



Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de Filosofía

LA MUERTE EN LAS FILOSOFÍAS PESIMISTAS DE LA VOLUNTAD:
UNA APROXIMACIÓN TANATOLÓGICA A SCHOPENHAUER Y
MAINLÄNDER

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía

PAOLO GAJARDO JAÑA

Profesora guía:

Sandra Baquedano Jer

Santiago de Chile

2021

“ἄνθρωπος μένει ἀποθανόντας ἅσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν”

(Aguardan a los hombres, cuando muertos, cosas que no esperan ni creen)

Heráclito DK B27

Esta tesis ha sido financiada por el Proyecto Regular Fondecyt N° 1190021, a cargo de la investigadora responsable Sandra Baquedano Jer.

Índice

Resumen.....	6
Introducción.....	7
I. El lugar e importancia de la muerte en la filosofía de Arthur Schopenhauer	
1. Preámbulo: Arthur Schopenhauer el padre del pesimismo.....	8
2. La escisión del mundo en voluntad y representación: consecuencias tanatológicas	
2.1. Las dos consideraciones del mundo, la voluntad como llave de la interioridad.....	15
2.2. El mundo como representación ante la muerte: <i>horror mortis</i>	31
2.3. El mundo en tanto voluntad frente a la muerte.....	46
3. La vida y muerte del individuo como un sueño y su despertar: reflexiones onírico-teatrales	
3.1. El sueño de la voluntad como la tragedia de la vida para el individuo	57
3.2. La muerte del individuo como despertar en el Leteo: cambio de máscaras o salir de escena.....	65
4. De la metempsicosis a la palingenesia, un mito práctico y su clarificación filosófica	
4.1. Antecedentes occidentales de la doctrina de metempsicosis.....	75
4.2. La recepción schopenhaueriana de la metempsicosis: la palingenesia como una metempsicosis depurada.....	87
II. La relevancia y posición de la muerte en la filosofía de Philipp Mainländer	

1. Preámbulo: Philipp Mainländer el hijo del pesimismo.....	97
2. Entre lo inmanente y lo trascendente: alcances tanatológicos preliminares	
2.1. El afán inmanente de la filosofía mainländeriana: nexos epistemológico-tanatológicos.....	102
2.2. El anhelo metafísico trascendente en búsqueda de la unidad simple: ¿cómo llegar al origen sin desprenderse del terreno inmanente?	110
3. De la muerte de Dios a la muerte del Universo: la muerte como causa final	
3.1. La unidad simple y su primer acto que determinó el destino universal.....	118
3.2. La muerte como nada absoluta posee un sentido teleológico regulativo como causa final del universo.....	129
4. Más allá de la voluntad de vivir, la voluntad de morir	
4.1. El develamiento de la voluntad de vivir en las primeras secciones del sistema mainländeriano: resultados de su afirmación.....	137
4.2. El sondeo metafísico de la voluntad la descubre como voluntad de morir: consecuencias de su afirmación.....	147
III. Encuentros y desencuentros entre ambos sistemas pesimistas de la voluntad	
1. Afinidades entre Schopenhauer y Mainländer, dos pesimismos que convergen.....	156
2. Distanciamiento y ruptura: acerca de los desencuentros filosóficos entre el padre y el hijo del pesimismo.....	164
3. Sobre negaciones y afirmaciones de las voluntades.....	174
Conclusiones.....	184
Obras citadas.....	185

Resumen

Esta investigación se propone indagar críticamente en la noción de muerte trabajada desde el pesimismo de Arthur Schopenhauer y Philipp Mainländer. Ambos sistemas filosóficos de la voluntad serán abordados de manera individual y separada, profundizando en el puesto e importancia de la muerte dentro del entramado interno de cada propuesta. Así, en última instancia se conseguirá entablar un análisis comparativo entre ambos pesimismos en torno a la noción de muerte, identificando sus similitudes y contrastes. Asimismo, se compararán las propuestas de ambas filosofías sobre la afirmación y la negación de la voluntad, analizando el rol humano frente al nóumeno volente y su relación con la muerte.

Los principales resultados de esta investigación comparativa son que, en ambas filosofías pesimistas de la voluntad, la muerte tiene una preponderancia fundamental, al punto de constituirse como un principio explicativo esencial, que, de estar ausente, tornaría insostenible cada sistema. La muerte se revelará como un principio motor del pesimismo de Schopenhauer y Mainländer. Para el primer autor, la muerte se presenta como un elemento que mantiene el equilibrio y el movimiento circular de la voluntad de vivir, en un eterno retorno de lo igual, merced a su doctrina de la palingenesia. Para el segundo pensador, la muerte se manifiesta como causa final de las múltiples voluntades de morir, lo que produce y mantiene un movimiento cósmico en espiral hacia la nada.

Introducción

Arthur Schopenhauer y Philipp Mainländer fueron dos filósofos pesimistas que construyeron sus sistemas en torno a la voluntad, en ambos casos la tematización de la muerte tiene una relevancia fundamental. A lo largo de las obras de ambos autores se encuentran constantes reflexiones sobre el fin de la vida, estas reiteraciones dan a entender que el puesto reservado a la muerte es de importante interés para el pesimismo filosófico.

Los principales objetivos de esta investigación son analizar el lugar e importancia de la muerte dentro del pesimismo schopenhaueriano y mainländeriano, para ello será necesario comprender el entramado interno de cada sistema. En virtud de un análisis exhaustivo e individualizado de cada autor, será posible sondear aquellos puntos de contacto y de quiebre entre ambos sistemas filosóficos.

Se propone que, tanto en el pesimismo de Schopenhauer como en el de Mainländer, la muerte se revela como un principio motor del devenir cosmológico. Sin la necesidad de la muerte, ambos sistemas no podrían explicar el curso que adopta la voluntad. Si bien la dirección adoptada por la voluntad en cada caso es distinta –así como la figura trazada–, la muerte operaría como el contrapeso necesario para evitar un quietismo absoluto.

Para indagar el puesto y relevancia de la muerte en ambos pensadores, serán abordadas críticamente las principales obras de cada autor. Se reconstruirán las argumentaciones fundamentales de cada filósofo para comprender la cosmovisión planteada por cada uno, poniendo especial énfasis en aquellos puntos de conexión con el fenómeno de la muerte. Así, tras un profundo análisis individualizado de la muerte en el pesimismo de cada autor, se realizará un análisis comparativo entre ambos, considerando sus similitudes y discrepancias en torno al fin de la vida. De igual manera, se compararán las posturas filosóficas respecto a la afirmación y la negación de la voluntad en cada sistema, enfatizando el rol del ser humano ante la posibilidad de hallar la redención.

La sentencia de Heráclito que prelude esta investigación bien sirve para ambas propuestas pesimistas, en ambos casos, el detenido examen filosófico de la muerte conduce a ámbitos insospechados dentro de las comunes creencias y expectativas humanas: “Aguardan a los hombres, cuando muertos, cosas que no esperan ni creen” (25).

I. El lugar e importancia de la muerte en la filosofía de Arthur Schopenhauer

1. Preámbulo: Arthur Schopenhauer el padre del pesimismo

Suele considerarse a Arthur Schopenhauer como el padre del pesimismo, en efecto, se le debe a él la sistematización filosófica de dicho término, pues en su metafísica de la voluntad de vivir, el pesimismo encontrará su *última ratio* (Estal 45). Caracterizarle como padre del pesimismo deja entrever que ha de haber, en alguna parte, alguna madre que también engendrara esta corriente de pensamiento. Tal madre –ciertamente– no es una persona en concreto, sino que podríamos decir de modo abstracto y figurativo que, dicha dama ha sido la melancolía, heredada por su padre (Moreno 61), fiel compañera de Schopenhauer, que junto a la pesadumbre y la tristeza incubaron las intuiciones de un pesimismo filosófico. Este hijo, dado a luz por la melancolía del filósofo de Danzig, no fue una mera ocurrencia personal producto de una vida desafortunada. Aquel retoño filosófico que Arthur concretó y expresó en su obra capital, rondaba informe a través de los pensamientos de algunas personas, no solo en el espíritu de su época, sino a un nivel más universal, a lo largo de todo el género humano, ya sea de modo expreso o soterrado.

Si bien la obra de Schopenhauer le dio una forma sólida y perdurable al pesimismo, este fantasma de pesadumbre ya circulaba etéreamente sobre el mundo hace bastante tiempo atrás: “mucho antes de que existiera la palabra pesimismo, existió aquello que lo expresa” (Marcuse 13). Esta perspectiva opaca de la vida fue sentida ya por muchos antes de que se acuñara el término, antes de que fuera filosóficamente determinado y sistematizado. Sin que hubiera aun una palabra lo suficientemente específica, existieron individuos con rasgos pesimistas y visiones de mundo congruentes a dicha óptica oscura. Así pues, podría decirse que, existen dos clases de pesimismo: el natural e instintivo (pre-filosófico), por un lado, y, por otra parte, aquel pesimismo filosóficamente razonado y sistematizado (Sully 2).

Entre ambos estratos del pesimismo se erige un abismo de diferencia, en cuanto a su profundidad y rango de visión. Aquellos que se quedan en el primer estadio, en el mero pesimismo intuitivo, poseen una perspectiva que los hace ver los acontecimientos y objetos en sus aspectos negativos. Sin embargo, su rango de visión, lo que su mirada alcanza a captar con su negra óptica es bastante acotada, pues se limita a aquellos objetos y sucesos que tengan

una relación directa con su persona: “El que todo lo ve negro no tiene una visión tan amplia, ni tampoco tan negra como la de un filósofo pesimista” (Marcuse 20). Es decir, el sujeto que se mantiene en el primer nivel meramente intuitivo del pesimismo no profundiza ni extiende tanto su perspectiva como lo hace aquel que confronta el pesimismo desde la filosofía.

En contraste, aquellos que adoptan el segundo estrato del pesimismo, y meditan filosóficamente de modo claro y reflexivo sobre la naturaleza sufriente de los acontecimientos, alcanzan una óptica más elevada, su visión se extiende desde su persona hacia el universo en su totalidad. Esto porque no se quedan con la mera experiencia directa e intuitiva, sino que la configuran conceptualmente, haciéndola extensible, omniabarcante. Es así como llegan a plantear conceptual y axiomáticamente que la vida carece de valor: “Sin valor alguno... ¿Para quién? Para *los* hombres y no para *algunos* hombres [...]. La lógica de la teoría pesimista eleva esta gravitación a una ley universal. A ella también quedan sometidas las bestias, las plantas y las piedras” (Marcuse 21).

Ciertamente, en estos dos grupos hay un orden de preexistencia temporal, que subordina el segundo ante el primero. Consecuentemente, si Schopenhauer fundó por primera vez el segundo grupo (pesimismo filosófico), originariamente experimentó una pertenencia ante aquel pesimismo instintivo y pre-filosófico. La diferencia fue que no se quedó en la mera intuición de sus primeros años juveniles, sino que, con el paso del tiempo, logró fijar en claros conceptos aquellas intuiciones que lo marcaron a temprana edad. Pues su sistema filosófico, en buena parte, es una proyección de su propia naturaleza sufriente, su filosofía fue una reproducción de sus sentimientos de pesadumbre (Wenley 264).

Este paso más allá que se atrevió a desarrollar Schopenhauer, fijando su intuición juvenil del pesimismo en un desarrollo claro, abstracto y sistemático, lo consagró como el padre del pesimismo. En efecto, muchos otros habrían tenido la visión intuitiva pesimista engendrada por la melancolía y pesadumbre de ánimo, pero hasta entonces nadie se había comprometido con aquella triste dama para engendrar un retoño sistemáticamente elaborado y cuidado, con conceptos abstractos que le dieran suficiente firmeza para perdurar por sí solo. Aquel retoño que fue su gran y único pensamiento fue mantenido y cuidado a lo largo de toda la vida de Schopenhauer. El filósofo de Danzig se comprometió a traspasar hacia el conocimiento abstracto aquella pesadumbre intuitiva, con ello ganó la comunicabilidad y la perdurabilidad propias de esta clase: “El saber, el conocimiento abstracto, posee su mayor

valor en la comunicabilidad, así como en la posibilidad de verse fijado y conservado” (Schopenhauer, *El mundo I* 190). Nació así en las imprentas en 1819 el pesimismo entrañado en *El mundo como voluntad y representación*.

Este pesimismo así engendrado puede ser caracterizado como un envolvente sistema que poco a poco nos va despojando de nuestras certezas y seguridades, desvaneciendo nuestra tranquilidad al punto de que nos invita a mirar dentro de nosotros mismos sin tapujos. Develando así una interioridad sufriente, despojada de sus apariencias. El pesimismo schopenhaueriano es una suerte de iluminación interior que pone al descubierto aquella esencia metafísica en nosotros, desengañándonos del mundo: “El pesimismo entendido como lucidez, como una clarividente perspicacia que logra iluminarnos como un faro en la noche y consigue *des-ilusionarnos* al despojarnos de vanas ilusiones, es el camino que nos permite vislumbrar lo meta-físico, lo que hay más allá del querer, del constante anhelo por satisfacer nuestros mutables e insaciables deseos” (Rodríguez, R. *Schopenhauer* 14-15).

Sin embargo, a pesar de que su pesimista visión intuitiva quedó brillantemente grabada en conceptos dentro de su obra capital, y puesta en circulación en las imprentas de 1819, su comunicabilidad quedó restringida por los prejuicios de la época. Nadie de sus contemporáneos estaba dispuesto a aceptar lo que en este libro se planteaba, de modo que esta filosofía con su pesimismo recalcitrante permaneció desconocida, intentando comunicarse a oídos que no la querían oír, y tratando de mostrarse a miradas que la evitaban con malos ojos: “Así que, o bien quedaba ignorada la originalidad de la postura de Schopenhauer o bien, si se la reconocía, era considerada una aberración que no valía la pena discutir” (Safranski 345).

Pero, ¿qué era aquello que tanto alarmaba a sus contemporáneos? ¿cuál era ese elemento inaceptable de su filosofía que la hacía incomoda de considerar? La dureza de los críticos y del público en general reposaba sobre una desagradable y enojosa sensación que quedaba tras su lectura, pero, ¿qué era lo que generaba ese malestar?

La propuesta tenida como una aberración inaceptable para su época, era la osada caracterización de la cosa en sí como una base metafísica irracional: la voluntad. El pesimismo que entraña la obra de Schopenhauer se sostiene sobre este pilar fundamental que tanto alarmó y extrañó a sus iguales. El problema que suscitó la polémica no era tanto que se le denominase voluntad al nómeno que Kant dejó como eterna incógnita, sino que se dijera

de este que era ciego e irracional: “sólo la *manifestación* de mi voluntad se halla sometida al principio de razón, mas no la voluntad misma, que en esa medida ha de tildarse como una *sinrazón*” (Schopenhauer, *El mundo I* 262). Así, el filósofo de Danzig propuso la “sinrazón razonable” (Marcuse 65) que representa la voluntad. Lo problemático era que esta cosa en sí desplazara y dominara a la razón, es decir, aquello que hasta entonces era tenido como lo primario y propio del ser humano, se ve sustituido por un elemento irracional y volitivo, quedando el aspecto racional relegado a un puesto meramente secundario y subordinado: “el intelecto es el fenómeno secundario y el organismo el primario, a saber, el fenómeno inmediato de la voluntad; la voluntad es metafísica, el intelecto físico; el intelecto es, al igual que sus objetos, mero fenómeno; la cosa en sí es únicamente voluntad” (Schopenhauer, *El mundo II* 264).

Hay que tener en cuenta el contexto en donde *El mundo como voluntad y representación* trató de emerger. En ese entonces, el espíritu de la época tenía en la palestra filosófica al optimismo de Hegel, un sistema para el cual lo real y lo racional va estrechamente entrelazado. En tal situación, la noble pluma del filósofo de Danzig poco podía hacer, por muy clara y elocuente que fuera, pues nadaba contra la corriente de su tiempo: “Así, frente a un sistema para el que «todo lo racional es real y todo lo real es racional», Schopenhauer sostiene que ni lo racional es real, porque el mundo de la razón es pura apariencia, ni lo real es racional: porque la realidad originaria, el ser en sí de las cosas, es justamente una voluntad irracional” (López, *Introducción* 21). Frente a esta filosofía que acaparaba las miradas del público, un sistema como el de Schopenhauer que promoviera exactamente lo contrario generaría paralelamente un efecto contrario en los lectores, es decir los alejaría de sí.

Colocar a una voluntad irracional como supremo fundamento de la existencia en general causó un revuelo tal, que los contemporáneos profesores de filosofía –a juicio de Schopenhauer– quisieron ocultar tal idea. En efecto, para una generación que aún se aferraba a los restos del Siglo de las luces y los ideales ilustrados, la voluntad no podía estar por sobre la razón, pues era ella la luz que guiaba a las ciencias y al proceder filosófico. La propuesta schopenhaueriana de la sinrazón de la voluntad ciertamente no agradó a estas personas: “No pueden aceptar que la voluntad, en sí misma, carezca de conocimiento, que se trate de un impulso ciego. Esto les parece inaudito” (Schopenhauer, *El arte de envejecer* 170).

Este rebajamiento de la razón generó mucha controversia e incomodidad a nivel intelectual, pero, había un elemento en su filosofía que traspasaba los ámbitos netamente especulativos y académicos: el sufrimiento.

La tematización que hace Schopenhauer del sufrimiento difícilmente se queda solo en las páginas de la obra después de cerrar el libro. En efecto, en su obra capital encontramos una meditación detallada de nuestra condición sufriente que –si se la considera con seriedad, después de leerla acompaña al lector como un grillete parasitario del que difícilmente podrá desprenderse, a no ser que dicho lector esté dispuesto a afrontar la dificultosa vía de la negación de la voluntad que el libro insinúa (o al menos desprenderse momentáneamente en la contemplación estética).

Schopenhauer les planteó a sus contemporáneos que el sufrimiento es consustancial a la vida (*El mundo I* 550), articuló conceptual y argumentativamente dicha propuesta, haciéndola descansar sobre el pilar fundamental de su filosofía: la voluntad. El nexo entre voluntad y pesimismo es lo que hace de este filósofo un cabal conocedor del sufrimiento, en efecto en la medida en que profundiza en uno de estos dos polos (voluntad o pesimismo) incurre necesariamente en el otro, pues son lo mismo en cierta medida. Así al menos lo señala Thomas Mann, uno de los tantos grandes comentaristas que recaudó póstumamente el padre del pesimismo:

Cualquier manual enseña que Schopenhauer fue en primer lugar el filósofo de la voluntad, y en segundo lugar el filósofo del pesimismo. Pero aquí no hay primero ni segundo, sino que todo es uno y lo mismo; y Schopenhauer era lo segundo porque era lo primero, y en la medida en que era lo primero; Schopenhauer era necesariamente pesimista porque era el filósofo y psicólogo de la voluntad (42).

Según esta pesimista filosofía, la existencia no es ni amena ni agradable, pues en el afán que hay en cada ser por existir se entraña una lucha con los otros, lo que resulta en que la vida de cada uno esté plagada de tormento, dolor, angustia y necesidad. Respecto a la menesterosa vida humana –impulsada por la voluntad– Schopenhauer nos ilustra que es similar a un péndulo que oscila entre el dolor y el aburrimiento (*El mundo I* 552). No obstante, cada individuo se aferra a ella y teme su término, a pesar de que, considerada objetivamente,

una existencia así ha de ser repudiable, esto ocurre porque la voluntad hace aferrarse irracionalmente a una vida que no vale la pena (*El mundo II* 473).

Al ser una ciega e irracional voluntad aquel ser *en sí* que nos mueve, y el intelecto un mero aparato subordinado a ella, el puesto del ser humano es tal que en su búsqueda de la saciedad está continuamente sufriendo, en un ciclo de carencia y malestar constante e insaciable. Pues nada puede extinguir el infinito y ciego anhelo irracional de nuestro ser en sí: “Ningún objeto del querer puede, una vez conseguido, procurar una satisfacción duradera y que no se retire jamás, sino que siempre se asemeja tan sólo a la limosna echada al mendigo y que sustenta hoy su vida, para prolongar mañana el tormento” (Schopenhauer, *El mundo I* 388).

Naturalmente, esta consideración sobre la miseria humana y sobre la universalidad del sufrimiento no resultó agradable para sus contemporáneos, además, sumado al rebajamiento de la razón, Schopenhauer acabó por disuadir a los críticos de recomendar o valorar su obra.

A pesar de todo, el padre del pesimismo estaba a tal punto comprometido con su sistema filosófico que no se molestó en tratar de modificarlo en pos de lo que el público quisiera oír. A su juicio, su deber era consagrarse a la verdad, incluso cuando fuera acallado e ignorado en su tiempo, pues la posteridad habría de juzgarle adecuadamente. Así, Schopenhauer no intentó agradar a sus contemporáneos escribiendo lo que hubiera sido de interés en su tiempo. Ante un error que agradara, que fuera escuchado y galardonado, él prefería una amarga verdad, vituperada y acallada:

pues el mundo quiere oír lo que es agradable y excelente, y los filósofos quieren agradar al mundo. Conmigo sucede otra cosa; he visto lo que agrada al mundo y, por lo tanto, para agradarle, no me apartaré ni un paso de la senda de la verdad. Así es que también en este punto discrepa mi sentido de todos los demás, quedándose solo (Schopenhauer, *Sobre la voluntad* 229).

Consecuentemente, *El mundo como voluntad y representación* pasó inadvertido tras su publicación, y la debida consideración y reconocimiento se haría esperar hasta los últimos

años de vida de Schopenhauer, así como él mismo lo consideró: “El atardecer de mi vida será el amanecer de mi fama” (*El arte de envejecer* 165).

En estos últimos años de vejez el filósofo de Danzig se convirtió de súbito en el punto central del interés filosófico de su época, iniciándose así lo que él mismo denominó “la comedia de su fama” (Safranski 455). Fue de este modo como al final del camino, los frutos que por tanto tiempo escasearon cayeron del cielo, todos de golpe y repentinamente. El mundo se había dado cuenta de la importancia que residía en la pesimista concepción de Schopenhauer: “De todas partes llovieron, en un continuo crescendo, los reconocimientos y homenajes que la vida durante tanto tiempo le había escamoteado. La multitud de discípulos, admiradores y lectores era cada vez mayor y más convincente” (Volpi, *Introducción* 18).

Quizá, este éxito editorial diferido que experimentó Schopenhauer se debe no tanto a una madurez intelectual del público sobre su inadvertida obra, sino que, tal vez, se debió a que, por aquellos años, aquel fantasma que es el pesimismo intuitivo rondaba con más frecuencia y fuerza por los corazones de la gente. En cierta medida, podría hablarse de cierta madurez intuitiva o afectiva, que arraigó en el espíritu de la época. Schopenhauer, en base a sus conocimientos de la historia de la filosofía, estaba al tanto de situaciones similares a su caso ocurridas en el pasado, ya que en el ámbito filosófico “el conocimiento de un individuo destacado no puede tener vigencia mientras el espíritu de la época no está maduro para asumirlo” (Schopenhauer, *Parerga I* 41), la cual es su conclusión derivada del caso de Escoto Erigena.

El clima melancólico de la época despertó en el público el interés que años atrás no existía por los escritos de corte pesimista. Y es que, los fracasos y derrotas personales y colectivos sirven de suelo fértil para la atención ante las obras pesimistas, solo cuando el público tuvo aquella madurez afectiva de la melancolía, la obra del padre del pesimismo pudo brillar en todo su esplendor:

Las derrotas –tanto las reales como las presentidas– constituyen un clima favorable a las consideraciones tristes. Recién después del doble fracaso sufrido en 1849 por los liberales europeos, comenzó a florecer la filosofía de Schopenhauer a pesar de sus treinta años ya cumplidos (Marcuse 46).

El pesimismo filosófico había alcanzado la fuerza suficiente para emprender su camino por el mundo por su propia cuenta, la gente lo reconocía y valoraba. Se inició así un legado filosófico que producirá adherentes y detractores, discípulos que –como Mainländer– se dispusieron a llevar el pesimismo schopenhaueriano hasta un grado superlativo.

El pesimismo filosófico que desarrolló Arthur Schopenhauer fue, en cierta medida, el resultado de su melancolía interior, más el compromiso intelectual de clarificarla conceptualmente. Si bien en el corto plazo no dio los frutos esperados por su autor, a la larga estos llegaron. Y es que el pesimismo racionalizado por la filosofía es una semilla que requiere un buen tiempo de germinación, afortunadamente Schopenhauer pudo ver en sus últimos años como su sistema era valorado y reconocido. Este acontecimiento hizo que todo el menoscabo que tantos años soportó valiera la pena, esperando pacientemente hasta que el mundo se diera cuenta del valor intrínseco del pesimismo abordado filosóficamente. A la luz de esta trayectoria intelectual pueden entenderse los versos que redactó Schopenhauer en el ocaso de su vida: “Cansado estoy ahora, al final del camino, la débil cabeza apenas puede llevar el laurel: pero miro contento lo que he hecho, siempre impertérrito por lo que otros digan” (*Parerga II* 673).

