... Conocía, veía perfectamente aquel punto —como un remolino en el fondo de un abismo— y no conseguía apartar de él la mirada, mientras ellos, mis hermanos y mi hermana, desempeñaban dócilmente las tareas vinculadas al papel de cada uno.

Mi hermana siempre ha pensado pensamientos domésticos, como si todo a su alrededor fuese claro y justo: justo nacer, justo crecer, justo convertirse en esposa y madre, justo morir... Y todo eso porque nunca ha clavado la mirada en aquel punto, nunca ha visto aquel remolino, nunca ha tenido ojos capaces de penetrar hasta el interior de aquel abismo. Eteocles y Polinices también pensaron únicamente pensamientos domésticos, si es que puede llamarse doméstico, en cierto modo, incluso al impulso hacia la guerra y el poder: al igual que el impulso que empuja a la mujer a engendrar hijos, a velar por la solidez de la casa, también él está hecho de la ancestral necesidad de aferrarse a la tierra, de poseerla...

Recuerdo a mis hermanos cuando eran poco más que niños, desafiándose con la mirada, con los gestos, en el juego; sus cuerpos, arcos tensos en el esfuerzo común y opuesto por conquistar un espacio mayor arrebatándose al otro: los dominaba y movía —era demasiado evidente— el miedo primitivo a perder el contacto con la tierra... Yo los observaba, encerrada en mi paciente fortaleza. Sabía que aquellos juegos no eran juegos, o que lo eran únicamente como pueden serlo los de los cachorros de las fieras: un ejercicio para la guerra, para la lucha por la supervivencia, un feroz aprendizaje que no tiene desenlaces fatales sólo porque dientes y garras todavía no son capaces de despedazar al rival...

Resonaban con fuerza, en el patio donde tenían lugar aquellos juegos, las explosiones de risa de Ismene, quien, a mi lado, contemplaba la escena, pero sin intentar descifrar sus signos, sino participando en ella con todo su ser: cada golpe bien asestado por un hermano contra el otro terminaba por resonarle en las entrañas, por sacudirla entera, extinguiéndose finalmente en un estremecimiento nervioso de las

fosas nasales. ¿Había posibilidad de duda? No, aquellos juegos despertaban en ella algo, algo antiquísimo y salvaje: su instinto de presa de alcoba, que, con el ánimo suspenso y estremecido, presencia la lucha de los pretendientes que se la disputan... De ese algo antiquísimo y salvaje resonaban sus risas, pero yo nunca se lo dije y ella nunca lo supo. Entretanto, mi silencio alimentaba en mí una fuerza inmensa y, junto con aquella fuerza, una soledad inmensa...

...y asaltaré tu áspero vientre, madre,
desangrada tu tierra que hierve...

¿En qué se puede creer si la raíz de la propia existencia está infectada? Pero si fuéramos hijos de un pensamiento que se entrelaza con otro, de un pensamiento alado y no de un Dioniso que nos clava a un delirio primordial de la carne; si fuéramos hijos, quiero decir, de un pensamiento que se funde con otro pensamiento para modelar nuevos modos posibles de ser, más allá de la caída del cuerpo, entonces quizá, y sólo entonces, no existirían la violencia, la necesidad de la sangre, esta oscura avidez de implosión, este miedo primitivo que, para curarse, necesita demostrar, mediante la sangre derramada, que nada es nuestro enemigo, que nosotros mismos no somos nada y nada es nuestro insoportable dolor, si aquello que nos ha engendrado es una degradación de lo humano...

[...]

ANTÍGONA He vencido, entonces. Pero ¿por qué haber vencido me parece todavía menos soportable que una derrota? ¿Por qué siento que no consigo soportar la alegría de los demás, como si no fuera esto lo que quería, como si no hubiera luchado sino para morir, para invocar sobre mí la muerte, el fin de todo, el descanso como justa recompensa para quien sabe encender en los demás la esperanza, inflamar sus corazones, sin conseguir jamás, ni siquiera por un instante, apaciguar su propia inquietud? Qué extraña es la palabra que aflora a los labios de quien es devorado por la desesperación más incurable: tiene fuerza, belleza, luz, y sin embargo procede de una oscuridad densísima e impenetrable, poblada de pesadillas y monstruos, sembrada de cadáveres abandonados a pudrirse sin sepultura, rebosante de todos los escombros del mundo, arrasada por los derrumbamientos del cielo...

Y además, ¿por qué salvarme? ¿A qué vida iría al encuentro? Hemón no sabe de qué habla cuando habla del porvenir. A su lado siento todavía con mayor fuerza que todo está detenido desde siempre o, a lo sumo, repetido; que nada de cuanto viene al mundo es verdaderamente nuevo. Así lo siento.

Quizá por eso, cuando era niña y la nodriza me mostraba las suaves telas del ajuar hiladas en los telares de las más hábiles tejedoras de Grecia, y me hacía apenas rozarlas guiando mi pequeña mano por miedo a estropearlas, y quería hacerme sentir que allí había una promesa de vida y de alegría, más aún, que toda promesa estaba allí, yo sentía que desde mi pequeña mano se transmitía a todo el cuerpo una sensación de hielo, como la que se experimenta al posar los labios sobre la frente de un muerto. Ya entonces me resultaba incomprensible que se deseara traer hijos al mundo.

Y hoy lo sé, con una claridad que me clava a una decisión irrevocable: no quiero procrear. Engendrar hijos es condenar a algún otro a morir, es como matar: es una violencia primordial que obliga a una larga, interminable expiación. Engendrar hijos significa sentir un amor desproporcionado, incluso grotesco, por nosotros mismos, por el ser inconsistente que somos, hasta el extremo de querer extenderlo, prolongarlo, multiplicarlo en ramificaciones separadas de nosotros que lleven a una tierra ya tan cargada de existencias la huella de nuestra presencia, de nuestro propio nacimiento, de nuestro estar en el mundo.

Por otra parte, procrear nos libera de la obligación o de la tarea de vivir nuestra propia vida: nos convencemos de que es justo y noble sacrificarla por esas ramificaciones o prolongaciones nuestras, de modo que podamos delegarles una tarea tan ardua y difícil, cargando a la progenie con expectativas que no son sino las partes que faltan en nuestra propia vida. Pero ¡a qué condición embrutecedora nos sometemos con tal de no vivirla, nuestra propia vida, con tal de no encontrarnos con el vacío que somos—porque la vida coincide, en sustancia, con experimentar el vacío que somos, el polvo que es nuestro cuerpo—; a qué condición embrutecedora, sí: noches de insomnio, angustias, cuidados, la larga y fatigosa construcción de un ser humano que no hará sino experimentar y repetir lo que somos: una herida incurable y sin nombre!

