

Aniquilación y extinción

Annihilation and Extinction

H. W. Gámez

Barcelona, España

RESUMEN

Dentro de una misma escuela filosófica, las diferencias teóricas acostumbran a ser más ilustrativas que las semejanzas, pues aquellas certifican el distinto modo en que se puede reflexionar desde unas mismas premisas. No obstante, dichas divergencias terminan opacadas por los evidentes paralelismos, corriéndose el peligro de imputar las conclusiones de un filósofo a otro. Si bien cabe especular que este error en que puede incurrir la hermenéutica especializada solo es alarmante en el ámbito erudito, en lo que respecta al pesimismo llega a favorecer los prejuicios de que tan habitualmente es objeto. Esto mismo ha ocurrido en relación con la filosofía de Horstmann, Hartmann y, especialmente, Mainländer; por ello, en el presente artículo se abordará cómo partiendo de una misma premisa, el juicio axiológico del pesimismo, cada uno llega a conclusiones sensiblemente diferenciadas en el plano soteriológico.

Palabras clave: Aniquilación; Extinción; Redención; Holocausto; Horstmann; Mainländer; Hartmann.

ABSTRACT

Within a single philosophical school, theoretical differences tend to be more illuminating than similarities, as the former attest to the distinct ways in which one can reflect on the same premises. However, these differences can be obscured by the obvious similarities between authors, running the risk of attributing the conclusions of one philosopher to another. While it's possible to speculate that this error, which can affect specialized hermeneutics, is only alarming within the specialized and academic sphere, when it concerns philosophical pessimism, it tends to foster the prejudices to which it is so commonly subjected. The same thing has occurred in relation to the philosophy of Horstmann, Hartmann, and, especially, Mainländer; for these reasons this article will address how, starting from the same premise –the axiological judgment of pessimism– each arrives at significantly different conclusions on the soteriological level.

Keywords: Annihilation; Extinction; Redemption; Holocaust; Horstmann; Mainländer; Hartmann.

I. Introducción

Una mirada poco atenta al pesimismo podría hacer pensar que, por tener todas estas filosofías un denominador común, a saber, alcanzar la redención en tanto que clausura de los dolores del mundo; las diferencias que guardan entre sí son nimias salvedades. Si bien es cierto que *grosso modo* todas ellas comparten el juicio axiológico conforme al cual el dolor supera al placer y, en consecuencia, el no-ser es preferible al ser (Plümacher, 2023, p. 39), no obstante los modos de alcanzar dicha redención delatan concepciones metafísicas y, a la postre, éticas lo suficientemente alejadas como para pensar que, si pudiesen entrar en contacto todos y cada uno de estos filósofos con las tesis de sus hermanos de armas, no se desataría una cruda batalla campal. En el mejor de los casos, cada uno se diría para sus adentros «*risum teneatis amici*», y acusándose mutuamente de «epígono de lo peor» (PE II, Alz 2: 566), habrían aseverado que «ni un niño de tres años diría tales absurdos» (*ibid.*, 479) tras atender a la disertación de sus camaradas.

La variada forma de concebir los procesos soteriológicos que rigen el decurso de la historia en las respectivas filosofías de que tratamos son tanto más relevantes en el plano de la hermenéutica especializada cuanto más se alejan cronológicamente los autores en cuestión; de modo que no señalar rigurosamente la línea divisoria entre unos y otros puede abocarnos a toda suerte de anacronismos y ambigüedades que, en último término, no prestan servicio a otra cosa que a reducir al absurdo esta escuela filosófica que, con mayor o menor fortuna, con tanto ahínco nos esforzamos en reivindicar.

Un caso paradigmático de esto último lo encontramos en aquella línea de interpretación que ha querido apreciar en Philipp Mainländer un peligroso enaltecimiento del «uso de la violencia» (Baquedano, 2021, p. 49) bajo el paleo del eminentísimo nacionalismo del offenbachiano. Al margen de la evolución semántica del concepto «nacionalismo» desde la época en que escribió Mainländer hasta nuestro presente, es necesario destacar cómo el autor se resiste a abandonarse a una resolución acomodaticia de aquello a lo que sus premisas parecen conducirle, i. e., la apología de la guerra:

Aquellos de vosotros que, ante el desencadenamiento de una revolución social, suponiéndolo per *impossibile*, fuesen precisamente soldados. ¿No deberían obedecer la orden de disparar a vuestros padres, hermanos y amigos? Deberían abrir fuego [...] Pero —y este es el punto candente de la cuestión— ellos se mostrarán tibios, pues, ¿cómo podrían estar entusiasmados? (PE II, Alz 2: 241-242).

Dicha apología parecería imputable en todo caso a aquel tipo de pesimismo que alboreó a finales del siglo XX y principios del XXI, irónicamente tras la Segunda Guerra Mundial. Teniendo todo esto en cuenta, es menester señalar las diferencias entre aquel pesimismo que ha sido denominado decimonónico y el contemporáneo. El primero se caracteriza por su interlocución directa con la estrella polar del pesimismo moderno, Schopenhauer (Plümacher, 2023, p. 39), y en tanto que así, un elemento idiosincrático de filósofos como Philipp Mainländer, Julius Bahnsen y Eduard von Hartmann consiste en el esfuerzo por solventar las aporías del sistema schopenhaueriano mediante una reformulación de la metafísica de la voluntad (vid. Gámez, 2024, pp. 244-249). El pesimismo contemporáneo, por su parte, se caracteriza por reducir la disquisición metafísica a un interés de segundo orden, virando hacia temáticas eminentemente éticas tales como la pertinencia moral de la natalidad (David Benatar, Julio Cabrera) o la pulsión autodestructiva de la especie humana (Ulrich Horstmann).

Si bien podría parecer menor, esta diferencia juega, no obstante, un papel determinante a la hora de condicionar el cómputo global de los filosofemas de cada autor. Cabe recordar que para Schopenhauer la filosofía es, en esencia, «otro tipo de metafísica» (WWV I: 209) en tanto que consiste en una «doctrina de las convicciones» (WWV I: 203). En el caso de Mainländer, la metafísica representa el punto de vista superior competente para dotar de sentido al conjunto de descubrimientos alcanzados por parte del filósofo inmanente (PE I, Xk: 333). Para Hartmann «toda investigación ética que intenta completar su labor sin preocuparse por presuposiciones metafísicas [es] una empresa fallida desde el principio» (PB: 770-771). Teniendo en cuenta que para el pesimismo decimonónico la pregunta fundamental de la filosofía es más práctica que teórica (Beiser, 2023, p. 34), y siendo (como lo es) la especulación metafísica el prerequisito de toda reflexión ética satisfactoria, el prescindir de tal meditación no podría tener otra cosa que implicaciones profundas en la hermenéutica del mundo resultante.