2. La escisión del mundo en voluntad y representación: consecuencias tanatológicas

2.1. Las dos consideraciones del mundo, la voluntad como llave de la interioridad

La filosofía pesimista que Schopenhauer sistematizó en su obra capital se sostiene sobre una escisión fundamental: la división del mundo en voluntad (*Wille*) y representación (*Vorstellung*). De ahí viene el nombre que consagraría su libro como una de las grandes obras de la filosofía alemana: *El mundo como voluntad y representación* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*). Lo que este título entraña es una división radical del universo en dos aspectos jerarquizados y entrelazados, con implicancias que abarcan los ámbitos de la epistemología, la estética, la ética y esencialmente la metafísica.

Por una parte, Schopenhauer propone que el mundo no es más que la representación que cada sujeto tiene dentro de su cabeza. Si entendemos la realidad en términos de sujeto y objeto, se ha de comprender que el sujeto jamás llega a conocer al objeto propiamente tal (el ser *en sí*), sino que, lo que él percibe no es más que la representación de dicho objeto, que

como tal no yace externamente, sino que es un mero producto cerebral, fruto de sus funciones y formas de la razón. En palabras de Schopenhauer “ser objeto para el sujeto, y ser nuestra representación, es lo mismo. Todas nuestras representaciones son objetos del sujeto, y todos los objetos del sujeto son nuestras representaciones” (*De la cuádruple raíz* 59).

Estas representaciones que tiene el sujeto, sin embargo, no operan aleatoriamente ni se relacionan al azar, sino que están enlazadas por lo que el filósofo de Danzig denominó el principio de razón suficiente (*principium rationis sufficientis*). En términos generales dicho principio “enuncia que nada es sin que haya una razón para que sea o sin que haya una razón que explique que sea” (Ferrater, *Diccionario abreviado* 305). Este principio, en términos schopenhauerianos, significaría que toda representación puede explicarse y fundamentarse recurriendo a distintas razones que justifiquen por qué es así y no de otro modo, todo ello dentro del plano del mundo como representación. Acorde a la definición de Ferrater Mora, dicho principio posee cierta multivocidad, pues –en el caso de Schopenhauer– se expresa en cuatro niveles (306).

El padre del pesimismo indica que hay que estar previamente familiarizado con este principio, abordado propiamente en su tesis doctoral, escrito que él mismo considera como una introducción y propedéutica a su obra capital (Schopenhauer, *El mundo I* 88). El filósofo de Danzig delimita este principio de razón suficiente en las siguientes cuatro raíces: como principio del *devenir* (causalidad) (*De la cuádruple raíz* 68), cuyo objeto de estudio es la realidad empírica y su función cognoscitiva es la percepción. A su vez, se manifiesta como principio del *conocer* (158), cuyo objeto de estudio son los conceptos y su función cognoscitiva es la reflexión. El principio de razón suficiente también se muestra como principio del *ser* (190), cuyo objeto de estudio son el espacio y el tiempo, mientras que su función cognoscitiva es la intuición pura. Finalmente, el principio de razón suficiente encuentra su última manifestación en el principio del *obrar* (o ley de motivación) (208), cuyo objeto de estudio es el sentido interior (la voluntad) aunado al sujeto de la volición, su respectiva función a nivel cognoscitivo es la consciencia de sí.

A estas cuatro raíces remite Schopenhauer con su reiterada expresión del principio de razón suficiente. Este principio opera únicamente en el mundo como representación, y en su cuádruple conjunción explica la razón subyacente de cada fenómeno que el sujeto se represente. Es decir, es la última explicación que se pueda tener –dentro de los márgenes del

mundo como representación— del porqué las cosas y acontecimientos son de la manera que son. El modo en que cada cosa se relaciona con las otras puede deducirse recurriendo a este principio de razón suficiente, es en base a esta cuádruple raíz que las ciencias operan desentrañando las relaciones entre los objetos de la representación.

El sujeto se encuentra así en el mundo como representación, donde cada objeto y sus relaciones pueden reducirse a una explicación acorde al principio de razón. Según Schopenhauer a este sujeto le resultará evidente que “no conoce sol o tierra algunos, sino que solo es un ojo que ve un sol, siempre es una mano la que siente la tierra; que el mundo que le circunda solo existe como representación, o sea, siempre en relación a otro que se lo representa y que es el mismo” (*El mundo I* 113). Esta es la verdad *a priori* sobre la que comienza a construir su sistema. Para el filósofo de Danzig esta verdad resulta anterior a cualquier otra pues es más general que cualquier otra forma del entendimiento. Incluso es previa a las formas del espacio y el tiempo, que no podrían comprenderse sin la base de la representación.

A este mundo como representación corresponde toda nuestra realidad percibida, es decir la multiplicidad de los fenómenos que captamos y su necesaria correlación. En este nivel opera la conciencia empírica, limitada a las fronteras del mundo como representación. Dentro de este aspecto del mundo los objetos y relaciones llegan a ser tales en virtud del principio de razón suficiente: “El mundo como representación, todo el mundo aparente, no es sino el medio en donde el principio de razón actúa como ley de la motivación” (Schopenhauer, *Escritos inéditos* 110).

Desde la perspectiva del mundo como representación, se ha de aceptar que el sujeto es quien se representa el mundo, por tanto, cada uno de los objetos que comparezcan para él, residen en él mismo. Es decir, cada objeto representado posee una *idealidad trascendental*, pues no está fuera de la cabeza de quien se lo representa, los diversos objetos están sujetos a las condiciones en que el sujeto se los pueda representar. No obstante, no por ello el mundo como representación es del todo falso, pues solo se erige como representación en la medida en que se sostiene sobre un *ser en sí* efectivamente real, pero que queda fuera de nuestro alcance cognoscitivo. Por su parte, las relaciones dentro de la representación (la manifestación de ese *en sí*) están guiadas y ordenadas por el principio de razón suficiente, de

modo que el sujeto pueda orientarse y moverse con seguridad entre sus representaciones del mundo:

Todo el mundo de los objetos es y sigue siendo representación, y justamente por eso está enteramente condicionado por el sujeto, es decir posee una idealidad trascendental. Mas no por ello es mentira ni ilusión; el mundo se da como lo que es, como representación y ciertamente como una serie de representaciones cuyo lazo común es el principio de razón (Schopenhauer, *El mundo I* 130).

De la idealidad trascendental no se sigue la irrealidad del mundo externo, eso sería llevar las cosas hasta un extremo que no se puede sostener desde este sistema filosófico. Al contrario, desde la postura de Schopenhauer se entiende que quien pretenda negar la existencia del mundo exterior sin restricciones, no ha de estar en su sano juicio (Hessen 120). En contraste, para aquel que tenga un sano entendimiento, el mundo como representación se le presentará clara y comprensiblemente (Schopenhauer, *El mundo I* 130).

Esta idealidad trascendental tiene que ver, primordialmente, con los límites de la mente humana. En la medida en que el sujeto no puede sino percibir los objetos según sus formas del conocimiento (es decir el tiempo y el espacio), dichos objetos representados tendrán una existencia relativa. Todo lo existente en el plano de la representación es captado espacio-temporalmente, pero todo lo así captado está únicamente en la mente del sujeto en cuestión, de ahí la relatividad del existir objetual: “todo cuanto está simultáneamente en el espacio-tiempo, o sea, todo lo que se debe a causas o motivos, tiene tan solo una existencia relativa, teniendo únicamente una existencia relativa por y para algún otro congénere” (Schopenhauer, *El mundo I* 119). Consecuentemente, todo lo que el sujeto capte en el tiempo y en el espacio tendrá una existencia relativa. En otros términos, todo aquello tendrá un carácter meramente fenoménico, en tanto el fenómeno es como se aparece algo para un sujeto, el modo en que la manifestación del ser en sí es aprehendida por dicho sujeto.

Todo fenómeno nos remite al mundo como representación, es decir a la relación sujeto-objeto, a las limitaciones inherentes del representar (formas puras del tiempo y el espacio). Y, como ya está implícito en los términos anteriores, al mundo como representación también pertenece el universo de la pluralidad, pues las formas del conocer que determinan

la perspectiva del sujeto (tiempo y espacio) son para Schopenhauer el *principium individuationis* (el principio de individuación): “Pues tiempo y espacio son únicamente aquello en virtud de lo cual lo igual y único conforme a la esencia y al concepto aparece como pluralidad conjunta y sucesivamente; tiempo y espacio constituyen por consiguiente el *principium individuationis*” (*El mundo I* 270).

Así, el mundo como representación es, en el fondo lo mismo que habrían expresado los Vedas en la India, Platón en Grecia, y Kant en la misma Alemania años atrás: “La Maya de los Vedas, el «αει γιγνομενου μεν, ουδε ουδεποτε» [aquello que se halla en continuo devenir, pero nunca es] de Platón, el «fenómeno» de Kant son una y la misma cosa, el mundo en que vivimos, somos nosotros mismos en tanto que pertenecemos a él” (Schopenhauer, *Escritos inéditos* 111). Si bien esta idea habría sido expresada antes por estas grandes mentes de la historia humana, no fue hasta Schopenhauer que se articuló sistemáticamente en un conjunto que se atrevía a explorar filosóficamente lo que estaría más allá de aquellos límites. En ello estriba el mérito del padre del pesimismo.

A fin de cuentas, nuestro mundo como representación tiene fronteras bien demarcadas y delimitadas. Por muy acabado, detallado y minucioso que pueda llegar a ser el conocimiento que se dé dentro del mundo como representación, este nunca dejará de ser superficial, de esta índole es, por ejemplo, el proceder científico. Dicha superficialidad del conocimiento se explica porque este solo puede estudiar los fenómenos en sus distintas relaciones, pero no puede indagar en la esencia de ellos, es decir, en su ser en sí: “Así como únicamente conocemos la superficie de la esfera terrestre y no la gran masa sólida del interior, tampoco de las cosas y el mundo conocemos empíricamente más que su *fenómeno*, es decir, la superficie. El exacto conocimiento de esta es la *física* tomada en el sentido más amplio” (Schopenhauer, *Parerga II* 118). De esta forma, así como la *física* representaría la exploración e investigación de la superficie fenoménica (sus relaciones y leyes), la *metafísica* indagaría en el interior de dichos fenómenos (su fundamento, su ser en sí). Consecuentemente, el conocimiento superficial que opere según razones suficientes podrá dar cuenta del *qué* de los fenómenos, de sus relaciones y leyes, mas nunca podrá ahondar en el fundamento último de las cosas, en *el porqué* de los fenómenos: “la simple razón del conocimiento se queda en la superficie y puede brindar ciertamente un saber relativo a *que* es así, mas no a *por qué* es así” (Schopenhauer, *El mundo I* 211).

En efecto, mientras la razón se mantenga circunscrita al proceder del principio de razón suficiente, es decir, indagando el mundo por las vías convencionales, jamás podrá ir más allá de los límites del mundo como representación. Pues, para ir más allá del plano representativo –y así penetrar en la esencia de las cosas– se ha de optar por una vía alternativa, paralela al principio de razón: “Lo cierto es que, al fin y a la postre, por el camino de la representación nunca se puede saltar por encima de ella, se trata de una totalidad clausurada y entre sus elementos no hay ningún hilo que nos lleve hasta esa esencia *toto genere* diferente de la misma supuesta por la cosa en sí” (Schopenhauer, *Manuscritos* 257).

La escisión entre un fenómeno (como aspecto superficial) y un fundamento en sí (como lo profundo y esencial) es determinante en el sistema schopenhaueriano. Sin embargo, tales conceptos no fueron una ocurrencia personal del padre del pesimismo, sino que son nociones tomadas de un filósofo anterior, a quien Schopenhauer admiraba profundamente: Immanuel Kant.

Si nos remontamos hasta la principal influencia filosófica de Schopenhauer –Kant– puede constatar que varias de estas ideas fueron ya propuestas en su *Crítica de la razón pura*. El padre del pesimismo ciertamente reconoce dicha influencia, pero no se queda dentro de los límites que su predecesor delimitó. En efecto, la terminología de Kant está presente en la obra de Schopenhauer, pero con modificaciones que la hacen ir más allá de su planteamiento original. Kant plantea –y en esto coincide con Schopenhauer– que el fenómeno opera en un nivel meramente empírico, y tiene estrecha relación con las capacidades representativas del sujeto cognoscente: “El efecto de un objeto sobre la capacidad representativa, en la medida en que somos afectados por el, es *sensación*. Aquella intuición a que se refiere al objeto por medio de sensación se llama *empírica*. El objeto indeterminado de una intuición empírica se llama *fenómeno*” (Kant 88). Para ambos filósofos, los fenómenos son los diversos objetos que se representa un sujeto cognoscente.

Sin embargo, para Kant el límite está puesto por las formas de la intuición, pues reconoce una barrera infranqueable tras la intuición empírica (sensible). Más allá del fenómeno así entendido, se encuentra el *nómeno*, aquel *ser en sí* intrigante e incognoscible. Tal como lo plantea Kant, este nómeno puede determinarse de dos maneras, a saber, de forma negativa y de manera positiva.

La concepción negativa indica que “Si entendemos por n6umen0 una cosa, *en la medida en que no es objeto de nuestra intuici6n sensible* pues hacemos abstracci6n de nuestro modo de intuici6n de ella, entonces esto es un n6umen0 en sentido *negativo*” (Kant 342). Es decir, dicho n6umen0 ser6a aquello del fen6meno que quedase como remanente tras sustraerle todos los aspectos condicionados por el sujeto que como tal no le pertenecen (espacio, tiempo, causalidad).

Por otra parte, la concepci6n positiva del n6umen0 es a6n m6s intrigante: “si entendemos por tal un *objeto* de una *intuici6n no sensible*, entonces suponemos una particular especie de intuici6n, a saber, la intelectual, que no es empero, la nuestra, y de la cual no podemos entender ni siquiera la posibilidad y eso ser6a el n6umen0 en significado *positivo*” (Kant 342). Es decir, podr6amos caracterizar de un modo positivo dicha inc6gnita, solo si dispusi6ramos de una v6a de acceso a ella (la intuici6n no sensible), una posibilidad incompatible con nuestra condici6n cognoscitiva seg6n el juicio de Kant. En la medida en que –desde la filosof6a kantiana– no poseemos esta v6a privilegiada para conocer el n6umen0, no podemos decir positivamente nada de 6l.

Sin embargo, ninguna de estas dos formas (negativa ni positiva) da cuenta de lo que podr6a ser dicho n6umen0 que a6os m6s tarde llamar6a la atenci6n de Schopenhauer, y que lo llevar6a a explorar dicha intuici6n no sensible, tenida por imposible desde la filosof6a kantiana.

Ciertamente, los fines perseguidos por Kant en su *Cr6tica* no eran traspasar las barreras a la b6squeda de aquella inc6gnita. Desde su planteamiento epistemol6gico solo se le concede a la cosa en s6 (al n6umen0) un valor meramente metodol6gico para indagar en el entramado de la raz6n humana (H6ffe 125). Consecuentemente, desde el sistema del fil6sofo de K6nigsberg, a la cosa en s6 no cabe atribuirle una suprema realidad, pues es solo un t6rmino para designar lo indeterminado: “Lo que existe en s6, independientemente de la sensibilidad y del entendimiento, no es el ser verdadero y objetivo; es lo totalmente indeterminado, lo oculto. En el plano te6rico seg6n la cr6tica de la raz6n, no hay sitio para una cosa en s6 en su valoraci6n positiva como verdadero ser” (H6ffe 126).

El hecho de que Schopenhauer retome la filosof6a de Kant desde este punto y proceda en otra direcci6n, no significa que no lo haya entendido. Decir tal cosa estar6a bien para alguien que haya pretendido reiterar y ense6ar la filosof6a kantiana tal como reposaba en las

obras. Pero Schopenhauer no buscaba repetir lo mismo que ya Kant había enseñado, sino que quería dirigirse hacia su propio camino filosófico, en otra dirección y de otra forma. Si en esta empresa usó la terminología kantiana para llevarla hacia nuevos horizontes no sería justo decir que estaba equivocado porque estaba usando tales conceptos en otro sentido. Pues, a fin de cuentas, si caemos en tal equívoco, habría que homologar el juicio a toda la historia de la filosofía posterior a Platón, en la medida en que no se han usado sus conceptos al pie de la letra. Ciertamente, sería absurdo pretender invalidar a toda la filosofía por no coincidir en cada mínimo detalle con los predecesores. Con todo, cabe reconocer de Schopenhauer que “aunque su filosofía difiere claramente de la de Kant «en los resultados», es fruto de un constante análisis de sus obras” (Höffe 271).

Cabe tener presente esta consideración cuando se tematice la recepción schopenhaueriana de la terminología de Kant, en lo tocante a la cosa en sí. Por decirlo así, Schopenhauer se sirvió de la misma tierra en que Kant enraizó su filosofía, pero lo hizo de tal modo que partiendo de bases iguales dio frutos muy diferentes. Si bien la tierra para ambos fue la misma, la semilla que brotó en cada caso era distinta. Así como no cabe exigirle peras a un manzano por el hecho de salir de la misma tierra, no cabe exigirle a Schopenhauer que diera los mismos frutos filosóficos de la filosofía kantiana por el hecho de compartir su terminología.

Cuando el padre del pesimismo ya estaba preparado para sistematizar su pensamiento, reparó en que la contraposición kantiana del fenómeno frente al nómeno no podía agotarse tras la barrera infranqueable que se legó en la *Crítica de la razón pura*. La realidad fenoménica del mundo como representación no puede ser del todo abarcada y agotada dentro de sus propios límites. Asimismo, pretender limitar todo nuestro conocimiento a lo meramente fenoménico es similar a reconocer que tras la capa externa y superficial de un cuerpo hay algo que desconocemos, sobre el que se pretende tener cierta noción a partir de la limitada comprensión superficial del mismo. El ser en sí había sido puesto al descubierto, pero inmediatamente descartado por su inaccesible vía de acceso:

Entre el *ser en sí* del mundo y el *fenómeno*, lo único que conocemos bajo la forma de la representación, hay una relación similar a la que media entre un cuerpo terrestre [tridimensional] y la superficie que conocemos del mismo. Querer construir tal ser en

sí conforme a las leyes de aquel fenómeno, tal como ha pretendido toda la filosofía desde Descartes hasta Kant, constituye un comienzo tan prometedor como lo sería el pretender construir un cuerpo estereométrico a partir de meras superficies y sus leyes (Schopenhauer, *Manuscritos* 227).

La intriga de aquella ignota cosa en sí kantiana dejó en Schopenhauer el resabio de un misterio insondable hasta ese momento. Consecuentemente, se propuso explorar lo que habría tras los límites del fenómeno –más allá del mundo como representación–, por ello el filósofo de Danzig reconoce que tras este mundo de la multiplicidad fenoménica, yace su esencia, su ser en sí, tras el cual se embarca en las páginas que constituyen su obra principal: “el mundo objetivo, el mundo como representación, no es la única cara del mundo, el cual tiene todavía otra cara entera y absolutamente distinta que es su esencia más íntima, su núcleo, la cosa en sí” (Schopenhauer, *El mundo I* 153). Es decir, existe algo que queda fuera de toda la amplitud del principio de razón, que no puede ser últimamente explicado remitiendo a las distintas relaciones dentro del mundo como representación, dicho fundamento último es aquel nómeno volente, ciego e irracional: “La esencia interior de las cosas es ajena al principio de razón. Es la cosa en sí, y es pura *voluntad*. Es porque quiere y quiere porque es. Es lo absolutamente real en cada ser” (Schopenhauer, *Parerga II* 121).

Atraverse a caracterizar así a la cosa en sí era inconcebible desde la filosofía kantiana. En primer lugar, porque no estaba dentro de los objetivos de la Crítica profundizar en el nómeno. En segundo término, porque, aunque lo hubiera intentado, se encargó de construir fuertemente las barreras de nuestro conocimiento, de modo que hubiera sido imposible. Por último, según comenta Thomas Mann, porque en la vida misma de Kant (en medio del Siglo de las Luces), las pasiones y la emocionalidad no tenían una gran preeminencia: “Kant dada su naturaleza nada emocional, jamás habría definido la «cosa en sí» como voluntad, como instinto, como pasión oscura” (Mann 87). No obstante, para Schopenhauer (en medio del Romanticismo), la vida tenía un puesto privilegiado para las pasiones y la afectividad. Consecuentemente, su filosofía fue el fiel reflejo de aquella situación, y así es como se atrevió a dar ese paso más allá y determinar al nómeno como voluntad:

Arthur Schopenhauer, demasiado inmodesto, demasiado ávido de intensidad para contenerse en su yo empírico y afirmarse en él, se abandonará a la transgresión de fronteras que conduce al ámbito de lo suprasoberano [...]; pero al mismo tiempo se defiende contra la transgresión de fronteras que lleva hacia lo infrasoberano [...]. Incluso llegará a proclamar a ese trasfondo vital, con el nombre de «voluntad», como sustancia única (Safranski 188).

Este trasfondo vital y volitivo que Schopenhauer se atreve a develar queda al otro extremo de las fronteras delimitadas por la filosofía kantiana, que fuertemente erigidas contuvieron a este y sus sucesores.

Aquello que queda más allá de los límites que la razón pueda alcanzar en el mundo como representación es su contracara profunda y esencial: el mundo como voluntad. Frente a la insistencia de Kant, en considerar el nómeno únicamente en su sentido negativo, legando una ignota X, el filósofo de Danzig desobedece la advertencia de su predecesor por la convicción de encontrarlo: “él está convencido de la posibilidad de acceder a la cosa en sí, aun cuando sea por una vía distinta de la representación, así como de la viabilidad de la metafísica” (López, *El kantismo* 91). Y precisamente logra determinar ese *ser en sí* de las cosas recorriendo una vía no reconocida hasta ese momento, la intuición interna, un camino que lo aleja de Kant y lo dirige hacia su propia y original filosofía:

Este [Schopenhauer] empieza coincidiendo con Kant en la doctrina de que nuestro entendimiento, nuestro conocimiento discursivo racional, está encerrado en los límites del mundo fenoménico. Si no hubiese otro medio de conocimiento, la esencia de las cosas permanecería eternamente oculta para nosotros. Pero hay otra especie de conocimiento, y en esto se aleja Schopenhauer de Kant. Es la intuición espiritual. Mediante ella aprehendemos la esencia de las cosas y encontramos la clave de la metafísica (Hessen 111).

Es precisamente en esta revelación que implica la voluntad de vivir donde Schopenhauer encuentra la llave que abre el nómeno incognoscible, y se le revela como tal en la medida en que reconoce la posibilidad de otra vía –ajena a la racionalidad del principio

de razón suficiente–, el sentido interno o la así llamada intuición intelectual, aquella imposibilidad de la filosofía kantiana. Este hallazgo es lo que hace a Schopenhauer poner un pie fuera de los límites demarcados por Kant, y lo encamina por una nueva vía hacia su propia filosofía:

Así pues, Kant estaba equivocado. Si fuéramos meros entes representacionales y sensitivos jamás arribaríamos hasta el ser en sí de las cosas. Solo la otra vertiente de nuestro propio ser puede rendirnos cuentas de la otra cara del ser de las cosas [...]. Nuestro propio fuero interno nos proporciona la clave del mundo (Schopenhauer, *Manuscritos 257-258*).

La falta de exploración de esta nueva vía interna fue el error que el filósofo de Danzig criticó a sus antecesores. La filosofía hasta ese momento había estado buscando fuera del sujeto –en lo exterior– aquello que yacía en las propias profundidades interiores: “el mayor error de la filosofía ha sido mirar hacia lo lejos y clavar sus ojos en lejanos horizontes, cuando lo que hacía falta justamente era reparar en lo más cercano e inmediato, bucear dentro de la propia mismidad antes que recurrir al catalejo para vislumbrar borrosamente cuanto queda en lontananza” (Rodríguez, R. *Schopenhauer* 89-90).

Con este atrevimiento schopenhaueriano de sumergirse en la interioridad, se despliega una metafísica de la voluntad que opera a un nivel mucho más profundo y fundamental que el principio de razón suficiente. Con el hallazgo metafísico que significa la voluntad se determina un orden de jerarquía y subordinación, que coloca a esta última por encima del intelecto: “el mundo, el universo o la realidad son todas representaciones que cada cual forma mediante razones suficientes, las cuales están subordinadas a una voluntad metafísica que no tiene principio ni fundamento [...], el ser humano solo conoce representaciones, es decir, fenómenos mas su esencia interior le queda velada” (Baquedano, *Pesimismo* 71-72). Pero, ¿cómo es que Schopenhauer logra tomar consciencia de la voluntad como cosa en sí?