Y al final, ¿qué fabricamos? ¡Seres que viven siempre en detrimento de otros, además en una condición ineludible de indignidad! Porque siempre se es indigno cuando se vive en detrimento o en lugar de otro, y desmesurado es el esfuerzo necesario para reducir esa indignidad o esa iniquidad...

En cuanto a mí, todavía no he aprendido cuál es el límite exacto entre uno de mis respiros y la violencia. Siento horror y repugnancia ante la violencia: no quiero ejercerla. Siento horror y repugnancia ante la salvación: no quiero encontrarla. Y siento horror y repugnancia ante la victoria, que es vulgar y obscena, sí, porque sirve su mesa con el dolor y la derrota de otro, como si se diera un festín con los jirones de su cuerpo. ¡Lejos de mí una alegría semejante! ¡No podría sino detestarme si lograra apreciar su sabor!

...¿Qué hacer, entonces, con mi vida? ¿Quien siente así pertenece quizá irrevocablemente a la muerte? ¿Está más allá de las muertes comunes? ¿Encuentra en ese estar más allá otra muerte, más insidiosa? ¿O acaso sabe que en ningún caso nos es dado vivir, sino únicamente morir? Antes de hoy tenía de esto una percepción inquieta y oscura, mientras que ahora, cuando me ha sido reservado el terrible destino de conocer también la victoria, me parece saberlo con una claridad indudable...

No puedo volver a la luz, no sería capaz: siento que mis ojos resultarían heridos y que mi mente quedaría definitivamente trastornada. No soporto el peso de una verdad que, ni siquiera con su triunfo, sabe aligerarme el corazón...

(Hace girar entre las manos el espejo roto; parece jugar con sus reflejos, que dirige también hacia los espectadores; entretanto comienza a difundirse un motivo antiguo, primero tenue y después cada vez más intenso y agitado; se añade una flauta, que emite estridentes notas "dionisiacas". Antígona acerca al pulso el borde quebrado del espejo. Bruscamente el motivo se detiene sobre una única nota ensordecedora, mientras la escena queda inundada por una intensísima luz roja, como un chorro de sangre que borra incluso la figura de Antígona, y una voz fuera de escena repite la letanía inicial.)

Volveré a encontrar un día el líquido fulgor de la aurora
y asaltaré tu áspero vientre, madre,
desangrada tu tierra que hierve,
rota la cadena de muerte
que nos ata a lo eterno de la vida, madre.
Esparciré ceniza un día
sobre el fulgor centelleante de la aurora,
que en humores cósmicos fluctúa, sin memoria,
en una ampolla sideral sin tiempo.
Deshechas tus entrañas, madre,
arrancaré el misterio más terrible,
el rito cruento de la vida
que acogió tu vientre poseído,
cuando lo eterno te cantó
el más seductor de los cantos y el más sombrío,
madre.

DE DEYANIRA NO VA A MORIR

AEDO *(aparece en escena con los ojos vendados por una larga tira de lino):*

Yo siempre he contado historias. Ya desde niño. Mi madre me había obligado a hacerlo. Sí, señores, porque en aquellos tiempos las cosas funcionaban así. Si nacías ciego o tullido y no eras útil para nada, sólo la palabra podía salvarte de un destino infame. ¡Y mi madre estaba decidida a salvarme!

Pero yo no había nacido ni ciego ni tullido. Era ella quien se había convencido de que me daría a luz así, y por eso, cuando vine a la luz —o a la oscuridad, no sé cómo decirlo—, ni siquiera esperó mi primer vagido antes de arrojar sobre mí una lluvia rutilante de sonidos magníficamente articulados: me llenó

incluso la mente con ellos, señores, y el espacio a mi alrededor se curvaba, era perforado, dilatado, modelado por ellos...

Me ha nacido ciego, repetía mi madre a todo el mundo, ciego. Pero tiene un don, aseguraba, ¡un don! Luego, tras una brevísima pausa —un inesperado oasis de silencio, apacible como el fluido del vientre por el que hasta hacía muy poco había viajado y del que procedía—, sí, justo después de aquella pausa, añadía: divino, ¡divino! Lo repetía con voz aguda. ¿Divino?, preguntaban los demás, y el primero de todos mi padre, y abrían los ojos desmesuradamente, abrían de par en par la boca.

Sí, sí, divino, se apresuraba ella a confirmar; y se apresuró sobre todo aquella vez en que mi padre había intentado asignarme un destino muy distinto: ¡Divino, divino! Verás... —comenzó a explicar entonces mi madre—, verás, ¡lo he soñado! Sí, he soñado, antes de darlo a luz —o a la oscuridad, no sé cómo decirlo—, con el dios que toca la lira: ¡Apolo! Fue él, en sueños, quien vertió en mi oído, desde sus bien torneados labios, el oráculo: No llores, mujer, no llores —le susurró el dios— cuando veas hundirse sus ojos en el vacío, no llores: tu hijo posee el don de la oscuridad, sí, de esa oscuridad que ilumina a la opaca estirpe de los hombres mediante la palabra y el canto...

Éste fue precisamente el sueño que mi madre contó a su marido. Y desde entonces él, mi padre, detuvo para siempre la mano con la que estaba a punto de sofocarme la respiración y calló para siempre o, a lo sumo, se limitó a refunfuñar, mientras ella, cada día y a cada hora del día, gorjeaba parlanchina todas las palabras que conocía, dejando que por los minúsculos laberintos de mis oídos se persiguieran y perdieran miríadas de sonidos agudos, redondos o puntiagudos, cortantes o suaves, de seda o de rafia... Crecí así, en suma, alimentado de sílabas y nombres todavía más que de leche y pan.

Ah, para ella todas las cosas tenían que poseer nombres, precisos, nítidos, decía, porque de otro modo no podían existir, no, sencillamente no podían... Pero ¿dónde o de quién había aprendido aquellos nombres? Desde luego el maestro no podía haber sido mi padre, quien, como ya sabéis, a lo sumo refunfuñaba... ¿Dónde, madre, de quién?, le pregunté una vez, cuando ya era bastante mayor, y ella me respondió, leve y distraída como el viento de los campos: Las he soñado, pequeño mío, soñado...

¡Y cuánto habría dado entonces por conocer el gesto que acompañaba aquellas palabras! Debía de ser un gesto fluido y amplio: el suavísimo brazo levantado en el aire, los dedos casi danzando para señalar algo lejano e inasible... Sí, debía de ser precisamente aquel gesto que una vez la vi trazar en el aire —no sabría decir cuánto tiempo antes—, mientras cantaba —como supe más tarde— sobre Heracles vencedor de monstruos y Deyanira, su esposa, y Yole, su presa, y Neso el Centauro y Licas el heraldo: ¡un gesto que me desgarró la garganta en un grito de alegría y asombro!

