

El sufrimiento como redención y contribución al
fin del universo

Una introducción al pensamiento de Philipp Mainländer

Suffering as redemption and contribution to the
end of the universe.

An introduction to Philipp Mainländer's thought

Johan Martí Gallaguet Bohr

Universitat Pompeu Fabra

RESUMEN

A pesar de ser una de las inspiraciones más evidentes de Nietzsche, el nombre de Philipp Mainländer fue rápidamente olvidado por la tradición filosófica, y solo recientemente ha sido redescubierto. En el centro de su sistema filosófico —que parte de las enseñanzas postkantianas de su maestro Schopenhauer, mezclándolas con elementos de las doctrinas cristianas y budistas— está una hipótesis cosmogónica según la cual Dios se suicidó de forma incompleta dando lugar al mundo, cuya existencia se encamina hacia la disolución en la nada. Con su sufrimiento idiosincrático, la humanidad contribuye a ese destino inevitable del universo, y lejos de lamentarlo, Mainländer ve en ello la posibilidad de nuestra redención.

Palabras clave: nihilismo, aniquilación, ateísmo, redención, muerte de Dios, voluntad de morir, nada, sufrimiento.

ABSTRACT

Despite being one of Nietzsche's most evident inspirations, Philipp Mainländer's name was quickly forgotten by philosophical tradition, and has only recently been rediscovered. In the core of his philosophical system —which builds on the postkantian teachings of Schopenhauer, fused with elements of Christian and Buddhist doctrine— lies a cosmogonic hypothesis, according to which God attempted suicide, giving birth to the world, which thenceforth tends towards dissolution into nothingness. With its idiosyncratic suffering, humanity contributes to this inevitable destiny of the universe. And far from deploring it, Mainländer sees in this the possibility of our redemption.

Key Words: nihilism, annihilation, atheism, redemption, death of God, will to death, nothingness, suffering.

Introducción: recepción y olvido de Philipp Mainländer

Philipp Mainländer es sin duda uno de los nombres más destacados de la escuela del pesimismo filosófico, si bien su fama se limita en gran medida a la esfera de los afines a dicha corriente. Su marginación académica no debería sorprendernos, ya que, de hecho, ese ha sido, es y, tal vez, debería seguir siendo, el destino compartido por la mayoría de los discípulos directos de Schopenhauer. Mas, aun así, el estado en el que se halla actualmente la recepción del pensamiento mainländeriano es digno de especial mención, y nos permite un primer acercamiento —desde elementos externos a su sistema filosófico— a la figura de este poeta y pensador oriundo de Offenbach am Main.

Para empezar, el acceso a la obra de Mainländer está completamente condicionado por las ambivalencias de la oferta editorial, que se muestra escasa o variada según la lengua en la que se intenta abordar al filósofo y poeta. Actualmente, contra toda lógica aparente, las obras de Mainländer no encuentran mayor representación en el panorama editorial de su materna lengua alemana, hasta el extremo en que el lector alemán siquiera puede obtener una edición decente y rigurosa de la *Philosophie der Erlösung* —la obra capital de Mainländer—, sin un exagerado esfuerzo económico: pues dejando de lado una corta antología de fragmentos agrupados temáticamente por Ulrich Horstmann, la única edición integral de las obras mainländerianas es la de Winfried Müller-Seyfarth, —el fundador de la *Internationale Philipp Mainländer-Gesellschaft*—, aparecida a finales del siglo pasado en cuatro volúmenes en la editorial Olms, a precio de poco menos de 100€ por tomo¹. Por lo demás, los ejemplares de las ediciones originales de finales del siglo XIX no abundan, y cuando alguna copia aparece en el mercado su precio es comparable a la opción anterior. Por lo tanto, el interesado en leer Mainländer en su lengua original tiene pocas alternativas: encontrar alguna digitalización de uno de estos ejemplares de anticuario en la red —y acostumbrarse, así pues, no solamente a la lectura en letra gótica, sino también a la pésima calidad del escaneado— o recurrir a alguna edición autopublicada de coste más asequible pero obscuro origen y rigor filológico.

Por el contrario, frente a los alemanes, el lector hispanohablante se halla sorprendentemente bendecido en cuanto a la publicación de obras de Mainländer se

¹ Existe de esta edición también una digitalización que fue distribuida de forma oficial en formato CD-ROM hace algunos años, con tal de aprovechar divulgativamente el primer auge de internet. No obstante, en la actualidad copias mal formateadas de estos textos circulan libremente por canales ilegales de la red, contra los que aquí se advierte y cuya calidad y fiabilidad se cuestionan.

refiere: Sandra Baquedano tradujo fragmentos con un criterio antológico similar al de Horstmann para nada menos que el Fondo de Cultura Económica; en la editorial Xorki fue publicado el primer volumen y parte del segundo de la *Filosofía de la Redención* con traducción de Manuel Pérez Comejo y edición de Carlos Javier González Serrano; y en 2020 estos mismos publicaron una versión acortada en la editorial Alianza. Por si todo eso no fuera suficiente, de Mainländer incluso están traducidos al español algunos textos secundarios de carácter literario, como su novela corta *Rupertine del Fino* o su poemario *Diario de un poeta*.

Esta acogida asimétrica de Mainländer no deja de ser insólita, sobre todo considerando el habitual orgullo cultural —cristalizado en el sobrenombre nacional «*das Land der Dichter und Denker*», es decir, «el país de los poetas y pensadores»— con el que los alemanes suelen reivindicar sus filósofos y artistas nacionales. Se trata, no obstante, de un caso aislado, pues la descrita abundancia de traducciones se da exclusivamente en español —siendo las traducciones modernas de los textos mainländerianos al inglés o al francés todavía inexistentes—, en correspondencia con una general tendencia de redescubrimiento de los autores pesimistas en el ámbito hispanohablante, a ambos lados del Atlántico en los últimos años (Müller-Seyfarth, 2019, p. 14). Sea como fuere, resulta evidente que no nos encontramos precisamente frente a las condiciones óptimas para la exitosa consolidación de una generación futura de lectores y estudiosos mainländerianos a escala internacional.

Otrora, sin embargo, la *Philosophie der Erlösung* fue leída con atención por autores cuyo renombre ha sobrevivido de largo el olvido que cayó sobre la figura de Mainländer²: ya dando por supuesta la influencia sobre pesimistas de generaciones posteriores como Emil Cioran, Alberto Caraco o Manlio Sgalambro, eventualmente las ideas de Mainländer resuenan también en las obras de personajes célebres de la cultura universal como Sigmund Freud, Ryūnosuke Akutagawa, Jorge Luis Borges³, y más notoriamente, Friedrich Nietzsche.

² Dado que aquí solo se aludirá a la influencia ejercida por Mainländer de forma sumaria y puntual, para aquellos interesados en adentrarse en las ramificaciones de la relación guardada por diversos autores posteriores con Mainländer y su *Filosofía de la Redención*, se recomienda encarecidamente la lectura del compendio de ensayos *Philipp Mainländer. Actualidad de su pensamiento*, coordinado por Oscar Fernando Burgos Cruz, referenciado también en el apartado de bibliografía.

³ El caso de Borges es destacable pues alude directamente a Mainländer al final de su ensayo «*El Biathanatos*», en el que el erudito argentino reflexiona sobre la homónima obra póstuma de John Donne. En esta, el poeta barroco plantea teológicamente la posibilidad de un suicidio legítimo, no considerado pecaminoso, entendiendo que Jesucristo también se entregó voluntariamente a la muerte. A continuación, veremos como esta idea se asemeja al pensamiento mainländeriano, pero, en cualquier caso, los apuntes de Borges al *Biathanatos* dan pie a que este recuerde «aquel trágico Philipp Batz, que se llama en la historia de la filosofía Philipp Mainländer» (Borges, 1998, pp. 146-147) y sus principales tesis, las cuales Borges parece subscribir. Para más detalles de la relación Mainländer-Borges, se recomienda la consulta del capítulo «Cosmogonía

De hecho, el pensamiento de Mainländer ha sido frecuentemente relacionado con el del autor de la *Gaya Ciencia*, un fantasma que también nos acompañará en las siguientes páginas.

Nietzsche fija en diversos aforismos de su obra de 1882 el enunciado filosófico por el que más se le recordará: «Dios ha muerto». Indisociable hoy en día de su nombre y pensamiento, la idea de la muerte de Dios, sin embargo, ya contaba con algunas expresiones anteriores a Nietzsche en autores como Jean Paul Richter, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Heinrich Heine y — como el lector tal vez ya habrá deducido— Philipp Mainländer (Pérez Comejo, 2014, pp. 13-14). Franco Volpi (2005, p. 47), estudioso del nihilismo europeo⁴ que define Nietzsche como «máximo profeta y teórico del nihilismo, como el que diagnostica a tiempo la ‘enfermedad’ que afligirá al siglo y para la cual ofrece una terapia» señala la importancia del influjo de los autores pesimistas que el joven Nietzsche habría leído en la conformación de su filosofía, y recalca en especial la herencia intelectual de Mainländer, en cuanto que antecedente directo de la famosa proclama nietzscheana (Volpi, 2005, pp. 47-49). En efecto, 6 años antes a la publicación primera de la *Gaya Ciencia*, ese mismo anuncio de la muerte de Dios ya había aparecido en el apartado de la «Física» de la *Filosofía de la Redención*, constituyendo la idea central del sistema filosófico mainländeriano⁵. Y, aun cuando ciertamente existen claras diferencias entre los planteamientos respectivos de los dos filósofos —que exploraremos un poco más adelante—, no hay duda alguna de la existencia de una relación hipertextual entre ambos autores: así lo corroboran una carta de Nietzsche a su amigo Overbeck anunciando su intención de lectura —tal vez no por primera vez— de la obra de Mainländer junto a su amigo Paul Rée (Pérez Comejo, 2014, p. 23), así como algunos apuntes de Nietzsche en los *Fragmentos póstumos* y la *Gaya Ciencia* que dialogan directamente con el pensamiento del pesimista. La deuda nietzscheana para con Mainländer, empero, no tenía un carácter agradecido, al menos en las obras que publicó en vida (Müller-Seyfarth, 2019, p. 13): destaca un pasaje en el que Nietzsche apoda con sorna al filósofo de Offenbach «süßlicher

melodramática: suicidio divino y destino en Mainländer y Borges» en el mencionado libro *Philipp Mainländer: Actualidad de su pensamiento*.

⁴ La etiqueta de «nihilista», también se le ha adjudicado con frecuencia y por voces con autoridad a Mainländer, algo que comentaremos y revisaremos en mayor detalle más adelante.

⁵ En el contexto de la genealogía de esta idea, Manuel Pérez Comejo habla de Mainländer como un «eslabón perdido» (Pérez Comejo, 2014, p. 13). Mas, el olvido de la filosofía de Mainländer no se limita a su aportación a esta particular idea, y como arriba se menciona, diversos autores célebres fueron lectores reconocidos de Mainländer. El caso de Mainländer, por lo tanto, es de una clara y deliberada marginación —incluso silenciamiento— por gran parte de la tradición posterior, y en ese sentido, tal vez una imagen alternativa que ilustre incluso mejor la figura de nuestro pensador en la historia de la filosofía es la de un escalón que muchos conocen, pero que la mayoría evita pisar y se salta de forma deliberada.

Virginitätsapostel» —es decir, «dulce apóstol de la virginidad»—, y sugiere la ascendencia judía de Mainländer, algo que Ulrich Horstmann llega a llamar su «ejecución pública espiritual», y que habría provocado en parte su descrédito posterior (Horstmann, 1989, pp. 14-15).