Ciertamente, el acceso al nómeno –el conocimiento de lo incognoscible– entraña una contradicción, al menos si nos quedamos dentro de las fronteras delimitadas por la filosofía kantiana. Pero, resulta que Schopenhauer trasciende dicho límite en búsqueda de

aquella intrigante “x”. En efecto, el conocimiento de dicho ser en sí no puede tener la forma del conocimiento fenoménico, es decir, no puede tener la forma de ser un objeto para un sujeto: “Sería un sinsentido, bajo esta cosmovisión, pretender comprender intelectualmente el descubrimiento de la voluntad como la cosa en sí, por tratarse de una unidad que se sitúa precisamente más allá del fenómeno” (Baquedano, *Cómo logra* 118). En efecto, todo lo que es comprensible intelectualmente para el sujeto está dentro de los límites del mundo como representación (es decir tiene un carácter fenoménico, delimitado por el tiempo, espacio y causalidad), mientras que, todo aquello que no tenga dicha forma, no puede ser comprendido de esa manera acorde al principio de razón:

Todo *comprender* es un acto del *representar*, por lo que permanece en esencia en el terreno de la *representación*: y dado que esta no representa más que *fenómenos*, se halla limitado al fenómeno. Donde comienza la *cosa en sí* cesa el *fenómeno*, por lo tanto, también la representación y con ella la comprensión. En su lugar aparece el *existente* mismo que se hace consciente de sí como *voluntad* (Schopenhauer, *Parerga II* 119).

La llave para penetrar en este incógnito nómeneo se encuentra –según Schopenhauer– dentro del mismo existente, en la interioridad del sujeto donde hallará la inagotable voluntad: “al sujeto del conocimiento que aparece como individuo le es dada la palabra del enigma, y esa palabra es la de *voluntad*. Ésta y sólo ésta le da la clave de su propio fenómeno, le revela el significado, le muestra el mecanismo interno de su esencia, de su conducta, de sus movimientos” (*El mundo I* 252).

Ahora bien, ha de tenerse a la vista que la aprehensión de la voluntad no es un proceso similar a ningún otro, no es como el clásico conocimiento de los fenómenos que el sujeto percibe. Pues, dicho sujeto puede ser comprendido en dos aspectos, como sujeto cognoscente y como sujeto volente. La toma de conciencia de la voluntad en cuanto cosa en sí es producto de una introspección, donde el sujeto se descubre a sí mismo en su calidad de existente, esencialmente volitiva, analizando las formas de comprender su propio cuerpo:

Al sujeto de conocimiento, que por su identidad con el cuerpo se presenta como individuo le es dado este cuerpo de dos modos totalmente diferentes: en primer lugar como representación en la intuición del intelecto, en cuanto objeto entre objetos, y sometido a las leyes de éstos; pero también al mismo tiempo de muy otra manera, a saber, como aquello inmediatamente conocido que describe la palabra *voluntad* (Schopenhauer, *El mundo I* 252-253).

En tanto que el sujeto se dedique a indagar en aquel aspecto inmediatamente conocido de sí mismo (en tanto voluntad) podrá penetrar en la inaccesible cosa en sí, adentrándose en ella desde sí mismo, en su calidad de cosa en sí, aquello que era imposible desde el exterior, se torna posible desde el interior: “*nosotros mismos somos la cosa en sí; con lo cual hacia esa esencia propia e íntima de las cosas, hasta la que no podemos penetrar desde fuera, se nos abre un camino desde dentro, una especie de corredor subterráneo, y este pasadizo secreto nos introduce como a traición en la fortaleza que resultaba imposible conquistar mediante un ataque desde el exterior*” (Schopenhauer, *El mundo II* 257). Consecuentemente, el sujeto que así se haya inmiscuido en la impenetrable fortaleza del nómeno, se dará cuenta que su propio cuerpo no es sino la objetivación de la voluntad, ya que el acto de voluntad y los movimientos de su cuerpo son simultáneos: “Cualquier acto genuino de su voluntad es simultánea e inevitablemente un movimiento de su cuerpo; él no puede realmente querer ese acto sin percibir al mismo tiempo que aparece como un movimiento del cuerpo” (Schopenhauer, *El mundo I* 253).

Cabe destacar que, en este proceso de develamiento de la voluntad no asistimos a un conocimiento objetivo, ni al tipo de aprehensión objetual de carácter externo, sino que, propiamente, es la misma cosa en sí tomando consciencia de sí misma, esto no es un conocimiento mediato de un objeto (a través de la sensación). En efecto, si se tratase de un conocimiento objetivo, necesariamente sería un objeto perteneciente al plano de la representación, es decir, sería mero fenómeno y no cosa en sí. Al contrario, lo así develado no tiene la forma de ser un objeto para un sujeto, sino que es el propio nómeno auto evidenciándose en su propia manifestación de modo inmediato, tomando consciencia de sí en tanto cosa en sí: “*La cosa en sí, en cuanto tal, sólo puede llegar a la consciencia de un modo enteramente inmediato, haciéndose consciente de sí misma: querer conocerla*

objetivamente significa pretender algo contradictorio” (Schopenhauer, *El mundo II* 257). Es así como el sujeto logra dar con la clave interpretativa que lo hace ir más allá del mundo en cuanto representación y adentrarse en la consideración del mundo como voluntad.

Si bien esta clave interpretativa que es la voluntad es lo más cercano y más conocido para cada sujeto, se ha de tener en claro que no coincide estrictamente con la cosa en sí (el nómeno), pues este último está fuera de toda forma de la representación (para él, ni el tiempo, ni el espacio, ni la causalidad, tienen significado). Mientras que, en la introspección del sujeto –donde se descubre como voluntad– a pesar de que el espacio y la causalidad ya no apliquen, se sigue operando bajo la forma del tiempo. Pues nos encontramos anhelando *primero* algo y *después* otra cosa, lo anterior y lo posterior queda adherido a nuestra voluntad individual. Ciertamente, Schopenhauer era consciente de esta dificultad, por lo que tuvo que añadir cierto matiz sobre el asunto (Rodríguez, R. *Schopenhauer* 174), de modo que permita salvaguardar su anhelada cosa en sí:

La *voluntad*, tal como la reconocemos dentro de nosotros mismos, no es la *cosa en sí*, ya que solo emerge mediante actos volitivos particulares y sucesivos, los cuales caen bajo la forma del *tiempo* y por ello no pasan de ser un mero fenómeno. Sin embargo, este fenómeno supone la más clara manifestación de aquella cosa en sí, dado que aquí se ve claramente iluminada por el conocimiento y no se admite ninguna otra forma salvo la del tiempo [...]. Por eso, al utilizar la palabra *voluntad* para la cosa en sí, se viene a describir la cosa en sí mediante su manifestación más nítida (Schopenhauer, *Manuscritos* 73).

De esta forma, habría que recordar siempre este importante matiz –para evitar tergiversaciones de esta filosofía–, pues, a fin de cuentas, el término *voluntad* no deja de ser una mera “*denominatio a potiori*” (Schopenhauer, *Manuscritos* 74), es decir, la mejor denominación posible dado nuestras limitaciones. Esto debe ser necesariamente así porque Schopenhauer se encuentra en los límites de lo constatable, y ha de servirse de un mero nombre sustituto (en este caso el término voluntad) a falta de una mejor manera de señalamiento, cuando solo queda el nombrar (Gutiérrez 140).

En efecto, las limitantes son evidentes, al tratar de asir lo inasible, de nombrar aquello indeterminado, solo puede sernos útil un término aproximado. En este caso, la palabra voluntad entraña cierto equívoco, pues no coincide propiamente con aquel *nómeno*. Porque, si bien en la introspección accedemos a nuestro propio *ser en sí* y nos topamos con nuestra voluntad, seguimos comprendiéndola temporalmente, bajo aquella última capa, la más fina del velo de Maya: el tiempo. Por lo que, a fin de cuentas, lo incognoscible de la cosa en sí de Kant –al menos en parte– seguiría en pie, porque con el paso más allá que da Schopenhauer tan solo nos hacemos una noción aproximada de ella “De ahí que siempre quepa volver a cuestionar esta pregunta ¿qué es al fin y a la postre la *voluntad en sí* misma? Como es obvio *nunca* se podrá responder a esta interrogante” (Schopenhauer, *Manuscritos* 74). Es decir, nunca podremos responder a la pregunta de un modo total (tener una intuición atemporal de la voluntad).

Por tanto, cada sujeto cognoscente puede hacer el ejercicio de introspección y hallar *su* voluntad (personal y temporal), mas no lo que sea *la* voluntad propiamente tal (impersonal y atemporal). Con todo, este exiguo vislumbre más allá de las fronteras del *nómeno* bastará al filósofo de Danzig para construir su sistema.

Este *nómeno* volente (incognoscible en sí mismo) viene a objetivarse en cada uno de los objetos que constituyen el mundo como representación para un sujeto. Es decir, este ignoto ser en sí –al que se le denomina como voluntad a falta de un mejor nombre– se manifiesta en todo el mundo de la pluralidad, adoptando las formas del tiempo y del espacio: “La *voluntad* como cosa en sí es por completo diferente de su fenómeno y plenamente libre de todas sus formas, en las que solo ingresa al manifestarse; de ahí que dichas formas solo conciernan a su *objetivación* y sean ajenas a ella misma” (Schopenhauer, *El mundo I* 270). En esta medida, el sujeto cognoscente puede representarse los objetos, pues, a fin de cuentas, hay un ser en sí manifestándose que solo se nos muestra bajo estas formas del conocimiento nuestro: el tiempo y el espacio, formas de las cuales no nos podemos desprender.

A raíz de esta limitación, puede deducirse que a aquel ignoto *nómeno* no le corresponde ninguna denominación espacial ni temporal, consecuentemente, lo sucesivo y lo contiguo no aplicarían sobre aquello que sea el ser en sí. Ahora bien, si ni lo sucesivo ni lo contiguo se ha de verter sobre la voluntad propiamente tal, entonces, cabe decir de esta precisamente lo contrario a estos términos, a saber, que es atemporal e indistinta a toda

delimitación espacial: “Pues tiempo y espacio son únicamente aquello en virtud de lo cual lo *igual y único* conforme a la esencia y al concepto aparece como pluralidad conjunta y sucesivamente” (Schopenhauer, *El mundo I* 270). Si bien es una comprensión meramente negativa del ser en sí, cabe tenerla presente, y así no confundirla con la personal volición de cada sujeto (que, ciertamente está sujeta al tiempo y al espacio). Lo que sea dicho ser en sí propiamente tal, ha de ser algo único e igual, algo de lo cual no tenemos experiencia.

El ser en sí, *la* voluntad de vivir adopta la forma del mundo como representación en virtud del principio de individuación (tiempo y espacio). Se objetiva así en cada uno de los diversos seres que lo componen, todos con un mismo anhelo: vivir. Sin embargo, en esencia sigue siendo una y la misma voluntad en todo momento. No obstante, para la sesgada perspectiva de cada uno de los individuos así objetivados, esta identidad esencial queda oculta tras el principio de individuación, y así, cada ser busca solo su propio bienestar, a costa del resto. Este proceso de objetivación y disgregación conlleva el necesario sufrimiento para cada individuo:

Dado que la transformación de la voluntad en mundo, su mundificación, se realiza de acuerdo con el *principium individuationis*, se realiza mediante la disgregación de la voluntad en la multiplicidad, ocurre que la voluntad olvida su unidad originaria y se convierte en una voluntad enemistada millones de veces consigo misma, pese a ser, en todo ese despedazamiento, *una* (Mann 42).

Ciertamente, sería imposible que la voluntad recordara ser una y la misma, dado que la memoria es una facultad del intelecto, y le es del todo ajeno al ser en sí esencial. Consecuentemente, cada individuo entra en conflicto con el resto, sin saber que se está dañando esencialmente a sí mismo, cosa que no haría si pudiera ver y sentir más allá de las barreras de la individuación.

Nos encontramos así frente a un monismo de la voluntad, que olvida ser tal, entrando en el mundo de la multiplicidad en una constante autofagia, generando a cada una de sus objetivaciones un constante sufrimiento esencial del que todos son partícipes.

De esta forma se generan innumerables sufrimientos durante la vida de cada cual, por ser un ser esencialmente volitivo que a toda costa quiere la vida. De hecho, Schopenhauer

reconoce que decir *voluntad* y *voluntad de vivir* son una y la misma cosa, esta última expresión es solo un pleonasma de la primera (*El mundo I* 499). Pero hay entre todos aquellos sufrimientos que la voluntad genera en su anhelo por vivir y consumirse a sí misma, uno que es el más temido e inevitable: la muerte.

2.2. La consideración del mundo como representación ante la muerte: *horror mortis*

La muerte es un tema de gran peso y fundamental para el sistema schopenhaueriano, no por nada llegó a declarar que “difícilmente se filosofaría sin la muerte” (Schopenhauer, *El mundo II* 607). Para este tópico guarda un puesto especial dentro de la última sección de su obra capital –la parte más seria e importante–, puesto que, para el padre del pesimismo, la muerte representa el genio inspirador de la filosofía. Y es que, cualquier observador que contemple la naturaleza a su alrededor, notará sin mucha dificultad la muerte en ella, ya sea en plantas, animales o sus semejantes: “La muerte está presente en todo el ámbito de la naturaleza tanto como la vida; está con una presencia, diríamos, oculta, acechando las cosas y cayendo sobre ellas” (Ferrater, *La ironía* 61). Esta presencia omniabarcante ciertamente da que pensar, e impulsa la meditación filosófica al respecto.

Ahora bien, tal como el título de su obra principal delimita una cara del mundo y su respectiva contracara, asimismo la muerte puede ser abordada y comprendida desde la voluntad y desde la representación. Ambas consideraciones no han de ser tomadas de modo aislado, sino que, en su mutua remisión, a saber, la representación en tanto que voluntad objetivada, y la voluntad en tanto que expresada en la representación (Vincenzo 152). Ya en 1813, durante sus primeros años de juventud –cuando las intuiciones del mundo eran vívidamente sentidas y traspasadas a la escritura– Schopenhauer reconocía esta doble consideración sobre la muerte:

Una experiencia en donde se patentiza *la duplicidad de nuestra consciencia* es nuestra diversa disposición hacia la muerte, un sentimiento que varía ocasionalmente. Hay momentos en que, al pensar con intensidad sobre la muerte, se nos antoja una imagen tan espantosa que no concebimos cómo es posible tener un minuto de reposo y que cada cual sobrelleve su vida con esa inexorable amenaza en ciernes. En otros

momentos pensamos con alegría, e incluso con nostalgia, en la muerte. Y en ambos casos llevamos razón (Schopenhauer, *Escritos inéditos* 33-34).

Si bien se admite que ambas consideraciones guardan verdad en sí mismas, la primera sensación y reflexión en torno a la muerte es la que marca la pauta comúnmente. Este primer aspecto de la muerte es fruto de un pensamiento aun atrapado en el principio de individuación, es decir, dentro de los márgenes del mundo como representación. Por tanto, es la consideración que yace más a flor de piel en cada ser humano, producto de la compartida consciencia empírica, inmersa en el engaño del velo de Maya. Mientras que la segunda consideración tiene una profundidad mayor, ya que toca lo esencial –abordando el mundo como voluntad–. Esta última aproximación es fruto de la consciencia mejor, aquel otro aspecto de la consciencia humana al que solo algunos llegan, donde se pueden disolver las barreras de la individuación.

Evidentemente, esta última consideración requiere un sondeo previo de su opuesto, para así cimentar correctamente el punto de partida, y a contar de ahí, caracterizarlo negativamente con lo así expuesto. La consideración de la muerte en perspectiva de la representación no es más que la antesala para la esencial consideración de la misma desde la voluntad. Ambas están en lo correcto (en cierta medida), ya que la primera expresa la forma en que se nos da la muerte fenoménicamente, mientras que la segunda aproximación profundiza en aquello que hace posible dicha manifestación.

Ciertamente, es conveniente comenzar el presente análisis desde este primer aspecto (la consideración de la muerte desde la perspectiva de la representación), ya que, si bien es el más superficial, es el que se tiene más a mano para iniciar, pues estamos más familiarizados con él.

Lo primero que se ha de entender para abordar plenamente esta consideración preliminar de la muerte, es que hemos de posicionarnos en la perspectiva del sujeto sumido en el *principium individuationis*, es decir, aquel que considera que su ser particular está completamente separado del resto. Una persona sumida totalmente en esta ilusión tendrá necesariamente una perspectiva bastante reducida y limitada, su miope mirada solo verá múltiples fenómenos ajenos a su propio ser: “la visión del tosco individuo queda empañada –como dicen los hindúes– por el velo de Maya: a él se le muestra, en vez de la cosa en sí,

solo el fenómeno, en el espacio y el tiempo, sometido al principio de individuación y las restantes formas del principio de razón” (Schopenhauer, *El mundo I* 611). Consecuentemente, desde este inicial punto de vista sumido en lo fenoménico, la muerte se presenta como un mal para el individuo y para sus cercanos: “en el terreno empírico, la muerte se presenta como el mal supremo. El hombre teme la propia muerte y la de sus allegados, como también ve en ella uno de los peores males que puede infligir a sus adversarios” (Suances 141).

Para un sujeto así concebido –completamente preso del velo de Maya y atrapado en su egoísmo– tanto la vida como la muerte vienen de la nada: desde y hacia ella. Es decir, no reconoce una preexistencia anterior a su nacimiento individual, ni tampoco una continuidad de ningún tipo posterior a su muerte. A no ser que sea producto de algún dogma religioso que demanda una incondicional fe. Este sujeto incapaz de ver más allá del mundo como representación tendrá un conocimiento según el cual “el individuo recibe su vida como un regalo, sale de la nada, sufre merced a la muerte la pérdida de ese regalo y retorna a la nada” (Schopenhauer, *El mundo I* 499). Consecuentemente, la mente humana que así entiende la muerte, intentará infructuosamente, representar lo que hay en ella. De esta forma el intelecto del individuo se aventura a conjeturar un estado tal donde no hay conocimiento alguno, ni experiencia posible, más aun, se la representa como un olvido de la consciencia, lo que lo hace desaparecer como el individuo que es (Jaquette, *Schopenhauer on Death* 297).

Acorde a esta perspectiva, un sujeto así solo reconoce las manifestaciones de la voluntad, más no a ella misma como la cosa en sí. Es decir, se queda con el producto del despliegue de la voluntad de vivir (el mundo como representación) donde impera el movimiento, el cambio, la actividad, impulsos y tendencias incesantes (Cordero, *La creación* 67), mas no repara en lo que hace posible dicho despliegue (el mundo como voluntad). Consecuentemente, si la perspectiva de un sujeto así solo abarca el aspecto fenoménico y temporal del mundo, solo vislumbrará la capa más superficial de la muerte, es decir aquella que involucra el constante cambio y movimiento: “vista la muerte desde una perspectiva fenomenal, temporal y corporal, afecta a los hombres hasta el nivel de su destrucción. Pues el mundo fenoménico y todo fenómeno en él, supone temporalidad y constante transformación, movimiento y, por lo mismo, cambio, en todo lo que ello implica” (Cordero, *Schopenhauer* 99).

La limitada perspectiva del individuo que no ve más que fenómenos, experimentará necesariamente un pavor ante la muerte. Podría determinarse una doble raíz de este horror, ambas, en última instancia remiten a la ilusión y el engaño.

En primer lugar, este horror surge de la falsa idea del individuo que cree que, tras su muerte, el mundo sigue su curso sin mayor alteración. En segundo término, a que dicho individuo considera que la muerte lo aniquila por completo, tornándose nada.

En cuanto a la primera raíz, Schopenhauer aclara que, el mundo que existía para un sujeto en particular (*su* representación) deja de ser tal después de que el sujeto fallece. Puesto que el mundo es la representación de un sujeto, si el sujeto ya no está, no puede persistir la misma representación como tal. *Su* mundo, es decir, *su* representación, no era nada antes de que el sujeto en cuestión se lo representara, así como tampoco será nada después de que deje de hacerlo:

El *temor a la muerte* descansa en gran parte sobre la falsa representación de que, cuando el yo desaparece, el mundo sigue ahí. [...] Al desaparecer el cerebro también queda destruido el intelecto y con éste su mera representación, el mundo. El hecho de que en otros cerebros viva y flote un mundo similar, tanto antes como después, es algo que no altera para nada esta cuestión (Schopenhauer, *Manuscritos* 217).

Si rememoramos la sentencia con que se inaugura la obra principal del padre del pesimismo, repararemos en el carácter personal del asunto “el mundo es mi representación” (Schopenhauer, *El mundo I* 113). Si el mundo como representación se limita a ser la *mía* (es decir la del sujeto que en cada caso emite la sentencia), entonces dicho mundo solo es tal para aquel que se lo representa, no para otros seres que también lo podrían hacer. De ahí que el hecho de que la representación de un mundo similar dentro de otros cerebros no afecte en lo más mínimo la desaparición del mundo como *mi* representación.

En segundo término, la otra raíz de este horror es el pensamiento según el cual, al morir el cuerpo, todo lo que hubo alguna vez en el individuo se desvanece en la nada. Dicho temor es producto de la ilusión, del engaño del velo de Maya, que no permite al sujeto vislumbrar la única esencia en común que enlaza el microcosmos (individuo) con el macrocosmos (universo). Este individuo ha de temer y detestar la muerte necesariamente,

puesto que ella amenaza con aniquilar su identidad personal, su ser fenoménico, el único que concibe desde la consciencia empírica:

El que detestemos a la *muerte* ha de tener algún fundamento, habida cuenta de que la naturaleza no miente y el temor a la muerte es un clamor suyo; no se tiene miedo al ocaso de nuestro ser, sino a la desaparición de nuestra individualidad, la cual se ha originado en el reino del azar [...] con la individualidad vemos desaparecer aquello que nos es idiosincrático y nos diferencia de otros seres [...] El término «yo» es en el fondo la mayor equivocación y constituye la fuente de todo engaño (Schopenhauer, *Manuscritos* 236).

Ambas raíces del *horror mortis* tienen, sin embargo, un origen común. Este no es un origen consciente y racional, sino que surge de la voluntad de modo inconsciente e irracional. La voluntad de vivir presente en el individuo –engañada por la ilusión del principio de individuación– se percibe como limitada a esa manifestación, y teme su desaparición. Consecuentemente, teme la muerte y huye ante ella:

La *fuga mortis* nace únicamente de la voluntad y esto resulta consustancial, al ser voluntad de vivir y consistir todo su ser en el anhelo de la existencia y la vida; sin embargo, como es acognoscitiva *en sí* misma y sólo se reconoce en su manifestación individual, en la que se ha engendrado un intelecto por mor de su objetivación, le parece que su esencia y su ser quedan limitados a esa manifestación en donde se conoce, tomando a la muerte que le toca como tal manifestación por el término de su ser (Schopenhauer, *Manuscritos* 198).

Lo único en nosotros que teme y huye de la muerte es la voluntad de vivir, no obstante, propiamente esta nunca es alcanzada por ella, pues es el ser en sí, fuera de todo tiempo y espacio, de carácter imperecedero e indestructible: “dicha voluntad, como cosa en sí y núcleo de todo existir, mora fuera del tiempo, con lo que toda existencia es mera manifestación suya, y por consiguiente, ninguna muerte puede afectarla. Por lo tanto, *eso* que hay dentro de nosotros y es lo único que puede temer la muerte, no es alcanzado por ella” (Schopenhauer,

Manuscritos 198). La voluntad siendo inconsciente no sabe que está más allá de la muerte, cae en el terror extremo por culpa de la ilusión, ese miedo se ve reflejado en el sujeto que es su mera manifestación.

Así entonces, el sujeto preso del engaño del yo (principio de individuación) siente el pavor extremo ante la inminencia de la muerte, sin ver que pertenece a algo más grande y esencial. A este sujeto temeroso lo compara Schopenhauer con una hoja de árbol que se considera un ser ajeno a este, y teme desprenderse de él: “Al desconocer su propia esencia, se parece a la hoja del árbol que en otoño, al marchitarse y estar a punto de caer, se lamenta de su decadencia y no quiere consolarse con vistas al fresco verdor que en primavera revestirá el árbol, sino que se queja diciendo: «¡Eso no soy yo! ¡Son otras hojas!»” (*El mundo II* 628). Esta hoja del árbol, al igual que el individuo atrapado en el velo de Maya, solo se reconocen a sí mismos en su propia individualidad, completamente aparte de sus semejantes y todo cuanto vive. La ilusión de la individuación hace creer que se viene desde la nada y se va hacia ella, en el caso del ejemplo anterior, la hoja no reconoce su surgimiento desde el árbol y teme que al marchitarse ya no será nada, sin ver que ella solo usó el espacio de una hoja anterior y que al caer deja el puesto libre a otra nueva. En el caso del ser humano, este no reconoce propiamente que en cierta medida ya existía antes (en todo el género humano), y piensa que al morir no quedará nada de sí mismo en futuras generaciones. A ambos casos Schopenhauer contestaría de la misma forma: “¡Oh necia hoja! ¿Adónde quieres ir? ¡Y de dónde han de provenir las otras! Conoce tu propia esencia, justamente aquello que tan colmado está de sed de existencia reconócela en la secreta fuerza interior del árbol que siempre permanece al margen del nacer y el perecer en todas las generaciones de hojas” (628).