Pero fue entonces cuando mi madre, con aquella mano suya que hasta un instante antes danzaba, me cerró con una fuerza inaudita los ojos y los labios, porque al parecer precisamente aquel gesto, aquella mano danzante, había desgarrado no sólo mi garganta en un grito de alegría y asombro, sino también el velo opalino que durante largo tiempo había permanecido extendido sobre mis pupilas de niño, volviéndolas ciegas o casi, del mismo modo que son ciegas o casi las de todos los pequeños seres humanos antes de poder soportar la plenitud de la luz o el resplandor de la llama...

Durante algunos segundos interminables me cerró ojos y labios, mi madre, y después lloró, sí —con las manos temblorosas cubriéndole ahora el rostro—, ¡lloró porque yo veía y porque mi mirada estaba llena de alegría y asombro! Yo veía, y ella se echó a llorar desconsoladamente sobre el taburete junto a la chimenea, pensando en cómo podría salvar a un hijo que veía perfectamente pero que no poseía ningún don...

Y cuando por fin hubo tragado todos sus sollozos, sus sílabas y los mil sonidos vertiginosos de su voz —con los que desde siempre palpitaban las cosas que me rodeaban e incluso mis venas—, mi madre se levantó resuelta de su taburete, me alzó del tibio lecho y me apretó contra su costado con un brazo, mientras que con el otro comenzó a rebuscar en el fondo de la despensa que se encontraba justo allí, hasta que sus dedos palparon y reconocieron una ampolla abombada, que desde quién sabe cuánto tiempo permanecía en aquel oscuro escondite...

Calentó su límpido contenido sobre la llama de una lámpara y después, gota a gota, lo vertió sobre la larga venda que tiempo atrás había confeccionado para mí con hábiles manos a partir de una sábana de lino purísimo, la mejor de su ajuar... Era una venda que llevaba siempre consigo, cuidadosamente

doblada en un bolsillo secreto del peplo, para contemplarla con orgullo siempre que le era posible y soñar con el momento en que por fin podría llevarla puesta ante un público cautivado por mi canto divino...

Con aquella misma venda, ahora empapada en aquella mezcla desconocida, comenzó mi madre a envolverme los ojos apenas abiertos; y con cada vuelta de lino alrededor de mi cabeza añadía otra pieza a la complicada historia que había interrumpido poco antes, en el mismo instante en que aquel grito se me desgarró en la garganta y aquel velo sobre las pupilas; y con cada vuelta de lino y cada pieza añadida a la historia, yo sentía mis ojos como atravesados por las punzadas de un resplandor inmóvil, más semejante a la oscuridad inmóvil que mi grito había desgarrado que a la móvil luminosidad del gesto de mi madre posándose sobre mi retina...

Comenzaron así a desfilar de nuevo por mi mente —como sombras proyectadas sobre una tela— nombres y palabras de aquel relato indescifrable, sin que imágenes o gestos danzantes de mi madre pudieran ya borrarlos con su movilísima luz, protegidos como estaban aquellos nombres, aquellas palabras, por la oscuridad de la que procede toda historia: Heracles vencedor de monstruos, Deyanira su esposa, Yole su tierna presa de guerra, Licas el heraldo, Neso el Centauro...

Pero de la historia que mi madre me cantó aquel remotísimo día, mientras envolvía de oscuridad mis ojos y mi mente, sólo ahora que su voz se ha apagado resplandece dentro de mí, clara y límpida, la trama que entonces me resultaba oscura: precisamente la que estoy a punto de cantaros...

(Con música que acompaña el ritmo; a cada vuelta del relato el Aedo se quita una vuelta de la venda, hasta quedar con los ojos —visiblemente desfigurados— desnudos y vacíos frente al público, mientras Deyanira aparece en escena.)

DE TODOS SABEN EL DÍA Y LA HORA — DRAMA EN TRES ACTOS

Presentación. Cinco amigos deciden reunirse para acceder juntos, en una atmósfera de convivencia, a una plataforma de IA de reciente creación que promete revelar, con un buen grado de aproximación, el día y la hora de la muerte de cualquier persona.

Quien desea y dirige esta reunión, planteada como un singular juego de sociedad que prevé asimismo que cada participante componga un epitafio ante mortem, es Attilio, médico de notables cualidades intelectuales y, como lo define su amiga Camilla, suscitador de demonios, pues él mismo está devorado por ellos.

La ocasión y las modalidades del juego —aparentemente aplazado durante los dos primeros actos, pero en realidad desplegado en todas sus partes desde el principio— harán estallar necesariamente conflictos, fricciones y rivalidades más o menos latentes, pero, sobre todo, harán emerger, y de manera dramática en el desenlace, la “verdad que yace en el fondo” de cada personaje.

La trama pretende representar las reacciones de figuras pertenecientes a un exangüe mundo burgués —inclinado, por afectación o por aburrimiento, a ejercitarse y agotarse en cerebralismos improductivos— ante el problema de su propia muerte y la necesidad de aproximarse a ella sin las mediaciones y los filtros de la cultura.

No por azar el desenlace del drama queda confiado a Erminia, esposa de Attilio y actriz, el único personaje capaz de adherirse a la vida en su esencia más elemental, más allá e incluso en contra del lúcido desencanto que constituye su rasgo distintivo.

Y, en efecto, cada figura de este drama es asimismo metáfora de algo, de una condición particular: si Erminia representa la adhesión consciente a la vida en sus leyes biológicas, incluso despiadadas, la amiga-antagonista Camilla encarna una racionalidad cortante asociada, sin embargo, a una intensa tensión espiritual —secunda el caos como ley suprema del cosmos y afirma estar destinada al asombro ante las cosas—; y si Attilio está corroído por el demonio de las verdades últimas, aquellas que a sus ojos redimen al hombre pero que de hecho sólo producen efectos devastadores sobre los demás, Bernardo, compañero de Camilla y profesor de griego, representa la inclinación común a buscar refugio frente a esas mismas verdades, conocidas únicamente como nociones pero no asumidas como paradigma existencial.

A la intrincada trama de relaciones que une a ambas parejas imprimirá un giro el personaje de Biagio, joven brillante aunque más ingenuo de lo que quiere aparentar, quien, con su repentina salida del juego

y de la escena, dará rienda suelta a la tensión acumulada y prudentemente reprimida por los demás hasta ese momento.