Pero esta, en todo caso, solo sería una explicación parcial para el olvido y la marginación de la que ha sido objeto Mainländer históricamente. Con tal de ampliar esta visión, algunos de los editores de Mainländer también han considerado otros factores como el distanciamiento del pensamiento de mainländeriano con las corrientes dominantes de su tiempo: diferenciándose personal e intelectualmente del positivismo, del monismo biológico, de los neokantianos, o de la psico-física —entre otros—, la obra de Mainländer habría intentado subirse en un escenario ya de por sí sobrepoblado de actores más aplaudidos, hundiéndose en las masas de otros movimientos con mayor continuidad (Horstmann, 1989, p. 9). A pesar de esto, no es pertinente concluir que la propuesta filosófica de la *Filosofía de la Redención* fuera una obra mediocre o insípida, y por ello debidamente ignorada por la mayoría de sus contemporáneos. Más bien, la singularidad del proyecto mainländeriano fue su lastre: según argumenta Winfried Müller-Seyfarth (2019, p. 11), ante la competencia de los diferentes sistemas de pensamiento por la hegemonía intelectual y cultural a finales de siglo, el éxito quedó en apostar por una filosofía ecléctica o sincrética como la del también pesimista Eduard von Hartmann y su *Philosophie des Unbewussten*, que aunaba y satisfacía las inquietudes de perspectivas filosóficas y científicas diversas del momento. Mainländer, por el contrario, habría intentado «pensar por encima y más allá del espíritu de su época» (Müller-Seyfarth, 2019, p. 11), tratando de dar respuesta a cuestiones existenciales tanto más antiguas y esenciales, por lo que el traductor Manuel Pérez Comejo (2014, p. 10) le adjudica la etiqueta de «'neo-gnóstico' genial».

Siguiendo esa línea, Mainländer se distanció incluso de sus coetáneos pesimistas, por lo que también ha habido quien ha atribuido la brevedad de la resonancia de su pensamiento al propio carácter del autor y a su tendencia al aislamiento (González Serrano, 2014, p. 423). En efecto, Mainländer fue una persona retraída y solitaria, que sobre todo hacia el final de su vida se dejó llevar por delirios mesiánicos, y por lo tanto tampoco buscó ni simpatizantes ni aliados en otros autores de la «pessimism controversy in the 19th-century Germany», tomando prestada la expresión de Frederick C. Beiser (2016, p. v). Pero en realidad, un cierto individualismo por parte de Mainländer no nos debería extrañar, pues lejos de ser su exclusiva, entre los discípulos de Schopenhauer, las interpretaciones de la doctrina del maestro eran en sus elementos particulares bastante diferentes y, según cuenta

Horstmann (1989, pp. 17-18), abundaban las reticencias entre autores: así, por poner un ejemplo, Mainländer dedica un centenar de páginas del segundo volumen de la *Filosofía de la Redención* únicamente a criticar a Eduard von Hartmann, y este le retorna los ataques póstumamente, en especial acusando a Mainländer de plagio y blasfemia en una parte de su *Geschichte der Metaphysic*.

Apuntes biográficos: coherencias entre vida y obra

Como se ha expuesto, el olvido de la obra de Mainländer por gran parte de la tradición filosófica posterior tiene causas múltiples, entre las que también se encuentran algunos elementos de su personalidad, que acabaron propiciando una acogida limitada de su filosofía hasta tiempos relativamente recientes (González Serrano, 2014, p. 423). Así pues, lejos de huir del biografismo, a continuación, nos proponemos acercarnos a la obra de Mainländer mediante una previa exploración de su persona histórica. Este podría parecer un ejercicio accesorio, pero supone en realidad una herramienta auxiliar de gran valor al estudio de nuestro autor: si evitamos atascarnos fútilmente en lo circunstancial y anecdótico de la vida de este personaje que nació el 5 de octubre de 1841 llevando el nombre Philipp Batz⁶, el enfoque biográfico nos permite arrojar luz sobre algunos motivos centrales del pensamiento expuesto en la *Philosophie der Erlösung*. Por consiguiente, en las páginas que siguen se intentará demostrar que un hilo de coherencia une las vivencias de Philipp Batz y la doctrina que el mismo firmaría como Philipp Mainländer, una conformidad entre vida y obra que resulta remarcable en el marco del pesimismo filosófico—contra lo que uno podría sentirse inclinado a pensar— al constituir una rareza la correspondencia entre pensamiento y acción. Así, a menudo se lee que, de todos los discípulos de Schopenhauer, Mainländer fue el más radical y el más consecuente (Beiser, 2016, p. 201) y, ciertamente — notable diferencia con el mismo maestro— a Mainländer no se le puede reprochar no haber vivido según las doctrinas que predicaba en su obra.

⁶ Efectivamente, «Mainländer» es en realidad el pseudónimo que Philipp Batz escogió para la publicación de la *Filosofía de la Redención*, homenajeando con ello su tierra natal, la región del río Main. Una de las constantes de la breve vida adulta de Mainländer fue una cierta tensión entre la persecución libre de su vocación filosófica y la necesidad de seguir la profesión en el sector de los negocios en la que había sido formado por deseo de su padre. Desde el regreso de su estancia formativa en Italia hasta su unión al ejército prusiano, la inestabilidad y la inconstancia marcaron la actividad del joven, alternando periodos de ocupación laboral con otros momentos de aislamiento, estudio y creación, interrumpidos por sus diversos intentos de alistamiento militar. Así pues, cuando hacia el final de su vida, ante el evento de la publicación de su obra principal nos encontramos con que escribe, «para esta obra [...], yo soy *Philipp Mainländer*; y quiero serlo hasta la muerte, y para siempre» (Mainländer cit. en Sommerlad, 1989, s/p), resulta sugerente especular que, con el abandono de su apellido familiar —acto en el que le siguió póstumamente también su hermana y editora, Minna—, Mainländer logró resolver esa tensión en favor de su faceta filosófica y poética.

En definitiva, la vida de nuestro autor nos explica tanto sobre su filosofía como a la inversa. Ilustración de esta reciprocidad la hallamos, por ejemplo, en la manera en la que Mainländer justifica su mismo nacimiento. En sus notas autobiográficas, el hijo menor de los Batz afirmó ser fruto de una violación matrimonial (Horstmann, 1989, p. 10). Si bien se trata de una formulación violenta⁷, desde la distancia y la perspectiva temporal, tal expresión no nos debería en exceso sorprender dada la amplia vigencia histórica del matrimonio concertado como modelo familiar dominante en Occidente. Mas, para Mainländer, que la propia presencia en el mundo no encontrara su causa última en el amor de los padres fue motivo de profunda angustia existencial. La lectura de la *Filosofía de la Redención* nos proporciona algunas claves interpretativas que aclaran la intencionalidad que se esconde tras las crudas palabras con las que Mainländer quiso justificar su particular existencia: en un particular pasaje de la «Física», Mainländer habla sobre el acto de reproducción sexual de los individuos orgánicos, teorizando que el estado interno de los dos participantes de la cópula condiciona el carácter determinado de la descendencia que eventualmente puedan engendrar (Mainländer, 2014, pp. 112-113; *FdR*, Física, 26⁸). Teniendo eso en cuenta, no resulta descabellado conjeturar que Mainländer viera en su mismo momento de concepción el origen de la infelicidad que le atormentaría a él durante su breve vida, así como también la de sus hermanos⁹.

Desde temprana edad, el carácter de Mainländer se inclinaba de forma natural hacia la melancolía, rasgo que también había caracterizado las vidas de su madre y de su abuela materna, por lo que le atribuyó otra causa genética a su desdicha. Ya en su juventud Mainländer empezó a desarrollar un interés por el arte, la poesía y la filosofía que le ofrecía

⁷ Se trata de una expresión que en castellano no refleja realmente la violencia del original: «Als Kind ehelicher Notzucht» (Horstmann, 1989, p. 10)

⁸ De aquí en adelante, todas las citas que provienen de la *Filosofía de la Redención* —para la que emplearemos ocasionalmente las siglas *FdR*— seguirán la edición de Manuel Pérez Comejo y Carlos Javier González Serrano, aparecida por vez primera en 2014 en la editorial Xorki. Con tal de facilitar al lector la rápida localización de las ideas claves del pensamiento mainländeriano en su obra, se señalará, además de la paginación correspondiente a dicha edición, también el capítulo y apartado de la *Filosofía de la Redención*, o en el caso de citas de su segundo volumen, el ensayo en cuestión.

⁹ En efecto, de seis hermanos Batz, tres se suicidaron, hecho que da pie a Ulrich Horstmann a conjeturar la toxicidad de su ambiente familiar (Horstmann, 1989, p. 10). Antes de Philipp, uno de sus hermanos se tomó la vida en 1859 en Mesina, habiéndole mandado dos cartas previamente: una suplicándole ayuda y que le viniese a recoger; la otra culpando a Philipp de no haber acudido, por lo que habría decidido morir. Ambas cartas le llegaron a Philipp con desafortunado retraso, algo que, aun cuando exento de su responsabilidad, afligió profundamente al joven. Por otra parte, tras el suicidio del mismo Philipp, también Minna se dio muerte al acabar de gestionar la edición del legado textual de su hermano. Sobre esta cuestión —a modo de curiosidad—, en el primer número de nuestra revista encontrarán una carta de Minna traducida por un servidor, en la que se anuncia ya tal decisión.

un refugio a su espíritu. Uno de sus profesores, no obstante, percibió esa latente inclinación y le dio un consejo que, por su ironía, gusta mencionar a los biógrafos de nuestro autor:

En el discurso de despedida, el Dr. Helbig me dijo: «*Le prevengo, especialmente, frente a la filosofía. Deje que su vida adquiera realce y se embellezca, y que sus preocupaciones se las lleve el perfume de la flor y nata de la literatura poética de todos los tiempos y pueblos. Este es su campo, y para él tiene ímpetu y disposición; en cambio, evite la filosofía como la peste*».¹⁰ (Mainländer cit. en Sommerlad, 1898, s/p)

Resulta evidente que Mainländer acabaría ignorando tal advertencia, pues, en sus propias palabras, su profesor «¡[...] no contaba con el demonio, ese demonio que habita en mí, que tenía su propia voluntad y se impuso!» (Mainländer cit. en Sommerlad, 1898, s/p). El «demonio», sin embargo, tuvo que esperar su triunfo pacientemente, pues el padre Batz proyectó otro destino para el más joven de sus hijos: así, Mainländer se sometió a la formación de mercader —curiosa coincidencia biográfica con su maestro Schopenhauer—, habiendo con anterioridad iniciado estudios en química que no prosperaron. Inició sus estudios en la escuela de comercio en Dresde, y, tras unos años, viajó a Nápoles para continuar su aprendizaje en una casa de comercio italiana (Horstmann, 1989, p. 10).

Los cinco años que duró su estancia en Italia fueron probablemente los más felices de su vida, hasta el punto en que el regreso fue para Mainländer —junto al suicidio del hermano y la muerte de la madre— uno de los más duros golpes emocionales que vivió. El paisaje y el clima mediterráneo fascinaron al joven de las latitudes septentrionales¹¹ (González Serrano, 2014, p. 424; Horstmann, 1989, p. 10), y la cultura italiana ofrecía un campo de enorme riqueza para el florecimiento de su espíritu e intelecto. De hecho, esos años en el extranjero constituyeron para Mainländer la principal etapa de formación filosófica, artística y literaria. Antiacadémico por convicción, como tantos otros autores pesimistas —notorio es el odio de Schopenhauer hacia los «Kathederphilosophen»—, Mainländer fue siempre un autodidacta (Horstmann 1989: 10; Pérez Comejo, 2014, p. 11). Ya en Dresde había iniciado su instrucción en materia artística visitando con frecuencia la

¹⁰ La transcripción de este consejo dado por su profesor proviene de los apuntes autobiográficos que Mainländer escribió en sus últimos meses de vida —otro producto de su último impulso creativo al regresar del servicio militar en 1875—, que su hermana Minna, sin embargo, jamás llegó a publicar en vida. Las notas fueron recuperadas un tiempo más tarde por Fritz Sommerlad, quién construyó a partir de ellas una primera biografía Mainländer. Esta vio la luz en 1898 en la *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, bajo el título «Aus dem Leben Philipp Mainländers. Mitteilungen aus der handschriftlichen Selbstbiographie des Philosophen». De dicho artículo biográfico tenemos una traducción al castellano de Manuel Pérez Comejo, a la que hemos recurrido para las citas de este artículo, pero que hasta el momento tan solo se ha visto publicada en la web de la Sección Española de la Sociedad Internacional Philipp Mainländer. En el apartado bibliográfico encontrarán ambas referencias.