No obstante, para el necio individuo (así como la necia hoja del árbol), el temor de perecer lo hace aferrarse y no ceder su individualidad, pues piensa que en ella reside su ser entero. El sujeto así sesgadamente se reconocerá solo en su ser individual, su identidad se limita a su cuerpo, y a nada más que no le sea inmediatamente evidente, consecuentemente clamará ante los argumentos que intenten guiarlo a un punto de vista más elevado: “Mira, sea como sea mi individualidad, eso soy yo [...] ¡Yo, yo quiero existir! *Eso* me importa, y no una existencia de la que primero tengo que razonar que es la mía” (Schopenhauer, *Parerga II* 296).

Un ser así quisiera poseer la inmortalidad sin renunciar a su particular individuación en ningún momento, manteniendo su consciencia y su cuerpo. No obstante, buscar algo así sería –a ojos de Schopenhauer– un absurdo: “Pretender la inmortalidad de la individualidad significa propiamente querer perpetuar un error hasta el infinito” (*El mundo II* 646). En efecto, toda vida humana (así como la no humana) está condenada a padecer constantes sufrimientos de modo necesario, pues es la mera manifestación de una voluntad insaciable, eternamente anhelante y sufriente: “El hombre, como la más perfecta objetivación de esa voluntad, también es conforme a ello el más menesteroso de entre todos los seres; el hombre es un concreto querer y necesitar, una concreción de mil necesidades” (Schopenhauer, *El mundo I* 552). Para esta filosofía pesimista, objetivamente la vida no es algo deseable, cada individuo estaría mejor si nunca hubiera existido.

Hay en todo ser una tendencia a conservar la vida, la expresión de su interna voluntad de vivir, paralelamente en todo ser –pero especialmente en el ser humano– existe una tendencia a huir de la muerte, lo que se explica por el mismo principio. Antes de toda reflexión está el intenso apego a la vida, del mismo modo, ante un peligro que la ponga en juego se expresa el más penetrante horror a la muerte. Este horror no se podría explicar de un modo puramente objetivo, pues ¿qué temor podría representar el poner término a una vida condenada a constantes sufrimientos, de los cuales solo se sale para caer en el aburrimiento, y así oscilar hasta que necesariamente llegue su fin? Ciertamente el individuo no considera esto ante el peligro, pues prima su consideración subjetiva, según la cual él es el ser más importante, y todo el universo se reduce a él. Naturalmente, según dicha perspectiva, la muerte ha de ser rehuida con el máximo horror. Para el sujeto que así se atiene a un punto de vista meramente empírico, la muerte se le presenta como el supremo mal, y sentirá ante ella un temor y aborrecimiento superlativos, todo esto como consecuencia de nuestra herencia animal (Young 108), donde priman las pasiones ante la reflexión. De este modo, la irreflexión se concretiza en un *horror mortis* que acompaña a todo ser vivo.

Este horror solo llega a ser tal gracias a la ilusión del principio de individuación, que hace que la voluntad de cada cual se limite únicamente al propio individuo en cuestión: “El *horror mortis* surge del mismo engaño del que nace la *maldad*, es decir, del engaño en virtud del cual la voluntad se reconoce meramente como apariencia individual, considerando todo

lo demás como algo ajeno, como un no-yo, de tal forma que contempla, por tanto, su manifestación como algo limitado a aquella apariencia única” (Schopenhauer, *Notas* 122).

Cada individuo –independiente de su grado de complejidad– experimenta por igual este *horror mortis*, pues no es fruto de una meditación en abstracto o algún tipo de conocimiento transmitido a algunos, sino que es consustancial a la voluntad engañada por la individuación: “Aquello que genera el *horror mortis* no es, sin embargo, una idea o un pensamiento, sino el impulso ciego, la voluntad de vivir, que es la esencia de nuestro ser” (Schopenhauer, *Notas* 119-120), un engaño que es compartido por los animales y los seres humanos: la ilusión de la individuación es transversal a todo el mundo como representación. Todo aquel que en sí mismo solo vea su determinado cuerpo y su determinada consciencia, se concebirá únicamente como individuo. Consecuentemente, la muerte será temida como la aniquilación total de dicho individuo: “Para el individuo, la muerte es el mayor de los males, la mayor de las desgracias, contra la cual lucha toda su vida. La muerte es el término opuesto a la vida” (Metalnikof 79).

De modo instintivo se da este horror frente a la muerte en los animales, a pesar de que no la puedan anticipar ni concebir abstractamente en conceptos, ya que todo su ser no es más que una determinada objetivación de aquella voluntad que solo va tras la vida: “El miedo a la muerte es independiente de todo conocimiento, pues el animal lo tiene, aunque no conoce la muerte. Todo cuanto nace lo trae ya consigo al mundo. Pero este miedo apriorístico a la muerte solo es el reverso de esa voluntad de vivir que somos todos nosotros” (Schopenhauer, *El mundo II* 609).

En contraste, en el ser humano el *horror mortis* llega a su máxima expresión, gracias a su capacidad reflexiva (su consciencia de sí), produciendo un nivel de angustia del que están privados los animales: “Sólo el hombre alberga dentro de sí en conceptos abstractos la certeza de su muerte; sin embargo, lo curioso es que esta certeza solo puede angustiarle en ciertos momentos, cuando algo se lo recuerda a la fantasía” (Schopenhauer, *El mundo I* 508). Nuestra capacidad de idear escenarios posibles mediante la fantasía nos posibilita experimentar aquella angustia ante la muerte incluso cuando no hay peligro alguno frente a nosotros. Sólo en los humanos el explícito reconocimiento racional de la muerte como una condición con la que necesariamente se ha de contar, genera el intenso sentimiento de la

mortalidad, desencadenando una actitud de ansiedad ante dicho sentimiento (Raj, *Schopenhauer* 119).

A diferencia del resto de animales, los seres humanos experimentan un tétrico asombro al contemplar la muerte, esto le hace especular y fantasear sobre lo que depara su final, estos pensamientos gatillan una necesidad metafísica: “Su asombro es tanto más grave cuando se halla por primera vez con consciencia frente a la *muerte* y, junto a la finitud de todo su existir, se le impone también la inutilidad de todo esfuerzo. De esta reflexión y este asombro nace la *necesidad de una metafísica*, que solo es propia del hombre y convierte a éste en un *animal metafísico*” (Schopenhauer, *El mundo II* 211).

Solo en el ser humano la individuación llega hasta el grado extremo en que el *horror mortis* genera la necesidad de la metafísica. Ciertamente, el término *metafísica* tiene una amplia gama de acepciones filosóficas a lo largo de la historia. Desde su origen en la Antigüedad, pasando por la Edad Media, Moderna y Contemporánea la metafísica ha sido uno de los grandes temas del debate filosófico, expresándose en cada caso diversas opiniones ante ella (Ferrater, *Diccionario abreviado* 240). Específicamente Schopenhauer lo entiende como aquel saber que busca los últimos fundamentos explicativos de nuestro universo fenoménico embarcándose más allá de él. En sus propios términos dirá que: “Por *metafísica* entiendo todo presunto conocimiento que sobrepasa la posibilidad de la experiencia y, por tanto, la naturaleza o el fenómeno dado de las cosas, para explicar aquello por lo que la naturaleza esté condicionada en uno u otro sentido” (*El mundo II* 216).

Ahora bien, a partir de este tenebroso asombro que genera el *horror mortis*, el ser humano es llevado por su necesidad metafísica a conseguir una respuesta que acalle su intranquilidad. En este punto el camino se bifurca en dos posibilidades: se llega a la filosofía, o bien, a la religión. Ambas posibilidades surgen como una respuesta a esta intranquilidad que genera saberse mortal. Si bien ambos tienen esta raíz común, lo cierto es que los medios que emplea cada uno de estos sistemas de pensamiento son bastante diferentes, y por ello, consiguen resultados disimiles.

En primer lugar, la respuesta filosófica ante el *horror mortis* requieren una ardua ejercitación en el pensamiento, mucho tiempo de reflexiones, generando frutos bastante difíciles de encontrar y más aun de asimilar (por ello es determinada como una metafísica para los pocos). Más aún, con ella se llega a resultados que por lo general no apagan la

intranquilidad del todo: “Los sistemas metafísicos del primer tipo [filosóficos], para el reconocimiento de su confirmación, requieren meditación, formación, ocio y juicio, por lo que solo son accesibles a un número de hombres extremadamente escaso y sólo puede surgir y mantenerse en civilizaciones de cierta importancia” (Schopenhauer, *El mundo II* 217).

Mientras que, en segundo término, la otra vía de respuesta y construcción de sistemas metafísicos –la religión– opera de forma del todo diferente. Surge ante la misma problemática que aflige a los seres humanos, ante el cuestionamiento de por qué los individuos perecen unos tras otros:

Las efímeras generaciones humanas nacen y perecen en veloz sucesión mientras los individuos danzan en manos de la muerte entre el miedo, la necesidad y el dolor. Entonces preguntan sin cesar qué pasa con ellos y qué significa toda la farsa tragicómica, e invocan al cielo esperando respuesta. Pero el cielo no contesta. En cambio, llegan los sacerdotes con sus revelaciones (Schopenhauer, *Parerga II* 374).

En lugar de apelar a la propia reflexión, esta clase de respuesta se justifica en la revelación y la autoridad, con ello impone una respuesta metafísica incuestionable, la cual, si se es partidario y verdadero creyente, dejará satisfecho y acallado el *horror mortis*:

Estos sistemas se conocen bajo el nombre de religiones y los encontramos en todos los pueblos con excepción de los más bastos. Como ya se ha dicho, su confirmación es externa y se llama revelación, la cual se ve documentada por prodigios y milagros. Sus argumentos son principalmente amenazas con males eternos y temporales, dirigidas contra los incrédulos e incluso contra los simples escépticos (Schopenhauer, *El mundo II* 217).

Esta última propuesta amparada en la revelación consigue muchos más adeptos que la primera justificada en la lenta y pausada reflexión. Esto ocurre no solo por el carácter impositivo de la religión que opera desde la más tierna infancia, sino que, ante todo, porque propone –en algunos casos– la posibilidad de seguir viviendo tras la muerte, conservando la consciencia individual, sin pérdida alguna de la identidad personal.

Ahora bien, no se ha de tergiversar este pensamiento absolutizando las alternativas en buenas y malas. No es que las doctrinas metafísicas provenientes de la filosofía sean buenas *per se*, y que las religiosas sean todas inferiores y malas de partida. De hecho, el mismo Schopenhauer reconoce que existen ciertas doctrinas religiosas que involucran un profundo sistema metafísico bastante acertado (aunque, a veces, revestido de alegorías), como por ejemplo el hinduismo y el budismo (Raj, *Schopenhauer* 120).

Schopenhauer clasifica a ambas bajo la denominación de doctrinas metafísicas de convicción (filosóficas) y las doctrinas metafísicas de la fe (religiosas). Podría decirse que el primer grupo de propuestas metafísicas responden desde el frío y sereno intelecto humano, mientras que el segundo grupo busca contestar desde la esencia volitiva del ser humano, es decir surge desde y para la voluntad que reside individualmente en él (Cordero, *Schopenhauer* 89).

No obstante, en el individuo que estando en una u otra posición (o bien en un intermedio indeterminismo) y no esté del todo convencido por tales propuestas metafísicas, considerará que la muerte efectivamente lo aniquila por completo. Así, ya sea el dogma religioso, o un sistema filosófico, no surtirán efecto alguno ante el *horror mortis*, pues estas posibilidades deben ser firmemente asumidas e interiorizadas vitalmente para lograr su fin aquietador.

Mientras esto no ocurra, y el sujeto siga atrapado entre los pliegues del velo de Maya, seguirá constantemente atormentado por la inminencia de su muerte. Schopenhauer ilustra este pavor con otra analogía: “cuando un hombre teme a la muerte como su aniquilamiento, esto equivale a que el sol ante el atardecer pudiera exclamar «¡Ay de mí!, me hundo en la noche eterna»”¹ (*El mundo I* 507).

Arthur Schopenhauer se sirve de otra analogía para clarificar el carácter ilusorio de este *horror mortis*. Similar a la absurda angustia que alegóricamente le atribuye el filósofo de Danzig al sol en el atardecer y a la hoja del árbol en otoño, es la preocupación de un individuo por su reflejo que se daña en un espejo. Analogía en la que el individuo no distingue

¹ Schopenhauer declara que esta analogía fue tomada y usada por Goethe (consciente o inconscientemente) en una de sus *Conversaciones* publicadas por Eckermann, en las que expresa la misma idea sirviéndose de la misma analogía, declarando: “Tengo la firme convicción de que nuestro espíritu es un ser de naturaleza indestructible, que continuará viviendo de eternidad en eternidad; es semejante al sol, que solo se pone para nuestros ojos terrenales, pero que, en realidad, continúa luciendo incesantemente” (Eckermann 92).

entre su imagen (su objetivación individual en el mundo como representación) y aquello que la hace posible (la voluntad como cosa en sí). El individuo que ignore su ser en sí y piense que todo su ser se limita a su reflejo en la representación, ciertamente temerá que se dañe y extinga su reflejo:

El que la voluntad en nosotros tema a la muerte se debe, por tanto, a que aquí el conocimiento le presenta su ser simplemente en el fenómeno individual de donde surge el engaño de que dicho ser parece con el fenómeno, de modo similar a como mi imagen en el espejo, cuando este se rompe, parece anularse con él: esto le colma de horror, en cuanto se opone a su ser originario, que es un ciego impulso hacia la existencia (Schopenhauer, *El mundo II* 655).

Esta concepción errónea e ilusoria de sí mismo como mero individuo fenoménico hace que el sujeto cargue con el pensamiento de que su muerte lo anulará por completo. Su *yo* equivale a su manifestación espacio-temporal, antes y después de su individual existencia no concibe nada. Consecuentemente, un individuo así puede ser comprendido desde y hacia la nada, como una nada viviente, sin un carácter esencial que perdure fuera de su fenómeno determinado: “Quien piense que su existencia está limitada a su vida actual se considera una nada viviente: pues hace treinta años no era nada; y dentro de treinta años volverá a no ser nada” (Schopenhauer, *Parerga II* 286).

Para este caso podría establecerse el equivalente con la analogía anterior, el sujeto piensa que todo su ser (su *yo*) se limita a la presente vida individual (la imagen en el espejo). Consideraría que antes de tener el espejo frente a sí no era nada, y cuando este espejo se quiebre, volverá a ser nada. Si nunca se da cuenta de que su ser no es solo su imagen (en el plano de la representación), entonces, vivirá preso del constante *horror mortis*, como una amenaza constante que anule todo su ser.

Estas tres analogías schopenhauerianas sobre la muerte expresan alegóricamente la ilusión de adoptar únicamente un punto de vista externo y superficial del asunto, netamente empírico y fenoménico. La hoja en el árbol otoñal considera que antes de brotar en la rama no era nada, y que al caer volverá a ella; el sol del atardecer piensa que antes de que

amaneciera no existía, y que una vez que concluya el ocaso, volverá a la total nada; asimismo, el sujeto ante el espejo considera que solamente existe en él.

Estas tres metáforas que nos presenta la prosa de Schopenhauer tienen más que un mero valor decorativo ilustrativo en la construcción de su obra. Estas contribuyen a hacer más simple y evidente lo complejo, que de buenas a primeras no puede ser captado sin más: “toda parábola, metáfora e idónea alegoría supone únicamente el retrotraimiento de una relación a su presentación más simple, intuitiva y evidente” (Schopenhauer, *Escritos inéditos* 98). Pues estas construcciones literarias ayudan al lector reticente a aceptar su planteamiento, a hacer más ameno y conceptualmente concebible algo de lo cual no tiene experiencia alguna. Las parábolas, metáforas y analogías son frecuentemente usadas por el filósofo de Danzig debido a esta importante propiedad que les reconoce: “Las metáforas tienen un valor inestimable; retrotraen una relación desconocida a una conocida. Al fin y a la postre, toda forja conceptual se basa en las metáforas” (Schopenhauer, *Manuscritos* 123).

Considerando así el elevado valor de las metáforas y analogías, se propondrá una nueva y propia, que, tal vez ilustre de una nueva forma la tensión entre la vida y la muerte. Se ha de imaginar a los individuos como las pequeñas líneas que marcan los segundos de un reloj, y a la varilla que se va posando brevemente sobre ellos como la vida, que los deja cuando se mueve al siguiente. Desde la sesgada perspectiva de aquellas diminutas líneas que marcan los segundos, se considerará injusto que la varilla les toque tan poco tiempo y que pronto deba abandonarles. Infructuosamente intentarán aferrarse a ella por más tiempo, pero nunca la detendrán sobre sí, cada uno de estos diminutos y efímeros seres se lamentará y horrorizará por su finitud. Sin embargo, si uno de ellos adopta una perspectiva más elevada, y entrevé más allá de sí mismo, notará que forma parte de un mecanismo mucho más grande (del reloj), y comprenderá que, para que este cumpla su función, es necesario que la varilla (la vida) les sea dada y quitada fugazmente. Consecuentemente, si conserva esta visión general del todo, ya no se lamentará cuando le toque desprenderse de la varilla, pues comprenderá que, si la retuviera sobre sí, el mecanismo ya no funcionaría, y estaría defectuoso. Asimismo, comprenderá que tarde o temprano aquella varilla volverá a posarse sobre él, y que retornará como un nuevo segundo, en un nuevo tiempo, pues se encuentran en un círculo que gira sobre sí mismo.

Así, estas metáforas retrotraen al lector a entender su relación con la muerte más allá de su individuación, poniendo de manifiesto la ilusión. El error inicial estriba en la consideración absoluta de la nada como origen y fin, pues: “Lo que puede nacer de la nada puede también retornar a la nada” (Schopenhauer, *Notas* 115). Lo cual solo es válido para el plano fenoménico, inmerso en el principio de individuación, ya que fuera de él, ya no es aplicable esta consideración absoluta de la nada: “Si ahora [...] volvemos a mirar hacia *fuera* y concebimos de forma totalmente objetiva el mundo que se nos presenta, la muerte nos aparece, desde luego, como un tránsito a la nada; y el nacimiento, en cambio, como un surgir de la nada. Sin embargo, ni lo uno ni lo otro pueden ser incondicionalmente verdaderos, ya que solo poseen la realidad del fenómeno” (Schopenhauer, *Parerga II* 290).

El individuo inmerso en este punto de vista meramente empírico teme que la muerte anule su ego, y con ello, su capacidad de experimentar y gozar de los pequeños y breves placeres que ofrece la vida. Un sujeto así teme dejar de vivir porque ello implicaría dejar de querer: “Lo que quiere es la permanencia de su *ego* como fuente de intereses. Lo que teme es el desvanecimiento de su *ego* como lugar geométrico de las pasiones” (Philonenko 249). Se teme, ante todo, que la voluntad que nos lleva hacia los diversos objetos de su querer, ya no pueda ser saciada. Pues, a pesar de que nuestra naturaleza volitiva implica una cadena de sufrimientos y necesidades, el individuo que está perdido en el principio de individuación consentirá una y otra vez en tratar de saciar lo insaciable, similar a las Danaides condenadas a llenar infructuosamente cántaros rotos con agua (Schopenhauer, *El mundo I* 388). Se teme que la muerte aniquile la identidad del sujeto, su ego, su cántaro roto, privándole así de aquellos breves instantes de goce en una vida de tormento. Este miedo es un horror egoísta a dejar de experimentar aquellos esporádicos y pequeños goces: “Entre almas de segundo nivel, el miedo a la muerte no puede ser sino el miedo, despreciable y repugnante, admitámoslo, a no gozar más de los placeres materiales de la vida. Un miedo materialista en el sentido más peyorativo del término. Un miedo que no es otra cosa que cobardía hedonista” (Redecker 68).

El título de la obra principal de Schopenhauer *El mundo como voluntad y representación*, expresa los dos planos del mundo, para el individuo que solo considere el segundo (representación) la muerte significa la aniquilación. Mientras para aquel que sea capaz de elevarse hasta el punto de vista del primer aspecto (voluntad) encontrará la solución

a dicho error e ilusión. El problema principal es que comúnmente el sujeto se mantiene únicamente en el punto de vista empírico y subjetivo, según el cual el mundo entero es *su* representación:

Lo peor de todo esto: como consecuencia de la subjetividad esencial de la conciencia cada uno es por sí mismo el mundo entero, pues todo lo objetivo resulta solo mediato y constituye una mera representación del sujeto: todo depende de la conciencia de uno mismo. El único mundo que él realmente conoce y del que sabe algo lo lleva en sí mismo, como su representación (Schopenhauer, *El arte de envejecer* 93).

Acorde a esta perspectiva, el mundo es mi representación, de modo que cuando se extinga mi conciencia y ya no pueda seguir teniendo representación alguna, el mundo como representación también se extinguirá. Si el sujeto no puede aceptar otra faceta del mundo aparte de la representación, entonces, la muerte del individuo implica la desaparición total del mundo, sin ninguna posibilidad de algo más allá: “él sabe muy bien, con toda seguridad, que incluso este yo tan importante [...] que aparece como si fuese el mundo entero, debe desaparecer con la muerte sin que se inaugure, con total seguridad, una nueva perspectiva hacia otra vida. La muerte representa para cada ser el fin del mundo” (Schopenhauer, *El arte de envejecer* 93-94).

Todos estos temores e inconvenientes del individuo no tendrían lugar si pudiera acceder a aquel otro aspecto del mundo, más allá de la representación.

Así como el sol no debe temer al atardecer, la hoja del árbol tampoco ha de horrorizarse por desprenderse de la rama, y el sujeto no debe temer que su ser se aniquile al romperse el espejo donde estaba su reflejo, asimismo el ser humano ha de acallar su recalcitrante *horror mortis*. Dicho horror desde la filosofía de Schopenhauer, en sentido estricto carece de fundamento, pues su sistema filosófico se encarga de *desrealizar* metafísicamente la muerte (Philonenko 245). Ahora bien, para entender cómo se consigue esta sustracción de la realidad tanatológica es necesario asumir un punto de vista más elevado que el meramente empírico, ir más allá de los límites del mundo como representación, y considerar la muerte desde la perspectiva de la voluntad de vivir.

2.3. El mundo en tanto voluntad frente a la muerte

La consideración precedente –circunscrita a los límites del mundo como representación– deja al sujeto a merced del *horror mortis*. De un modo instintivo, este mismo sujeto conserva la potencialidad de un pensamiento que contrarresta dicho horror: “En lo más hondo el hombre alberga la confianza de que hay algo, al margen de su consciencia, igual a él mismo; la viva representación de lo contrario supone un pensamiento espantoso dada su inconmensurabilidad” (Schopenhauer, *Escritos inéditos* 25). Esta confianza instintiva encuentra su fundamento en la consideración del mundo como voluntad.

Desde el punto de vista del mundo como voluntad se ha de alejar la mirada del fenómeno (el individuo) para posarla en el nómeno (su esencia volitiva). Ha de recordarse la doble naturaleza que constituye al sujeto, cita con la que se abrió el capítulo precedente, acorde a dicha duplicidad de nuestro ser, se indagará en lo que representa la muerte para la cosa en sí (para la voluntad).

Únicamente las diversas objetivaciones de la cosa en sí son espaciotemporales, es decir tienen un inicio y un fin cronológico, y están delimitados físicamente. Mientras que, aquello de lo que son expresión carece de tales propiedades. Para la voluntad, en cuanto cosa en sí, no son aplicables las limitantes del espacio ni el tiempo. Consecuentemente, este último fundamento no tiene inicio ni fin, no está en el plano físico sino en el metafísico y es del todo indestructible: “La voluntad misma es lo único que permanece de suyo, pues es lo único inmutable, indestructible y que no envejece, no es algo físico, sino metafísico, no pertenece al fenómeno, sino a lo que se manifiesta” (Schopenhauer, *El mundo II* 315-316).