Así pues, al pasar revista al distinto modo en que algunos de estos autores conciben el proceso soteriológico del mundo, podrá apreciarse cómo incluso entre los especialistas se suele incurrir en equívocos y vaguedades a la hora de enjuiciar la propuesta de algunos de estos filósofos, censurando o encumbrando (según el gusto y disposición de cada uno) a este o aquel en virtud de máculas u ocurrencias que le son imputables a unos, mas no a otros. Precisamente, en ocasiones podemos encontrarnos con interpretaciones de la filosofía de Mainländer o incluso de Hartmann que parecen alinearse más con la de Horstmann. De hecho, el propio Horstmann (2024) sugiere un tanto apocado que los

pesimistas decimonónicos (Schopenhauer y Hartmann en este caso), si bien no tuvieron la fuerza representativa suficiente como para anticipar que la clausura del dolor concomitante a la voluntad vendría de la mano de un Armagedón, no obstante, habrían simpatizado con dicho planteamiento (pp. 72, 74). No obstante, Horstmann omite un elemento fundamental en la soteriología de Hartmann y, aunque no lo mencione, hace lo mismo con Mainländer: la *Bildung* como condición necesaria de la redención.

Por ende en lo sucesivo, se abordará la teoría antropófuga de Horstmann en contraposición a la tanatoteleología de Mainländer y la soteriología de Hartmann, analizando a modo de preámbulo los elementos de los cuales estos filósofos trajeron su material de inducción (la tradición mítico-religiosa y la historia de la humanidad), pudiendo discernir de un modo riguroso los sutiles a la par que determinantes aspectos que les diferencian.

2. La sublimación mítico-religiosa de la pulsión apocalíptica en la especie humana

Un elemento del que el pesimista acostumbra a extraer material de inducción es el testamento mítico-religioso de los distintos pueblos y civilizaciones que ha acabado constituyendo de un modo u otro, no solo la cosmogonía de la especie humana, sino también su conciencia moral y autoimagen en relación con el mundo.

Horstmann (2024) señala acertadamente que es ilustrativo el sinnúmero de mitos de la creación en que se habla del ser humano como una fabricación chapucera, «un desecho» (p. 28); y aunque no haya sido algo concomitante a toda forma de creencia o ideación mitológica, no es menos reseñable la también muy extendida fascinación ante un «fin de todo» entendido como meta ineluctable de la vida humana y el mundo. Horstmann cita a estos efectos las Edda, compilaciones antológicas de la mitología nórdica, y La leyenda de los tres soles, creencia azteca en una suerte de proceso de creación y destrucción del mundo al amparo de sus respectivos soles.

Si bien adolecería de un ingenuo «originalismo» aseverar que estas narraciones, por haber sido conformadas en estadios arcanos de la civilización, imbrican con una relación más originaria de la existencia humana, debe aceptarse que manifiestan algo de aquella experiencia caracterizada por un vínculo más directo con un mundo que, a todas luces, debió percibirse como desolador y hostil. Los osarios descubiertos en 1908 en Francia, en la gruta de Kiik-Koba, Crimea o Uzbekistán, entre otros, datados en el período musteriano, parecen indicar que, si bien el hombre primitivo no creía aún en la inmortalidad del alma, sí lo hacía en las propiedades sobrenaturales de los cadáveres, los cuales inspiraban un temor

supersticioso en los mismos (Tokarev, 1990, p. 6). De igual manera, «un Moloch, una Ashera, con sus sanguinarios y atroces cultos,¹ serían incomprensibles si los dioses antiguos no fuesen justamente eso, fuerzas abrumadoras. Sólo más tarde la divinidad se convirtió en el ideal [...] de cualidades ulteriores» (Plümacher, 2023, p. 57). Dicho de otro modo, el registro arqueológico y las religiones naturales arcaicas parecen indicar que la experiencia originaria que del mundo tuvo el hombre antiguo fue eminentemente desolada y pesimista. En tanto que así, y dada la vulnerable situación de aquellos en relación con el poder de la naturaleza y las bestias nocturnas, las primeras comunidades no podrían haber concebido la creación del ser humano más que como un acto imperfecto y, como señala Horstmann, chapucero.

En cuanto a las tradiciones mitológicas que entienden el origen de la humanidad como algo pecaminoso o, en el mejor de los casos, como resultado del afán ocioso de divinidades superiores, es de interés mencionar dos poemas acadios con una estrecha relación narrativa, el *Atrahasis* y el *Enuma elish*. Ambos narran entre otros sucesos la creación de los Lullú (humanos) a partir de la sangre de sendas divinidades. En el primer caso, se sacrifica al dios Wê-ila, y en el segundo al dios Kingu, quien había instigado una rebelión contra la asamblea de los dioses. En tanto que el elemento divino que hace del hombre una criatura singular respecto al resto de bestias es la sangre de una deidad díscola, podemos interpretar que en cierto modo para estas mitologías el ser humano está condenado por la mácula de su propia existencia (Eliade, 2005, p. 105).

En ambos casos, y a diferencia de la tradición judeocristiana, donde el ser humano es creado para que Dios tenga un interlocutor estético que se maraville frente a la majestad de su creatura; el objetivo de crear a la especie humana era el de liberar a los dioses de los laboriosos trabajos a que estaban subyugados desde la conformación del universo: «Durante 3.600 años soportaron el exceso, trabajo duro, noche y día [...]. Nuestro trabajo es demasiado duro, el perjuicio demasiado duro [...] ¡Crea a un hombre primitivo para que soporte el yugo!» (*Atrahasis*, pp. 10, 12, 15).