La estructura de la obra corresponde en buena medida a la de un drama burgués que, sin embargo, en los momentos cruciales no renuncia ni a la contaminación con elementos extraños a su propio género —como los interludios líricos, del todo semejantes por función y espíritu a los coros de la tragedia griega— ni a soluciones surrealistas, desarrolladas predominantemente en un plano mítico-simbólico.

[...]

ATTILIO ¡Exactamente! Yo no poseo esa sensibilidad, Bernardo, no la poseo en absoluto...

(Como hundiéndose en sí mismo, sin prestar ya atención a las reacciones de los demás, se abandona imprevisiblemente a un torrente de palabras que provoca en todos una suerte de atónito desconcierto; camina por la habitación y de vez en cuando se detiene en el prosenio.)

Porque ése es el punto: conseguir sentirla, sentir hasta el fondo la muerte, la propia tanto como la de los demás. Es decir, estar educados para la muerte, como los santos o los místicos, ¡eso es! Y yo creo que estoy deseducado para la muerte...

(Violonchelo de fondo.)

Todo, todos me han deseducado para la muerte, empezando por mi madre, que se afanaba por maquillarla dentro del ocioso carrusel de las fiestas y los ritos familiares. Incluso esta casa me ha deseducado para la muerte, esta casa donde hasta el tiempo ha acabado por ser domesticado y como congelado en un eterno presente...

(Con una sonrisa apagada.)

Y, sin embargo, en el pasado conocí casas que parecían pensadas y hechas también para la muerte, o al menos eso creía... Ahora, en cambio, las casas, y más aún los edificios de todo género, parecen hechos y pensados únicamente para disfrazarla o excluirla, a la muerte... Los centros comerciales, las naves industriales, los despachos profesionales, las escuelas, los bancos: todos lugares en los que la muerte ya no parece ni trágica ni necesaria, y en los que cuidar de la propia muerte —sí, cuidarla como... como un arbusto rebelde: ¡rebelde a todas las formas del mundo!— no es ya sino una extravagancia o un contra-tiempo...

(La música se desvanece.)

También me han deseducado para la muerte todos esos desvíos programados —así los llamo yo— que son las filas en las oficinas, los trámites burocráticos, las vacaciones programadas, los compromisos inscritos dentro del círculo de una repetición cotidiana... ¡Pero el desvío programado por excelencia es mi propio trabajo! ¿Cuántas sentencias de muerte habré dictado en la lengua exangüe de la ciencia? ¿Cuántas muertes pronosticadas por informes médicos habré comunicado como parte de la rutina habitual? ¿Cuántos de estos oráculos desacralizados, tan radicalmente extraños tanto a la vida que niegan como a la muerte que anuncian?

CAMILLA No te sigo, Attilio, y tengo la impresión de que, por empeñarte en vernos perdidos, eres tú el primero que se está perdiendo...

ATTILIO No, Camilla, te equivocas: no podría perderme ahora, porque hace mucho tiempo que estoy perdido. Más aún, antes que la sensación de haberme perdido, tengo la nítida impresión de estar ya muerto. Y puedo decirte incluso cuándo morí: conozco el día y la hora... Y no sólo yo, sino todos, creo: en el fondo, todos saben el día y la hora de la muerte que ha quedado a sus espaldas. Saben el día y saben la hora, más aún, el instante exacto en que murieron, pero difícilmente conseguirían admitirlo... Yo morí el día y la hora en que me volví hacia atrás y, de pronto, todo mi pasado se desprendió de mí: colapsó dentro de un abismo sin fondo, y cada cosa, cada persona, cada voz con la que me había encontrado se volvió remotísima...

(Violonchelo de fondo. Los demás, inmóviles, miran al vacío.)

A un cúmulo de vacíos y ausencias quedó reducida en aquel instante mi vida; más aún, de pronto me pareció emparentada con los escombros de toda la historia que me había precedido, de todos los mundos que aparecieron ante la historia y desaparecieron de ella: paisajes inalcanzables, desconocidos o, a lo

sumo, conocidos bajo la forma de esas nociones que se aprenden en los libros... Y en aquel instante no sólo supe que estaba muerto, sino quizá incluso que nunca había nacido...

(La música se desvanece. Attilio mira con una expresión insólitamente extraviada a sus invitados, que ahora levantan la vista hacia él.)

Y, sin embargo, por mucho que sienta o sepa que ya he sido y, al mismo tiempo, que nunca he sido, me obstino todavía en existir: ¡un vicio tan irracional como tenacísimo el mío! Y, en efecto, no he conseguido librarme de él ni siquiera expulsando de mí todo engaño, toda escoria del instinto o del sentimiento; tampoco han servido los esfuerzos realizados —¡Camilla no se equivocaba!— para que otros se liberaran de ellos...

(Hundiéndose nuevamente en sí mismo.)

Pero si me llevaran muy, muy atrás, hasta el interior de la ciega violencia de los orígenes, cuando... cuando incluso matar era un gesto inocente, quién sabe...

(Deja la frase suspendida.)

Quizá sólo necesite esa inocencia para cortar un vínculo tan irracional con la vida... O quizá necesite a alguien inocente y despiadado... sí, inocente y despiadado, que, sin que yo lo sepa y sin pretender mi consentimiento, vertiera...

(Hace ademán de levantar el vaso que tiene entre las manos.)

...alguna poción mágica en mi vaso.

[...]

ERMINIA *(asiente bajando la mirada; después despliega el papel, se aclara la voz y desde el proscenio comienza a leer con conmovedora intensidad. Sólo al final, en el reverso, encontrará la fecha y la hora del veredicto de Attilio.)*

Yo, de mi cuerpo, las posibles lenguas
las he arrancado:
eran larvas bajo la piel,
que tejían hilos tenaces
entre mi carne y el mundo...

(Violonchelo de fondo. Las luces descienden. Ella deja de leer y empieza a recitar de memoria, como en trance, aquellos versos, permaneciendo siempre en el proscenio.)

Ahora la palabra brota como suero de una llaga
y nada blanca en su sonido puro.
Yo, sí, todas las lenguas las he escupido,
las he expulsado contrayendo la mucosa
en el fondo de la garganta,
desde la laringe he rechazado
con sus filamentos de sangre
los gérmenes de la tisis
que se coagula en el aliento
de todo lo existente:
de un existente erosionado
por el turbio torrente de todo idioma...
Alguien me arrojó aquí, al mundo,
para precipitar en el oscuro abismo
del tiempo su pobre abrazo,
me abandonó entre las espinas

de este Citerón, para que supiera
de su muerte y aprendiera
a solas mi propia muerte.
Y ahora que la muerte la he aprendido
no poseo la lengua
con que contagiar de ella al mundo,
sino sólo el balbuceo
de sílabas desmontadas,
semejante en todo a voces de animales,
plañideras a veces, amenazantes otras,
y a veces festivas, cuando el espacio vacío
que inunda la luz
tejen con ecos y llamadas.
Habito ahora la afásica Babel
de los primeros que poblaron la Tierra,
surcando como esquirlas incandescentes
entre silbidos de pedernal y vomitando
arcadas de un lenguaje
en todo semejante a voces quebradas:
las voces quebradas de todo lo existente.
La muerte, en un instante, la he aprendido:
de su negra fuente
escuché un día el borboteo
en el estertor fangoso de mi padre,
que todavía me hierve en el tímpano...
Pero el morir no, aún no lo he aprendido:
por eso he arrancado de mí todas las lenguas,
falsas y mentirosas, todas, como antiguos dioses...