Siendo así, se entenderá que la muerte no puede afectar en lo más mínimo a este principio irracional que es la voluntad de vivir. A este fundamento esencial, que está en nosotros –y en cada ser existente– nada puede dañarle, al menos, no por los medios tradicionales. Ningún daño físico puede afectar a la voluntad de vivir, ya que es de carácter metafísico (Béziau 131). Todo daño meramente físico que sufra el cuerpo, inclusive la muerte, solo atañen al fenómeno, a lo empírico, dejando intacto este principio vital por todos compartido: “La muerte forma parte de los fenómenos, forma parte de la empírea, de la esfera de la multiplicidad y del cambio. La muerte no toca en absoluto la realidad trascendente y verdadera. Lo que en nosotros muere es tan solo la individuación. El núcleo de nuestra

esencia –la voluntad que es voluntad de vivir– no es afectado de modo alguno por la muerte” (Mann 47). La voluntad tiene por antonomasia asegurada la vida, siempre encontrará un camino hacia ella.

Ahora bien, el esquema schopenhaueriano distingue diversos escaños en los que ocurre este proceso de objetivación, donde su primer eslabón es la voluntad y su última expresión el individuo.

En primer lugar, al comienzo de este proceso se encuentra en un puesto trascendente la única y siempre activa *voluntad de vivir*. En segundo término, la adecuada y perfecta objetivación de esta son lo que Schopenhauer denomina *ideas* (en sentido platónico), este segundo estrato no ha de confundirse con el primero del que es mera expresión: “la idea y la cosa en sí no son lo mismo; antes bien la idea sólo es la objetivación inmediata y por ello adecuada de la cosa en sí, la cual es sin embargo la propia voluntad, la voluntad que no se ha objetivado todavía ni ha devenido representación” (Schopenhauer, *El mundo I* 357). Estas ideas ya están en el plano de la representación, pero son inmutables y eternas. En tercer lugar –seguido de las ideas– se encuentra el puesto de las *especies*, estas no son más que el correlato empírico de las ideas (dentro del tiempo y el espacio), las especies si están sujetas a cambio, de hecho, pueden llegar a extinguirse (Schopenhauer, *El mundo II* 482). Por último, en cuarto lugar, se encuentra el *individuo*, la múltiple concreción de la especie.

Si bien antes de llegar a materializarse en este último la voluntad recorre una suerte de sinuoso camino, aun así, está tan presente en cada una de sus manifestaciones, independiente de si es un pequeño insecto, un ser humano o un animal de dimensiones colosales. Cada uno de ellos no podría ser lo que es si la voluntad de vivir no constituyera su ser esencial (a pesar de estar mediatizada por las ideas y las respectivas especies de cada uno).

Ciertamente, en todo este mediado proceso de objetivación, el último eslabón (el individuo) es el más prescindible, pues a la voluntad solo le importa la conservación de la especie. En otros términos, podría decirse que: “la vida del individuo no es en el fondo sino un préstamo de la especie y que toda fuerza vital es por decirlo así un encauzamiento de la fuerza de la especie” (Schopenhauer, *El mundo II* 672). Consecuentemente, la voluntad de vivir desplegará todas sus fuerzas vitales en el aseguramiento de las condiciones de vida para

que la especie pueda dar rienda suelta constantemente a la sucesión de los individuos que la sostienen.

Los efímeros individuos –meras sombras de un núcleo incansable– son expuestos a constantes peligros mortales, pues a fin de cuentas la pérdida de uno o varios de ellos no daña a la voluntad de vivir. Siempre y cuando se den las condiciones de vida adecuadas, sumado al impulso por la procreación de los individuos (efecto de la agitada voluntad de vivir en ellos). La voluntad no tendrá reparos en despilfarrar las vidas de cada uno de estos frágiles seres, sumidos en el tiempo y el espacio: “el individuo ha de nacer y morir, si bien esto afecta a la voluntad de vivir, de cuya manifestación el individuo es tan solo un ejemplar singular o espécimen, en tan escasa medida como el conjunto de la naturaleza se ve dañado por la muerte de un individuo. Pues a la naturaleza no le importa éste, sino únicamente la especie” (Schopenhauer, *El mundo I* 501).

Así, cada individuo representa para la voluntad un insignificante punto en el lienzo de la naturaleza, que está siempre en continuo avance, borrando sobre él para volver a pintar en el mismo espacio a nuevos seres que serán suprimidos nuevamente. Cada uno de nosotros no es más que una pequeña gota de pintura en el cuadro de la naturaleza, siempre inacabado y siempre en vías de volver a repintar sobre él: “Cada individuo, cada rostro humano y su transcurso vital no es más que un breve sueño más del espíritu infinito de la naturaleza, de la perseverante voluntad de vivir, sólo es un efímero pentimento que dicha voluntad traza lúdicamente sobre su lienzo infinito, el espacio y el tiempo, y que solo conserva un fugaz instante, antes de borrarlo para dejar sitio a otro” (Schopenhauer, *El mundo I* 567).

La pérdida de múltiples individuos tras la muerte no es algo que preocupe a la voluntad, que de todas formas es inconsciente e irracional. Pero, si el lector se pusiera en la situación de que este principio vital pudiera respondernos conscientemente ante el cuestionamiento por la muerte, Schopenhauer es enfático en cuál sería su respuesta: “Si se le reprochara al *espíritu del mundo* que haya aniquilado a los individuos tras haberles concedido una vida breve, este espíritu diría lo siguiente: «¡Míralos, estos individuos, contempla sus errores, sus ridiculeces, sus maldades y atrocidades! ¿Debería dejarles vivir por siempre?!»” (*El arte de envejecer* 70). Lamentarse por lo efímero de los individuos y anhelar una persistencia individual indeterminada no es más que pretender extender un error hasta el infinito (Schopenhauer, *El mundo II* 646). Que la naturaleza se lamentara por la muerte de

cada individuo sería equivalente a que el sujeto se acongojara cada vez que exhalara aire para así volver a inhalar, uno tiene que dejar su puesto para que advenga el otro, y ha de ser así necesariamente, sin lamentaciones. Ante esta impasibilidad de la naturaleza por los individuos Schopenhauer invoca el adagio latino “*Natura non contristatur* [la naturaleza no se entristece]” (*El mundo I* 501).

Desde un punto de vista meramente empírico y biológico se entiende el necesario descuido de los individuos en virtud de la especie. Pues, si los antiguos individuos nunca se renovaran y perduraran longevamente por periodos de tiempo extremadamente altos, no habría lugar para los nuevos especímenes, que son precisamente los que están más capacitados para enfrentar la lucha por la existencia, en términos de fuerza vital: “Aunque sea un mal terrible para el individuo, la muerte aparece para la especie como un bien, pues gracias a ella, la especie puede renovarse sin cesar por elementos más jóvenes y más robustos. Si los viejos y los inútiles ocupasen el lugar de los más jóvenes, constituirían, sin duda, una terrible carga para la vida de la especie” (Metalnikof 79-80).

Ahora bien, a pesar de esta fugacidad real de la pluralidad de individuos –y del *horror mortis* que cada uno posee–, Schopenhauer plantea que existe cierta *intuición* indeterminada en cada uno de estos seres, que les hace presentir (en cierta medida) que su principio vital no se extinguirá junto a su cuerpo y su consciencia particular. Este indeterminado presentimiento de que su ser en sí no es tocado por la muerte, es compartido por animales y seres humanos:

También en él [el ser humano], como en el animal que no piensa, impera como estado duradero esa íntima consciencia de que él es la naturaleza, el mundo mismo, una seguridad en virtud de la cual el pensamiento de la cierta y nunca lejana muerte no intranquiliza notablemente al hombre, sino que cada cual sigue viviendo como si hubiera de hacerlo eternamente (Schopenhauer, *El mundo I* 508-509).

Si bien esta intuición está presente en cada individuo de un modo germinal, en el ser humano no logra mantenerse mucho tiempo, pues mediante su limitada reflexión empírica no logra dar con el fundamento de dicha intuición. Es decir, no consigue entrever que aquello que presiente como trasfondo de su ser es una voluntad de carácter indestructible, más allá de todo tiempo y espacio. En la medida en que el pensamiento humano tiene siempre en

vistas lo exterior, solo razonará empíricamente (dentro del mundo como representación, aplicando el tiempo, espacio y causalidad como criterio de realidad). A pesar de que el ser humano presiente aquella existencia que no es afectada por la muerte, no conseguirá asimilarla empíricamente, pues intentará –en vano– aplicar las formas del espacio y el tiempo al ser en sí, que persiste del todo ajeno a ambos: “Aquella existencia que permanece indiferente a la muerte del individuo no tiene por forma el espacio y el tiempo: pero todo lo que es real para nosotros aparece en ellos: de ahí que la muerte se nos presente como una aniquilación” (Schopenhauer, *Parerga II* 286). Este presentimiento esencial que surge de su voluntad, será descartado sin asumirlo vitalmente, cediendo su lugar al terrible *horror mortis*: “cada cual reconoce esa certeza en abstracto y teóricamente, pero la deja de lado, como otras verdades teóricas que no son aplicables a la praxis sin asumirlas en su consciencia vital” (Schopenhauer, *El mundo I* 509).

Para conseguir asumir vitalmente este vago presentimiento de nuestro ser en sí, es necesario adoptar un punto de vista más elevado, reconocer nuestra esencia volente e imperecedera, y de este modo, traspasar las barreras del principio de individuación: “Si nos convencemos de que hay en nosotros algo imperecedero es porque nos elevamos a un punto de vista en que nacimiento y muerte no son ni el principio ni el fin de la existencia. Lo que la muerte aniquila es el individuo, manifestación efímera y espacio-temporal de la voluntad, no la voluntad misma” (Suances 145).

Ahora bien, el individuo comúnmente no consigue ascender hasta esta perspectiva por sus propios medios, necesita la ayuda de un conocimiento racionalizado y comunicable, que le entregue las herramientas para ello. Schopenhauer propone su filosofía como aquella respuesta que conseguirá alzar el punto de vista del sujeto desde el fenómeno hacia la cosa en sí, de esta forma, su propuesta busca conseguir que el sujeto asuma dicho presentimiento originario en su consciencia vital.

En efecto, la propuesta filosófica del padre del pesimismo intenta sistematizar y justificar aquella intuición interna por todos compartida. Su filosofía nos revela nuestra esencia como idéntica a la esencia del mundo, si se sigue adecuadamente la exposición de ese pensamiento único –expresado en todas sus obras–, entonces la muerte ha de quedar suficientemente desrealizada. Pues de esta forma el sujeto podrá elevarse al punto de vista metafísico y considerar la necesaria remisión constante de la vida hacia la muerte, y de la

muerte hacia la vida, estando siempre la misma esencia volitiva en cada manifestación, permaneciendo siempre, imperecedera e indestructible: “Quien ha conocido la esencia del mundo ve en la muerte la vida, pero también ve la vida en la muerte: ambas son solamente las diferentes aunque inseparables caras de la objetivación de la voluntad” (Schopenhauer, *Notas* 105).

Si se asume vitalmente esta intuición sistematizada filosóficamente, el individuo podrá enfrentar de mucho mejor manera la hora de la muerte, controlando y eliminando el *horror mortis*. Este es el testimonio de uno de los célebres comentaristas de Schopenhauer en lo tocante al sosiego ante la muerte que entrega la metafísica de la voluntad de vivir: “Con una filosofía como esta se puede vivir y se puede morir; sobre todo morir. Yo me atrevo a aseverar que la verdad schopenhaueriana, que su aceptabilidad es apropiada para resistir en la última hora, para resistir *sin esfuerzo*, sin esfuerzo del pensamiento, sin palabras” (Mann 66).

Habría que indicar –junto con Schopenhauer– al individuo que se resiste a aceptar esta exposición filosófica de su ser en sí ante la muerte, que no tiene caso intentar aferrarse a lo perecedero (a la individualidad, al intelecto) pues solo ello es aniquilado. Mientras que, si aprende a reconocer su esencia en todo lo demás, notará que no es solo él quien se aferra a la vida y busca a toda costa la persistencia de su identidad, dará crédito entonces a que el mismo principio que lo lleva a exclamar “yo quiero vivir” es idéntico en todo tiempo y lugar para cada ser:

¡Mira a tu alrededor! Lo que grita: «Yo, yo quiero existir» no eres tú solo, sino todo, absolutamente todo lo que tiene siquiera un vestigio de conciencia. Por consiguiente, ese deseo tuyo es justo lo que *no* es individual sino común a todos sin distinción: no brota de la individualidad, sino de la existencia en general, es esencial a todo lo que *existe*, de hecho es aquello por lo cual existe y en consecuencia se satisface con la existencia en general, que es lo único a lo que se refiere, y no exclusivamente con una determinada existencia individual (Schopenhauer, *Parerga II* 296).

Si el sujeto al que Schopenhauer interpela logra constatar que cada uno de los seres individuales que pueblan el mundo son en esencia él mismo, entonces ya no temerá que su muerte lo extinga por completo.

De esta forma, las dos raíces del *horror mortis* desaparecen. En primer lugar, el sujeto ya no temerá una total aniquilación de su ser, puesto que se reconocerá en todo el resto de un modo esencial, comprenderá que lo que se extingue es solo su fenómeno, pero el nómeno volente queda intacto. En segundo término, la otra fuente del *horror mortis* también se desvanecerá, pues el individuo reconocerá la ilusión que le llevaba a creer que el mundo como tal seguiría existiendo sin él, ya que reconocerá aquella unidad esencial entre él y el mundo: “Para quien pueda cobrar clara consciencia de esta unidad consustancial, desaparecerá la diferencia entre la persistencia del mundo externo, una vez que él ha fallecido, y su propia persistencia tras la muerte: ambas se le presentarán como una y la misma, e incluso se reirá del delirio de poder separarlas” (Schopenhauer, *El mundo II* 639). Es decir, el sujeto comprenderá que él no persistirá tras la muerte de un modo fenoménico (espacio-temporal), no conservará su individualidad y personalidad, asimismo, el mundo que hasta entonces él conoció tampoco persistirá como tal (como *su* representación). Al contrario, ambos se mantendrán imperecederos en su aspecto esencial, a saber, como voluntad, que en cuanto tal, es una y la misma para todos. Todo este antídoto contra el *horror mortis* se sigue necesariamente si se medita lo suficiente en la primera sentencia con la que se inaugura la obra principal de Schopenhauer: “A partir de mi frase que comienza así «*el mundo es mi representación*» se sigue primeramente que: «primero soy yo y después es el mundo». Esto se debería retener muy bien como antídoto contra la confusión entre la muerte y la aniquilación” (Schopenhauer, *El arte de envejecer* 218).

Si se reflexiona suficientemente sobre aquel antídoto contra el *horror mortis*, se encontrarán ciertas semejanzas con el pensamiento de Epicuro. En efecto, el mismo Schopenhauer reconoce la argumentación de este contra la muerte como válida: “Si concebimos la vida desde una mera perspectiva gnoseológica, considerando al hombre como un simple ser cognoscente, no es comprensible que la muerte le inspire temor, ya que no puede llegar a experimentarla, tal como bien dijo Epicuro” (Schopenhauer, *Manuscritos* 197). Al respecto, Epicuro sostenía que “el más espantoso de los males, la muerte, nada es para nosotros, puesto que mientras nosotros somos, la muerte no está presente, y, cuando la

muerte se presenta, entonces no existimos” (Laercio 561). En términos schopenhauerianos habría que reformular la sentencia de Epicuro, indicando que, mientras el sujeto vive, está también el mundo como representación, pero, cuando la muerte llega, deja de existir dicho mundo como representación junto con el sujeto. Consecuentemente, no habría que temer que siga existiendo el mundo como representación una vez que el sujeto ya no esté.

Estas soluciones para desvanecer las raíces del *horror mortis* se podría ilustrar retornando a las metáforas del capítulo precedente. Este caso sería similar a la hoja que se deja caer del árbol porque se ve a sí misma en todas las demás que están en el árbol y en las que ocuparán en un futuro el puesto que ella dejó. Asimismo, será como aquel sol que entiende que el atardecer no lo aniquilará, ya que regresará nuevamente, en otro tiempo y lugar, y repetirá de modo renovado el mismo trayecto vital. En esta fórmula filosófica para acallar el *horror mortis* del individuo, resuenan las palabras de Séneca como otro antecedente, quien se expresa al respecto de un modo bastante similar a Schopenhauer, aconsejando centrarse en la naturaleza más que en el individuo:

Pero si es tan grande el deseo que te invade de prolongar la vida, ten presente que de esos seres que se alejan de nuestra contemplación y retornan al seno de la naturaleza, de la que han salido y de nuevo han de salir, ninguno llega a destruirse. Dejan de vivir, no perecen; la muerte que tanto nos asusta y que rechazamos, interrumpe la vida, no la arrebatada. Vendrá nuevamente el día que nos devolverá a la luz, al que muchos rehusarían llegar si no fuera porque, olvidados de todo, vuelven a la vida (Séneca 244).

En que la muerte no aniquila totalmente la vida ya que solo la interrumpe coincidiría Schopenhauer con el filósofo romano. En efecto, para el padre del pesimismo, la muerte lo único que interrumpe es el fenómeno de la consciencia, es decir, solo atañe al plano de la representación, el espejo de la voluntad. La muerte solo acaba con esa ilusoria experiencia de la consciencia, sin afectar a la voluntad en sí misma como principio vital indestructible (Dienstag 102).

Siendo así, no tiene sentido intentar aferrarse a la mera manifestación perecedera de nuestra esencia, tampoco cabe lamentarse por su necesaria pérdida. Este es el sentido último de la muerte para el individuo que lo sepa captar y asumir vitalmente.

En la siguiente metáfora Schopenhauer plantea esta entereza en afrontar la aniquilación fenoménica. Si las flores tuvieran consciencia de sí mismas y pudieran hablarnos, no se lamentarían por su fragilidad y fugacidad temporal, no temerían marchitarse pues se identificarían con la totalidad de la naturaleza, y harían el llamado a que el sujeto que las contempla adopte su misma actitud: “«¡Mira qué pocos días, qué pocas horas florecemos!»», me gritó un espléndido ramo de flores de colores, «Pero no nos espanta esa cercanía del tenebroso Horco: existimos en todo tiempo; vivimos eternamente, como tú»” (Schopenhauer, *Parerga II* 672).

Consecuentemente, tanto el consuelo que ofrecía Séneca ante la muerte como el propuesto por Schopenhauer, apuntan en la misma dirección. A saber, no a aspirar a una inmortalidad personal, en una suerte de *alma* que conserve la identidad y personalidad del sujeto, sino más bien, en identificarse con el resto de los seres de la naturaleza, más allá del propio cuerpo delimitado espacio-temporalmente.

Es necesario distinguir que, en el ser humano reside una parte mortal (todo lo que es objetivación de la voluntad en el plano fenoménico, como el intelecto, el cuerpo, etc.), y una parte inmortal (la voluntad misma).

Ahora bien, Schopenhauer reconoce que tradicionalmente se ha atribuido erróneamente el predicado de la inmortalidad al concepto de *alma*. Término que en su arcano origen griego no involucra ningún atributo de inmortalidad. Al menos tal y como aparece descrito por Homero, para quien el alma no era un núcleo espiritual, ni una realidad intangible que conviviera con el cuerpo, ni principio vital alguno (Casals 43). Sino que, según la antigua concepción homérica, el alma es una mera sombra espectral de quien fue el individuo, es decir, la muerte misma que lo difumina como tal (44). A este polémico término se le atribuyó la inmortalidad desde la filosofía platónica (60). Quien lo hizo reposar sobre la base de la racionalidad, es decir en la parte intelectual del ser humano, merced a la cual se explica la reminiscencia (Platón, *Fedón* 57)². Este factor cognoscitivo del alma fue exaltado hasta el

² 73 a – b.

punto de equiparlo con lo divino (71)³. Con ello, se inició una tradición en la filosofía venidera que partiría de aquella base como algo dado. Sin embargo, Schopenhauer rompe en este punto con la tradición. Puesto que, para él, esta parte racional y cognoscitiva, no es más que el producto del cerebro (una objetivación de la voluntad), y como tal, es algo meramente secundario, y no puede ser el núcleo indestructible de nuestro ser: “todos los filósofos que me han precedido, desde el primero hasta el último, colocan la auténtica esencia o el núcleo del hombre en la consciencia *cognoscitiva* y conforme a ello el yo, o su hipóstasis trascendente que muchos llaman «alma»” (Schopenhauer, *El mundo II* 261). Así, por ejemplo, el mismo Schopenhauer se desmarca del planteamiento del Platón y Aristóteles sobre el aspecto inmortal del alma, destacando que él ha invertido el orden del asunto (*Parerga II* 292), siendo la parte volitiva la inmortal y la cognoscitiva la precedera.

Acorde a la filosofía del padre del pesimismo, la naturaleza imperecedera de cada uno ha de estar en lo primario (la voluntad), no en lo secundario (el intelecto). Lo que antaño sus predecesores llamaron *alma*, no es más que un conglomerado de ambos (de voluntad más intelecto), y esta mixtura se la calificó equivocadamente como inmortal:

En mi doctrina lo eterno e indestructible en el hombre, lo que forma en él el principio de vida, no es el alma, sino que es, sirviéndose de una expresión química, el radical del alma, la *voluntad*. La llamada alma, es ya compuesta; es la combinación de la voluntad con el *voũç*, el intelecto. Este intelecto es lo secundario, el *posterius* del organismo, por éste condicionado, como función que es del cerebro. La voluntad, por el contrario, es lo primario, el *prius* del organismo, aquello por lo que éste se condiciona (Schopenhauer, *Sobre la voluntad* 71).

Si se acepta esta distinción que invierte el orden tradicional sobre el concepto de alma, se entenderá de modo muy distinto nuestra inmortalidad. Lo que es y siempre ha sido (la voluntad), seguirá existiendo como tal independiente de toda muerte. Mientras que lo que ha tenido un comienzo y tendrá un final (el cuerpo, y, por ende, el intelecto), necesariamente se extinguirá con la muerte. La respuesta a la pregunta por la muerte y la inmortalidad nos remite

³ 80 a – b.

a los dos aspectos del mundo, el mundo como voluntad permanece intacto, mientras que el mundo en cuanto representación se apaga con la muerte del individuo:

Siguiendo mi doctrina la cuestión referente a la *inmortalidad del alma* queda respondida del siguiente modo: el *término* de la persona es tan real como su *comienzo* y, en este sentido, tras la muerte no pasamos a ser sino lo que ya éramos antes del nacimiento. Pero la *persona* no agota el ser, aquello que se llama *yo*, sino que la persona es una mera manifestación, una exteriorización de aquella esencia, la cual no se ve afectada por el principio y el final de tal exteriorización (Schopenhauer, *Manuscritos* 84).

Si lo que perdura es solo el aspecto volitivo y esencial que hay en cada uno, entonces todo el resto es efectivamente aniquilado. Si el cuerpo perece también lo hace el cerebro, y si este ya no puede cumplir su función, el sujeto ya no puede seguir teniendo al mundo como *su* representación. De esta manera, el intelecto se extingue, y con él todos los recuerdos y aprendizajes del sujeto.

Se podría estar tentado a decir que, entonces, lo que hay de inmortal en nosotros es una suerte de genérica *alma del mundo* que no es personal ni individualizada (Jaquette, *The Philosophy* 125). Ahora bien, el mismo Schopenhauer hace la aclaración de que no cabe hablar de ninguna *alma del mundo*, en sentido propio. Él descarta esta idea porque no es equiparable a la voluntad de vivir, ya que esta última es irracional e inconsciente, es decir, no tiene las facultades cognoscitivas que se le atribuyen al conglomerado del alma:

la denominación de «alma del mundo», con la cual han designado algunos esa esencia íntima, solo nos da en su lugar un mero «ente de razón», pues «alma» significa una unidad individual de la consciencia que no se corresponde obviamente con esa esencia, y en general, el concepto de «alma» no se puede justificar ni utilizar, porque hace una hipóstasis del conocer y el querer, vinculándolos inseparable, pero independientemente, en el organismo animal (Schopenhauer, *El mundo II* 461).

La muerte aniquila toda individualidad, toda consciencia, todo el mundo como representación, en otras palabras, la muerte desvanece todo engaño e ilusión, en la que hasta entonces estábamos sumidos: “La muerte anula el engaño que separa nuestra consciencia de la del resto. En esto consiste la *perpetuidad*” (Schopenhauer, *El arte de envejecer* 200).

3. La vida y muerte del individuo como un sueño y su despertar: reflexiones onírico-teatrales

3.1. El sueño de la voluntad como la tragedia de la vida para el individuo

Para terminar de cerrar las consideraciones tanatológicas schopenhauerianas es pertinente destacar en un puesto aparte una profunda y precisa analogía que pone de manifiesto el carácter dual de la muerte, en cuanto a nuestro ser en sí y su manifestación. Esta última –pero no menos importante– metáfora de Schopenhauer, versa sobre los sueños y el despertar, equivalentes a la vida y la muerte. En breve, cabría resumirla en el siguiente aserto: “La vida es un sueño y la muerte su despertar” (Schopenhauer, *Manuscritos* 235). En estas pocas –pero profundas– palabras, se entraña toda una concatenación de su sistema filosófico. Para comprender a cabalidad esta importante similitud tanatológica es necesario indagar en su significado y remisiones metafísicas ocultas.