En cuanto al morboso regocijo en la idea del Armagedón tampoco faltan precedentes. Si bien en las religiones positivas, especialmente el cristianismo, el fin del

¹ Moloch, antigua deidad cananea mencionada en la Biblia. Conforme a ciertas tradiciones, se la representaba como una estatua de bronce con fuego en su interior al que se arrojaban niños recién nacidos a modo de ofrenda. Por su parte, Ashera es otra deidad cananea, previsiblemente de origen mesopotámico, posteriormente adoptada por israelitas y griegos. Diosa de la fertilidad a la que se le rendía culto, entre otras prácticas, mediante prostitución litúrgica.

El mundo es entendido en términos maniqueos de una batalla entre el bien y el mal (*Apocalipsis*, 20: 7-15), en las *Eddas* (vid. Tokarev, 1990, p. 126), como señala Horstmann, en la mitología egipcia, etc., el fin del mundo obedece propiamente a la ira de los dioses frente al contumaz ser humano. En este último caso, el dios Ra, enfurecido por la pecaminosidad humana, envía a su hija Hator y a la diosa de la guerra, Sekhomet, para segar la vida; pero, curiosamente, en este mito la divinidad flaquea, enfrentándose al fatal cataclismo que ella misma había desatado (Tokarev, 1990, p. 206). De un modo similar en el *Enuma elish*, el *Hieros gamos* originario formado por el dios Apsú y la diosa Tiamat, tienen una amarga discusión debido a que las deidades menores engendradas por ambos no dejan dormir a Apsú: «Me ha disgustado el comportamiento de ellos. De día no me dejan descansar, por la noche no puedo dormir. Voy a destruir y poner fin a su conducta» (*Enuma elish*, p. 113). Aunque Tiamat se niega en un primer momento, los demás dioses, al escuchar las intenciones de Apsú le dan muerte, iniciándose así una guerra celestial. Posteriormente, y tras la consagración de Marduk como Dios de dioses, Tiamat es desmembrada, utilizándose su cuerpo a modo de materia para la posterior creación del mundo.

Lo interesante de estos mitos radica en la experiencia que los dioses tienen del mundo humano o de la prosapia divina menor; en ambos casos la creación ha sido una suerte de error, un incordio que no permite descansar. Por otra parte, el mundo contiene a modo de adoquines y teselas los restos cercenados de una divinidad malévolas contra la que se alzaron los postreros dioses. En definitiva, puede colegirse que la creación era entendida como un incordio y el mundo como un cadavérico titán.

Para Horstmann (2024), estos testimonios antiguos representan fenómenos indicativos de la tendencia humana a la autodestrucción: «La conciencia mítico-religiosa, allí donde describe al monstruo como un ser abandonado y extranjero, que cae fuera de la creación y se ve apartado como un cuerpo extraño de manera rabiosa y absolutamente fantástica, es por doquier, una conciencia antropófuga» (p. 30).

De modo similar recurre Mainländer al Dogma de la Trinidad para explicar la tendencia tanatológica de la existencia, aunque en su caso el esfuerzo obedece más a la voluntad de sacar a la luz el ateísmo (PE II, Alz 2: 317), que él considera concomitante al cristianismo. Otro ejemplo que ilustra, primero, aquel recurso a la religión y mitología típico en el pesimismo para extraer abductiones sobre el ser del mundo y la vis humana; segundo, la tendencia tanática, soteriológica, antropófuga o como quiera llamársela, de nuestra especie.

En su artículo *Das Dogma des Dreieinigkeit*, Mainländer señala el modo en que su propia filosofía clarifica el Credo Atanasio, en el cual «se escondía la solución del enigma del mundo, cargado de contradicciones» (PE II, Alz 2: 301). La piedra angular de este credo y del cristianismo en general es el carácter simultáneamente unitario y trinitario de Dios (Padre, Hijo, Espíritu Santo). Toda la oscuridad que despierta las reticencias de la razón en relación a las contradicciones de este dogma desaparece mediante una sencilla «substitución gramatical de «era» por «es» [...] El dogma decía: Dios es; Cristo es; el Espíritu Santo es; y ahora dice: Dios era; Cristo es; el Espíritu Santo es» (ibid., 316).

En esencia, a diferencia del judaísmo, donde Dios es un ser personal, «Dios de dioses, y Rey de reyes» (Daniel, 2: 47); en el cristianismo la divinidad es, según Mainländer, una relación real (PE II, Alz 2: 317), la cual no es otra que el movimiento unitario de los individuos que forman el mundo inmanente:

Cada voluntad actúa, directa o indirectamente, sobre todas las demás, y todas las demás voluntades actúan sobre ella directa o indirectamente, o todas las ideas están en una “acción recíproca universal” [...] La fragmentación fue el acto de la unidad simple, su primer y único acto. Cada voluntad actual conserva el ser y el movimiento en este acto unitario (PE I, Xk: 138).

De dicho movimiento unitario, originado mediante el acto primero de la unidad premundana (Dios), se puede deducir una teleología: el tránsito del ser al no-ser mediante el mundo de la pluralidad. Esto mismo, que es el tuétano de la filosofía mainländeriana, es lo que subyace al cristianismo esotérico, i. e., el Dogma de la Trinidad, según el offenbachiano. En el Credo Atanasio y en el cristianismo en general, el Padre es increado, el Hijo engendrado y el Espíritu Santo es procedente. Mainländer, desde la perspectiva de su obra, reinterpreta las personas trinitarias en tanto que relaciones y tendencias: el Padre es la unidad premundana, el Hijo es la Humanidad conforme a su movimiento unitario y el Espíritu Santo el telos de dicho movimiento, el no-ser. Cuando llegue el dominio de este último –previsiblemente en ocasión de la fundación definitiva del Estado Ideal (vid. PE I, Xk: pp. 325-329)– la humanidad se extinguirá, y si «no resultan engañosas las señales del tiempo, estamos ante el comienzo del fin» (PE II, Alz 2: 319).

3. La tendencia tanática en la historia humana

Como se señalaba más arriba, tanto Mainländer como Hartmann y Horstmann entienden el devenir del desarrollo del mundo² como un proceso finito (PU: 645-648; PE I, Xk: 73) conformado con arreglo a un fin último (PU: 645). En los casos particulares de Mainländer y Horstmann (2024), lo que encontramos es propiamente una filosofía de la historia articulada en base a una pulsión tanática con arreglo a la cual «la historia de la humanidad y del mundo no sólo conduce a la catástrofe, sino que ella es esta catástrofe» (p. 30). Asimismo, para el filósofo de Offenbach, el movimiento de toda la humanidad (y aún también de la existencia entera) consiste en el movimiento «desde la vida a la muerte absoluta» (PE I, Xk: 247).