(La música se desvanece y ella permanece durante algunos segundos como suspendida en un silencio atónito.)

Reseñas
Reviews

EUGENE THACKER. *RESIGNACIÓN INFINITA*. PRESENTACIÓN DE TOMÁS BOROVINSKY, TRADUCCIÓN DE ALEJO PONCE DE LEÓN. BUENOS AIRES: ADRIANA HIDALGO, 2024, PP. 368

Benjamín Carobisoni
Universidad Nacional del Sur (UNS) | Argentina

Para el entusiasmo de algunos o para la sorpresa y hasta quizás rechazo de otros, el pesimismo filosófico aparece sin cordial invitación en la escena cotidiana de las charlas y en los anaqueles de las librerías. Seguramente esto se deba a que los canales divulgativos de esta corriente están recibiendo un público más diverso en las redes sociales, o también a la generosa cantidad de obras de algunos filósofos pesimistas que se han publicado en estos últimos años, como reediciones de libros de Emil Cioran o traducciones de Eduard von Hartmann, Philipp Mainländer o Ulrich Horstmann, y en esta ocasión, de la obra *Resignación infinita* del filósofo Eugene Thacker. Este libro, editado por Adriana Hidalgo, consta de una traducción del inglés a cargo de Alejo Ponce de León y una presentación de Tomás Borovinsky. Publicado por primera vez en su idioma original en el año 2018, está conformado, en primer lugar, por “Una suerte de prefacio” de Thacker y, en segundo lugar, por una serie de aforismos que, divididos en dos grandes apartados, “Sobre el pesimismo” y “Los santos patronos del pesimismo”, componen la totalidad del libro.



En su presentación, Borovinsky traza una breve biografía de Eugene Thacker, filósofo, artista y actual profesor de la New School for Social Research de Nueva York. Thacker es también autor de otros libros, algunos de ellos traducidos al español, como su trilogía de “El horror en la filosofía” editada por Materia oscura editorial o *Pesimismo cósmico* (2017) editado por Melusina. Borovinsky puntualiza que la aparición de este libro no es casual dado nuestro contexto demasiado optimista, en el que la solución de la vida parecería estar en libros de autoayuda o en cursos sobre crecimiento financiero, que de alguna manera buscan, superficialmente, resolver el problema del siempre presente sentimiento de lo absurdo. Destaca, además, otros puntos tales como qué es para Thacker un filósofo pesimista o la problemática del suicidio en el pesimismo, ambos tópicos frecuentes en el libro.

En su presentación, Borovinsky traza una breve biografía de Eugene Thacker, filósofo, artista y actual profesor de la New School for Social Research de Nueva York. Thacker es también autor de otros libros, algunos de ellos traducidos al español, como su trilogía de “El horror en la filosofía” editada por Materia oscura editorial o *Pesimismo cósmico* (2017) editado por Melusina. Borovinsky puntualiza que la aparición de este libro no es casual dado nuestro contexto demasiado optimista, en el que la solución de la vida parecería estar en libros de autoayuda o en cursos sobre crecimiento financiero, que de alguna manera buscan, superficialmente, resolver el problema del siempre presente sentimiento de lo absurdo. Destaca, además, otros puntos tales como qué es para Thacker un filósofo pesimista o la problemática del suicidio en el pesimismo, ambos tópicos frecuentes en el libro.

En el primer apartado, titulado “Sobre el pesimismo”, Thacker afirma, niega y se pregunta, sin ansias de encontrar una respuesta absoluta, sobre diversas cuestiones que, en algunos casos, se acompañan de alguna anécdota personal que introduce la reflexión. Qué es el pesimismo, a quiénes llamamos pesimistas, la futilidad, el estilo aforístico, la misantropía, el suicidio, el sinsentido de la existencia, la banalidad en la cotidianidad, el antinatalismo, entre otras, son algunas de las temáticas de esta sección. Durante la lectura de este amplio apartado es posible que el lector oiga los ecos desesperados de Cioran, en forma de una fragmentaria pero profunda escritura al estilo de Nietzsche o Lichtenberg, y se encuentre, además, presa de un sentimiento de hastío y sinsentido como Kafka o experimente el desasosiego de Pessoa. Son estos, en efecto, junto al siempre presente Schopenhauer, algunos de los autores fundamentales a partir de los que Thacker expone su propio pensamiento y tratará de trazar los límites del pesimismo, sus contradicciones, su actualidad renovada, sus grandes exponentes y su historia. Nos encontramos, siempre en forma de aforismos de variada extensión, con diversos pasajes de ciertos autores pesimistas como Bernhard o Dazai, y otros quizás menos conocidos para el público no especializado como Shestov, Nishitani o von Hartmann. En otros aforismos, Thacker menciona algunas obras de siglos pasados, que intentaron caracterizar el pesimismo filosófico como *Der moderne Pessimismus* (1875) de Pfeleiderer, *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart* (1883) de Olga Plümacher, *Le pessimisme au XIXe siècle* (1880) de E. M. Caro, y comenta en diversas ocasiones dos libros fundamentales: *Filosofía del desencanto* (*Philosophy of*

Disenchantment, 1885) de Edgar Saltus —obra que recientemente se ha editado bajo el sello Sequitur con una presentación de H. W. Gámez y Fernando Burgos, quien ha traducido, anotado y seleccionado pasajes de la obra— y *Aspects of pessimism* (1894) de R. M. Wenley.

De esta manera, en este primer apartado el lector podrá descubrir autores, obras y diversos modos de pensar la cotidianidad desde el pesimismo filosófico.