En la presente sección, el análisis se limitará al estudio de la primera mitad de la analogía, a saber, la vida como un sueño. Para así, posteriormente, en la sección siguiente comprender la contracara de la analogía, es decir, la muerte como despertar.

Schopenhauer establece que, en estricto rigor, la única diferencia entre la vida real (dentro del plano de la representación) y los sueños que tenemos cada noche, se limita al orden de sucesión y coherencia. Pero, en términos generales, ambos forman parte del mismo libro de la vida. Según él, cuando seguimos linealmente la trama de este gran libro de la vida (en estado de vigilia) llamamos a esto el *mundo real*, mientras que, cuando se revisan aleatoriamente sus páginas, sin orden alguno, lo denominamos *sueños*. No obstante, ambos tienen el mismo grado de realidad, ambas formas de leer el libro de nuestra vida, nos da cuenta de lo que hay en él:

La vida y los sueños son hojas de uno y el mismo libro. Leerlo de corrido equivale a la vida real. Pero algunas veces, cuando acaban las horas de lectura (el día) y llega el tiempo de reposo, seguimos hojeando ese libro sin orden ni concierto, abriéndolo al azar por una u otra de sus páginas; con frecuencia se trata de una página ya leída y en otras ocasiones de una página desconocida, pero siempre son páginas de uno y el mismo libro (Schopenhauer, *El mundo I* 134)⁴.

Dando un paso más en este símil, podría decirse que aquel libro de nuestra vida no deja de ser una ficción, escrita por alguien (o algo) que en sí mismo es lo únicamente real. La voluntad de vivir sería –en cierto sentido– el único autor de los múltiples capítulos del gran libro de la vida. Cada una de estas obras tiene el carácter ilusorio que toda novela tiene, es decir, es un medio del que se sirve el autor para expresar algo real. En este caso, el único artífice de todo cuanto hay (la voluntad) se sirve de la escritura en el libro de la vida (el plano de la representación) para expresar y reflejar en él un afán real: el impulso por la vida. Cada uno de los capítulos que componen esta extensa –y siempre inacabada– obra corresponde a la existencia individual de cada ser, dentro de ella se opera bajo el principio de razón, y está delimitada por las formas del espacio y el tiempo.

El individuo que sepa cómo leer este ficcional libro de su vida –y sepa interpretar aquellas páginas desconocidas e inconexas– podrá sacar provecho de ello, adelantándose a hechos que todavía no ocurren: “todos nos mostramos *clarividentes* al estar sumidos en un profundo sueño donde divisamos con claridad nuestro inminente destino, aun cuando no sepamos trasladarlo al estado de vigilia” (Schopenhauer, *Manuscritos* 79). Esto solo sería posible en la medida en que, el tiempo solo es una forma del fenómeno, que no atañe al ser en sí, es decir, el tiempo solo aplicaría a los personajes de este libro de la vida, inmersos en su trama, no al autor mismo ni al libro en su conjunto. De aquello supo sacar provecho el mismo Schopenhauer al comprender clarividentemente un sueño que le salvo la vida:

En la nochevieja de 1830 Schopenhauer soñó que un grupo de hombres le daba la bienvenida cuando visitaba un país desconocido para él. De alguna forma logró

⁴ Esta misma idea respecto a los sueños y como páginas alternadas de un solo libro ya había sido esbozada tempranamente en sus manuscritos de juventud. Véase *Escritos inéditos de juventud* (1999) pp. 96-97.

reconocer en un adulto a un compañero de juegos que tenía su misma edad y había fallecido a los diez años, hacía ya tres décadas. El sueño fue interpretado como un aviso de que, si no abandonaba Berlín, podría morir. Esto le hizo trasladarse justo cuando comenzaba una gravísima epidemia de cólera (Rodríguez, R. *Estudio* 31).

Tras un hecho así, el autor en cuestión le otorgaría una importancia capital a la realidad onírica, y se servirá de ella para desentrañar la conexión entre el mundo como voluntad y el mundo como representación.

Si nos atenemos a la sesgada perspectiva del individuo, atrapado en el velo de Maya, notaremos que este tendrá los días de vigilia como su realidad, mientras que las ensoñaciones serán descartadas como meras ficciones ilusorias, producidas por su propia consciencia. Ahora bien, desde un punto de vista más elevado, habría que decir que, la vida en su totalidad de aquel individuo (incluyendo sus sueños) tienen el carácter ilusorio de una fantasía onírica producida por la voluntad: “el universo entero y, desde luego, la vida de cualquier individuo no serían otra cosa que un gigantesco sueño soñado por Alguien, el infinito mega-sueño del espíritu eterno [...] todo lo que ha sido, es o será no constituiría sino el eterno sueño de aquella voluntad cósmica” (Rodríguez, R. *Schopenhauer* 21).

El mundo como representación de cada individuo no es más que uno de los múltiples sueños vitales que tiene la voluntad de vivir. La vida es el reflejo de este ser en sí que se objetiva en la multiplicidad de individuos.

Esta célebre idea del mundo como un mero sueño que Schopenhauer menciona tiene, ciertamente, una inspiración literaria. Él mismo menciona estos antecedentes literarios como antesala a su propuesta filosófica. Schopenhauer destaca de la antigua Grecia el verso de Píndaro sobre lo efímeros que son los seres humanos “¡Seres de un día! ¿Qué es uno? ¿Qué no es? ¡Sueño de una sombra es el hombre!” (Píndaro, *Píticas* 194)⁵. En la misma línea y espacio geográfico, menciona las inmortales palabras de Sófocles sobre la inanidad del género humano “El hombre es aire y sombra solamente” (38)⁶. Más cercano a su tiempo, señala los versos que Shakespeare pone en boca de sus personajes en *La tempestad*: “Estamos tejidos de idéntica tela que los sueños, y nuestra corta vida se cierra con un sueño” (2057)⁷.

⁵ *Pítica*, 8. Estrofa V, 95.

⁶ *Áyax Locro*. IV 34, 52.

⁷ *La tempestad*. Acto IV, escena 1.

Por último, se sirve del soliloquio que Calderón de la Barca pone en boca de Segismundo, quien muy acertadamente clama el carácter ilusorio y onírico de esta vida que llamamos real, junto a la vanidad de todos los asuntos mundanos: “Y en el mundo, en conclusión, / Todos sueñan lo que son, / Aunque ninguno lo entiende. / Yo sueño que estoy aquí, / Destas prisiones cargado, / Y soñé que en otro estado / Mas lisonjero me vi. / ¿Que es la vida? Un frenesí: / ¿Qué es la vida? Una ilusión, / Una sombra, una ficción, / Y el mayor bien es pequeño; / Que toda la vida es sueño, / Y los sueños sueño son” (52).

Sin abandonar el plano de la literatura podrían extraerse las consecuencias de esta cosmovisión filosófica. Si este mundo entero no es más que un sueño, y nuestra individualidad una ficción, entonces, el transcurso entero de la historia universal sería tan vano como los oníricos acontecimientos que nuestra mente fabrica cada noche: “Lo que la historia refiere no es, en el fondo, más que el sueño largo, pesado y confuso de la humanidad” (Ribot 63). Esta conjetura sobre la vanidad de la historia humana fue advertida y valorada por Jorge Luis Borges, otro de los célebres comentaristas de Schopenhauer del ámbito literario:

En efecto, si el mundo es el sueño de Alguien, si hay Alguien que ahora está soñándonos y que sueña la historia del universo, como es doctrina de la escuela idealista, la aniquilación de las religiones y de las artes, el incendio general de las bibliotecas, no importa mucho más que la destrucción de los muebles de un sueño. La mente que una vez los soñó volverá a soñarlos; mientras la mente siga soñando, nada se habrá perdido (Borges, *Nathaniel* 229).

A renglón seguido, el literato argentino precisa qué filósofo tenía en mente ya aquellos pensamientos, aludiendo a los *Parerga* y *Paralipómene* de Schopenhauer, específicamente a la metáfora de la vida como un caleidoscopio donde siempre se nos presenta lo mismo bajo diferentes formas ilusorias (Schopenhauer, *Parerga I* 481).

Asimismo, como poco importa la destrucción de objetos en un sueño del individuo, los acontecimientos en general de la pasada historia humana carecen de un valor sustancial para el ser en sí. De esta forma, todo lo que va quedando atrás en el pasado (individuos, monumentos, imperios), todo ello se desvanece efímeramente como un fútil sueño del que

pronto nos olvidamos. Schopenhauer apunta que, si consideramos nuestro propio pasado, y lo comparamos con el de la historia universal, hemos de preguntarnos ¿qué fue de todo ello? Para ambos casos, la respuesta es la misma: “No se trata sino de un sueño de la fantasía, y al igual que tu propia vida pasada, cada una de aquellos miles de vidas pertenecientes al pasado tampoco significa nada; y tan fútil como el pasado es el presente” (Schopenhauer, *Escritos inéditos* 82). Nuestro presente está constantemente tornándose pasado, por ello resulta igual de vano que los acontecimientos que hace más tiempo atrás tuvieron lugar.

El pasado del universo y el nuestro como individuos, así como el presente de ambos que se evapora oníricamente una y otra vez, no es sino un sueño donde ocurre constantemente lo mismo, cambiando el aspecto.

Por lo general, ningún individuo entrevé esta reiteración del sueño, pues está ensimismado en su identidad, preso de la individuación merced el espacio y el tiempo, su mirada solo alcanza a ver las relaciones de los fenómenos que dentro de aquel sueño puedan afectarle para bien o para mal.

No obstante, si se adopta un punto de vista más elevado, es decir, filosófico, se puede comprender que nos encontramos ante un espectáculo donde ocurren los mismos acontecimientos con millares de variaciones superficiales. Aquel que pueda ver por sobre el individuo, hacia la idea (como perfecta objetivación de la voluntad), entenderá que esta cambiante multiplicidad es expresión constante de lo mismo:

Descubrirá que en el mundo, al igual que en los dramas de Gozzi, en todos los cuales aparecen siempre los mismos personajes con similar propósito e idéntico destino, los motivos y los acontecimientos son distintos en cada pieza teatral, pero el espíritu de los acontecimientos es el mismo: los personajes de una pieza teatral nada saben de lo que ha sucedido previamente en otra, en la que sin embargo ellos mismos actuaron (Schopenhauer, *El mundo I* 369).

En este teatral espectáculo de sufrimientos constantes, ningún individuo (así como ningún personaje de las obras de Gozzi) podrá guardar recuerdo alguno de sus experiencias pasadas. Es decir, no reconocerá como suyas los millares de experiencias que atesora la onírica historia universal, él mismo no se identificará con ningún otro individuo del pasado,

salvo con su propia persona. Esto ha de ser necesariamente así porque la muerte aniquila todo lo que no es esencial, es decir, el intelecto, y con él, los recuerdos individuales. En efecto, el intelecto (sede de los recuerdos) está condicionado por el cerebro, el cual cesa de funcionar tras la muerte del organismo.

El onírico espectáculo de la vida del universo, en constante despliegue y repetición, no está trazado racionalmente, no tiene un objetivo claro ni determinado por una inteligencia suprema que así lo haya dispuesto originariamente. Muy al contrario, quien está detrás del proscenio representativo del sueño de la vida, no es nada más ni nada menos que la irracional y ciega voluntad de vivir.

Así como en nuestros sueños, nosotros movemos los hilos de los personajes (que provienen y son nosotros mismos), en el gran sueño vital, la universal voluntad opera tras cada individuo (que, en cierta medida no deja de ser ella misma bajo distintas máscaras). Así entonces, el destino de esta obra teatralmente onírica que es la existencia, no apunta a un fin en particular, pues su director es un ciego que repite lo mismo una y otra vez sin darse cuenta, este es el destino de todos aquellos individuos que permanecen presos del velo de Maya: “podemos muy en general imaginar como posible que, de forma análoga a como cada uno es el secreto director teatral de sus sueños, en último término también aquel destino que gobierna nuestra vida real procede de alguna manera de aquella voluntad” (Schopenhauer, *Parerga I* 242).

Este ciego e irracional dramaturgo de nuestro efímero sueño de la vida, no se contenta con aquella labor directiva, pues, aparte de escribir el guion y dirigir la escena, se instala él mismo –objetivándose en la multiplicidad– en el centro del escenario a representar esta onírica y sufriente obra (Rodríguez, R. *Para leer* 135).

Cabe recordar que, en sí misma, la voluntad solo es *una*. Mientras que las múltiples voluntades de cada uno de los individuos, solo son tales en virtud de que están objetivadas, bajo las formas del tiempo y el espacio. Acorde al principio de individuación lo uno se nos presenta como múltiple. Por lo que, estrictamente hablando, cada individuo inmerso en este sueño vital de la existencia que llamamos realidad, no es más que una proyección de la voluntad, una mera imagen de sí misma.

Ahora bien, esta representación de la voluntad objetivada que son los demás, en sentido estricto son también una proyección que proviene de cada uno, en tanto el individuo

sepa reconocer su ser en sí como voluntad de vivir. Así entonces, tal como en los sueños todas las personas que se nos aparecen no son sino nosotros, cuando estamos despiertos cada uno de estos actores del teatro onírico de la representación también son esencialmente nosotros mismos: “*Tan cierto* como que en todas las personas que se nos aparecen *en sueños* hay algo de nosotros mismos, así también ocurre *en la vigilia*, aunque no se perciba tan fácilmente. Pero *tat-wam asi* [Esto eres tú]” (Schopenhauer, *El arte de envejecer* 151).

A ojos de Schopenhauer, este espectáculo que representa el sueño de la vida no puede ser ningún fin en sí mismo, no puede poseer dentro de sí alguna meta. En efecto, nuestro mundo –como representación– no es más que una agitada y estéril búsqueda de satisfacción imposible, se sortean continuamente dificultades y padecen incontables sufrimientos, solo para volver a emprender nuevamente la búsqueda bajo otra apariencia, o bien, caer en el tedio por no presentarse un nuevo deseo por cumplir. Este proceso se repite continuamente en la vida de cada cual, y, en términos generales, es el mismo asunto que reitera todo el género humano en el transcurso de la historia. Todo esto que implica el sueño vital de la voluntad (es decir, la voluntad objetivada como nuestra representación), no puede ser un objetivo para el universo: “Si esta existencia nuestra fuera el fin último del mundo, sería el fin más absurdo jamás planteado, independientemente de que lo hayamos planteado nosotros mismos u otro” (Schopenhauer, *Parerga II* 302).

Afirmar que en este sueño de la vida reposa un fin último, que se podría lograr dentro de ella misma y gozar de ello sería un absurdo. Pues, ha de recordarse que no hay ninguna racionalidad que haya dispuesto la escena de nuestro sueño universal.

Lo único que cabría esperar sería que, esporádicamente algunos de estos actores que constantemente olvidan su papel anterior, cobraran consciencia de este absurdo, y optaran por salir de escena de una vez y para siempre. Esto se da mediante la negación de la voluntad de vivir, tema que será tratado en profundidad más adelante en este estudio⁸. Ciertamente, esta posibilidad no es un objetivo que la voluntad se haya propuesto desde un comienzo, sino que es un fenómeno al que se llega por un alto grado de consciencia a raíz del sufrimiento que implica la obra del sueño de la vida.

Mientras los personajes de la onírica obra no vean más allá de su propio papel, más allá de sus asuntos, en su tiempo y su espacio determinados, considerarán que aquella vida

⁸ Véase sección III. Capítulo 3, p. 173.

es una comedia, en la que pequeños y locales inconvenientes se le interponen. Pero, aquel que sea capaz de contemplar objetiva y externamente la existencia, de un modo más universal, se dará cuenta, con horror, de que aquella obra no es sino una tragedia:

La vida de todo ser humano constituye una *tragedia* cuando es contemplada global y panorámicamente, pero supone una *comedia* considerada desde un punto de vista individual. La vida cotidiana los ajetreos del momento, los deseos y los temores albergados durante la semana, los contratiempos de cada hora representan escenas cómicas. Pero el afán frustrado, la esperanza cercenada las desventuradas equivocaciones de la vida en su conjunto, y el remate final de la muerte, no dejan de ser una tragedia (Schopenhauer, *Escritos inéditos* 64).

Los actores que sigan inmersos en su papel (atrapados por el principio de individuación) estarán tan ajetreados y preocupados de los asuntos que le conciernen a su personaje, que no tendrán la visión de conjunto de la onírica obra. En cambio, aquel que, iluminado por el sufrimiento, deje su papel y sus atavíos oníricos y se pose como mero espectador, se dará cuenta de que no vale la pena seguir revoloteando y sufriendo en aquella obra, que externamente juzgará como una triste tragedia. Este sujeto que sale del escenario del sueño de la vida, no es la voluntad misma (el dramaturgo), tampoco es el personaje que representaba (el individuo como voluntad objetivada), sino que es el puro sujeto cognoscente, un producto de la voluntad que ha sido capaz de dissociarse de ella: “El sujeto no es, sin embargo, la voluntad; es el puro cognoscente, a quien la voluntad, el cuerpo, la vida entera se le ha manifestado de forma visible; el espectador tranquilo, puro, situado fuera del tiempo de esa absoluta tragedia de la vida” (Schopenhauer, *Notas* 147).

La vida es un sueño de la voluntad, un sueño que –para los individuos que están en él– es una pesadilla. A pesar de ello, los individuos temen despertar. La vida es la obra que la voluntad escribe, dirige y actúa, materializándose en millares de personajes que no saben que están en una ficción. Objetivamente para los personajes, tal obra es una tragedia. A pesar de ello, los personajes temen perder su papel.

Ambos casos –despertar del sueño o renunciar al papel de la tragedia– suponen un bien y un sosiego para el sujeto. No obstante, la mayoría se aferra a su onírico papel, de modo

que, cuando se presenta la opción de salir, este no la toma y vuelve renovado a por más vida y más sufrimiento.

Schopenhauer plantea que cada vida, cada sueño vital, cada papel en esta tragedia, presenta una oportunidad para darse cuenta de que no vale la pena continuar con este esfuerzo sin sentido: “La forma más acertada de concebir la vida es como un desengaño: a eso apunta todo con suficiente claridad” (*Parerga II* 304).

De todas formas, cuando para cada cual llegue el momento final –la muerte– necesariamente se saldrá del sueño trágico de la vida. Ahora bien, si este despertar será definitivo o solo un parpadeo para que el actor cambie de máscaras, es el misterio que Schopenhauer busca descifrar.

3.2. La muerte del individuo como despertar en el Leteo: cambio de máscaras o salir de escena

Los seres humanos –atrapados en la onírica escena eterna del escenario de la existencia– surgen, sufren y se extinguen constantemente. Los individuos se renuevan una y otra vez, siendo esencialmente lo mismo, una voluntad objetivada que se devora a sí misma. En esta tragedia de pesadilla, el momento de la muerte representa el instante ambivalente en que el personaje deja su papel y ha de decidir si volverá a entrar como un nuevo personaje o bien, salir definitivamente de la escena. En el primer caso, el sueño de la vida se vería ligeramente interrumpido por un tenue y fugaz parpadeo para volver a entrar en él de modo renovado. En el segundo caso, el sujeto despertaría definitivamente del sueño de la vida.

Ahora bien, no está determinado de antemano que toda muerte implique una u otra alternativa. Schopenhauer se cuestiona si la muerte representa un mero tránsito entre sueños o un despertar:

Toda vida humana no es más que uno de aquellos sueños tenidos en el adormecimiento de la muerte y de los cuales nos habla Hamlet en su célebre monólogo.

Pero si el fin de la vida de cada cual supone tan solo el tránsito de un indómito sueño a otro, o si más bien representa el despertar, ésta es la cuestión crucial de Platón; en

ella se halla implícita la significación y trascendencia moral de la vida, así como la única vertiente seria de nuestro obrar (*Escritos inéditos* 81).

En ambas situaciones, la muerte es un enigma para el individuo. En el primer caso, si la muerte representara un tránsito hacia otra vida en este mismo mundo, el sujeto teme perder su identidad en el camino, pues desconoce la forma en que esto sucede. En el segundo caso, si el final de la vida significara un despertar, el individuo teme igualmente esta alternativa, pues desconoce lo que habrá para él una vez despierto, pues no es equiparable a nada conocido por él. Para la persona atrapada en el velo de Maya, la muerte es un misterio doblemente temido. El célebre monólogo de Hamlet al que Schopenhauer alude se debate ante estas dudas y temores que frenan al individuo y lo hacen retroceder ante la muerte: “¡Morir..., dormir! ¡Dormir!... ¡Tal vez soñar ¡Sí, ahí está el obstáculo! ¡Porque es forzoso que nos detenga el considerar qué sueños pueden sobrevenir en aquel sueño de la muerte cuando nos hallamos librado del torbellino de la vida!” (Shakespeare, *Hamlet* 1363)⁹.

Lo que Schopenhauer contestaría a este acongojado sujeto que se debate entre las dos inseguridades que quizá encuentre tras la muerte, sería una doble respuesta afirmativa: tan cierto y verdadero es lo uno como lo otro (Rodríguez, R. *Estudio* 43). Ciertamente, esta respuesta deja con más dudas al individuo si no se profundiza y explica con claridad. Lo que entraña esta paradójica contestación nos remite a la propuesta schopenhaueriana de la palíngenesia que será explicada más adelante en esta investigación¹⁰. En pocas palabras, podría adelantarse que la muerte nos da ambas posibilidades siempre unidas, pero que comúnmente se opta por la primera alternativa, a saber, saltar de un sueño vital a otro: volver a objetivarse en un individuo nuevo. Por otro lado, la segunda alternativa que nos abre cada muerte, y por la que muy pocos optan rara vez, supone el despertar definitivo de dicho sueño para no volver a caer en él.

Mientras esto último no ocurra, los individuos seguirán extraviados entre sueños, entre las múltiples objetivaciones de la voluntad, aquellas apariencias oníricas que atormentaban al célebre príncipe de Dinamarca de Shakespeare. Sin embargo, habría que hacer notar a aquellos individuos perdidos que, toda nuestra realidad no es sino uno de

⁹ Acto III, escena I.

¹⁰ Véase en esta misma sección capítulos 4.1 (p. 74) y 4.2 (p. 86).

aquellos sueños: “Esos sueños de los que nos habla Hamlet y pueden asaltarnos en nuestro lecho de muerte, ¿acaso quieres conocerlos? ¡Mira a tu alrededor! Nuestra existencia actual, este mundo, esta vida; he ahí tales sueños” (Schopenhauer, *Manuscritos* 146).

Sea cual sea el caso (si se pasara de un sueño a otro, o si se despierta de modo definitivo), la muerte implica salir del sueño de la vida, ya sea por un instante (el breve parpadeo que significa el tránsito hacia otro sueño), o bien, de modo absoluto (despertar, sin querer retornar a aquella pesadilla). Esta equivalencia metafórica entre vida-muerte y sueño-despertar había sido ya advertida en los albores de la filosofía occidental por Heráclito, quien en el fragmento 21 señalaba que: “Muerte es cuanto observamos despiertos, y cuanto durmiendo, sueño” (25)¹¹.

Este despertar de la muerte –ya sea definitivo o transitorio– deja siempre de lado lo inesencial, todo cuanto conocemos del mundo como representación, todo el plano fenoménico se ve difuminado cuando se desvanece el sueño de la voluntad. Toda individualidad solo existe de un modo aparente mientras el sueño transcurre, así como los personajes de una obra solo existen cuando esta está siendo representada. Cuando el personaje va tras bambalinas –ya sea por un instante o para no volver– ya no está actuando, ya no está en la pesadilla trágica de la voluntad. El individuo deja de ser quien era dentro del sueño teatral, y todos los asuntos que tanto le preocuparon antaño, ahora se desvanecen. Junto con quitarse la máscara de su personaje (su individualidad) se quita el vendaje de Maya, que cubría sus ojos y lo hacía creer que la única realidad era lo que a través de su máscara veía. Tras las bambalinas del teatro de los sueños de la voluntad –a la que todos llegan tras la muerte– el sujeto deja de representar a su personaje, despierta de aquel sueño y ve cuan vano era todo. De él solo queda lo esencial, a saber, aquella voluntad que movía los hilos del teatro, escribía el guion y se materializaba en los actores, esta esencia sigue activa en todo el resto y en él mismo, que en cualquier momento puede ser llamado a escena bajo un nuevo ropaje, siempre y cuando aún siga con las energías suficientes para volver a entrar.

La muerte desvanece la apariencia (representación) y patentiza la esencia (voluntad), el sueño se difumina, y la voluntad queda en vigilia: “La muerte es un sueño en el cual queda olvidada la individualidad; todo lo demás sí despierta o, por mejor decir, permanece en vigilia” (Schopenhauer, *Metafísica* 10).

¹¹ Fragmento N° 21.