Ambas filosofías de la historia, que propiamente podrían considerarse una historiografía escatológica, señalan, cada una a su modo, los indicios que certifican esta tendencia de la humanidad hacia la destrucción. En *Philosophie der Erlösung*, la ley fundamental del movimiento de la especie es la ley del sufrimiento (idem) y si bien esta tanatoteleología obedece a fundamentos metafísicos, en el plano en que se ejecuta la investigación política, el inmanente, dicha ley es suficiente para enjuiciar el mentado proceso de la humanidad.

Horstmann (2024), mediante un proceder eminentemente secular, remite al conflicto, casi dialéctico, entre humanismo y antropofuguismo, cuya postrera síntesis es la técnica competente para fabricar armas de destrucción masiva (p. 122):

Aplicando su perspectiva antropófuga, Horstmann detecta que, a lo largo de la historia de la filosofía, se han alternado dos discursos: el primero, optimista, ha visto en el ser humano un ser racional, tendente al progreso, que se dirige derecho hacia un futuro prometedor (siempre pospuesto); el segundo, marginal pero imposible de erradicar, se ha caracterizado, en cambio, por la certeza de que bajo esa capa de racionalidad y humanitarismo, se agita un ser hostil y abominable, abocado a la aniquilación (Cornejo, 2024, p. 13).

Ciertamente, una rápida revisión del testamento arqueológico da fe de esta onerosa interpretación de la historia humana. La primera evidencia generalmente aceptada de un conflicto bélico data del 8000 a. C. en el yacimiento de Quermez Dere (Irak), aunque existen testimonios más antiguos, como los restos óseos con proyectiles encontrados en

² Que el concepto «mundo» sea extensivo al conjunto global del cosmos o bien se limite al ámbito de la vida terrestre, dependerá de la cavilación metafísica subyacente a cada una de estas filosofías.

Jebel Sahaba (Sudán), datados en torno al 12000-10000 a. C., o el arte rupestre neolítico de Morella la Vella, en el levante español (Souza, 2008, pp. 15-16).

Aunque el registro arqueológico y pictográfico a estos efectos no es capaz de superar cierta ambigüedad interpretativa³, los signos de guerra son lo suficientemente claros: la tendencia a crear nuevos ejércitos cada vez mayores (más profesionales y, a la postre, letales) es tan palmaria que se puede concluir que «llevamos la guerra en la sangre» (Ferguson, 2008, p. 15) y que «guerra e historia están inextricablemente relacionados» (Souza, 2008, p. 7). Más aún, y en contra de la opinión general, la guerra existió antes de las sociedades agrícolas, como lo certifican restos arqueológicos por todo el globo, y, al margen de la posibilidad de un tiempo anterior a la guerra (una suerte de inveterada *pax*), en la Edad del Bronce la guerra se convirtió en el *modus vivendi* de la especie humana (Ferguson, 2008, pp. 25, 18).

En vista de estos datos, parece que, en efecto, la cita de Robert McNamara (1970) que recoge Horstmann en *El Monstruo* está revestida de estricta certeza:

La historia de la humanidad no se ha caracterizado por largos períodos de paz que fueron interrumpidos algunas veces por guerras, sino más bien por una cadena de permanentes operaciones militares, entre las cuales, de vez en cuando, cayeron épocas de agotamiento y recuperación, que entonces se designaron orgullosamente como paz (p. 62).

En contra de los estudios por la paz, tan criticados por Horstmann, no puede negarse que, pese a su carácter perjudicial y destructivo la guerra «fue una importante fuerza impulsora en el desarrollo social, económico y cultural del mundo antiguo» (Ferguson, 2008, p. 13), conclusión que no le fue ajena tampoco a Mainländer, para quien el progreso de la humanidad depende de la ley de rivalidad entre los pueblos (PE I, Xk: 213). Pero es menester detenerse en este aspecto, pues la aparente simetría entre ambos pesimistas ha conducido a enjuiciar la filosofía de uno mediante características que son sólo imputables al otro.

³ Restos arqueológicos como signos a bote pronto inequívocos de guerras arcanas pueden obedecer a trifulcas domésticas, ritos sacrificiales o ejecuciones: una maza o espada puede ser tanto un arma como una herramienta agrícola; una lanza o flecha puede ser un instrumento de guerra o de caza; las pinturas y grabados que representan conflictos bélicos pueden interpretarse como ejecuciones, rituales, etc. (Cfr. Ferguson, 2008, p. 16).

4. El método descriptivo y prescriptivo en la hermenéutica pesimista de la historia

Existe una diferencia fundamental entre dos modos del proceder filosófico que habitualmente no se toman en cuenta. En un terreno tan frívolamente abocado al enjuiciamiento ético, es por lo demás comprensible que los intérpretes se excedan en sus labores hermenéuticas, pasando por alto dicha diferencia metodológica. No obstante, el investigador honesto debe ensayar en la medida de lo posible una suerte de epojé moral si su intención es hacer filosofía y no catequesis. Dicho de otro modo, solo las aseveraciones éticas son susceptibles de enjuiciamiento moral; la historia en cambio, en su devenir per se, «no es ni moral ni inmoral» (PE II, Alz 2: 236).

Mientras que el método descriptivo se limita al estado de cosas para expresar «con la mayor claridad posible ese «qué» del mundo por el que se pregunta la filosofía» (López de Santa María, 2002, p. X); el método prescriptivo toma la descripción de lo que es el caso como preámbulo para indicar lo que deberá ser eventualmente el caso. Este distinto modo de proceder es determinante a la hora de aprehender lo que separa al pesimismo decimonónico de Horstmann, pese a sus evidentes similitudes.

En efecto, Mainländer analiza la historia de la humanidad en su *Politik* como un conflicto constante dominado por la ley del sufrimiento y conducente al debilitamiento paulatino de las fuerzas:

La historia de la humanidad no se ha caracterizado por largos períodos de paz que fueron interrumpidos algunas veces por guerras, sino más bien por una cadena de permanentes operaciones militares, entre las cuales, de vez en cuando, cayeron épocas de agotamiento y recuperación, que entonces se designaron orgullosamente como paz (p. 62).