¹¹ Y por ello reciben incluso un breve elogio en el apartado de la «Estética» de la *Filosofía de la Redención* (Mainländer, 2014, p. 145; *FdR*, Estética, 4).

Gemäldegalerie, y esa suerte de pequeño *Grand Tour* por Italia le brindó la posibilidad de contemplar con sus propios ojos las obras de algunos de los más célebres artistas antiguos y modernos. Del mismo modo, aprendió por su cuenta el italiano y se sumergió plenamente en la tradición literaria de ese idioma, sumando a su panteón personal clásicos como Dante, Petrarca, Boccaccio, Ariosto y Tasso, así como el más moderno Leopardi (Pérez Comejo, 2014, p. 11), cuya impronta poética permea el *Diario de un poeta* de Mainländer. Y también durante estos años tuvo lugar su aprendizaje y maduración filosófica, produciéndose el encuentro intelectual con dos de sus autores de cabecera: primero con Spinoza, y luego con su gran predecesor Schopenhauer.

El descubrimiento de este último por Mainländer fue ciertamente azaroso¹², y sobrevino al joven como una suerte de epifanía. Según recuenta Mainländer en sus notas autobiográficas, en febrero de 1860 encontró en una tienda unos ejemplares por casualidad recién llegados de Leipzig de *El mundo como voluntad y representación*. Con tan solo ojear el libro en la misma tienda ya quedó prendado, y el impacto de las ideas de Schopenhauer fue tan fuerte e instantáneo, que el joven Mainländer pasó la noche devorando su nueva adquisición bibliográfica frenéticamente.

Al final, digo: «¿Cuánto cuesta el libro?» «Seis ducados.» «Aquí tiene el dinero». Cojo mi tesoro, y me precipito como un loco fuera del establecimiento, hasta llegar a casa, donde corto con prisa febril las páginas del primer tomo, y empiezo a leerlo desde el principio. El día estaba bien entrado, cuando terminé; había estado leyendo toda la noche, sin parar. Me levanté, y me sentí como renacido. (Mainländer cit. en Sommerlad, 1898, s/p)

Sin duda el peso de la deuda con Schopenhauer es importante en el pensamiento de Mainländer, y el mismo autor nos lo señala con tanta frecuencia que, como explica Carlos Javier González Serrano, ha habido estudiosos como José Ferrater Mora que han puesto en duda la originalidad de su pensamiento (González Serrano, 2014, p. 423). Sin embargo, esto se aleja bastante de la realidad, pues, como señala Winfried Müller-Seyfarth (2019, p. 12), Mainländer no fue un puro epígono y, a pesar de la brevedad de su vida,

¹² De hecho, así también lo valoró Mainländer, y nos dejó estos comentarios en los que —no sin cierta ironía— se reflexiona sobre la posibilidad de haber devenido discípulo de Hegel de no haber sido por la intercesión del azar: «¿Y no era pura casualidad que hubiese trabado conocimiento con él? Si hubiese entrado solamente un cuarto de hora más tarde en la librería, no habría encontrado el libro, y entonces, ¿qué habría sido de mí? Me estremecía pensar en las consecuencias que habría tenido algo así para mí, y me figuraba qué habría pasado si hubiese estudiado a Hegel antes que Schopenhauer, precisamente entonces, cuando mi joven cerebro acogía tan fielmente cualquier impresión. Y el peligro había exitido [sic], ya que había prometido por entonces a un querido amigo mío, discípulo entusiasta de Hegel, comprarme la *Fenomenología del espíritu*» (Mainländer cit. en Sommerlad, 1898, s/p).

Mainländer llegó a acumular un bagaje filosófico muy amplio, leyendo atentamente también a autores como Heráclito, Platón, Aristóteles, Escoto de Erígena, Gracián, Locke, Berkeley, Hume, Hobbes, Helvécus, Condillac, Kant, Fichte, Hegel, Herbart, etc., así como estudiando el cristianismo, el budismo, el zoroastrismo y el brahmanismo¹³ (Pérez Cornejo, 2014, p. 11). La huella de Schopenhauer en su pensamiento, sin embargo, siempre fue mayor que la que pudiera haber dejado cualquiera de todos estos otros influjos: «mi espíritu se sentía fecundado por algo muy diferente [...]. Presentía que había de entrar en la más íntima relación con este Schopenhauer, y que algo de inconmensurable significación había hecho acto de presencia en mi vida» (Mainländer cit. en Sommerlad, 1898, s/p).

En ese entonces, Mainländer decidiría devenir una suerte de *apóstol Pablo* para el *profeta Schopenhauer*: Habiendo regresado en 1863 a su hogar en Alemania, y hundido en una profunda crisis anímica y espiritual por la muerte de su madre en 1865¹⁴, Mainländer iniciaría su etapa de máxima actividad creativa y filosófica, una vida de estudio que intentó —no siempre con éxito— llevar en paralelo a su trabajo en el negocio familiar, y posteriormente en un Banco de Berlín. Profundizó durante este tiempo más en Schopenhauer y, guiado por este, en Kant, esquivando Hegel, Schelling y Fichte, quienes a su parecer habían envenenado la obra del filósofo de Königsberg (Horstmann, 1989, p. 12). También en esa época desarrollo su fascinación por el *Parzival* de Wolfram von Eschenbach, una reinterpretación cuyo material mítico es el sustrato de los aspectos más esotéricos de su filosofía.

En abril de 1874 el estilo de vida de Mainländer dio un giro brusco: con poco más de treinta años, Mainländer logró unirse al ejército prusiano. La condición económica de la familia Batz había permitido eximir del servicio militar obligatorio a su hijo menor, pero, embriagado de patriotismo por el desarrollo de las tensiones políticas internacionales previas y posteriores a la Guerra Franco-prusiana de 1870-1871, Mainländer se intentó alistar en diversos momentos en las tropas prusianas y austriacas, aun cuando fue rechazado numerosas veces. Finalmente pudo unirse a un cuerpo de caballería pesada, obsesionado con el servicio a la patria y deseoso, según escribió, de estar sometido completamente a

¹³ Evidentemente, el interés de Mainländer por las religiones orientales derriba también de su lectura de Schopenhauer.

¹⁴ La magnitud de la pena que le produjo el fallecimiento de su madre se deduce de estas palabras —ciertamente dando fundamento a interpretaciones psicoanalíticas, como señala también Frederick Beiser (2016: 221-222)—, que Mainländer escribe en su autobiografía: «todo lo que he sentido frente al género femenino cayó y se elevó transfigurado en el sentimiento que me unió a mi madre. El recuerdo de *ella* constituye *mi* matrimonio, un matrimonio indisoluble. Ella era mi madre, mi esposa, mi hija, en la significación ideal de estas palabras. Y si yo, visto desde fuera, puedo parecer como un joven solitario, tengo, no obstante, mujer e hija, ¡y qué mujer e hija!» (Mainländer cit. en Sommerlad, 1898, s/p).

una autoridad ajena. Mainländer mismo es el primero en sorprenderse ante ese profundo deseo suyo, pues según argumenta:

Este deseo aparece constantemente en mi vida, cosa rara en una persona que en su fondo más íntimo, es el ser más necesitado de libertad [...]. No creo que haya ningún hombre que tenga un impulso tan irreprimible hacia la libertad como el que tengo yo: el aire de la libertad constituye mi propia existencia... (Mainländer cit. en Sommerlad, 1989, s/p).

¿Cómo entender esta aparente contradicción? Nuevamente, la *Filosofía de la Redención* nos puede ayudar a aclarar esta paradoja. Uno de los temas recurrentes del pensamiento mainländeriano es la idea del servicio que el individuo particular hace para una unidad colectiva; un concepto que también atraviesa la vida de Mainländer, siendo incluso una posible explicación —más allá de la locura y la depresión— de su prematuro y artificial fin. Alternativamente, ha habido quien ha interpretado el fervor militar de Mainländer como una búsqueda romantizada de la propia muerte en batalla, suicidándose así indirectamente en algún acto heroico que dotara de un sentido mayor a su propia vida (Sommerlad, 1898, s/p). Pero tal ocasión nunca se dio, y sin demasiada sorpresa, el servicio militar resultó ser increíblemente destructor para Mainländer, afectando tan gravemente su salud que en último término se vio obligado a dejar el servicio prematuramente en noviembre de 1875.

Mas el daño ya estaba hecho: su tendencia melancólica previa solo se había visto aumentada exponencialmente por el cansancio físico y corporal de ese año en servicio militar. Todo su último año de vida estaría marcado por la «*Todessehnsucht*», una añoranza de la muerte manifiesta en sus cartas y escritos de esta etapa final (Horstmann, 1989, p. 14). Habiéndose reinstalado en Offenbach, Mainländer se cometi6 a un nuevo torrente creativo: antes de tomar las armas, había pasado el verano de 1874 trabajando frenéticamente, escribiendo el primer volumen de la *Filosofía de la Redención*, cuyo manuscrito entreg6 a Minna para que buscara editor en su ausencia; y ahora, en los meses que siguieron a su retorno del servicio, Mainländer se dedicaría a corregir las maquetas para el primer volumen de su obra, a escribir la novela corta *Rupertine del Fino*, a tomar algunas notas de carácter autobiográfico y a escribir todo el segundo volumen de la *Philosophie der Erlösung*, constituido por doce ensayos de longitud variable. Se trata de un último impulso creativo, tildado de testamentario (Horstmann, 1989, p. 14).

Finalmente, durante los últimos días de febrero de 1876 se produce el colapso, que Horstmann (1989, pp. 14-15) compara con el que sufriría una década más tarde su

renegado discípulo Nietzsche. En el caso de Mainländer, este se perdió en sus últimos meses en fantasías mesiánicas y delirios de grandeza: según escribió, estaba convencido de que la Divinidad misma era la que escribía en él y que el espíritu del que formó parte antes del inicio del mundo estaba guiando su pluma (Horstmann, 1989, p. 15). Y curiosamente, esto le dio un último impulso vital: de repente, Mainländer pasó a hacer grandes planes, convencido de que ya no estaba destinado a morir inminentemente, e incluso pretendió cambiar completamente de carrera, pasando de la filosofía teórica a la práctica política, en la que esperaba ser recibido como un Mesías del socialismo utópico. Entre delirios, escribió en una nota que estaba trabajando en un discurso que pretendía recitar a los principales dirigentes socialdemócratas del país reunidos, haciéndose así —por el magnetismo de unas pocas palabras puntuales— con el apoyo de la totalidad del proletario alemán (Horstmann, 1989, p. 15).

Pero con la recepción de las primeras copias de su *Filosofía de la Redención* a finales de marzo, ese empuje se disolvió en la nada de forma repentina. Según dicen los testimonios, al recibir las copias ya anunció que su vida carecía de sentido alguno (Sommerlad, 1898, s/p). Al día siguiente, el 1 de abril de 1876, según la leyenda, amontonó las copias de la *Filosofía de la Redención* y se colgó saltando de ellas.