La muerte es la instancia para despertar de aquel sueño trágico, cuyo espectáculo solo lo contempla el puro sujeto cognoscente cuando baja del escenario onírico. Quienes inmersos en la trama, temen salir de la escena pensando que será su aniquilación, tienen un miedo carente de fundamento. Temer la propia muerte como un fin absoluto sería equiparable a que los personajes de un sueño temieran que nadie los soñara: “La preocupación de que todo pueda acabar con *la muerte* es una ocurrencia parangonable con la de quien, en medio de un sueño, albergase la idea de que podría haber sueños sin nadie que soñara” (Schopenhauer, *Manuscritos* 235).

Desde esta cosmovisión pesimista, no cabe temer que no haya quien sueña el sueño de la existencia. De ello da cuenta que, la uniformidad del tiempo frente a los individuos, a pesar de ser múltiples y separados, cada uno con su propio intelecto, todos coinciden en su forma de concebir el tiempo mismo, pues este es el medio que tiene la voluntad para confeccionar y articular el sueño de la vida: “Aquella uniformidad [del tiempo] que tiene su curso en todas las mentes demuestra en mayor medida que cualquier otra cosa que todos estamos sumidos en el mismo sueño y que de hecho es un ser el que lo sueña” (Schopenhauer, *Parerga II* 71). La voluntad de vivir está siempre empeñada en representar el sueño de la vida (objetivarse en la multiplicidad), esta es una representación que constantemente termina y vuelve a empezar, con nuevos personajes que en esencia son los mismos. La vida individual de cada ser no es más que un papel, un sueño, destinado a esfumarse tras unos años y volver a surgir renovado, con una nueva materia, es decir, una nueva confluencia de (y en) otro tiempo y otro espacio.

Existe cierta similitud entre el dormir y el morir, siendo el primero un mero anticipo del segundo. Schopenhauer establece la analogía del sueño como el pago diario de una deuda contraída (la existencia), que ha de ser liquidada en su totalidad en el momento final con un solo pago, la muerte:

Cada vez que *dormimos* cedemos un pedazo a la *muerte*, pues el sueño es como un préstamo *anticipado* que obtenemos y renovamos tras un día agotador. *Le sommeil est un emprunt fait à la mort* [El dormir es un trozo hipotecado de la muerte]. El dormir es como un préstamo concedido por la muerte para conservarnos la vida. O también: *es la renta provisional de la muerte*, como lo es asimismo el pago a plazos

del capital. Dicho pago será tanto más tarde exigido, cuantos más ricos sean los intereses y cuanto más regularmente sean pagados (*El arte de envejecer* 111).

Para Schopenhauer, nuestro particular sueño de la vida no es un inocente regalo, sino una deuda que contraemos al nacer (*El mundo II* 766), que se paga a diario con el sueño y los sufrimientos, para que, finalmente, la muerte ponga fin a nuestro compromiso con la existencia.

Cuando dentro de este sueño que llamamos vida, los individuos duermen y sueñan, ellos mismos ven puesta en suspenso su consciencia, con ello se accede a un plano diferente, más allá del mundo como representación: “Al soñar venimos a recibir un anticipo de lo que nos espera tras la muerte. Volver a sumergirnos en ese universo de la pura pulsión volitiva, donde impone sus reglas la ciega e inconsciente voluntad” (Rodríguez, R. *Schopenhauer* 179). Mientras el individuo duerme, dentro de su sueño se deja de estar regido por el principio de razón, está fuera de todo tiempo y espacio tal como funciona regularmente durante el día, pues su aparato cognoscitivo no está activo en las horas de sueño, quedando solo su voluntad siempre en movimiento, confabulando oníricos e inconexos escenarios.

Algo similar ocurre con la muerte, ambos son fenómenos emparentados, mas no idénticos, en general los estados de inconsciencia guardan aquel lazo de familia con la muerte: “tal como el sueño es el hermano de la muerte, el desmayo es su hermano gemelo” (Schopenhauer, *El mundo II* 615). Estos estados hermanados con la muerte permiten —en cierta medida— mirar a través del velo de Maya, vertiendo una luz sobre nuestro ser en sí, para mirar en nuestra interioridad como lo único que permanece despierto: “Si el sueño lo descubre un poco, la muerte viene por completo a rasgar ese velo de Maya que nos impide ver las cosas tal cual son en sí mismas” (Rodríguez, R. *Schopenhauer* 179-180). Nuevamente, esta idea fue anticipada en los albores de la filosofía por Heráclito, quien señalaba que: “El hombre en la noche, apagados sus ojos, prende una luz para sí mismo. Mientras vive durmiendo préndese del muerto, y despierto, préndese del dormido” (25)¹². De modo similar a Schopenhauer, el filósofo de Éfeso equipara nuestra vida durante el día con un sueño (cuando nuestros ojos están abiertos). Mientras que, cuando dormimos, podemos iluminar nuestra interioridad, ajena al mundo que la rodeaba. En cierto modo, cuando dormimos es

¹² Fragmento N° 26.

cuando estamos más despiertos. Es decir, es cuando más lúcidos frente a nuestro ser en sí nos encontramos. Y, una vez la muerte llegue, estaremos más despiertos que nunca antes.

Aquellos que han sido capaces de mirar dentro sí, de recorrer el camino interno hacia la voluntad de vivir, estarán propiamente más despiertos que aquellos que sigan engañados por el velo de Maya. Aquellos sujetos que conozcan su esencial ser en sí, los más despiertos entre los durmientes, reconocerán a la voluntad en todo lo demás que se presenta como múltiple y separado merced al principio de individuación: “propiamente solo hay también *un único ser*: la ilusión causada por las formas de la objetiva captación externa de la pluralidad (Maya) no podía penetrar en la consciencia íntima y simple, donde ésta encuentra siempre solo un ser” (Schopenhauer, *El mundo II* 424). Algo similar es posible encontrar en los fragmentos de Heráclito, quien señala que “Para los despiertos uno y común es el cosmos, (mas cada uno de los durmientes retorna) al suyo propio” (37)¹³.

Solo los despiertos entrevén la unidad esencial del todo, más allá del velo de Maya, que nos trata de sumir en el sueño de la vida. El sueño –así como los demás estados en que el intelecto queda en suspenso– presenta la ocasión perfecta para lograr despertar genuinamente, y aproximarnos al ser en sí que esencialmente somos.

No obstante, a fin de cuentas, tras estos lapsos de inconsciencia, el individuo regresa al sueño de la vida, al mundo como representación, sin que esos sueños le hayan causado pérdida alguna en dicho plano.

Esto mismo ocurre de un modo más general con la muerte. Solo que, en este caso, se ha de tener en vistas de un modo más general que, quien sueña no es el individuo, sino la voluntad, y que, en este sentido, toda muerte (del individuo) no es sino un despertar: “entre el sueño y la muerte no hay una diferencia radical, sino que la una hace peligrar la existencia tan escasamente como el otro” (Schopenhauer, *El mundo II* 627).

En el proscenio onírico de la vida, la muerte no debilita o detiene la obra, pues la voluntad tiene de suyo garantizada la vida, siempre nueva y renovada, a pesar de que los individuos perezcan una y otra vez: “A la voluntad de vivir le corresponde la vida con total certeza y la forma de la vida es el presente sin término; no importa que los individuos, manifestaciones de la idea, aparezcan y desaparezcan en el tiempo cual efímeros sueños” (Schopenhauer, *El mundo I* 508).

¹³ Fragmento N° 89.

La muerte como despertar desgarrar el velo de Maya, pues el individuo desaparece, es decir deja de limitar su existencia a aquel cuerpo y aquella consciencia, pues solo quedando la voluntad, esta se reconoce en todo cuanto hay, hubo, o habrá alguna vez. Consecuentemente, todos los bienes o males personales que acongojaron por años al individuo se desvanecen. Si en este ser que pierde su individualidad aún hubiera una consciencia, esta se daría cuenta de que a él mismo le correspondían también todos los innumerables sufrimientos de los demás, y lo efímero de sus posesiones. No obstante, mientras siga con la venda de Maya en sus ojos, con la máscara del onírico papel teatral que representa, el individuo será incapaz de ver lo que hay después de que despierte del sueño de la vida:

Para el conocimiento que ve a través del principio de individuación es una vida dichosa en el tiempo, regalo del azar o conquistada por la prudencia, en medio de los sufrimientos de innumerables otros, pero todo esto es tan solo el sueño de un mendigo en el que se cree rey; al despertar de tal sueño ha de comprobar que solo un efímero engaño le había disociado del sufrimiento de su vida (Schopenhauer, *El mundo I* 613-614).

A fin de cuentas, la vida no es más que aquel sueño de la voluntad, en él, todo es efímero e insustancial, tal como Calderón de la Barca señalaba en sus versos, tanto la riqueza como la pobreza dentro de esta vida son un mero sueño del que tarde o temprano habrá que despertar: “Sueña el rey que es rey, y vive / Con este engaño mandando, / Disponiendo y gobernando [...] Sueña el rico en su riqueza, / Que más cuidados le ofrece; / Sueña el pobre que padece / Su miseria y su pobreza” (52).

Nuestra individuación está tejida por aquel onírico material de la fantasía que Maya coloca sobre nuestro ser. La vida que tanto nos preocupa está destinada a terminar, así como un sueño no es más que la antesala para el despertar. Según Schopenhauer, si no perdiéramos nuestro intelecto en este reiterado proceso, podríamos recordar que antes de sumergirnos en el sueño de la vida (principio de individuación) habíamos estado despiertos (éramos pura e intensa voluntad de vivir), y que, consecuentemente, volveremos a aquel volitivo e inconsciente origen cuando el sueño de la vida termine: “Nos hemos despertado y volveremos a despertarnos; la vida es una noche que colma un largo sueño, el cual se torna con frecuencia

onerosa pesadilla” (*Escritos inéditos* 28). Consecuentemente, no hemos de temer el despertar de la muerte, ya que, en sí, la vida –tal como la concibe Schopenhauer– es mayormente sufrimiento. Nuestra existencia es equiparable a un sueño que por lo general se torna una pesadilla, acabar con ella es lo que nos ofrece el despertar con la muerte: “En general el momento de morir puede compararse al despertar de un sueño plagado de ingratas pesadillas” (Schopenhauer, *El mundo II* 616).

Estas noches de los diversos sueños de la vida (que tienden a tornarse pesadillas) son, sin embargo, finitas, temporales. Cada sueño de la existencia no tarda más que unas cuantas décadas para cada individuo, tiempo en el que pasa por las distintas edades de la vida, para conocer y sufrir en el mundo. Frente a estos finitos sueños que son la vida, lo que permanece al margen (la voluntad) es infinitamente más extenso, de hecho, no es ni siquiera comparable. Pues, toda determinación temporal y extensiva solo puede existir y aplicarse cuando hay un sujeto (cuyas formas cognoscitivas son el espacio y el tiempo) que percibe un objeto. Al margen de esto, es decir, cuando la muerte aniquila al sujeto, no puede concebirse un tiempo real y objetivamente existente que siga su marcha: “Pues si no existo yo, tampoco existe ya ningún tiempo. Es solamente una apariencia engañosa la que me muestra un tiempo que continuaría sin mí tras mi muerte” (Schopenhauer, *Parerga I* 117).

La voluntad hacia la que despertamos tras el breve sueño de la vida, está siempre igual, en un eterno presente, fuera de todo tiempo: “¡Cuán larga es la noche de un tiempo infinito frente al breve sueño de la vida!” (Schopenhauer, *Manuscritos* 76).

Schopenhauer alude solo metafóricamente a un tiempo inconmensurablemente extenso. Es decir, aquella larga noche del tiempo infinito en que yace la voluntad, propiamente no es nunca percibida por nadie en concreto, por tanto, nunca hay un sujeto que pueda aplicar la forma cognoscitiva del tiempo a dicho estado inconsciente. Esto porque, tras despertar del breve sueño de la vida, el individuo se desintegra, y, con él también su intelecto con sus formas, espacio y tiempo: “sólo es posible despertar del sueño de la vida deshaciendo todo su tejido fundamental: pero éste es su propio órgano, el intelecto con sus formas” (Schopenhauer, *El mundo II* 647).

Para quienes tras la muerte despiertan del sueño de la vida en aquella noche eterna, el tiempo ya no aplica como tal. Es decir, es indistinto si pasaran unos meses o unos milenios en dicho estado antes de volver a adentrarse en un nuevo sueño de la vida: “puesto que en un

estado totalmente inconsciente no tenemos medida alguna del tiempo, nos da lo mismo que mientras yacemos en aquel sueño mortal en el mundo consciente hayan transcurrido tres meses o diez mil años” (Schopenhauer, *Parerga II* 295).

Recapitulando, el despertar de la muerte atañe solo a nuestro ser en sí, es decir, nuestra voluntad de vivir. Todo lo demás perece y es totalmente aniquilado (el cuerpo, y con ello el cerebro, sede del intelecto). Al desvanecerse el intelecto, las formas cognoscitivas del sujeto (espacio y tiempo) pierden toda aplicación posible. Por tanto, el despertar de la muerte supone la no aplicación de estos elementos perecederos, es decir, se entra a un estado atemporal, inextenso e inconsciente. Esto solo puede ser concebido negativamente, ya que nuestra intuición no puede representar positivamente nada fuera de sus límites cognoscitivos. No obstante, nuestro ser en sí (aquella voluntad inconsciente, atemporal e inextensa) se limita a *retornar* a dicho estado, que le es más familiar para sí misma que el plano de la representación (objetivación acorde al principio de individuación).

Desde una perspectiva más general, se ha de recordar que este nómeno volente schopenhaueriano está siempre anhelante de vida, siempre en movimiento, buscando saciar aquel único deseo. Consecuentemente, cuando un individuo muere (un ser que no era más que voluntad objetivada) su parte esencial y volitiva *regresa* a aquel estado previamente descrito de la voluntad de vivir en general. Evidentemente, una voluntad así (que siempre está buscando la vida como su único anhelo) buscará la forma de objetivarse nuevamente, es decir, de volver a adentrarse en otro sueño de la vida para saciar su infatigable afán¹⁴. Cuando esto sucede, la voluntad vuelve a adoptar las formas espacio-temporales (el velo de Maya), y con ello, se sirve de un nuevo intelecto, sin ningún recuerdo de sus existencias precedentes: “La pérdida del *intelecto* que al producirse la muerte, sufre la *voluntad* la cual constituye el núcleo del fenómeno que perece, pero que como cosa en sí resulta indestructible, es el *Leteo* asimismo de esa voluntad individual, sin el cual ciertamente recordaría muchos fenómenos, de los cuales ya ha sido su núcleo anteriormente” (Schopenhauer, *El arte de envejecer* 157). Cada muerte, cada despertar esencial, es un baño en aquel mítico río del olvido, que nos hace dejar atrás nuestra individualidad, nuestros conocimientos y experiencias. Esto es lo que a muchos les aterra desprenderse. Incluso, al mismo Schopenhauer –aunque en tono de broma–

¹⁴ La única excepción a que ocurra esto es si durante la vida del sujeto, la voluntad fue mortificada y negada hasta el punto de que esta ya no desee más vida. Este caso excepcional será mayormente abordado en la sección III, capítulo 3 (p. 173).

no le gusta mucho esta limitante, solo porque ello implicaría olvidar todo el dominio de sus lenguas clásicas, de las que se servía constantemente en sus escritos: “Lo mejor sería que con la muerte no se extinguiera el intelecto: pues entonces nos llevaríamos al otro mundo el griego que hemos aprendido en este” (*Parerga II* 289).

Ahora bien, si se considera con seriedad la aniquilación del intelecto, se verá que esta es necesaria para que la voluntad pueda seguir su cíclico afán. Pues, si todos los individuos recordasen con detalle que ya han existido previamente, en otro tiempo y espacio, no podrían soportar una constante y absurda repetición, que les hace perder todo lo logrado para empezar nuevamente desde cero. Si los individuos notaran esto, se darían cuenta que la vida no merece la pena ser reiterada infinita y monótonamente. De este modo, la voluntad de vivir, precisa del olvido (la aniquilación del intelecto individual) para que los diversos individuos mantengan siempre su afán por vivir, por preservar y propagar la vida:

¿Cómo podría la voluntad de vivir soportar esta existencia vacía, hueca y penosa a lo largo de un tiempo infinito si *el intelecto no se renovase* incesantemente con *la muerte* y con su hermano –el nacimiento– y no hiciese las veces de *Leteo* al servicio de cada voluntad individual, pues el *Leteo* nos ahorra al menos la monotonía de lo insoportable, en tanto que permite aparecer aquello que se repite millones de veces como si fuera continuamente algo nuevo? (Schopenhauer, *El arte de envejecer* 75).

La muerte del individuo se presenta como un despertar en las aguas del Leteo, a partir desde donde la voluntad de vivir se sumerge en un nuevo sueño de la vida, mientras que el nuevo individuo nada sabrá de este proceso. La voluntad, en tanto que es irracional e inconsciente, seguirá repitiendo incansablemente este ciclo mientras tenga la suficiente fuerza para ello, es decir, siempre que siga siendo afirmada por el individuo en cuestión.

La puesta al descubierto que hace de esto la filosofía de Schopenhauer es ya un primer paso para tomar consciencia de este eterno círculo de la voluntad. Con ello, se abre la posibilidad a que el individuo quiera detener este infatigable proceso que solo genera sufrimiento.

Ciertamente, el desarrollo de toda esta teoría metafísica no es una original ocurrencia schopenhaueriana, pues tiene diversas fuentes de inspiración, las que unidas y pulidas por el padre del pesimismo dieron por resultado su metafísica de la voluntad de vivir. Uno de los

antecedentes más relevantes en cuanto al ciclo tanatológico del retorno a la vida, es posible encontrarlo en la arcana doctrina de la metempsicosis.

4. De la metempsicosis a la palingenesia, un mito práctico y su clarificación filosófica

4.1. Antecedentes occidentales de la doctrina de metempsicosis

La teoría de la metempsicosis (μετεμψύχωσις) es también conocida como la doctrina de la transmigración de las almas. Puede hablarse de ella en cuanto dogma en la medida en que sea parte integral de cierta religión. Pero también, reconociendo su aspecto alegórico, ha sido usada a lo largo del tiempo como un recurso explicativo por parte de la filosofía.

Según el padre de la Historia, la teoría de la metempsicosis (o transmigración de las almas) tendría su origen en el Antiguo Egipto, lugar desde el cual habría sido transmitida hacia Grecia:

Los egipcios fueron también los primeros en enunciar la teoría de que el alma del hombre es inmortal y que, cuando muere el cuerpo, penetra en otro ser que siempre cobra vida; el alma, después de haber recorrido todos los seres terrestres, marinos y alados, vuelve a entrar en el cuerpo de un hombre que, entonces, cobra vida y cumple este ciclo en tres mil años. Hay algunos griegos —unos antes, otros después— que han adoptado esta teoría como si fuese suya propia; y aunque yo sé sus nombres, no voy a citarlos (Heródoto 151-152).

No obstante, comentaristas contemporáneos han puesto en duda esta sentencia, ya que no hay suficiente evidencia por parte de los egiptólogos respecto a que en el valle del Nilo se haya tenido una creencia similar en aquella época (La Croce 243). Tal como es actualmente entendida la doctrina de la metempsicosis (en todas sus variantes) no estaba propiamente en el antiguo Egipto, lo que sí había ahí era la creencia en la inmortalidad y en cierta metamorfosis que el alma de un hombre bueno podía tomar para retornar solo por un día (Strange 5-6). Donde sí se habría dado con anterioridad esta doctrina sería en Oriente, particularmente en la India.

De todas formas, independiente de la real procedencia de la metempsicosis, que queda difusa en el tiempo, pueden rastrearse las primeras difusiones de esta doctrina tal como ocurrieron dentro de la Grecia antigua.

En Grecia, entre aquellos primeros que tomaron y difundieron esta doctrina (que Heródoto prefiere no mencionar) se encuentra Pitágoras. Posiblemente hubo otros que, como él, adoptaron esta teoría y la difundieron en Grecia, pero de aquellos otros no ha quedado registro (Strange 21), y solo de Pitágoras han quedado ciertos testimonios. Todo lo que nos queda son fuentes secundarias de las enseñanzas pitagóricas. De estas fuentes de segunda categoría, ha habido diversos cuestionamientos, ya que le atribuyen descubrimientos o enseñanzas que se ha comprobado que no fueron hechas hasta bastante tiempo después, por lo que, aquellos testimonios en torno a la doctrina de la metempsicosis pitagórica han de ser tomados críticamente antes que aceptados sin cuestionamiento alguno (Strange 15). Esto es sumamente relevante, ya que, en torno a la figura de Pitágoras se construyeron diversas leyendas sobre eventos y acciones de corte mágico y mítico.

Uno de los antecedentes más completos respecto al filósofo matemático lo encontramos en la célebre biografía redactada con posterioridad por Porfirio: *Vida de Pitágoras*. En este texto es posible rastrear aquellos antecedentes que nos puedan ayudar a descifrar su propuesta en torno a la metempsicosis. En aquella biografía se describe su concepción sobre esta doctrina, y cómo él habría sido uno de los primeros en plantearla al mundo griego:

Para todos era especialmente notoria su afirmación de que el alma, en primer lugar, era inmortal y, luego, se trasladaba a otras especies de seres vivos, y, además de esto, que lo que había sucedido en alguna ocasión, en ciertos ámbitos temporales, de nuevo acaecía; y, sencillamente, nada nuevo había [...]. Se cuenta, en efecto, que fue Pitágoras el primero que introdujo en Grecia estas creencias (Porfirio 35).

Acorde a esta propuesta, el alma de cada cual, tras la muerte migraría hasta otro cuerpo nuevo, donde volvería a vivir, el cual no necesariamente tendría que ser de la misma especie a la que se pertenecía. Al menos así lo ha dejado asentado el juicio de Aristóteles,

según el cual, los mitos pitagóricos sostenían “que cualquier tipo de alma se albergara en cualquier tipo de cuerpo” (Aristóteles *Acerca del*, 151).

Según el testimonio de Porfirio, Pitágoras hacía recordar las vidas pasadas a aquellos que con él trababan relaciones, incluso, el mismo Pitágoras decía recordar sus propias reencarnaciones anteriores, esto daría cuenta en cierta medida de su propuesta de metempsicosis: “A la mayoría de las personas con que se relaciona les recordaba la vida pasada que sus almas habían experimentado antaño, antes de vincularse al cuerpo que tenían. Y con pruebas irrefutables se declaraba a sí mismo la reencarnación de Euforbo, el hijo de Pántoo” (Porfirio 39). Es más, según este mismo biógrafo, Pitágoras habría sido capaz de recordar en detalle hasta cuatro vidas anteriores a la suya (50).

Según estos planteamientos pitagóricos, el alma, sería la sede de la personalidad, es decir, de la identidad del sujeto (Strange 27). Esta misma sería inmaterial e inmortal, y solo podría acceder a los anteriores recuerdos después de haber pasado por cierto proceso de purificación, el cual se consigue liberando a la mente de sus ataduras mundanas mediante la filosofía (Porfirio 50-51).

La propuesta de metempsicosis pitagórica habría entonces tenido un trasfondo moral (Strange 28), que abogaba por una purificación intelectual llevada en vida. Pero, no solo se trataba de una preocupación egoísta por la propia alma y sus futuras reencarnaciones, sino que, aquellos que conocieran todo este cíclico proceso tendrían un trato benévolo con los demás seres vivos, pues serían conscientes que podría tratarse de las almas de otros seres humanos, que, quizá conocieron en el pasado, o que fallecieron hace poco. Pitágoras con el recurso al buen trato de los animales también enseñaba su doctrina de metempsicosis: “Los animales eran otra forma de demostrar a los habitantes de Italia, tanto griegos como italianos, la verdad de la transmigración de las almas o metempsicosis” (Gorman 122).

En esta propuesta, aquellos que estén lo suficientemente purificados para recordar y ver más allá del momento presente, sentirían compasión por aquellos seres menos afortunados, que, como los animales, poco pueden hacer para defenderse. Jenófanes nos ha legado una anécdota sobre Pitágoras en torno a este tema, según la cual “se dice, caminaba cerca de un perro maltratado, y, compadecido, dijo estas palabras: «deja de golpearlo, puesto que es el alma de un varón la he reconocido al oír el sonido de su voz»” (Eggers y Juliá 128).

Estas enseñanzas pitagóricas en torno a la metempsicosis fueron acogidas posteriormente por poetas y filósofos, quienes la tomaron, modificaron –en parte– y la difundieron: “Los filósofos expusieron con gusto una opinión tan singular que tenía algo de maravillosa y terrible, y los poetas, como algo bueno para ellos, a causa de la ficción que le servía de envoltura, pues bien se sabe que la fábula es el material de la poesía, y que los poetas viven en el país de las ficciones y de los monstruos” (Dacier 66).