No obstante, el proceso tanatoteleológico, aun estando constituido con arreglo a un fin final, presenta una serie de medios particulares a modo de fines mediatos. En el caso del filósofo de Offenbach, el fin mediato *par excellance* es el Estado Ideal (*ibid.*, 354). La función de los conflictos bélicos en la *Philosophie der Erlösung* radica justamente en el hecho de que estos son un medio para el indicado fin mediato. Pero, cabe aclarar, ello responde asimismo al hecho de que la nación destinada a constituir dicho Estado Ideal será aquella encomendada a la resolución de la *Soziale Frage* (PE II, Alz 2: 240). Pero Mainländer no incurre en un ensoñado y delirante meliorismo conforme al cual las naciones del globo, en una suerte de pacto entre caballeros, decidan caminar juntas hacia dicha resolución, pues también «se debe tener por posible un curso violento, o al menos diferente [no pacífico]

de las cosas» (ibid., 220). Es decir, a la tendencia de una o diversas naciones de resolver la cuestión social, previsiblemente se le enfrentarán otras para las cuales dicha resolución represente un atentado contra sus intereses. En cualquier caso, la fundación del Estado ideal obedece a la ley divina, al acto originario de la unidad premundana, por lo cual la guerra no es un fin en sí mismo, sino un fenómeno necesario conducente a un estado más lisonjero.

La reflexión de Horstmann no presenta la misma sobriedad descriptiva que encontramos en las meditaciones mainländerianas, motivo por el cual, previsiblemente, su propuesta escandalizó en un primer momento a sus lectores, llegando algunos a considerarla peor que el *Mein Kampf* (Cornejo, 2024, p. 8). Si bien los capítulos principales de *El Monstruo* se limitan a una descripción de aquella dialéctica entre humanismo y antropofuguismo a lo largo de la historia, su propuesta positiva es nítida y directa:

Con la expresión de la verdad única antropógufa, según la cual sería mejor que no existiésemos y que, en consecuencia, debemos emprenderlo todo para pasar de la existencia al no ser [...] se ha dado, efectivamente, el paso más importante; y es que es a nosotros, los últimos nacidos a quien se nos ha encomendado preservar y completar esta verdad, corregir sus distorsiones y traerla a una forma que corresponda al estado de desarrollo científico-natural y tecnológico [...] ¡Convirtámos en piedra lunar nuestro enfermo planeta metabólico! (Horstmann, 2024, pp. 101, 133).

Si bien la línea divisoria entre descripción y prescripción es algo asaz problemático, habida cuenta de que la piedra angular de esta escuela filosófica es el juicio axiológico conforme al cual el no ser es preferible al ser, es la honestidad de Horstmann, o falta de pudor si se quiere, lo que puede atentar contra la sensibilidad de especie de algunos, i. e., contra nuestra voluntad de vivir, haciendo pensar que «en esta ocasión se ha llevado la apuesta hasta el final, y si no es una apuesta, diremos que la locura del sistema es completa» (Caro, 1892, p. 47).

En cualquier caso, lo que pretendemos destacar aquí es la diferencia, en apariencia menor pero auténticamente fundamental, entre señalar que la existencia está atravesada por una voluntad o pulsión de muerte, que tarde o temprano nos abocará al *nihil negativum*.

En el Estado Ideal, la humanidad realizará el “gran sacrificio”, como dicen los hindúes, es decir, morir. Cómo sucederá esto es algo que nadie puede precisar. Puede basarse en una resolución moral general, que se ejecuta en seguida, o cuya ejecución se deja a la naturaleza. Pero también puede realizarse de otra manera (PE I, Xk: 325).

Y la prescripción de los medios para alcanzar la nada; siendo dicho medio el Gran Sacrificio haciendo uso de armas de destrucción masiva:

¡Ojalá la razón antropófaga nos guarde de este enorme delito contra la creación! Solo son necesarios unos pocos decenios más de investigación y ensayos, para poner en nuestras manos las armas que podrán producir la redención de toda vida y la pasteurización global, desde las cumbres de las montañas hasta la oscura noche de las más profundas simas marinas (Horstmann, 2024, p. 122).

En conclusión, no destacar esta diferencia metodológica es lo que nos puede abocar a una imputación irreflexiva de las propuestas de un filósofo pesimista a otro, aseverando, por ejemplo, que este o aquel es un apologeta del suicidio, la violencia, etc.; algo que, por desgracia, ocurre con demasiada frecuencia entre algunos hermeneutas, pero de lo que el investigador riguroso debe huir como de la peste.

5. Aniquilacionismo y extincionismo

Una vez destacados los elementos de los cuales el pesimista acostumbra a extraer su material de inducción y su diferente modo de proceder discursivamente, es ocasión de analizar sus respectivas propuestas en lo relativo al *telos* de la existencia. Si bien podría parecer, a bote pronto, que ambas filosofías apuntan a una misma resolución (la muerte), existen, no obstante, también aquí diferencias deducibles de la presencia o ausencia de una ulterior reflexión metafísica.

5.1. *Souvetaurilia* programada

Para Horstmann (2024), la historia del monstruo ha consistido en aquella pulsión antropófaga opacada en todo momento por la ficción humanista. No obstante, «la especie, como tal, nunca ha abandonado la certeza de que su salud se encuentra en las armas» (p. 77) de modo que aquella ha ido desarrollando, ominosa y eficazmente, los medios necesarios para aniquilarse, primero a nivel local y doméstico, después a nivel global y planetario. El mundo es pues esa arena de gladiadores en que los seres humanos han ido sofisticando los medios necesarios para satisfacer su *vis originaria*: la autodestrucción.

Este escenario triunfal de desarrollo armamentístico posibilita ahora la postrera realización de aquel inveterado afán, por lo que ha llegado el momento de sacar la espada.

La apuesta de Horstmann (2024) a estos efectos pasa por la totalización del sufrimiento, i.e., anular el dolor concomitante a la existencia mediante su hipóstasis, recurriendo a la ingeniería militar:

El sufrimiento solo puede suprimirse con su totalización. Pero en el infierno, en la revocación del acto de la creación, se trasciende, se ilumina y se anima el dolor de las criaturas, en el animal con el presentimiento y en el ser humano con la certeza de que desde ese momento la rueda de las generaciones, renacidas en el dolor, queda rota y de ahora en adelante el nonato se queda sin nacer, la vida no se vive y el sufrimiento no se padece (p. 124).