Propósito y punto de partida de la *Filosofía de la Redención*

Comúnmente en las ediciones españolas, el título de la *Philosophie der Erlösung* ha sido traducido al castellano como *Filosofía de la Redención*. Efectivamente, tal traducción del término alemán *Erlösung* es correcta y acertada, pero requiere de matiz: como por rigor señala Manuel Pérez Comejo (2014, p. 9) en el prólogo a su traducción de la obra capital mainländeriana, un título alternativo podría haber sido «Filosofía de la Liberación». ¿Qué nos revela sobre el contenido de la obra la polisemia contenida en su título original? ¿Qué es lo que la filosofía de Mainländer quiere redimir y/o liberar?

Para arrojar luz a estas cuestiones, cabe analizar en detalle el proyecto filosófico de Mainländer como él mismo nos lo presenta. La *Filosofía de la Redención* es una obra ambiciosa y polifacética: bebe de un gran número de fuentes, está bien documentada de los avances científicos de su época —aun si no siempre coincide con ellos— y pretende abarcar prácticamente la existencia entera en todos sus ámbitos y manifestaciones¹⁵. En el

¹⁵ De esta voluntad de dar una explicación filosófica sistemática multidisciplinar derriba la estructura de la *Filosofía de la Redención*, que consta de las siguientes seis partes: «Análítica de la Facultad Cognoscitiva», «Física», «Estética», «Ética», «Política» y «Metafísica».

«Prólogo», Mainländer nos ilustra su proyecto filosófico, que pretende resolver lo que él llama «*Das Welträthsel*» —«el enigma del mundo»—, descrito en el primero de los ensayos del segundo volumen de la *Filosofía de la Redención* del siguiente modo:

El mundo como muestra la naturaleza, está compuesto *solamente* de individuos; no hay rastro alguno, ni puede reconocerse por ninguna parte, la huella de la unidad simple. El curso del mundo es el resultado de la actividad de todos estos individuos.

Y, sin embargo, este curso del universo, esta conexión del mundo, es tal que cualquiera que la observe *debe* atribuirla a una unidad simple. (Mainländer, 2014, p. 369; *FdR II*, I)

Por lo tanto, el *Welträthsel* consiste en la aparente contradicción entre multiplicidad evidente y unidad latente que se da en la naturaleza, la tensión entre la existencia de individuos particulares —componentes emancipados que en su totalidad conforman el mundo— y la de una profunda interconexión e interdependencia entre los mismos en el desarrollo del universo, que puede incluso sugerir la influencia —o providencia— de una forma de unidad que trasciende el mismo mundo en el que actúa, un ente que podríamos llamar «Dios» (Pérez Comejo, 2014, p. 11). Analizando las implicaciones que esta paradoja ofrece para los individuos humanos, el «enigma del mundo» revela todavía un dilema más profundo, el problema de la libertad del hombre:

¿está determinada la conducta del individuo humano por el poder que emana de una unidad simple superior, un Dios, que se sitúa detrás, o por encima del mundo (al que, sin embargo, no vemos por ninguna parte), o sus actos están condicionados por la influencia de los demás individuos que lo rodean?; y si es ese el caso, ¿hasta qué punto es autónomo e independiente el hombre cuando toma sus decisiones? (Pérez Comejo, 2014, pp. 11-12)

Así pues, por la ambivalente relación del individuo y la naturaleza no queda claro si el curso del mundo viene condicionado únicamente por la actividad autónoma de los individuos, por su interferencia y dependencia mutua, o por la unidad que los engloba. Esta es, para Mainländer, una de las dudas más primitivas de la humanidad, firmemente vinculada al temor a las potencias de la naturaleza —en su figuración divinizada, «el poder de los dioses»— y el anhelo de oponerse a ellas con el poder de la propia individualidad (Pérez Comejo, 2014, p. 11). Siendo tan esencial cuestión, el *Welträthsel* ha sido desde sus inicios el tema conjunto de la filosofía y la religión: «Lo que separa a las religiones y a los sistemas filosóficos particulares unos de otros, es tan solo el tipo de *relación* en que pusieron al individuo con el resto del mundo» (Mainländer, 2014, p. 369, *FdR II*, I). Es por eso que Mainländer da inicio a su *Filosofía de la redención* estableciendo en su «Prólogo» una suerte

de genealogía de las religiones, marcando una serie de etapas que se han dado en el desarrollo histórico paralelo del espíritu humano y la civilización, según se ha entendido y priorizado las fuerzas respectivas del individuo y del mundo:

[...] la razón al principio, concibió siempre de forma dispersa la innegable potencia de la naturaleza, y personificó mediante dioses las manifestaciones particulares de sus fuerzas; luego, reunió estos dioses en un único Dios; más tarde, ejerciendo la abstracción intelectual, hizo de este Dios una esencia, en modo alguno representable; finalmente, al hacerse crítica, hizo trizas la fina trama que ella misma había tejido, y entronizó al individuo real, que constituye el hecho básico de la experiencia interna y externa. (Mainländer, 2014, p. 39; *FdR*, Prólogo)

Finalmente, el esquema de sucesión resultante que Mainländer nos ofrece es el siguiente:

- 1) *Politeísmo*
- 2) *Monoteísmo — Panteísmo*
 - a. *Panteísmo religioso*
 - b. *Panteísmo filosófico*
- 3) *Ateísmo*

Sin embargo, no se trata de una estratificación que sea absolutamente universal, total, ni lineal: la mayoría de las culturas se han quedado estancadas en el primer o el segundo estadio, y la etapa final —la del ateísmo que «entroniza al individuo real»— únicamente ha sido alcanzada en dos lugares a su parecer: la India y Judea (Mainländer, 2014, p. 39; *FdR*, Prólogo). Se entiende, entonces, según Mainländer, que el estado del ateísmo solo ha sido alcanzado por el Budismo y el Cristianismo¹⁶, ambas religiones en las que apareció una figura singular profética que «restituyó los derechos del individuo» por encima del mundo y la divinidad, poniendo fin a las etapas previa teístas, en las que el individuo quedaba reducido a «una marioneta inerte» a la merced de su Creador (Pérez Comejo, 2014, p. 12).

Ambas religiones, sin embargo, no acaban de resolver satisfactoriamente la tensión entre individuo y mundo al parecer de Mainländer (Pérez Comejo, 2014, p. 12). Por ello, el «Prólogo» de la *Filosofía de la Redención* anuncia con firmeza programática el ambicioso propósito de la obra: «El individuo exige, más que nunca, la restitución de sus derechos,

¹⁶ Cabe admitir que la idea del Cristianismo concebido como algo menos que monoteísmo resulta violenta a cualquiera que esté familiarizado en lo más mínimo con sus principales dogmas. Pero Mainländer confía en la solidez de su lógica se propone como reto persuadir y superar las preconcepciones del lector occidental: «A lo largo de este texto, espero poder probar que el cristianismo puro, en su fundamento más profundo, es un auténtico ateísmo (es decir, la *negación* de un Dios *personal*, *coexistente* con el mundo, y la *afirmación*, en cambio, del poderoso aliento de una Divinidad *premundana muerta*, que recorre el mundo), y solo superficialmente aparece como un monoteísmo» (Mainländer, 2014, p. 40; *FdR*, Prólogo).

desgarrados y pisoteados, pero inalienables. Esta obra es el primer intento de restituírseles enteramente, y por completo» (Mainländer, 2014, p. 41; *FdR*, Prólogo).

El proyecto filosófico de Mainländer, así pues, se entiende como el perfeccionamiento del ateísmo, como continuación del proceso de reivindicación del individuo que el Budismo y el Cristianismo habrían empezado. Mas ambas religiones presentarían máculas en sus planteamientos respectivos, y su separación les habría restado fuerza a sus reivindicaciones: así, la propuesta de Mainländer actúa como puente entre ambas, y las junta con las principales inspiraciones de su pensamiento para paliar sus defectos:

La filosofía de la redención es la prosecución de las doctrinas de *Kant* y *Schopenhauer* y la confirmación del Budismo y del Cristianismo puro.

Aquellos sistemas filosóficos se ven justificados y completados por ella, y estas religiones se reconcilian, por medio de ella, con la ciencia. Dicha filosofía fundamenta el ateísmo, no en algún tipo de creencia, como hacen tales religiones, sino, en tanto que filosofía, sobre el *saber*; y por eso, gracias a ella, el ateísmo queda por vez primera fundamentado científicamente. (Mainländer, 2014, p. 41; *FdR*, Prólogo)

Cabe entender, así pues, la filosofía de la redención como un proyecto filosófico de síntesis, autoconsciente de sus ingredientes, cuya mescolanza conforma lo que algunos han llamado «una soteriología transcultural» (Müller-Seyfarth, 2019, p. 12). Comúnmente Mainländer refiere al producto de esta mezcla con la expresión «la filosofía de la redención» pero en otras ocasiones refiere a ello con el símil del «Grial¹⁷», a la búsqueda del cual «Mainländer, el 'Parzival de la filosofía'» parte intelectualmente en esta obra con tal de «redimir al hombre, y quizás también al propio Dios» (Pérez Comejo, 2014, pp. 12-13). En efecto, es en esa idea de la continuación de sus cuatro puntos cardinales donde cobra sentido la «*Erlösung*» a la que alude en el título: cabe una nueva filosofía, que libere

¹⁷ El concepto de «Grial» nos remite a la vertiente más esotérica del pensamiento de Mainländer. En el primer libro de la *Filosofía de la Redención*, Mainländer solo hace alguna puntual alusión a una vinculación de su filosofía con el mito percevaliano. En el segundo libro, en cambio, Mainländer y su filosofía de la redención dialogan estrechamente con la figura del caballero y su leyenda medieval —en especial, con la versión de Wolfram von Eschenbach— especulando sobre los orígenes de su mito y presentando la descripción y los estatutos fundacionales de una «Futura Orden del Grial» o «Orden de los caballeros del Templo» que serán la guía de la humanidad. En el marco del imaginario mainländeriano, debe entenderse, el «Grial» es ese saber que derriba de la filosofía de la redención, esa verdad atea y científica que surge —en esencia— de la mezcla de doctrina budista, cristiana, pesimismo schopenhaueriano e idealismo trascendental kantiano, y que nos revela el fin último del mundo (Pérez Comejo, 2014, pp. 12, 21). Parzival, por otro lado, es la poetización del ideal de *héroe-sabio*, encarnado en figuras como Buda y Cristo (Mainländer, 2014, p. 395; *FdR*, 7). En la cosmología mainländeriana, como en seguida se expondrá, tarde o temprano la humanidad entera será consciente de la verdad contenida en el «Grial», y lo serán por obra de esos héroes sabios, que ejercen «una suerte de 'caballería espiritual'», que, «orientada por el *saber*; no por la fe» se organizará en una nueva «Orden de caballeros del Templo» (Pérez Comejo, 2014, p. 21).

efectivamente al individuo del yugo de una unidad o naturaleza superior, paso al que las religiones ateístas del Budismo y el Cristianismo se han acercado; y cabe un nuevo *saber*, con base científica, que redima la existencia del hombre y del mundo «plagada de deseos por cumplir, anhelos por satisfacer y penas con las que bregar», una «odisea del espíritu humano» liberadora que habría iniciado el maestro de Mainländer, Schopenhauer (González Serrano, 2014, p. 424). Concluyendo su prólogo, Mainländer anuncia que con su proyecto filosófico pondrá fin a estos dos procesos —y, con ello, a los esfuerzos milenarios de filosofía y religión—, pues cree firmemente que la filosofía de la redención «se convertirá también en saber de la humanidad» la cual finalmente «se encuentra madura para ella, ahora que ha alcanzado su mayoría de edad» (Mainländer, 2014, p. 41; *FdR*, Prólogo).