En el segundo apartado, Thacker realiza una pequeña introducción a quienes él llama “Los santos patronos del pesimismo”, denominación que lleva el título de esta segunda parte del libro, menos extensa que la anterior. Los santos patronos del pesimismo, que podrían ampararnos ante el sufrimiento y más bien logran lo contrario, son aquellos que, canonizados bajo la filosofía pesimista, exponen a lo largo de sus diversas obras el tedio, el malestar provocado por la existencia. Son “filósofos que se maldicen a sí mismos. Filósofos que se ríen de sí mismos” (Thacker 244). Si bien, según el autor, ellos han existido a lo largo de toda la literatura, se centra concretamente en los “filósofos con F mayúscula” (Thacker 245) a los que, si bien referencia en varias partes de la obra, en este apartado encuentran una profundidad especial. Así, Thacker comenta a autores como: Chamfort, Cioran, Joubert, Kierkegaard, Leopardi, Lichtenberg, Mainländer, Montaigne, Nietzsche, Pascal, Schopenhauer y Unamuno. En cuanto al estilo no solo no pierde la forma aforística sino que se distancia de las biografías y las meras narraciones del pensamiento de los autores. Thacker hará honor al formato antiguo de las hagiografías que, sin cronología específica ni un riguroso aparato crítico, relataban ciertos momentos de la vida de los santos. Siguiendo aquel formato, el autor asigna a las pequeñas secciones un título compuesto por el nombre del filósofo a tratar y una fecha específica. Esta fecha, especial, hace referencia a que, así como los santos tenían en un determinado momento una experiencia *más allá* del mundo —una experiencia mística—, los filósofos que Thacker menciona tuvieron, podríamos decir, su momento *en* el mundo o, en otras palabras, la máxima experiencia pesimista.

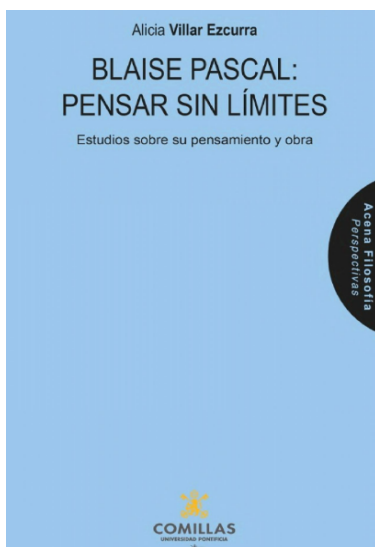
Si bien para el lector especializado algunos datos y descripciones pueden resultar ya conocidos, este segundo apartado resultará sin duda de interés para el lector recién iniciado en la filosofía, más específicamente, en el pesimismo filosófico. Porque encontrará comentarios interesantes a las obras que pueden propiciar el primer acercamiento a algunos de sus conceptos fundamentales o experiencias de vida de los pensadores, que en su mayoría son citadas por comentaristas, como las revelaciones de Nietzsche al leer a Schopenhauer y a Dostoievski, el encuentro silencioso de Cioran en el Café de Flore con Sartre y de Beauvoir o la conocida situación de Mainländer que, habiendo apilado en su casa su recién editada obra *Die Philosophie der Erlösung* (1876) se subió a ella y colgado de una viga saltó, dirigiéndose así al no ser, entre otras. Todas estas experiencias, además, se intercalan con observaciones y reflexiones del propio Thacker que nos ayudan a comprender tanto su filosofía como aquella que le antecedió.

No sería correcto, al menos no del todo, catalogar a este libro como una introducción al pesimismo ni mucho menos como una sistematización o un comentario. *Resignación infinita* es un libro que trata sobre la filosofía pesimista, escrita, fragmentada, revisada por un pesimista. Un libro que quizás podríamos llamar un “pequeño Zibaldone” ya que comparte ciertos rasgos con la obra leopardiana. Escrito *desde* el pesimismo, *con* el pesimismo, es una obra capaz de abrir nuevamente el debate sobre los límites del ser humano, su búsqueda insaciable por complacerse, motivarse, optimizarse en los más variados sentidos, así como también afrontar el dolor del mundo. En uno de sus aforismos del primer apartado, Eugene Thacker afirma, “no hay mejor contexto para el pesimismo que el optimismo” (Thacker 71). Si tomamos en consideración las palabras prologales al inicio de este libro, sobre nuestra época y sus modas, si observamos la lista de *bestsellers* y los estantes de cualquier librería, la lectura de esta más que oportuna obra, si no nos incita a la resignación de la vida estando vivos, o de la filosofía o del pensamiento mientras se piensa o a una resignación del escribir mientras se escribe, por lo menos la vuelve a presentar si no como un consuelo definitivo, quizás solo como una alternativa distinta *en* este mundo y *para* pensar este mundo.

ALICIA VILLAR EZCURRA, BLAISE PASCAL: PENSAR SIN LÍMITES. ESTUDIOS SOBRE SU PENSAMIENTO Y OBRA, UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS, MADRID, 2024, 346 P.

Jesús Carlos Hernández Moreno
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) | México

En 2023 se conmemoraron los 400 años del nacimiento de Blaise Pascal. Matemático extraordinario, físico innovador, inventor revolucionario, filósofo apostador, teólogo aguerrido y religioso místico, las expresiones en nombre de este agónico hombre surgieron ese año tanto por parte, cuando menos, de profesores de las Escuelas y Facultades de Filosofía, de Ciencias, de Ingeniería y de Teología, que encontraron en dicha conmemoración el motivo para dictar conferencias y publicar artículos y libros,



como por parte del sumo pontífice de la iglesia católica de Roma, que le dedicó una carta apostólica bajo el título *Sublimitas et miseria hominis*. La profesora Alicia Villar Ezcurra, doctora en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y catedrática de filosofía moderna en la Universidad Pontificia de Comillas de la misma ciudad, que durante más de treinta años ha estudiado y explicado a Pascal, se sumó a esta multitudinaria conmemoración con la publicación del libro *Blaise Pascal: Pensar sin límites. Estudios sobre su pensamiento y obra*.