En otras palabras, la satisfacción de la *vis antropófuga* concomitante al ser humano tendrá lugar (pues por fin ha llegado un momento en la historia en que puede tener lugar) desatando un Armagedón nuclear capaz de exterminar no solo a la especie humana, sino a toda forma de vida en la Tierra.

Irónicamente, comenta Horstmann, la exposición de los procesos psicológicos que permiten explicar cómo el monstruo, pese a su natural voluntad de vivir, se abandonará a la postrema lluvia de fuego, viene de la mano de un «archihumanista»: Günter Anders. Parafraseando *Endzeit und Zeitende*, Horstmann apunta que precisamente uno de los aspectos del hombre contemporáneo que más desconcierta a Anders es la clave interpretativa del último acto del monstruo. La capacidad de percibir, representar y, a la postre, procesar emocionalmente la aniquilación inmediata de miles de millones de seres vivos a tenor de un acto prosaico, hace que el sentimiento de responsabilidad moral frente a semejante acto carezca de contenido: «La distancia entre el acto y quien lo comete, entretanto, ha avanzado hasta tal punto que la horquilla entre quien «desencadena» un suceso y el cada vez más químérico responsable moral se abre tanto, que la responsabilidad ética aparece como obsoleta» (Horstmann, 2024, p. 130). Para Anders (1972), el número de víctimas es inversamente proporcional al número de autores materiales necesarios (p. 195), pero aquello que tan escandaloso le resulta a este humanista es justamente motivo de consuelo para el pensador antropófugo, i. e., Horstmann, pues el progreso técnico en el campo de las armas de destrucción masiva permite que una *souvetaurilia* que paralizaría a cualquiera si tuviese que blandir un cuchillo para llevarla a cabo, se vuelva un acto tan simple como pulsar un botón.

Esta posibilidad insólita a la par que inimaginable hasta la fecha fue precisamente, según Horstmann, lo que la fantasía de Hartmann y, aunque no le mencione, Mainländer,

no fue capaz de urdir. De ahí que ambos titubeen a la hora de especular el definitivo movimiento colectivo mediante el cual el acto ilógico de la voluntad se clausure gracias al acto lógico de la idea:

Nuestros conocimientos son muy imperfectos, nuestras experiencias demasiado breves y las analogías posibles demasiado menguadas como para podernos hacer una representación, aunque solo sea con cierta seguridad, de aquel final del proceso [...] La primera condición para consumarla, es que la mayor parte del espíritu inconsciente que se manifiesta en el mundo quepa encontrarlo en la humanidad [...] La segunda condición para que sea posible la victoria es que la estupidez de la voluntad y la miseria de toda la existencia hayan calado en la conciencia humana [...] La tercera condición es que exista una suficiente comunicación entre la población de la tierra, como para permitir que se produzca una decisión conjunta y simultánea de la misma (PU: 661, 663, 665).

O mediante aquel principio del fin consistente en la extinción de la especie humana, el cual marcará la madurez de la suma universal de fuerzas para la muerte:

Es completamente indiferente [...] si la humanidad sacrificará su última fuerza vital mediante el “gran sacrificio”, como dicen los hindúes; con entusiasmo moral “porque la expectación ansiosa de la creación está esperando la manifestación de los hijos de Dios”, como dice Pablo; por impotencia, o con un fanatismo exacerbado: ¿Quién puede predecirlo? Basta con saber que el sacrificio se hará, porque debe hacerse, porque es el punto de transición para la necesaria evolución del mundo (PE I, Xk: 356).

5.2. La *Bildung* como prerequisito de toda extinción

Horstmann se abandona con demasiada ligereza a la idea de que Hartmann y Mainländer⁴, de haber podido ser espectadores del avance armamentístico que acrisoló a mediados del siglo XX con los bombardeos de Hiroshima y Nagasaki, habrían simpatizado con su tesis de que la redención de la vida en la Tierra consistirá en un holocausto nuclear (vid. Horstmann, 2024, p. 72). No obstante, Horstmann parece omitir dos elementos fundamentales de la soteriología de estos dos grandes pesimistas decimonónicos: la censura

⁴ Aunque Horstmann no cita a Mainländer en ningún momento, sin duda le influyó poderosamente, manteniéndose a lo largo de toda la obra un diálogo tácito con el filósofo de Offenbach. (Vid. Cornejo, 2024, p. 9)

del suicidio como acto redentor ontológico y la Bildung como espina dorsal del crecimiento de la autoconciencia.

En *Philosophie des Unbewussten*, Hartmann es meridiano a la hora de alejarse de la conclusión a que erróneamente parece condenar el pesimismo (tal y como hicieron tanto Mainländer como Schopenhauer y Bahnsen). Por lo que respecta al berlínés, critica rigurosamente el suicidio y la ascensis como medios eficaces para la redención del acto ilógico de la voluntad por ser ontológicamente irrelevantes.

Hartmann defiende un panteísmo, pero debido a las malas interpretaciones a que está sujeto el término a raíz de la filosofía de Spinoza prefiere el concepto «monismo», «que significa lo mismo» (PU: 468). Criticando las inconsistencias del sistema schopenhaueriano en lo que respecta a la tensión entre su exacerbado monismo y su teoría de la negación individual de la voluntad, acaba censurando toda forma de suicidio y la ascensis en tanto que métodos eficaces de redención: «La voluntad es para él [Schopenhauer] el *hen kai pan* [...] ¿cómo podría corresponderle al individuo la posibilidad de negar su voluntad individual como un todo [...] puesto que su querer individual es solamente un rayo de aquella voluntad única total?» (ibid., 654).

De igual manera, apelando a la posibilidad de la ascensis como método redentor, concluye Hartmann que si la humanidad llegase a extinguirse mediante la castidad sexual «el mundo seguiría adelante y no se encontraría en una situación esencialmente distinta a la que existía inmediatamente antes de la aparición del primer ser humano» (idem). Así pues, en su filosofía la redención es un acto, no ya colectivo, sino universal, que no se le puede imputar al ser humano en tanto que agente real, sino solo en tanto que catalizador del «veredicto de la voluntad cósmica universal» (PU: 657).