Pues bien, la limitada repercusión que finalmente tuvo la *Filosofía de la Redención* en el pensamiento posterior parece desmentir las expectativas que Mainländer proyectaba hacia su *magnum opus*. Tal vez, la humanidad no había alcanzado todavía el nivel de madurez necesario para apreciar la filosofía mainländeriana, o esta no fuese realmente lo que necesitaba para progresar. Mas, en cualquier caso, aun si Mainländer sobreestimó la relevancia que su obra tendría para posteridad, como mínimo, la confianza con la que Mainländer presenta su sistema filosófico como solución final a las cuestiones que, a su propio parecer, han ocupado las tradiciones milenarias de religión y filosofía universal, nos sirve para reafirmar la tesis del paralelismo entre vida y obra mainländerianas: pues en el tono profético de este prólogo se anticipa ya esa creencia mesiánica que finalmente marcaría los últimos días de su corta vida.

El mundo como voluntad, representación y pluralidad en dispersión

La tesis central del pensamiento de Mainländer, como anticipábamos, es la de la muerte de Dios —de esa unidad superior que muchas religiones y corrientes filosóficas han colocado por encima de la libertad del individuo— y las implicaciones que la misma tiene para el mundo, los individuos y el desarrollo general del universo. Ocupando esta «osada hipótesis teológico-metafísica» (Volpi, 2005, p. 49) la posición primordial en la *Filosofía de la Redención*, muchos divulgadores y críticos de Mainländer toman su cosmovisión y su metafísica como punto de partida para abarcar su filosofía. Tal modo de proceder, no obstante, resulta completamente contrario a la estructuración original de la *Filosofía de la Redención* y, por extensión, al planteamiento discursivo previsto por Mainländer. Efectivamente, la «Metafísica» es el sexto y último de los capítulos que conforman el primer

volumen de la *Filosofía de la Redención*, y cumple, sobre todo, una función auxiliar aclaratoria, rellenando algunos huecos dejados por los apartados anteriores, ofreciendo respuesta a algunas incógnitas aplazadas, así como corrigiendo algunos enunciados que los primeros capítulos daban por buenos, pero que resultan incoherentes conforme se despliegan las ideas de Mainländer en la obra restante. Efectivamente, encontramos mención de la «unidad simple» —la expresión más frecuentemente utilizada por Mainländer— ya en el primer capítulo de la *Filosofía de la Redención*, mas como conclusión de un largo razonamiento previo. Así pues, en seguimiento de la intención con la que Mainländer ordenó el texto, también nuestro análisis retrasará momentáneamente la explicación de esa «unidad simple», deteniéndose primeramente en los apartados «Analítica de la Facultad Cognoscitiva» y «Física».

En primer lugar, para la resolución del enigma del mundo, Mainländer cree que es imperativo entender antes los mecanismos y el funcionamiento del conocimiento en el sujeto humano. Recuperando sus palabras del prólogo, uno de los objetivos de la filosofía de la redención es fundamentar el ateísmo científicamente, reconciliando filosofía, religión y ciencia en un mismo sistema filosófico, que por lo tanto roce los estándares de certeza de las ciencias experimentales. Queda así justificado teóricamente el estudio epistemológico con el que da inicio a su obra, la «Analítica de la Facultad Cognoscitiva», pero como pronto queda manifiesto, el fundamento sobre el que está construyendo Mainländer no es únicamente científico: a la par que declaración de principios metodológica, la «Analítica» es sobre todo un pequeño peregrinaje hacia los santuarios de sus dos padres espirituales, Kant y Schopenhauer, a los que Mainländer rinde homenaje y cuyas tesis revisa para marcar la frontera en la que arrancan sus propias teorías.

Dicho esto, Mainländer fija las dos características principales que deberá cumplir su filosofía de la redención para cumplir con el rigor de la ciencia: «la verdadera filosofía debe ser *puramente inmanente* [*rein immanent*], es decir, tanto su tema como límite ha de ser el mundo [...]», con sus principios universalmente cognoscibles, sin recurrir a fuerzas extramundanas o incognoscibles para explicar los hechos; y debe también «ser *idealista* [*idealistisch*], es decir, no puede pasar por alto al sujeto cognoscente», ni pretender que las cosas tengan existencia independiente de los órganos sensoriales que las perciben (Mainländer, 2014, p. 45; *FdR*, Analítica I). El mundo, por lo tanto, nos dice Mainländer, es el escenario y actor único que podemos conocer, y ambos no *son* realmente sin el público, pues «[...] el mundo es producto, en parte del sujeto, y en parte de un fundamento fenoménico independiente del sujeto» (Mainländer, 2014, p. 45; *FdR*, Analítica I).

Vemos, pues, la impronta clara del idealismo trascendental de Kant, mediado por Schopenhauer, en esta concepción. El conocimiento, nos seguirá contando Mainländer, si bien se basa en gran medida en la experiencia sensorial externa, viene auxiliado en la aprehensión del mundo por elementos innatos en nosotros: la exterioridad estimula nuestros sentidos, y las impresiones por estos captadas son reelaboradas, ordenadas, objetivadas y conceptualizadas por una serie de facultades de nuestro espíritu¹⁸ y sus formas y funciones apriorísticas, innatas (Mainländer, 2014, pp. 45-55; *FdR*, Analítica, 3-12). Habitualmente —siendo la consumición estética del arte la excepción— percibimos las cosas según un interés y, por lo tanto, nuestras facultades deforman las impresiones, y consecuentemente los objetos nos parecen apetecibles, repugnantes o indiferentes (Mainländer, 2014, p. 143; *FdR*, Estética 2).

Pero el producto de estos procesos cognoscitivos no es el conocimiento de la realidad exterior propiamente, sino que es una proyección que nos hacemos. La reelaboración que hace nuestro espíritu de todas las impresiones de los sentidos y que constituye el mundo como se nos aparece, es solo *fenómeno*, o, en términos schopenhauerianos —que Mainländer se apropia— el mundo es *representación* (Mainländer, 2014, p. 46; *FdR*, Analítica 4). A esta representación o *fenómeno*, a los objetos que percibe nuestro sujeto, se corresponde una esencia *real* que sin embargo es inaccesible a nuestro conocimiento: lo que Kant llamaría el *noúmeno* o cosa en sí; y que Schopenhauer y también Mainländer llaman *voluntad de vivir individual*, o *Wille zum Leben* (Mainländer, 2014, pp. 64, 81; *FdR*, Analítica 23, 33).

Partiendo del sujeto como única fuente de verdad (Mainländer, 2014, p. 45; *FdR*, Analítica 1), Mainländer distingue dos fuentes para nuestra experiencia y conocimiento: los sentidos —que captan la exterioridad— y la autoconciencia, única vía por la que podemos conocer nuestra propia representación, y nuestra propia voluntad de vivir individual (Mainländer, 2014, p. 45; *FdR*, Analítica 2). Mediante la autoconciencia somos capaces de sentir nuestra propia interioridad y su área de acción, y en ella encontramos un incesante movimiento que es nuestra propia voluntad de vivir individual, «el núcleo más esencial e íntimo de nuestro ser», y la única cosa en sí que realmente podemos conocer (Mainländer,

¹⁸ Todos los procesos y elementos involucrados en la aprehensión del mundo —intuitiva y no-intuitiva— están explicados en gran detalle y complejidad en la «Analítica». Sin embargo, su completo repaso aquí resultaría excesivo y tedioso —en especial a para aquellos ya familiarizados con las enseñanzas de Kant y Schopenhauer—, por lo que se remite a la lectura de dicho capítulo a aquellos interesados en profundizar en mayor grado en la epistemología mainländeriana —y sus extravagancias respecto a las de sus predecesores—, recomendando especial atención en los puntos 10 y 11.

2014, pp. 80-81; *FdR*, Analítica 33). Pero únicamente sentimos la voluntad en su totalidad, y no sus objetivaciones parciales, como el cerebro, los músculos o la sangre (Mainländer, 2014, pp. 88-89; *FdR*, Física 5).

La voluntad de vivir es el único principio de la naturaleza: igual que nuestra esencia —o cosa en sí— es nuestra voluntad individual, todas las cosas en sí son también voluntades de vivir individuales, que encuentran su paralelo en las cosas como se nos aparecen; por lo tanto, todas las cosas en el mundo poseen una la voluntad de vivir individual, pues el mundo es lo que existe, y todo lo que existe *quiere existir* (Mainländer, 2014, pp. 85-86; *FdR*, Física 2). La voluntad de vivir individual actúa incesantemente en una determinada esfera de actividad —es decir, la extensión que ocupa el objeto— (Mainländer, 2014, pp. 47-49; *FdR*, Analítica 6) y es equivalente al movimiento (Mainländer, 2014, p. 85; *FdR*, Física 2), pero no todo se mueve de la misma forma: en la Naturaleza, caracterizada por la pluralidad, la voluntad de vivir —que Mainländer también llama en ocasiones llanamente *fuerza*, en cuanto es la suma de las actividades de la cosa en sí— se mueve de una forma determinada en cada individuo o tipo de individuos, y por lo tanto es el indicador de su esencia particular (Mainländer, 2014, pp. 85-86; *FdR*, Física 2).

Así, según el tipo de movimiento —si es un movimiento indiviso o resultante de la suma de otros movimientos— los individuos que constituyen el mundo se dividen en inorgánicos y orgánicos, respectivamente, y en esa segunda categoría se distinguen dos tipos de movimiento más: la irritabilidad, el movimiento en respuesta a un estímulo, y la sensibilidad, un movimiento resultante que consta de algo movido y algo que mueve. El grado de desarrollo y predominancia de este segundo elemento, marca la conciencia del animal, y así el ser humano es el único autoconsciente y capaz de pensar en conceptos, siendo el hombre la unidad inseparable de voluntad y espíritu (Mainländer 2014, pp. 85-87, 90; *FdR*, Física 2-3, 7).

La voluntad se manifiesta en el hombre como «un ser para sí cerrado, o *egoísmo* [*Egoismus, Selbstsucht, Ichheit*]. Allí donde termina el yo, comienza el no-yo» (Mainländer, 2014, p. 92; *FdR*, Física 8). Los individuos están dotados de nacimiento con una cierta individualidad, una querer según un determinado carácter que les es particular y que es moldeado en parte por el mundo (Mainländer, 2014, pp. 92, 115; *FdR*, Física 8, 27). En su incesante sed de existencia, el individuo acaba siempre chocando con otros individuos que igual que él, están sedientos de existencia: se ocasiona así la lucha por la existencia, que endurece o debilita a los individuos en el transcurso de su vida (Mainländer, 2014, p. 115; *FdR*, Física 27). La voluntad, insaciable querer que nos causa sufrimiento —Mainländer habla

a menudo del demonio—, y su perpetua insatisfacción y apetito, únicamente pueden ser apagados —o adormecidos— temporalmente mediante el estado de la contemplación estética, dándonos una ilusión de reposo y de atemporalidad (Mainländer, 2014, p. 145; *FdR*, Estética 4).

Es precisamente a través del tiempo que llegamos de toda esta base schopenhaueriana y kantiana a la unidad premundana. El tiempo es, junto al espacio, una de las formas innatas básicas del espíritu humano en Kant, pero no así en Mainländer: para Mainländer, nuestra consciencia siempre está suspendida sobre el presente (Mainländer, 2014, pp. 55-56; *FdR*, Analítica 13), y mediante la razón —la facultad del espíritu que organiza y enlaza impresiones, conceptos, etc.— y la memoria, somos capaces de unir todos los presentes acumulados en el concepto de tiempo —un «enlace ideal de la razón» que une pasado y futuro— (Mainländer, 2014, pp. 55-57; *FdR*, Analítica 12-14). Al tiempo se corresponde, a su vez, una sucesión real en el plano de las cosas en sí (Mainländer, 2014, p. 56, *FdR*, Analítica 13). Otra de estas facultades innatas es el entendimiento que, ante un estímulo de un órgano sensorial, es el encargado de buscar la causa de este estímulo y así objetivar nuestra exterioridad. Para ello, se sirve de una «función *a priori*», la ley de causalidad (Mainländer, 2014, pp. 46-47, *FdR*, Analítica 5).