Villar Ezcurra había publicado ya, en 1987, *Pascal: ciencia y creencia* (Madrid, Cincel), que volvería a aparecer en 2001 (en Ediciones pedagógicas); en 2006, su estudio y traducción de la *Conversación con el sr. de Saci* (Salamanca, Sígueme); y en 2020, su selección, traducción, introducción y notas de *Escritos espirituales. Resumen de la vida de Jesucristo, opúsculos, cartas y fragmentos* (Madrid, Tecnos). Además, en 2012 apareció su extenso estudio introductorio para el volumen que la Biblioteca de Grandes Pensadores de la editorial Gredos dedicó a

Pascal y sus obras (*Las provinciales, Opúsculos, Cartas, Pensamientos, Obras matemáticas y Obras físicas*), el cual volvió a aparecer en 2014 en el volumen que publicó la misma editorial junto con RBA sólo con los *Pensamientos* de Pascal. Y durante estos años también fueron viendo la luz varios artículos y capítulos de libro en los que Villar Ezcurra se ocupa de distintos aspectos de Pascal y su obra y también de hacerlo dialogar con otros pensadores. En *Blaise Pascal: Pensar sin límites. Estudios sobre su pensamiento y obra* Villar Ezcurra reúne en un volumen su extenso estudio introductorio como primera parte del mismo y algunos de sus estudios sobre Pascal como su segunda parte. Estos estudios sobre Pascal se dividen en cuatro apartados: “La espiritualidad de Pascal”, compuesta por los artículos “El Dios oculto de Pascal: un diálogo entre el científico, el filósofo y el creyente” (publicado en la revista *El Olivo. Documentación y estudios para el diálogo entre judíos y cristianos*, Vol. 51-52, pp. 179-199, junio-septiembre de 2000) y “La espiritualidad de Pascal: los tres órdenes de realidad: cuerpo, espíritu, caridad” (aparecido en *Thémata. Revista de Filosofía*, n.º 63, enero-junio 2021) y por el capítulo de libro “Tristeza, esperanza y alegría en Pascal” (publicado en *De la acedia Barroca a la melancolía moderna. Las pasiones en el Barroco*, editado por Vincent Carraud, José Luis Fuertes, Manuel Lázaro y M^a Idoia Zorroza, Sínderesis, Madrid, 2020, pp. 247-265); “Pascal y Montaigne”, que reúne los capítulos de libro “Condición humana, vida moral y trascendencia en Montaigne y Pascal” (aparecido en el libro que Villar Ezcurra editó con Camino Cañón Loyes en 2009, *Ética pensada y compartida. Homenaje a Augusto Hortal*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, pp. 289-299) y “Pascal y Montaigne: de la guerra de las pasiones al orden del amor” (publicado en el libro editado por José Luis Fuertes, Manuel Lázaro y M^a Idoia Zorroza, *Pasiones y virtudes en la época del Greco*, Universidad de Navarra, Eunsu, 2016, pp. 209-223); “Pascal y Descartes”, compuesto sólo por el artículo “El yo inasible de Pascal frente a la fortaleza del sujeto cartesiano” (aparecido en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n.º 42, enero-junio 2010, pp. 265-278); y “Pascal y Unamuno”, que reúne los artículos “Unamuno y su lectura de Pascal: *Del sentimiento trágico de la vida* como principio de acción

solidaria” (que vio la luz en 2009 en los *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 47, 2, pp. 60-98) y “La incertidumbre en Montaigne, Pascal y Unamuno: angustia, aceptación y certeza moral” (publicado en *SCIO. Revista de Filosofía*, n.º 21, noviembre de 2021).

En el estudio introductorio que abarca la primera parte del libro y que lleva por título “Blaise Pascal. Pensar sin límites”, Villar Ezcurra, que en él “ha tenido también en cuenta las investigaciones realizadas en las últimas décadas” (p. 150), describe atenta a la complejidad de su contexto la vida y la obra de Pascal mediante un análisis de su formación intelectual y sus primeros descubrimientos científicos, su primera conversión religiosa, su periodo mundano, su segunda conversión religiosa, su conversación con Monsieur de Saci, sus opúsculos, sus descubrimientos científicos y su cristianismo en sus últimos años y sus cartas a Charlotte de Roannez sobre el Dios oculto; después se concentra en su pensamiento y respecto al Pascal científico aborda sus obras matemáticas y sus obras físicas, mientras que sobre sus polémicas religiosas a favor del jansenismo se concentra en sus cartas *provinciales*; tras lo que pasa a sus *Pensamientos* y la apología de la religión cristiana que contienen, donde destaca la historia de los manuscritos y de las ediciones de los *Pensamientos* y dos partes sobre los mismos: en la primera se ocupa de la descripción de la condición humana y en la segunda del conocimiento de Dios; para terminar con unas reflexiones finales sobre la importancia y el significado de Pascal. Además, Villar Ezcurra añade a su estudio introductorio un glosario con términos significativos en el pensamiento de Pascal, una cronología que da cuenta de los momentos y acontecimientos relevantes de su vida y una bibliografía que indica las obras de Pascal y sobre Pascal en francés y en español, todo lo cual sin duda completa esta tan oportuna guía del significado de la vida y la obra de Pascal.

Los “estudios sobre Pascal” que conforman la segunda parte del libro complementan la introducción general de la primera parte como ejercicios de estudio de Pascal respecto a los temas específicos de su espiritualidad y su relación con Montaigne, Descartes y Unamuno. Sobre “la espiritualidad de Pascal”, Villar Ezcurra destaca “el Dios oculto de Pascal: un diálogo entre el científico, el filósofo y el creyente” a través de consideraciones sobre la vanidad humana, la idolatría, el Dios oculto, el corazón de carne y la riqueza del claroscuro; “la espiritualidad de Pascal: los tres órdenes de realidad: cuerpo, espíritu, caridad” mediante la consideración de la duplicidad y ambivalencia de la condición humana, la teología agustiniana de la corrupción humana, los tres órdenes de realidad, las tres concupiscencias, el cristocentrismo y el “*ordo amoris*” y la caridad, y “tristeza, esperanza y alegría en Pascal” a través de los pensamientos sobre la miseria del hombre sin Dios y la evolución espiritual de Pascal. Sobre “Pascal y Montaigne”, la “condición humana, vida moral y trascendencia en Montaigne y Pascal” mediante la atención al escepticismo humanista en Montaigne, la condición humana y el cristianismo en Pascal y Montaigne y Pascal respecto a una ética de mínimos y una ética de máximos, y “Pascal y Montaigne: de la guerra de las pasiones al orden del amor” a través de la consideración de la condición humana según Pascal, de su vía, que no es ni el orgullo estoico, ni la desidia escéptica, de las pasiones y el orden del amor en su teología y en su obra. Sobre “Pascal y Descartes”, “el yo inasible de Pascal frente a la fortaleza del sujeto cartesiano” mediante la atención al encuentro de Pascal con Descartes, a cuestiones relativas a las ciencias y el método, al espíritu geométrico, a la articulación de la razón y el corazón, a la visión de la condición humana y la relación con Dios, al descentramiento del sujeto, a un yo inasible e inconsistente, al yo odioso mediante la oposición de egocentrismo-desprendimiento y a los tres órdenes de realidad. Por último, sobre “Pascal y Unamuno”, “Unamuno y su lectura de Pascal: *Del sentimiento trágico de la vida* como principio de acción solidaria” a través de la lectura de Pascal por parte de Unamuno y unas reflexiones finales sobre el “pathos” de Pascal y Unamuno, y “la incertidumbre en Montaigne, Pascal y Unamuno: angustia, aceptación y certeza moral” mediante la consideración de Montaigne y la aceptación de la incertidumbre y el arte de vivir, de Blaise Pascal y la incertidumbre ante la decisión y el compromiso práctico-moral y de Miguel de Unamuno y la suprema incertidumbre.