Es aquí donde entra a colación el concepto clave para Hartmann y Mainländer: *Bildung*. La formación, i. e., el crecimiento de la autoconciencia, es la *conditio sine quibus non* del principio del fin. En el caso del berlínés, dicha formación es necesaria para que la humanidad alcance aquella epifanía conforme a la cual pueda comprender tanto la vanidad como la nulidad de todos los motivos del querer (PU: 663). En el caso del offenbachiano, la *Bildung*, es decir, la educación universal tutelada por el Estado, es el prerequisito de, por una parte la resolución de la *Soziale Frage*, por otra, el preámbulo a la constitución del Estado Ideal (PE II, Alz 2: 110-118).

Desde la perspectiva del pesimismo decimonónico pues, la *souvetaurilia* horstmaniana se encontraría más cerca del egoísta suicidio particular que del afán de redención universal, pues quien pulsase el botón rojo no estaría pensando en la redención

total, sino solo en la suya individual (PU: 656), por mucho que la consecuencia fuese un cataclismo ecuménico. La redención del todo, ya exija el debilitamiento universal de la suma de fuerzas (Mainländer), ya el recogimiento de la mayor manifestación del espíritu inconsciente en la humanidad (Hartmann), es, al menos para estos autores, la auténtica anunciaciόn gabrielana de la paz perpetua; «por eso no se trata aquí solamente de un simple suicidio masivo de la humanidad, cuya completa inutilidad para la meta del proceso cósmico ya se ha expuesto anteriormente» (PU: 662).

Por todo lo dicho, si quisiésemos establecer sendas categorías a fin de diferenciar entre una y otra propuesta, podemos hablar de un aniquilacionismo en el caso de Horstmann y de un extincionismo en los de Mainländer y Hartmann; matiz que en las palabras obedece a una mera distinción semántica, pero en el contenido a una relevante diferencia filosófica.

6. Conclusión

La filosofía «es un monstruo de muchas cabezas y cada una habla una lengua distinta» (WWV I: 127) y si hablasen la misma lengua, seguramente hablarían dialectos diferentes. Como ha podido apreciarse, incluso entre autores que parte ante aceptan las premisas fundamentales, digamos axiomas, de una misma filosofía, podemos encontrar diferencias que al profano le pueden pasar inadvertidas, pero que el investigador y estudiioso debe tener siempre en cuenta a fin de rendir el merecido tributo a este o a aquel en cada ocasión. Tanto más necesario resulta este ejercicio en la medida en que nuestra voluntad responda a un afán crítico, pues solo comprendiendo del modo más preciso posible las filosofías de Mainländer, Hartmann, Horstmann, etc., podremos reprender esta o aquella aseveración por inconsistente, ambigua, oscura o lo que fuere.

El pesimismo es una de esas escuelas lo suficientemente abocada a interpretaciones sensacionalistas como para que seamos nosotros mismos quienes, pretendiendo esclarecerlo, terminemos por suscitar ese mismo rechazo que procurábamos subvertir; como aquel que, por temer quedar en evidencia ante un auditorio, termina balbuceando presa de su propia preocupación.

Debido a vicisitudes que para algunos son meras contingencias históricas, mas para otros accidentes plenos de significación, Philipp Mainländer es, más que Hartmann, Bahnsen o Schopenhauer, quien ha corrido un mayor peligro a estos efectos, siendo censurado e incluso excomulgado del panteón de los filósofos dado su encomio al patriotismo y su

asunción del conflicto bélico como código genético de la historia humana. Aunque irónicamente Horstmann nunca le cita en *El Monstruo*, las reminiscencias son claras y evidentes. Dada la naturaleza polémica y, por qué no reconocerlo, casi delirante de su propuesta, se ha incurrido en una suerte de interferencia entre ambas filosofías por parte de intérpretes y hermeneutas. Era menester por lo tanto señalar el tocón común de que ambos se nutren, a saber, la historiografía escatológica y su testamento mítico-religioso, para destacar posteriormente los aspectos que hacen de sus respectivos planteamientos, no fórmulas antitéticas, pero sí los suficientemente diferenciadas como para que sea pertinente separarlas.

A esta intención ha respondido la diferenciación terminológica entre «aniquilacionismo» y «extincionismo». Como se ha dicho más arriba, la designación por sí misma es una simple distinción conceptual que no obedece a un enrevesado y hermético origen etimológico de los términos, sino a la mera necesidad adánica de nombrar de algún modo aquello que, si bien se asemeja, con todo no se identifica. El quid de todo este asunto no es pues si Mainländer o Hartmann caen dentro del concepto «extinción» de forma taxativa a tenor de ciertos rasgos idiosincráticos de su filosofía, si no el sutil pero relevante talante de sus soteriologías el cual hace irreductible sus sistemas a la propuesta de Horstmann; pese a los paralelismos. El motivo de la elección conceptual tomada en este artículo se fundamenta en la intuición convencional de que la aniquilación exige la participación de un agente aniquilador, mientras que la extinción se alinea con procesos concomitantes al debilitamiento paulatino de las fuerzas de cuerpos organizados en virtud de cierta disposición natural. Con todo, la elección es simplemente arbitraria.

En Schopenhauer, la redención tiene carácter privativo, pues dado que el carácter es innato y la condición de posibilidad de la negación de la voluntad es la *cumpassio*, la experiencia susceptible de abocarnos a una negación activa de la voluntad está reservada a unos pocos sabios y ascetas (Beiser, 2022, p. 83). En Mainländer y Hartmann, previsiblemente a raíz del surgimiento de la filosofía de la historia y el creciente sentimiento democrático de la época, la redención fue revestida de un imperativo universalista (Gámez, 2024, p. 449). No obstante, como se ha visto, esta universalidad soteriológica no puede acontecer mediante un «suicidio masivo», sino que debe advenir al final de una proceso de desarrollo que, en el caso de la humanidad, encuentra en el crecimiento de la autoconciencia (*Bildung*) su máxima expresión.