La ley de causalidad por sí misma no puede buscar la causa de una actividad exterior al sujeto, únicamente puede localizar la causa de un efecto del exterior en el sujeto. Pero la razón sabe enlazar el concepto ideal del tiempo con la ley de la causalidad y crear una «ley de causalidad general», mediante la cual determinar las relaciones entre los objetos, la forma y orden en la que actúan unos sobre otros, pudiendo establecer series causales (Mainländer, 2014, pp. 60-61; *FdR*, Analítica 18). De este modo, la razón es capaz de descubrir que todas las cosas en sí actúan sobre las demás, estando todas entrelazadas a lo largo del universo —esa apariencia de unión e interdependencia entre todas las cosas individuales que forman el mundo, que es uno de los polos del *Welträthsel*—, un fenómeno que Mainländer simplemente bautiza como «conexión real dinámica del universo [*der reale dynamische Zusammenhang des Weltalls*]» (Mainländer, 2014, pp. 61-62, *FdR*, Analítica 19).

Del mismo modo podemos establecer series de desarrollo, es decir, poner en relación dos cosas en sí entre las que ha habido una modificación durante el despliegue de la sucesión real, como una semilla y una planta (Mainländer, 2014, pp. 65-66; *FdR*, Analítica 23). En el proceso de establecer las series de desarrollo, tenemos la tendencia a la simplificación, un impulso lógico a buscar una unidad final en la que confluyen todas las fuerzas o, como mínimo, una dualidad lógica. Pero en la naturaleza, el rasgo dominante es

la pluralidad (Mainländer, 2014, pp. 66-67; *FdR Analítica* 24). Las series de desarrollo, por lo tanto, se topan con un límite que no pueden superar sin abandonar la inmanencia: y así, para resolver el dilema, Mainländer sitúa la confluencia de las fuerzas irreductibles en un «ámbito trascendente», «un dominio *que ya pasó*» (Mainländer, 2014, p. 67; *FdR Analítica* 24).

La unidad, por lo tanto, solo es posible para Mainländer en un contexto premundano, pues el atributo del mundo es la pluralidad que conocemos. Trascendente y pretérita, esa «unidad simple» está absolutamente vedada a nuestro conocimiento — pues ningún sujeto la puede alcanzar ni con los sentidos ni la autoconciencia—, y se sitúa, en realidad, fuera de lo que la filosofía de la redención siquiera puede manejar, al ofender los requisitos básicos de inmanencia e idealismo (Mainländer, 2014, pp. 67-68; *FdR, Analítica* 25). Positivamente, solo podemos afirmar su carácter pasado, y su disparidad respecto a cualquier ser que conozcamos: incapaces de hacer de ella representación alguna, solo podemos determinarla negativamente¹⁹ según las cualidades que sí existen en el mundo:

Por tanto, solo podemos determinar la unidad simple negativamente, y desde el nivel que hemos alcanzado hasta ahora, diciendo que es inactiva [*unthätig*], inextensa [*ausdehnungslos*], indiferenciada [*unterschiedlos*], indivisible (simple) [*unzersplittert (einfach)*], inmóvil [*bewegungslos*], atemporal (eterna) [*zeitlos (ewig)*]. (Mainländer, 2014, p. 68; *FdR, Analítica* 25)

A partir del hecho que todas las series de desarrollo parecen desembocar en esta unidad trascendente que nos es tan exótica, Mainländer deduce que todo debe provenir de ese pasado ser originario —*Ursein*—, y que, por extensión, todo lo que existe actualmente estaba contenido previamente en ese ser trascendente, que contenía todas las esencias o *fuerzas* presentes, pero cuya esencia misma no podremos jamás conocer (Mainländer, 2014, pp. 68-69; *FdR, Analítica* 26). Mainländer concluye que todo lo que ahora es tiene un origen en algo que —por ignorancia automática— solo podemos llamar *nada*, pero que sin embargo tenía como atributo la existencia, y que por lo tanto se trata de una *nada relativa*, inconcebible, pero posible en cualquier otro plano salvo el presente (Mainländer, 2014, pp. 69; *FdR, Analítica* 26).

¿Pero cómo se habrá dado este paso entre lo trascendente unido y lo inmanente plural? Al ser el contraste con el universo presente lo único a lo que el sujeto se puede aferrar para distinguir la unidad trascendente pasada, Mainländer sigue examinando el

¹⁹ Parece digno de mención que se trata de un gesto que se asemeja en gran medida a la teología apofática o negativa, que intenta confirmar la existencia y definir la naturaleza de Dios precisamente mediante la negación de todo aquello que no es.

universo, tal y como sí lo podemos conocer sin apartarnos de una filosofía inmanente, buscando algún remanente o indicio de la unidad trascendente originaria. Siguiendo esta senda, Mainländer determina, en primer lugar, que el universo es en realidad finito —aun si la ciencia expande constantemente sus horizontes—, pues cabe entenderlo no como unidad sino como «un todo compuesto de esferas de fuerzas finitas», y la condición de existencia de las fuerzas individuales es que todas actúen sobre un área limitada, sin excepción, pues la existencia de una sola fuerza infinita anularía la individualidad de las demás (Mainländer, 2014, p. 73; *FdR*, Analítica 28). Pero que el universo sea finito tampoco significa automáticamente que el mundo inmanente esté rodeado de una realidad trascendente, pues ya se ha establecido que esa dimensión guarda con las cosas actuales una relación causal que solo se deja explicar si lo trascendente ya no es (Mainländer, 2014, p. 73; *FdR*, Analítica 28).

Con todo, Mainländer define el universo como una «unidad colectiva» [*Collectiv-Einheit*] de inconmensurables cosas finitas que actúan todas sobre las otras por la *conexión dinámica del universo*. En medio de ese universo, nos encontramos en una Tierra —otra unidad colectiva más pequeña— que se halla en movimiento (Mainländer, 2014, pp. 116-117; *FdR* Física 29-30), como todo lo que existe, pues como ya se había establecido, el movimiento es propio de toda cosa en sí en cuanto que voluntad de vivir (Mainländer, 2014, p. 85; *FdR*, Física 2). La ciencia contemporánea a Mainländer ya tenía una explicación —todavía vigente— para la mecánica celeste: la ley de la gravedad de Newton, mediante la cual se entiende la forma elíptica de la órbita terrestre por las simultáneas fuerzas tangencial centrífuga y por la atracción del Sol. Mainländer rechaza parcialmente este planteamiento (Mainländer, 2014, p. 119; *FdR*, Física 31), y ofrece una teoría de alternativa sin demasiado fundamento, que no resulta realmente relevante ni destacable. Por el contrario, sí nos interesa el motivo que Mainländer alega para rechazar las tesis de Newton: aun cuando la teoría de la gravedad gozaba —como lo hace todavía en el presente— de la práctica total aceptación en la comunidad científica, la ciencia física contemporánea a Mainländer no sabía dar una explicación al porqué mismo de ese movimiento. El movimiento de los astros en el cielo parecía carecer completamente de causa, y la asunción generalizada, con independencia de la confesión de los científicos, era que la mecánica celeste se debía a un hipotético primer impulso que tal vez era fruto de una fuerza trascendente (Mainländer, 2014, p. 120; *FdR*, Física 31).

Mainländer ofrece de este modo una respuesta posible a esta incógnita del primer movimiento, no por omisión, sino por argumentación lógica: al igual que en la «Analítica»

había llegado a deducir la existencia pretérita de la unidad simple al trazar inversamente la ley de la causalidad hasta su extremo teórico, al deducir la naturaleza del primer movimiento que puso en marcha el universo como lo conocemos, a Mainländer solo se le ocurre una opción posible, esa misteriosa e incomprensible «disgregación de la unidad transcendente a la pluralidad inmanente» del mundo (Mainländer, 2014, p. 120; *FdR*, Física 31). La expiración de la unidad simple, pues, habría sido según Mainländer la causa de todos los otros movimientos en el universo y, por consiguiente, la *conexión dinámica del universo* y el movimiento particular de cada voluntad de vivir individual, serían solamente un eco de ese primer movimiento²⁰ (Mainländer, 2014, p. 125; *FdR*, Física 32). Ese es, según completa Mainländer, el *destino* del universo, que siguiendo la dinámica inicial tiende hacia la máxima dispersión y descomposición en la pluralidad (Mainländer, 2014, p. 138; *FdR*, Física 38). El movimiento, sin embargo, va perdiendo en intensidad paulatinamente, pues, a partir de su existencia, incluso los individuos más simples —los inorgánicos— estaban en perpetua lucha por la existencia; una lucha por la existencia que comporta inevitablemente un desgaste, dado que siempre hay un elemento que es debilitado y vencido (Mainländer, 2014, pp. 125-127; *FdR*, Física 32). Mainländer llama este principio el «*debilitamiento de la fuerza*»²¹ [*Schwächung der Kraft*]] (Mainländer, 2014, p. 127; *FdR*, Física 32) y en él se halla la clave para entender la redención a la que aspira su filosofía.

La «Metafísica de la entropía» y el deber de la humanidad

Llegados a este punto, el razonamiento de Mainländer ha determinado no solo la existencia pretérita de una unidad simple transcendental, sino también ha concluido que, en un momento dado y por una razón indeterminada, esta unidad se desintegró en la pluralidad de los individuos que caracteriza el mundo que conocemos y que, perpetuando el legado perenne de ese primer movimiento de disgregación, la naturaleza se sigue rigiendo por la ley de ruptura de la unidad en pluralidad, tanto en el ámbito orgánico como inorgánico (Mainländer, 2014, p. 131; *FdR*, Física 34). Con todo ello, en realidad, el

²⁰ A partir de esta idea de la reunión de toda la existencia en la unidad simple premundana, que estalla puntualmente deviniendo todo lo que ahora es el universo y que sigue expandiéndose, podemos apreciar una curiosa compatibilidad que guarda la cosmovisión mainländeriana con lo que la ciencia de nuestros tiempos llama la teoría del *Big Bang*. Tal vez, en ello podemos encontrar el verdadero elemento profético de la obra mainländeriana, pues cabe recalcar que Mainländer se anticipa varias décadas a las primeras menciones de un *átomo primigenio* o *huevo cósmico* —las precursoras a esta teoría— por el astrofísico y clérigo francés Georges Lemaître.

²¹ Del mismo modo en que señalábamos la similitud del relato cosmogónico de Mainländer con las posteriores conjeturas de la cosmología científica, cabe señalar aquí el paralelismo que existe entre este principio del debilitamiento o del desgaste de todas las fuerzas con el principio de entropía y el escenario de la *muerte térmica* —o *heat death*— que describe la termodinámica.

Welträthsel ya quedaría en gran medida resuelto: pues la tensión entre la pluralidad de los individuos en la naturaleza y la apariencia de una unidad simple se explicaría por su distancia temporal y su lazo causal, siendo la *conexión dinámica del universo* el reflejo de la originaria unión de todas las cosas (Mainländer, 2014, pp. 134-135; *FdR*, Física 36). Sin embargo, queda todavía un gran enigma a resolver: ¿cuál fue en realidad la causa de esa disgregación de la unidad simple?