Aunque Villar Ezcurra advierte que “para leer a Pascal se requiere un cierto ‘espíritu de sutileza’” (p. 172), también afirma que su obra está orientada “a despertar los espíritus adormilados, que viven de espaldas a las cuestiones últimas” (p. 289). Por eso, ante la pregunta “¿cómo leer hoy a Pascal?”, dado que “cada época ha destacado uno de los aspectos de su pensamiento, en el XIX su romanticismo, en el XX su vertiente trágica” (p. 208), queda claro para Villar Ezcurra que Pascal, aunque “vio el fondo oscuro e ingobernable del corazón humano y la falta de seguridad y estabilidad en la vida” (p. 150), por lo que es sin duda un gran “maestro de la inquietud y de la desmitificación”, sin embargo también lo es “de la

esperanza” (p. 151), por eso, “sin crear escuela, [...] se convirtió en un autor clásico, tan leído como poco citado, que siempre ha dado que pensar y ha estado presente en los más diversos autores” (p. 244) y, en consecuencia, también “puede ser un pensador para tiempos de crisis como los nuestros” (p. 265), y lo ha sido, por ejemplo, para “filósofos contemporáneos tan distintos como Clémont Rosset [sic], Pierre Bordeau [sic], Comte-Sponville o Vattimo [que lo han] citado y recuperado [...] de modos muy distintos” (p. 271). Como apunta Villar Ezcurra, “el interés de la filosofía de Pascal no está en su acumulación de las contradicciones humanas [...], sino [en] la articulación de la razón y el sentimiento, el saber y la fe”, pues “Pascal fue un hombre de síntesis y de distinciones que alertó sobre el peligro de reduccionismos de cualquier tipo y la necesidad de discernimiento y coherencia” (pp. 284-285), por eso “sus escritos y su 'pathos existencial y vital', su interés por las cuestiones esenciales y aparentemente insolubles, le convierten en un clásico que, precisamente por ello, aún ahora sigue dando qué pensar” (p. 285).

Los *Pensamientos* ocupan un lugar destacado en los estudios que conforman el libro de Villar Ezcurra, pues en ellos “converge la experiencia científica, mundana y religiosa de Pascal” y “es una obra mucho más difícil de lo que se piensa y no es sencillo guiarse en ese millar de fragmentos que se encontraron tras su muerte”, por lo que “su lectura exige un ejercicio interpretativo constante”, lo que “quizá explica que Pascal haya sido calificado como escéptico o místico, misántropo o humanista, ortodoxo o heterodoxo, antirracionalista o racionalista” y nos permite preguntarnos “si ha sido realmente comprendido” (p. 271). Como estos *Pensamientos* se quieren una *Apología del cristianismo*, “la apologética de Pascal es ante todo una hermenéutica de las Escrituras” (p. 139), por lo que se le puede considerar como un actualizador de la lectura y la interpretación de la Biblia (cf. p. 173), a tal punto que ese millar de fragmentos que conforma los *Pensamientos* “aún hoy siguen hablando a todo aquel dispuesto a dialogar sobre las razones de la creencia y la increencia, pues el interlocutor en el que Pascal pensaba al escribir su Apología, hombre escéptico e indiferente religiosamente, en cierto modo un libertino instruido o ilustrado, satisfecho con las posibilidades que ofrece la vida, está muy presente en nuestros días” (p. 172).

Para Villar Ezcurra, más allá del escepticismo y el dogmatismo, Pascal “anticipa a Schopenhauer” (pp. 150, 279, 285), a tal punto que Nietzsche llamará a Schopenhauer un nuevo Pascal sin su cristianismo (cf. p. 213). Cabe advertir, sin embargo, que antes de Nietzsche, Adam von Doß, discípulo directo de Schopenhauer, le escribía a su maestro: “nunca pareces más grande y auténtico que cuando retratas la naturaleza maligna de nuestras condiciones terrenales, nadie ha tratado este tema con una calma y prudencia tan objetivas, incluso las reflexiones de Pascal, comparadas con las tuyas, son simplemente una brillante perspectiva”, y también que como “su pesimismo antropológico y moral no es definitivo”, sino que está presente la afirmación de la esperanza en el Dios que se manifiesta en Cristo, Schopenhauer consideró a Pascal un cobarde cuando exclamó en francés en la guarda de su edición de los *Pensamientos* de Pascal: “Quoi de plus étonnant, que de voir un homme d'esprit, comme Pascal, avoir la lachete, de subjuguier cet esprit aux dogmes d'une religion positive!” (“¿Qué podría ser más sorprendente que ver a un hombre de espíritu, como Pascal, tener la cobardía de someter este espíritu a los dogmas de una religión positiva?”, Arthur Schopenhauer, *Randschriften zu Büchern, Der Handschriftliche Nachlaß*, 5, p. 122). Como Schopenhauer, Pascal es crítico del contradictorio optimismo del mundo moderno, vanidoso, idólatra, ciego, de un “egocentrismo narcisista” (p. 279), en el que “creyendo elevarse, el ser humano no hace más que agravar la altura de su caída” (p. 275), sólo que a diferencia de él lo es “para descubrir un Dios que se esconde” (p. 273). Y mientras que Schopenhauer declaraba: “mi verdadera y auténtica vida es la que dedico al estudio de la filosofía; todo lo demás ocupa un segundo plano y no es más que un leve condimento de lo anterior”, Pascal afirmaba: “no estimamos que toda la filosofía valga una hora de pena. [...] En verdad, es glorioso para la religión tener por enemigos a hombres tan irracionales”. Sea como fuere, “Pascal ahonda en las disonancias, el desorden, las contradicciones, las paradojas y tensiones de la existencia” y, “como Schopenhauer, es implacable cuando habla de la condición humana”, pues “existir auténticamente es experimentar el abismo de la miseria, la incertidumbre, la inseguridad, el desencanto, el desamparo y el desasosiego” (p. 274). Y también es decisivamente significativo que en ambos pensadores “la egología es sustituida por la agapología” (p. 278).

En resumen, el libro de Villar Ezcurra, que ha dedicado a Pascal una atención tan digna de aprecio y agradecimiento, aparece, pues, como una oportuna guía, tan clara como erudita, para vitalizar su pensamiento, que todavía tiene mucho que decirnos, por lo que, en definitiva, resulta una excelente contribución a la literatura sobre Pascal y su obra.