Horstmann, ciertamente, recoge el testigo de los pesimistas decimonónicos, asociando dicha *Bildung* con uno de los grandes fetiches del siglo XX: la técnica. El desarrollo

de la industria armamentística representa en su caso ese *non plus ultra* de la humanidad a que su autodesarrollo conduce, pero a diferencia de los casos anteriores, este *telos* está más asociado a una suerte de naturalismo (pulsión tanática humana) que no a la sensibilidad cosmopolita ilustrada de la que participaron Hartmann y Mainländer. Para ellos, el prerequisito de la redención es esa epifanía ecuménica mediante la cual los seres humanos aprehenderán la vanidad de todo estado lisonjero, incluso el más favorable; siendo dicha epifanía solo posible en el marco de la resolución de la *Soziale Frage* o el desarrollo cultural de los pueblos. En Horstmann, en cambio, la vida debe ser segada cuando hayamos alcanzado el céñit de nuestra capacidad destructiva, al margen de todo aprendizaje colectivo sobre el ser del mundo.

Si se pasa revista a la historia del pesimismo filosófico de un tiempo a esta parte desde que floreció a partir de la obra schopenhaueriana, se pueden apreciar rasgos de familia merecedores de una ulterior categorización como la ensayada aquí. Desde el surgimiento de las naciones modernas (especialmente tras la Revolución Francesa), la conciencia europea (especialmente la alemana), invistió su ideario soteriológico, de antigua prosapia, con los avatares típicamente ilustrados: la resolución del problema del mal en el marco del progreso de las sociedades civiles perfectamente justas. Las distintas tentativas – frustradas en su mayoría y siendo el caso de la Revolución de Marzo 1848 un caso ilustrativo (Gámez, 2024, pp. 78-118) – si bien despertaron las reticencias de aquellos que tan alegremente se habían alineado con el meliorismo de la Ilustración, no obstante continuaron persistiendo⁵ hasta los procesos imperialistas que terminaron por hilvanar los posteriores conflictos que darían pie a las dos Guerras Mundiales. A partir de la Segunda Guerra Mundial, junto con el definitivo abandono de la reflexión metafísica por parte de la filosofía y el viraje hacia su vertiente práctica (Ética y Filosofía Política principalmente), nos encontramos en el caso del pesimismo con aquellas expresiones que aquí se han denominado «aniquilacionistas», como el antinatalismo o la propia filosofía de Horstmann. El impacto que tuvo dicho conflicto, el *coitus interruptus* de la Guerra Fría en tanto que ángel exterminador que portaba el fin de la historia y su vinculación con el optimismo meliorista del que también ha participado el pesimismo (Gámez, 2024, pp. 418-462), amerita sucesivas investigaciones futuras, a fin de discernir en qué medida incluso quienes parecen abogar por el abandono a la nada negativa en tanto que término de todos nuestros anhelos «prefieren no entregarse irremisiblemente a los abismos de un pesimismo sin

⁵ Esta recidiva de las fantasías ilustradas la encontramos en la misma filosofía de la historia de Hartmann y Mainländer, siendo el Estado Ideal de éste último un caso paradigmático.

consuelo, [y] no dejan de alabar, tanto ante sí mismos, como ante los demás, el “valor de la ilusión”» (TH: 36).

Bibliografía

- ANDERS, G. (1972). *Endzeit und Zeitende. Gedanken über die atomare Situation*. Múnich: Beck.
- ANÓNIMO (2024). *Enuma eliš. El poema babilonio de la creación*. (Rafael Jiménez, trad.). Madrid: Cátedra.
- BAHNSEN, J. (2015). Lo trágico como ley del mundo y el humor como forma estética de lo metafísico. (Manuel Pérez Cornejo, trad.). Valencia: PUV.
- BAQUEDANO, S. (2021). Rechazar la legitimación del uso de la violencia como herramienta del discurso filosófico. En: Mainländer, P., *Filosofía de la Redención*. (Sandra Baquedano, trad.). Chile: Fondo de Cultura Económica.
- BEISER, F. C. (2022). *Weltschmerz: el pesimismo en la filosofía Alemana, 1860-1900*. (Fernando Burgos, Slaymen Bonilla y Antonio García, trads.). Madrid: Sequitur
- CARO, E. (1892). *El pesimismo en el siglo XIX: Leopardi, Schopenhauer, Hartmann*. (Armando Palacios, trad.). Madrid: La España Moderna.
- CORNEJO, M. P. (2024). El pesimismo antropófugo de Ulrich Horstmann. En: Horstmann, U. *El Monstruo*. (Manuel Pérez Cornejo, trad.). Madrid: Sequitur.
- FERGUSON, R. (2008). *La guerra antes de la historia. La guerra en el mundo antiguo*. (Philip de Souza, ed., Manuel Villanueva, trad.). Madrid: Akal.
- GÁMEZ, A. (2024). *El ser es y el no ser será: la relevancia histórico-filosófica del pesimismo y la redención como su criterio de demarcación*. [Universidad de Barcelona: Tesis Doctoral].
- HARTMANN, E. von (2022). *Filosofía de lo Inconsciente*. (Manuel Pérez Cornejo, trad.). Madrid: Alianza.
- (1879). *Pänomenologie des sittlichen Bewusstseins*. Berlin: Carl Duncker's Verlag.
- HORSTMANN, U. (2024). *El Monstruo*. (Manuel Pérez Cornejo, trad.). Madrid: Sequitur.
- MAINLÄNDER, P. (2014). *Filosofía de la Redención*. (Manuel Pérez Cornejo, trad.). Madrid: Alianza.
- (2024). *Ensayos sobre filosofía política*. (Manuel Pérez Cornejo, trad.). Madrid: Alianza.
- MCNAMARA, R. (1970). *Die Sicherheit des Westens*. München: Taschenbuch.
- NUR-AYA. *Atrahasis*. En: Dalley, S. (trad.). (1991). *Myths from Mesopotamia: Creation, The Flood, Gilgamesh and others*. Oxford University.

- PLÜMACHER, O. (2023). *El pesimismo en el budismo y otras religiones.* (H. W. Gámez). Madrid: Sequitur.
- SCHOPENHAUER, A. (2003). *El mundo como voluntad y representación II.* (Pilar López de Santa María, trad.). Madrid: Trotta.
- (2009). *Los dos problemas fundamentales de la ética.* (Pilar López de Santa María, trad.). Madrid: Siglo XXI.
- (2010). *El mundo como voluntad y representación I.* (Rafael-José Díaz y Montserrat Armas, trads.). Madrid: Gredos.
- SOUZA, P. (2008). *La terrible marea de la guerra. La guerra en el mundo antiguo.* (Philip de Souza, ed.; Manuel Villanueva, trad.). Madrid: Akal.