Durante buena parte de los primeros capítulos de su *Filosofía de la Redención*, Mainländer retrasa el acto de llamar esa unidad simple trascendente y premundana «Dios». Hacia el final de la «Física», sin embargo, decide ponerle ese nombre, con tal de aclarar plenamente la naturaleza de esa hipotética unidad transcendental que nuestro sujeto jamás podrá conocer:

tenemos el pleno derecho de otorgar a este ser el nombre con el que siempre se ha designado aquello que jamás ha alcanzado ninguna fuerza representativa, ni el más audaz vuelo de la fantasía, ni ningún pensamiento, por profundo y abstracto que haya podido ser; ni tampoco ningún sentimiento, aun siendo profundo y piadoso; ni, en fin, ningún éxtasis, por mucho que haya logrado apartarse de las cosas terrenales: el nombre de Dios. (Mainländer, 2014, p. 137; *FdR*, Física 37)

Por lo tanto, quien se desintegró dando lugar al mundo de la pluralidad fue Dios, y entra aquí en juego el enunciado que inspiró a Nietzsche: «*Dios ha muerto, y su muerte fue la vida del mundo [Gott ist gestorben und sein Tod war das Leben der Welt]*» (Mainländer, 2014, p. 137; Física 38). ¿Mas por qué murió Dios? La explicación que da Mainländer difiere claramente de la que dará —y hará famosa— Nietzsche: este refiere a una muerte simbólica de lo transcendental, constatando con la muerte de Dios —de la que somos culpables los hombres— la caducidad de los valores que habían dominado la civilización occidental durante milenios, de una determinada moral y cosmovisión (Pérez Comejo, 2014, pp. 14-15). Mainländer, por el contrario, no describe un evento reciente ni causado por los humanos, sino que aborda la muerte de Dios como un evento cosmogónico, un hecho real que funda ontológicamente nuestro mundo. En efecto, Mainländer le da un curioso giro al *Deus sive natura* de Spinoza: el mundo es el cadáver de Dios, y el desgaste de todas las fuerzas no es en el fondo nada más que su proceso de putrefacción.

Siguiendo con su definición negativa de la unidad simple, Mainländer deduce que necesariamente Dios era completamente libre cuando ocurrió su desintegración, pues por fuerza debía ser completamente omnipotente, hallándose —por así decirlo— solo,

conteniendo toda la existencia (Mainländer, 2014, pp. 338; *FdR*, Metafísica 5). ¿Porqué se habría entonces desintegrado Dios? Solo puede entenderse si la desintegración sirviera algún fin, si el *destino del universo*, «que resulta de las acciones conjuntas de los individuos que se encuentran en conexión dinámica» cumple con algún tipo de teleología (Mainländer, 2014, p. 138; *FdR*, Física 38).

Considerando que ese Dios no era como ningún otro ser que conociéramos, y que lo que es ahora es distinto a él, Mainländer considera que estaba en un estado que denomina «*supra-ser* [*Uebersein*]» (Mainländer 2014, p. 334; *FdR*, Metafísica 2). El primer y único acto de ese *supra-ser* fue la ruptura de la unidad en la pluralidad, siendo ese acto lo único que existe, al menos, en su consecuencia: el mundo, el *ser* (Mainländer 2014, pp. 334-335; *FdR*, Metafísica 2). No hay manera de saber cómo o si la voluntad y las fuerzas existían antes de la ruptura, pues son la esencia de todo lo que es ahora y el principio único en la naturaleza, pero de la esencia de Dios no podemos saber nada sin incurrir en la infundada asunción (Mainländer, 2014, pp. 334-335; *FdR*, Metafísica 2-3). Por tanto, para poder de algún modo especular sobre el porqué de la ruptura, a Mainländer solo le queda hacer un ejercicio mental de concesión: pensar el acto *como si* fuese un acto motivado por una determinada voluntad, otorgándole provisionalmente a Dios una voluntad y un espíritu como los que encontramos en los individuos más elevados del mundo, los humanos (Mainländer, 2014, p. 336; *FdR*, Metafísica 4).

La concesión de una hipotética voluntad a Dios se debe a su absoluta solitud en el ámbito transcendente como unidad simple: si de algún lado surgió el movimiento, debió ser de su interior. «De aquí se sigue, con necesidad lógica,» escribe Mainländer, «que la libertad de Dios (el *liberum arbitrium indifferentiae*) solo pudo hacerse valer en una *única* elección, a saber: o *permanecer* como era, o *no ser* [*entweder zu bleiben, wie er war, oder nicht zu sein*] (Mainländer, 2014, p. 336; *FdR*, Metafísica 5). La alternativa lógica de «ser de otra forma» no debía ser tampoco posible, en tanto que la unidad simple ya lo era todo, no tenía margen de variación. Así, a parte del permanecer, solo había un solo acto posible: ingresar en la nada absoluta; y al parecer, así lo dispuso Dios (Mainländer, 2014, 336-337; *FdR*, Metafísica 5).

Vemos pues que la muerte de Dios en Mainländer no es una idea menos provocadora que la de Nietzsche: un suicida predicando que Dios se suicidó antes de la Creación. Pero en ese razonamiento todavía algo no cuadra: si Dios decidió no ser, y Dios era un *supra-ser* que englobaba la existencia total, ¿por qué ocasionó el ser, el mundo? Mainländer deduce que la existencia del mundo es prueba de que hubo un obstáculo que

impidió el éxito del suicidio divino: y siendo la esencia de Dios la existencia, así como su principal atributo la omnipotencia, este obstáculo no pudo ser otro que su propia esencia y omnipotencia. El paso directo del *supra-ser* al no-ser no fue posible, por lo que Dios se vio obligado a pasar previamente por el ser (Mainländer, 2014, pp. 337-338; *FdR*, Metafísica 5). La disgregación de la unidad en el mundo de la pluralidad, por lo tanto, no es tanto un acto como un medio. El principio del desgaste y del debilitamiento de todas las fuerzas que rige el desarrollo de la naturaleza cobra aquí sentido teleológico: todo lo que es está encarado hacia la eventual meta del no-ser, al debilitamiento de lo que de Dios permanece, a la descomposición del cadáver de Dios (Mainländer, 2014, p. 338; *FdR*, Metafísica 5). Es por esa característica por lo que el sistema filosófico de Mainländer también ha recibido, por parte de Franco Volpi, el apodo de «metafísica de la entropía» (2005, p. 48).

Pero un nuevo dilema se le presenta a Mainländer: la tendencia al debilitamiento de todas las fuerzas —en cuanto que reflejo del deseo divino de dejar de ser en el universo— parece contradecirse con la voluntad individual que permea todo lo que existe en el mundo, principio que, recordemos, se nos había presentado como uno de los fundamentos más firmemente anclados de la propuesta mainländeriana. Aun así, Mainländer siente aquí la necesidad de corregir la doctrina de base schopenhaueriana y revela todas sus cartas: la *voluntad de vivirlo* es solo en apariencia, siendo en realidad «*pura voluntad de morir* [*Wille zum Tode*]» (Mainländer, 2014, pp. 342-343; *FdR*, Metafísica 10). Este giro podría parecer contradictorio, pero tiene su debida justificación: igual que el suicidio de Dios se vio retrasado, también el mundo no puede desaparecer sin que se complete el debilitamiento de todas sus fuerzas individuales finitas que constituían la unidad colectiva del universo (Mainländer, 2014, p. 343; *FdR*, Metafísica, 10).

En el fondo, nos dice Mainländer, la revelación de que «la vida no es *querida*, sino que es solo *manifestación* de la *voluntad de morir*» (Mainländer, 2014, p. 343; *FdR*, Metafísica, 10) no nos debería sorprender en exceso, pues ya en la «Ética» había fijado que la humanidad tiende en última instancia hacia «*la completa aniquilación*» (Mainländer, 2014, pp. 236-237; *FdR*, Ética 26). Esto se debe a que todos hemos sido partícipes de la decisión divina de dejar de ser, dado que en la unidad simple se reunía fuera del tiempo todo lo que existe ahora en el mundo, incluidos —«*virtualiter*»— todos los individuos humanos (Mainländer, 2014, 364-365; *FdR*, Metafísica 25). De hecho, argumenta Mainländer, si los hombres abrimos los ojos a la verdad, tampoco tenemos motivo para desconfiar del acierto de la preferencia divina por dejar de ser frente al ser, pues la propia experiencia humana lo corrobora (Mainländer, 2014, p. 339; Metafísica 5): pareciera que el hombre es libre, pero

en realidad «la voluntad no es nunca libre, y todo lo que existe en el mundo, sucede con necesidad» (Mainländer, 2014, p. 201; *FdR*, Ética 9); la voluntad es esencialmente insaciable y la vida es en consecuencia esencialmente infeliz (Mainländer, 2014, pp. 195, 225; *FdR*, Ética 3, 23); e incluso si anuláramos prácticamente toda posibilidad de dolor y los hombres pudieran vivir en un «Estado ideal» sin necesidad alguna, sufrirían igualmente por el tedio (Mainländer, 2014, p. 229; *FdR* Ética 23). Proclama así, Mainländer: «La vida, en general, es 'una cosa lamentable': fue siempre algo miserable y lamentable, y siempre lo será; de manera que *no ser es mejor que ser*» (Mainländer, 2014, p. 229; *FdR* Ética 23).

Aun así, esa preferencia no es evidente ni universalmente reconocida. Aun si el *Wille zum Leben* es en realidad *Wille zum Tode*, este espejismo debe tener alguna motivación y, por lo tanto, la vida debe tener algún tipo de función: debe verse justificada como medio para la aniquilación. Y en efecto, en cuanto la lucha por la existencia contribuye a la meta del debilitamiento y del desgaste, la vida tiende siempre hacia la mayor complejidad y pluralidad, con tal de aumentar el desgaste y acelerar el proceso de aniquilación (Mainländer, 2014, p. 347; *FdR*, Metafísica 14). Asimismo, la voluntad impulsa al individuo al temor de la muerte y a la reproducción: pues la reproducción de los individuos retrasa la *muerte absoluta* y la convierte en *muerte relativa*. Esto se vincula a las teorizaciones mainländerianas en torno a la reproducción de los individuos orgánicos: los individuos particulares fallecen, en efecto, cuando el movimiento de su voluntad se detiene —de forma artificial o natural—, pero la reverberación de ese movimiento, el eco de su esencia pervive en la descendencia, algo que solo la virginidad puede remediar (Mainländer, 2014, pp. 344-345, 347; *FdR*, Metafísica 11-12, 14). Se entiende de este modo el ápodo de «apóstol de la virginidad», que Nietzsche le dio a Mainländer: pues la *muerte absoluta*, nos dice Mainländer, solo la puede reconquistar quien se abstiene de engendrar hijos. Sea como fuere, el amor por la vida, en resumen, es un engaño o error de la voluntad, que pierde de vista el fin y se aferra falsamente al medio (Mainländer, 2014, p. 346; *FdR*, Metafísica 13).

A otra escala completamente distinta, la civilización humana también es un producto de este proceso de postergación de la *muerte absoluta*, que toma una excursión hacia la expansión y el aumento de su complejidad para acelerar el desgaste y propiciar un fin rápido, siendo el destino incontenible y todopoderoso de la humanidad (Mainländer, 2014, p. 298; *FdR*, Política 31). El Estado es la forma general de la civilización, en la que impera la ley del sufrimiento, que debilita la voluntad y fortalece el espíritu de los individuos (Mainländer, 2014, p. 247; *FdR*, Política 1). Por lo demás, el desarrollo de la civilización está condicionado por una serie de leyes o dinámicas que siguen en el fondo ese mismo fin: el

curso natural de la civilización —en general— es la expansión, siguiendo también la tendencia a la lucha por la existencia, desgastando con el desarrollo a todo Estado o cultura. De allí que los imperios aparezcan, florezcan y finalmente sucumban a la corrupción, a la decadencia o a la invasión ajena: pues efectivamente se trata de un movimiento microcósmico que imita cíclicamente el total devenir del universo, denominado «orden ético universal» por Mainländer (Mainländer, 2014, p. 278; *FdR*, Política 20).

Igual que analizando el desarrollo histórico de las religiones Mainländer había establecido unos determinados hitos, también la civilización evolucionaría siguiendo un patrón de crecimiento exponencial que eventualmente alcanzaría determinados eventos. Analizando el momento presente, Mainländer concluye que se trata de una nueva época muy cercana al advenimiento del «Estado Ideal» —un paso indispensable para la aniquilación de nuestra civilización—, en el que se solucionará finalmente la «cuestión social», eliminando toda desigualdad y dejando saciadas todas las necesidades primarias de los hombres a escala mundial (Mainländer, 2014, p. 325; *FdR*, Política 47), aun si a expensas de la difusión del tedio entre la población. Esta, una vez todas las voluntades se hayan hartado, alcanzará tarde o temprano su plena madurez intelectual, comprendiendo la verdadera naturaleza miserable de la vida que la voluntad de vivir había eclipsado, así como el fin último del universo y el deber que en su acontecimiento recae en la humanidad. De este modo, la humanidad entera llegará, según el pronóstico de Mainländer, a la conclusión irremediable de que cabe hacer «un gran sacrificio» (Mainländer, 2014, p. 325; *FdR*, Política 48): eliminar toda la vida orgánica de la Tierra para cumplir con la voluntad de morir. Pero tal momento no coincidirá, dice Mainländer, necesariamente con el fin del mundo²²: simplemente la humanidad —un componente más del mundo— habrá cumplido con su deber a la gran meta del universo, y con ello habrá hecho su pertinente aportación como colectivo particular al debilitamiento de todas las fuerzas (Mainländer, 2014, p. 354, *FdR*, Metafísica 19).

Recuperamos aquí —para ya ir terminando en nuestro paseo por la doctrina mainländeriana— el motivo del servicio del particular para una causa mayor colectiva; pero, en este caso, se trata de la vida como el servicio metafísico que hacemos todos los individuos al universo, con tal de acelerar su descomposición. En todo este proceso de descomposición del cadáver de Dios, la condición del humano es privilegiada, pues dotado

²² Aunque linda con lo anecdótico, resulta curioso que con este fugaz comentario casi al final de su obra, Mainländer deje la puerta abierta a la existencia de civilizaciones comparables a la nuestra en otras estrellas, es decir, a la existencia de especies alienígenas que fuera de nuestro conocimiento estén participando en los mismos procesos cósmicos que nosotros (Mainländer, 2014, p. 354, *FdR*, Metafísica 19).

de voluntad y espíritu, así como de conciencia como ningún otro ser que conozcamos, es capaz de alcanzar con la razón esa «verdad» —que la existencia es sufrimiento necesario, pues es la antesala de la aniquilación del universo— y, en función de ello, adaptar su conducta (Mainländer, 2014, pp. 198, 242; *FdR*, Ética 4, 30). Dicho de otro modo, el humano es el único ser capaz de desertar del servicio al universo anticipadamente, de entender que el no-ser es preferible al ser, y de empatizar con la decisión que tomó Dios. Tarde o temprano, toda la humanidad será conocedora de esta verdad, pero por ahora se halla escondida tras la voluntad de vivir, y por ello solo unos pocos selectos la conocen.

Mainländer llama a estos sujetos iluminados con anticipación *sabios*, y los define como uno de los tres «*caracteres sublimes*» que los hombres pueden presentar. Por definición, el carácter sublime ha superado el temor a la muerte —independientemente de si ama o no la vida— hasta el punto de despreciarla. En esta categoría, encontraríamos en primer lugar al *héroe* [der Held], que afronta con valentía la muerte, sin reparo al riesgo que corre su vida. En segundo lugar, estaría el *sabio* [der Weise], que es aquel que toma conciencia del verdadero carácter miserable de la vida, y opta por acelerar la disolución de su fuerza al practicar la virginidad y, opcionalmente, el suicidio, accediendo así «prematuramente» a la nada y a *la muerte absoluta* sin tener que pervivir en la esencia de las generaciones futuras de la humanidad. Y en tercera posición se halla la combinación de las anteriores, el *héroe-sabio* [der weise Held], que aun pudiendo ya morir de forma absoluta, retrasa su suicidio para difundir primero la verdad entre los demás hombres (Mainländer, 2014, pp. 156-157; *FdR*, Estética 13).

Este último es una figura profética que se asemeja al filósofo que regresa a la caverna platónica, o al *Bodhisattva* en la doctrina budista Mahāyāna, y con la que —como resulta fácil entender— Mainländer se debió sentir identificado. Resulta demasiado tentador romantizar el suicidio de Mainländer, efectuado justo el día tras la publicación de su gran obra. Sin embargo, su muerte voluntaria también puede ser interpretada como un último acto de máxima coherencia con su filosofía (Beiser, 2016, p. 201, 223): partiendo del *Leitmotiv* de la aportación del particular al esfuerzo colectivo, en el contexto de la publicación de su *Filosofía de la Redención*, su vida ya había cumplido precisamente con ese propósito. Mainländer estaba convencido ya en 1874 que había alcanzado como un *sabio* una verdad filosófica que daría respuesta a las inquietudes humanas más profundas y, dispuesto a dar un paso más allá, fijó este conocimiento por escrito en la *Filosofía de la Redención* para que ofreciese un consuelo al sufrimiento de los hombres. Completada esa tarea, habiendo distribuido esa verdad que consideraba cierta e inequívoca, en coherencia

con su doctrina, su vida era ya solo un lastre para el universo, sufrimiento lento e innecesario, y por ello le dio fin, como habría hecho eventualmente su *héroe-sabio*.

Apuntes finales

Con todo, han quedado esbozados los principales elementos necesarios para comprender el pensamiento de Philipp Mainländer. Este breve sumario, sin embargo, no hace realmente justicia al grado de complejidad y profundidad del razonamiento mainländeriano. Son muchos los temas que abarca en su ambicioso afán científico la *Filosofía de la Redención*, y aquí solo se ha ofrecido un esbozo de sus ejes transversales, cartografiando sus ideas más destacadas en el texto para el lector novicio. Y aunque la descripción de una determinada concepción del universo es lo que se halla en el centro de la *Philosophie der Erlösung*, esta también aborda gran número de otras cuestiones —como un detallado estudio de las conductas y los caracteres humanos, o un relato sobre la historia de la civilización a escala global, por mencionar algunas— en los capítulos que aquí hemos desatendido en gran medida —la «Estética», la «Ética» y la «Política»—, así como en el segundo volumen, que todavía espera su publicación íntegra en español.

Aun cuando la acogida histórica de la *Filosofía de la Redención* ha sido breve y limitada, Mainländer logra elaborar una filosofía singular e influyente, sin temer tampoco el reconocimiento de sus fuentes de inspiración. Si bien Mainländer se presenta en todo momento como un autor profético, poseedor de la verdad más profunda e iluminada, le falta la vanidad y la agresividad intelectual de un Nietzsche, y tal vez en ello tiene sus raíces el olvido del que ha sido objeto.

Mas, dejando a un lado el valor filosófico de la obra mainländeriana, la *Filosofía de la Redención* tiene también una innegable dimensión poética y narrativa, que no es menos destacable. A pesar de su carácter y de su estilo sistemático, así como de sus claras intenciones científicas, el relato cosmogónico que presenta Mainländer no deja de ser pura *mitopoiesis*. Sin embargo, este lado inventivo no aparta la cosmovisión mainländeriana de la ciencia, al contrario: como señalábamos arriba, décadas antes de que la astronomía y la cosmología física empiecen a manejar conceptos como el *átomo primigenio* o el *huevo cósmico* Mainländer ya nos habla de esta unidad simple que reúne todo lo que es, y nos describe su desintegración en una pluralidad en expansión en términos muy similares a lo que hoy especula la teoría del así llamado *Big Bang*, del mismo modo en que también el debilitamiento de todas las fuerzas que acabará en la aniquilación total del universo, como lo imagina Mainländer, tiene su paralelo en el principio de entropía que propone la

termodinámica, y en la idea de la muerte térmica del universo. Las fantasías cosmológicas mainländerianas, por lo tanto, no son siquiera tan descabelladas desde el punto de vista de las hipótesis de la ciencia todavía vigentes en nuestros días, una idea que, como dice Winfried Müller-Seyfarth (2019, p. 14) «llega a resultar seductora, incluso, desde el punto de vista estético».

En definitiva, la *Filosofía de la Redención* ha envejecido con dignidad en muchos aspectos, e incluso denota gran modernidad en algunos de sus planteamientos. Es una obra de un profundo pesimismo, escrita por un joven sumido en la melancolía durante gran parte de su vida y, sin embargo, es un texto escaso en amargura y negatividad. Manuel Pérez Comejo llama Mainländer «el nihilista *par excellence*» (2014, p. 15), pero no se trata de un nihilismo destructivo, sino consolador y conciliador: así como Mainländer logra armonizar el ateísmo con su fe en ese «Cristianismo puro», su reivindicación por el individuo con el poder del universo, o la existencia tanto de la pluralidad presente como de la unidad simple pasada, de ese mismo modo, Mainländer también consigue dar un sentido último a nuestra existencia y sufrimiento, a pesar de afirmar que el destino inevitable de nuestras vidas y del mundo es la completa aniquilación, la desintegración en la nada; pues al menos siendo así el sufrimiento no habrá sido en vano, sino habrá tenido una justificación cósmica y habrá sido una digna contribución a la causa y fin del mundo. A esta certeza se agarra Mainländer. «El sabio, en cambio, le mira fijamente a los ojos, con alegría, a la *nada absoluta*» (Mainländer 2014: 367; *FdR*, Metafísica 27), escribe al final de su obra, una conclusión que lejos de causar un vértigo existencial, puede incluso resultar gratificante. Pues el *sabio*, el que conoce la verdadera naturaleza del universo y de la vida, ya no tiene motivos para temer la muerte, por lo que Mainländer nos invita a seguir su ejemplo, con tal de encarar con mayor serenidad tanto nuestra existencia como nuestra eventual aniquilación, la clave para la liberación de la humanidad.

Bibliografía

- MAINLÄNDER, P. (2014) *Filosofía de la Redención*. Madrid: Xorki.
- BEISER, F. C. (2016) *Weltschmerz. Pessimism in German Philosophy, 1860-1900*. Oxford: Oxford University Press.
- BORGES, J. L. (1998) «El Biathanatos», *Otras inquisiciones*. Madrid: Alianza, pp. 141-147.
- BURGOS, O. F. (Coord.) (2019) *Philipp Mainländer. Actualidad de su pensamiento*. Chilipancigo: Universidad Autónoma de Guerrero.
- GÓNZALEZ SERRANO, C. J. (2014) «Nota final. La enfermedad ontológica». En: MAINLÄNDER, Philipp (2014) *Filosofía de la Redención*. Madrid: Xorki, pp. 423-426.
- HORSTMANN, U. (1989) «Vorwort: Der Verwesende Gott. Mainländers Metaphysik der Entropie». En: MAINLÄNDER, Philipp. *Philosophie der Erlösung*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, pp. 9-32
- MÜLLER-SEYFARTH, W. H. (2019) «Prólogo. Philipp Mainländer: un soteriólogo clarividente». En: BURGOS, O. F. (Coord.) *Philipp Mainländer. Actualidad de su pensamiento*. Chilipancigo: Universidad Autónoma de Guerrero, pp. 11-14.
- PÉREZ CORNEJO, M. (2014) «Introducción». En: MAINLÄNDER, Philipp. *Filosofía de la Redención*. Madrid: Xorki, pp. 9-33.
- SOMMERLAD, F. (1898): «Aus dem Leben Philipp Mainländers. Mitteilungen aus der handschriftlichen Selbstbiographie des Philosophen», *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, vol. 112, pp. 74-101.
- Traducción al castellano de Manuel Pérez Cornejo en la página web de la Sección Española de la Sociedad Internacional Philipp Mainländer [última consulta diciembre de 2021]: <https://www.mainlanderespana.com/vida-de-philipp-mainlaender>
- VOLPI, F. (2005) *El nihilismo*. Buenos Aires: Biblos