Estos sucesores –reconociéndolo o no– tomaron esta doctrina en un sentido literal y la esparcieron por Grecia con el propósito de hacer menos viciosas a las personas, en cierta medida, mentían piadosamente por un buen fin moral (Dacier 67), y el mito de la metempsicosis era el medio perfecto para conseguirlo. Entre aquellos primeros griegos que tomaron la doctrina de la metempsicosis después de Pitágoras se encuentra Píndaro, en el terreno de la poesía.

Si bien de Píndaro si se han conservado obras y fragmentos, no por ello el estudio de su propuesta de metempsicosis se hace menos complicado. Los pasajes en que se hace cierta referencia a esta teoría escatológica se encuentran en *Olímpicas II* (55-60) y en el fragmento 137 de los *Encomios*. En ambos casos, cuando se hace alusión al destino de las almas tras la muerte, su lenguaje se torna inusualmente oscuro y nebuloso (Strange 29).

Concretamente, lo que dice al respecto en las *Olímpicas* es: “astro brillante (la riqueza), la más verdadera / luz para el hombre. Y si uno la tiene, conoce el futuro: / que las almas malvadas de los que aquí murieron, / al punto (tras la muerte) / reciben castigo y que cuanto en este Reino de Zeus / impíamente se hizo, otro bajo tierra lo juzga / dictando sentencia con odiosa fuerza” (Píndaro, *Olímpicas* 83). Es decir, aquel que tenga la sabiduría para indagar en el futuro, es decir, en el destino de las almas tras la muerte del cuerpo, sabrá que les espera un juicio infra terreno en el Hades. En dicho juicio se castigará a quienes llevaron una vida impía o viciosa, y tendrá que asumir dicha sentencia.

Por otra parte, el otro pasaje en que se refiere a lo que se encuentra tras la muerte dice así: “¡Feliz el que, después de haberlos visto, desciende a la tierra; / feliz el que conoce el fin de la vida, / y conoce el comienzo que otorgan los dioses!” (Píndaro, *Fragmentos* 359). En este pequeño fragmento se narra el retorno de aquellas almas que han estado en otro lugar, y vuelven a la tierra conociendo el proceso, sabiendo lo que implica cada comienzo (nacimiento) y cada final (muerte).

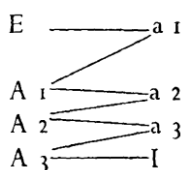
Según los intérpretes, el proceso de metempsicosis que se puede encontrar en Píndaro es más complejo de lo que parece a primera vista. Todo depende de ciertos matices de traducción e interpretación. Así, por ejemplo, existen interpretaciones de los pasajes en los que se asume cierta metempsicosis, y otras interpretaciones en las que se niega tal idea (Strainge 33). Para algunos interpretes resulta difícil atribuir a ciencia cierta una efectiva propuesta de metempsicosis, ya que habría elementos contradictorios en los pasajes de Píndaro que chocan con la doctrina tal y como está en otras fuentes (McGibbon 10). Entre aquellas lecturas que si identifican esta doctrina existe el consenso de que no es equiparable a la descrita por Heródoto (151-152), ya que está coincidiría más con la propuesta pitagórica (Strainge 42).

A la luz general de la cosmovisión desarrollada en las obras de Píndaro, se ha esquematizado el proceso de retorno a la vida, estipulando que el alma ha de estar tres veces en el Hades y tres veces en este mundo¹⁵. Según este esquema, el fin último del trayecto tiene por objetivo llevar el alma hasta la isla de los bienaventurados.

Ciertamente, la propuesta poética de Píndaro sobre la metempsicosis no coincide del todo con las que le precedieron ni con las que le sucedieron. Pues, la versión del poeta era una adaptación de esta doctrina a las creencias populares de su tiempo (Fritz 87). Es más, resulta justo pensar que se trataría, más bien, de una particular adaptación para cierto tipo de audiencia, que, por su ubicación geográfica, estaría más familiarizada con ciertas doctrinas más afines a aquella versión de la metempsicosis (Strainge 36).

Con todo, puede rastrearse el trasfondo moral que reposa sobre estas odas y fragmentos relativas al destino del alma tras la muerte. En primero lugar, se indica que los males perpetrados en este mundo tienen que ser castigados. Dicha expiación seguirá un orden establecido acorde a la naturaleza. Y, por último, existe la posibilidad de una vida

¹⁵ Kurt von Fritz (86) ha diseñado el siguiente esquema aclaratorio del trayecto. Siendo el primer eslabón “E” una existencia previa e indefinida, fuera de todo bien o mal posible. Mientras que las “a” minúsculas corresponderían a cada una de las tres estadias en el Hades. Por su parte, las “A” mayúsculas corresponderían con cada una de las tres estadias del alma en este mundo. Para así, finalmente, na vez cumplido el ciclo, arribar a “I”, es decir, a las islas de los bienaventurados.



bienaventurada y mejor en otro mundo. Esto último se le ofrece al individuo como incentivo para llevar una vida recta y buena (Strainge 43).

Siguiendo la difusión occidental de la metempsicosis, y cronológicamente posterior a Píndaro, encontramos la filosofía de Empédocles de Agrigento. Dentro de los fragmentos del presocrático de los cuatro elementos puede rastrearse también cierta propuesta de metempsicosis bastante similar a la de Pitágoras. En efecto, comúnmente se ha atribuido la originalidad de la propuesta a Pitágoras, relegando a Empédocles como un mero continuador o re-elaborador de la misma. Sin embargo, en la medida en que de Pitágoras no se ha conservado propiamente ninguna obra, resulta difícil distinguir qué fue lo que Empédocles habría alterado o añadido que no estuviera originariamente (Chitwood 25).

Actualmente se cuenta con una cantidad mayor de fragmentos del filósofo de Agrigento, por lo que hay más material para establecer cierta doctrina de metempsicosis en su propuesta cosmológica. Así, se ha logrado reconstruir parcialmente dos de sus obras: *Sobre la naturaleza de los seres* y las *Purificaciones*. A partir de ambas obras se puede reconstruir e interpretar esta teoría del destino del alma tras la muerte a pesar de lo ambiguo y fragmentario de los textos conservados (Strainge 48).

En el fragmento número 8, Empédocles aclara que ninguna muerte ni ningún nacimiento es tal en términos absolutos: “no hay creación para nada de lo que / es precedero, ni tampoco desaparición en la funesta muerte, / sino que solo existe mezcla y modificación de lo mezclado, / porque creación a este propósito es solo una denominación dada por los hombres” (77). En otros términos, habría que decir que, nada ni nadie viene desde la nada, ni tampoco va hacia la nada una vez muerto. En lo relativo a la constitución de la naturaleza, en el fragmento número 15, se plantea que resulta pueril e insensato pensar que solo esta vida es ocasión para la felicidad y la desgracia, es decir, es un error creer que antes y después de esta vida no hay nada (78).

Ahora bien, si se ha insinuado que antes y después habría algo diferente a una vacía nada, cabe preguntar de qué se tratarían aquellos estratos previos y posteriores. A todo ello responde Empédocles con mayor detalle en su poema de las *Purificaciones*.

En esta obra se relata el destino de las almas, que para efectos del poema son denominados como *daimones* (δαίμονες), es decir una suerte de infra divinidad, a medio camino entre los seres humanos y los dioses (Strainge 54). Según Empédocles, estos seres

habrían estado originariamente en compañía de las divinidades, pero, aquellos que cometieron algún tipo de falta, fueron expulsados y condenados a pasar un periodo de tiempo en este mundo, animando cada una de las diferentes formas mortales existentes, naciendo y muriendo constantemente para adoptar nuevas formas. Una vez aquí, mediante una serie de progresos morales, pueden optar cada vez a tomar una forma superior, después de cada muerte, hasta acercarse lo más posible a la divinidad, a donde, eventualmente retornarán (Strange 61). Empédocles relata esta travesía de la siguiente forma en el fragmento 155:

Existe un oráculo de la Necesidad, decreto antiguo de los dioses / eterno, sellado por potentes juramentos: / alguna vez alguien mancha criminalmente sus manos con una muerte / o ha faltado por odio jurando en falso, / esos entre los demonios¹⁶ que han obtenido larga vida, / deben vagar por tres veces diez mil estaciones lejos de los bienaventurados / naciendo en todas las formas mortales en el transcurso de los tiempos, / cambiando un sendero de la vida por otro / [...] / Y yo ahora soy uno de ellos vagabundo, desterrado de entre los dioses, / habiendo puesto mi confianza en el odio furioso (Empédocles 100).

Según este planteamiento, todo lo que es animado en este mundo sería movido por estos daimones, que les ha caído en suerte asociarse con aquel cuerpo determinado, como una condena que debe expiar. El alma (daimon) sería capaz de adoptar cualquier figura, independiente de su especie o género, pues el mismo Empédocles que dice reconocer ser uno de aquellos seres condenados a vagar por este mundo, también dice recordar sus existencias precedentes: “porque en efecto, he sido hombre, mujer, planta, pájaro y mudo pez que salta fuera del mar” (Empédocles 100). En cada una de estas encarnaciones el daimon sería capaz de recordar sus vidas pasadas, pues, no tendría sentido ni fin alguno la serie de reencarnaciones, a menos que se pudiera ser consciente del proceso completo, para así lograr el progreso moral (Strange 49).

Según esta propuesta, existirían cuatro categorías de seres en que los daimones se encarnen, habiendo una graduación progresiva en su cercanía a lo divino. En primer lugar, estarían las plantas (donde su grado más alto sería el laurel); en segundo término, estarían los

¹⁶ En el sentido previamente aclarado, se refiere a las almas en cuanto *daimones* (δαίμονες).

animales (donde el león estaría a la cabecera); en tercer puesto, estarían los seres humanos (donde los grados más altos los ocuparían los profetas, cantores, médicos y príncipes); y, por último, en grado superlativo estarían las divinidades. A estas últimas cada daimon debe aspirar a retornar, para ello ha de siempre recordar sus errores anteriores para no volver a cometerlos (Strainge 61).

Ciertamente, en la propuesta de metempsicosis de Empédocles existe un claro sello moral, que ya se puede notar en el lenguaje mismo y los términos que utiliza. Referirse a la existencia originaria y a la que se retorna con el término bienaventurados, es un indicio del trasfondo moral. Así como hablar de este mundo y cada uno de los seres vivos como una condena, que se ha de pagar por una falta cometida, también es clara señal de las implicancias morales del proceso de metempsicosis.

Seguido de Empédocles, la historia de la recepción griega de la doctrina de metempsicosis llega hasta uno de los filósofos occidentales más icónicos –también uno de los que más influencia tendrá sobre Schopenhauer– nos referimos a Platón.

Según Herbert Strainge, solo con Platón la doctrina de metempsicosis llega a su culmine, pues solo con él se torna un sistema totalmente integrado en una filosofía, con un eminente carácter moral, tomando elementos de sus precedentes para construir la mejor expresión de esta teoría (86).

En efecto, en varios de los diálogos platónicos se menciona la metempsicosis, en ocasiones con un tono más mitológico, y en otras instancias, como una verdad cierta de la que da cuenta la experiencia.

La primera de estas menciones –en un tono más bien mítico– la encontramos en el *Menón*. Diálogo en el cual se invoca esta doctrina para introducir la teoría de la reminiscencia. Como preludeo a este mito, Platón indica que lo ha oído de sacerdotes y sacerdotisas, así como de algunos poetas divinamente inspirados, de los cuales menciona expresamente a Píndaro. Ahora bien, ¿qué es lo que estos ilustres personajes relatan sobre la metempsicosis?, Platón dirá que: “afirman, en efecto, que el alma del hombre es inmortal, y que a veces termina de vivir –lo que llaman morir–, a veces vuelve a renacer, pero no perece jamás. Y es por eso por lo que es necesario llevar la vida con la máxima santidad” (Platón,

Menón 301)¹⁷. En esta mención no se detalla mucho al respecto, pero se indica la propuesta de Píndaro como antecedentes de donde se recoge.

La siguiente alusión a esta teoría la encontramos en el *Fedro*, diálogo en el cual se precisan ciertos detalles de este mito. Según aquel relato, las almas tendrían un origen divino, una naturaleza alada. En dicha condición originaria intentaron seguirles el paso a los dioses hacia la verdad, pero, aquellas que por su incapacidad no lo consiguieron perdieron sus alas y cayeron en este mundo para encarnarse en hombres como la primera generación (Platón, *Fedro* 350)¹⁸. Según el relato, una vez sus cuerpos de hombres murieran, aquellas almas deberían reencarnar en otros cuerpos, acorde al grado de bondad y justicia que llevaron en vida, se detalla ahí un total de nueve categorías de encarnaciones humanas, desde la más cercana a lo divino (el filósofo), hasta la más alejada (el tirano) (350-351)¹⁹. Según el tipo de encarnaciones que se tenga, se llegará antes o después a recuperar las alas divinas del alma, se cuenta que, si el alma por sus méritos llega a encarnar tres veces seguidas en un filósofo, entonces al cabo de tres mil años recuperará su naturaleza alada. De no ser así, el proceso para su recuperación asciende a diez mil años (351)²⁰.

Por su parte, en el *Fedón*, encontramos una argumentación de corte más filosófico que mitológico. En dicho diálogo, se argumenta que en base a los procesos generativos desde los opuestos el alma ha de reencarnar en nuevos cuerpos, desde el Hades hacia el mundo, y desde el mundo hacia el Hades (Platón, *Fedón* 52)²¹. Más avanzado el diálogo, se retoma el asunto de la metempsicosis, y se detalla sobre el proceso. Se dice que aquellas almas que llevaron vidas viciosas y apegadas a lo corporal, no van directamente al Hades para pasar un periodo antes de renacer, sino que, como eran tan apegas a lo terreno, quedan errantes en este mundo, hasta quedar nuevamente ligadas a un cuerpo (74)²². El cuerpo al que se unan sería proporcional al tipo de vicios que tuvieron, asnos (para los glotones y lujuriosos), lobos y halcones (para injustos y tiranos), abejas, avispas, hormigas y seres humanos (para aquellos

¹⁷ 81 b.

¹⁸ 248 c-d.

¹⁹ 248 d-e.

²⁰ 248 e – 249 a.

²¹ 70d.

²² 81 d – e.

que ejercían la virtud y democracia por mero hábito sin filosofar), mientras que a la estirpe divina solo llegan aquellos que se dedicaron por entero a la filosofía (75)²³.

Si bien todas estas alusiones de Platón sobre la metempsicosis tienen un carácter fragmentario en el cuerpo de los diálogos, es posible encontrar hacia el final de una de sus obras más importantes (*La República*) una descripción plenamente detallada de todo el proceso de transmigración y renacimiento de las almas.

En las últimas páginas de esta célebre obra, Platón recurre a la descripción de un mito bastante relevante para efectos de esta investigación. Dicho relato nos cuenta el testimonio de Er, un guerrero que falleció en combate y regresó a la vida días después, en su mismo cuerpo para contar lo que vio en el otro lado. Según el testimonio de Er, las almas llegarían a un sitio para ser juzgadas, donde se les separaría a los justos de los injustos, rotulando un sello en ellos y enviándoles por caminos distintos (Platón, *República* 487)²⁴. Aquellas almas rotuladas como injustas eran castigadas proporcionalmente, diez veces por cada acción injusta (siendo cada castigo de cien años), mientras que las marcadas como justas y buenas eran recompensadas en la misma proporción (488)²⁵. Según el relato, aquellas almas que ya estaban listas para reencarnar y pasar una nueva estancia de mil años en la tierra, eran llevadas ante las tres Parcas de la mitología griega²⁶, estas les asignaban a cada una un turno por sorteo y les dirigían las siguientes palabras:

Almas efímeras, este es el comienzo, para vuestro género mortal, de otro ciclo anudado a la muerte. No os escogerá un demonio, sino que vosotros escogeréis un demonio. Que el que resulte por sorteo el primero elija un modo de vida, el cual quedará necesariamente asociado. En cuanto a la excelencia no tiene dueño, sino que cada uno tendrá mayor o menor parte de ella según la honre o la desprecie; la responsabilidad es del que elige. Dios está exento de culpa (Platón, *República* 491-492)²⁷.

²³ 81 e – 82 c.

²⁴ 614 c – d.

²⁵ 615 b.

²⁶ Láquesis (la Parca encargada del pasado), Cloto (la encargada del presente) y Átropos (encargada del futuro).

²⁷ 617 e.

Con dichas palabras se expresa que el destino de cada alma es exclusiva responsabilidad de ellas mismas, sin interferencia de daimon alguno. Pero que, independiente de la elección y las condiciones de vida escogidas, la virtud que las hace mejores está siempre al alcance de cada cual. Entre aquellos modos de vida posible se encontrarían una infinidad de posibilidades, distintas vidas de hombres y mujeres de toda clase, así como todas las especies animales. Aquí Platón nuevamente repite la idea de que, el alma que escogiera tres veces seguidas el modo de vida del filósofo sería el más dichoso de todos, tanto en la vida como después de ella (Platon, *República* 494)²⁸.

Así, según el mito, cuando cada alma hubiese escogido su modo de vida, las Parcas lo adherirían a ellas como su destino. Después de ello, las almas serían mandadas a beber del Leteo²⁹ para después dormir a sus orillas, y al despertar ser enviadas cada una a su destino escogido, para encarnarse en el cuerpo que seleccionaron (Platón, *República* 495-496)³⁰.

Por último, Platón se refiere a esta doctrina en el *Timeo*. En este último diálogo se narra de modo alegórico la forma en que el demiurgo habría creado las almas de los seres humanos. Estas tendrían una pureza de segundo grado ya que serían confeccionadas a partir de los restos de las creaciones anteriores, a cada una de ellas les correspondería una estrella o astro. Así, estas creaciones serían mandadas a la tierra para encarnarse originariamente en hombres (Platón, *Timeo* 189)³¹. Si en dicha vida terrenal actuaron como hombres justos y prudentes, entonces, después de la muerte podían retornar a su posición que le correspondía en su estrella asignada, y gozar ahí de la felicidad (189)³². Mientras que, aquellas almas que vivieron incorrectamente se degradarían al reencarnar en una especie cada vez más baja, así habrían surgido según Platón el resto de especies animales, estableciendo una graduación de mayor a menor, pasando de aves a bestias terrestres, y de estas, a las acuáticas (260-261)³³.

Así, dependiendo de la forma en que se llevara la vida en cada caso, ya sea como ser humano o animal, se determinaría la siguiente forma que se adoptaría tras la muerte: “De esta manera, todos los animales, entonces y ahora, se convierten unos en otros y se transforman

²⁸ 619 e.

²⁹ Río del olvido.

³⁰ 620 d – 621 b.

³¹ 41 d – e.

³² 42 b.

³³ 91 e – 92 b.

según la pérdida o adquisición de inteligencia o demencia” (Platón, *Timeo* 261)³⁴. Según la inteligencia y virtud demostrada en vida, el alma se acercaría o alejaría más de lo divino para retornar a su astro.

En el conjunto de estas secciones recabadas de los diversos diálogos platónicos puede reunirse suficiente información de su propuesta de metempsicosis, la cual tiene un sello eminentemente moral. Aquellos que asuman esta propuesta ciertamente buscarían su propio bien personal, es decir, el bien para su alma, por lo que se dedicarían a cultivar la virtud y respetar la justicia, no por hábito, sino por conocimiento directo de que es un bien para el alma.

Ciertamente, en esta propuesta platónica puede rastrearse cierto dejo de egoísmo como primer motor para el cultivo de la virtud y la filosofía. Ya que, el mensaje que queda en los adherentes es que, si quieren que su alma tenga una siguiente vida feliz y próspera, entonces han de acatar ciertas normas, y dedicarse a ciertas actividades antes que a otras. No por el valor intrínseco que tenga la virtud o la filosofía, sino porque esta garantiza una recompensa personal en el más allá, mientras que su descuido garantiza un castigo correspondiente.

La filosofía platónica fue asimilada por el neoplatonismo, encontrando su continuidad en Plotino. Ciertamente, este filósofo no podía dejar pasar la doctrina de metempsicosis insinuada por Platón. En buena parte, su propuesta de metempsicosis no se aleja mucho de la de su antecesor, pero esta recepción neoplatónica nos ha legado ciertas metáforas que resultan bastante ilustrativas al respecto.

Para ilustrar el carácter ilusorio de la muerte, frente al ser esencial que retorna a la vida, Plotino se sirve de una analogía teatral, similares a las usadas por Schopenhauer mucho después. Así, se refiere al proceso de muerte y generación que ocurre dentro del reino animal:

Y si, tras ser devorados, renacen como animales diferentes, ¿qué cabe objetar? Es como si aquél de entre los actores que ha sido muerto en el escenario vuelve a entrar, tras cambiar de disfraz, caracterizado de otro personaje. No, ese actor no ha muerto de verdad. Si, pues, el morir es un cambio de cuerpo como allá de indumentaria o

³⁴ 92 c.

incluso, para algunos, un despojarse del cuerpo como allá la salida final de escena – por entonces– de un actor que volverá a representar en otra ocasión (Plotino 71).

Según Plotino, este proceso de reencarnación no atañe únicamente a los animales, pues, las almas de los seres humanos pueden llegar a parar a cuerpos de animales, si durante su vida se tornaron semejantes a ellos (Plotino 89). Respecto a la escala de grados de las especies en que el alma puede llegar a encarnar, el filósofo neoplatónico no se aleja mucho de Platón, demarcando de modo semejante a él las especies a las que se llega a parar acorde a los tipos de vicios (105-106).

Todos estos antecedentes resumen la recepción occidental de esta doctrina por parte de la filosofía antigua. Ciertamente, Schopenhauer al interesarse por esta propuesta, estaba familiarizado con cada uno de estos filósofos, los que fueron considerados para su propia propuesta.

4.2 La recepción schopenhaueriana de la metempsicosis: la palingenesia como una metempsicosis depurada

La doctrina de la metempsicosis fue altamente valorada por Schopenhauer, no obstante, ello no implica que la haya asumido pasivamente de sus predecesores filosóficos. Desde su perspectiva, es una propuesta mítica sumamente ilustrativa, pero inexacta en algunos puntos esenciales. Consecuentemente, el filósofo de Danzig tomó a la metempsicosis como un mito práctico, susceptible de una depuración filosófica, con dicho refinamiento se dejaría expresado solo lo que se ajustaría a la verdad.

Ciertamente, los antecedentes filosóficos de esta doctrina no fueron ignorados por Schopenhauer. Así, por ejemplo, al referirse a Pitágoras, no podía dejar sin mencionar que él tomó de Egipto (o probablemente de la India) la idea de la metempsicosis, para venerarla y aplicarla, y hasta cierto punto creer en ella (Schopenhauer, *El mundo I* 618). De igual forma, al recordar a Empédocles de Agrigento, no deja pasar el hecho de que él también proponía la doctrina de metempsicosis en su filosofía, poniendo énfasis en el mejoramiento moral de las almas (Schopenhauer, *Parerga I* 71). La misma admiración y devoción por esta doctrina la reconoce en una de sus grandes influencias: la filosofía de Platón (Schopenhauer, *El mundo*

I 618). Asimismo, reconoce la continuidad de esta doctrina en el neoplatonismo de Plotino, destacando la distinción de que, con él se sentaron los antecedentes de la idealidad del tiempo (Schopenhauer, *Parerga I* 93).

El hecho de que el padre del pesimismo haya tenido estos reparos que le hacían destacar en cada caso de su recuento la aceptación de la metempsicosis por parte de estos filósofos, nos da ya cierta idea de la relevancia que tenía para él esta doctrina.

No obstante, por muy fundamental que haya sido para cada uno de estos precedentes filosóficos, en todos ellos Schopenhauer aplicaría la misma crítica y elogio: la doctrina de metempsicosis es la que más se asemeja a la verdad filosófica, pero, no es propiamente tal verdad: “El *mito de la transmigración de las almas* es el que, entre todos los mitos imaginados, resulta más consustancialmente significativo para con la verdad filosófica, y yo lo tengo por el *non plus ultra*³⁵ de las representaciones míticas” (Schopenhauer, *Escritos inéditos* 134). Es decir, la metempsicosis es la forma más elevada dentro del marco de las explicaciones míticas, es la expresión más cercana a la verdad. Pero, como se encuentra aún dentro de la categoría de explicaciones míticas (aunque a la cabeza de ellas), se halla contaminada por ciertos elementos que la distinguen de la filosofía.

La verdad expresada en el mito de metempsicosis no ha de ser asumida *sensu proprio*, puesto que no es una verdad literal en todos sus términos, más bien se expresa *sensu alegórico*, en términos míticos que han de ser interpretados (Gardiner 293).

Los elementos meramente alegóricos e ilustrativos tienen que ver con toda la adaptación de la verdad para ajustarse al principio de razón. Es decir, la comprensión temporal e individual del asunto, propiamente es un agregado metafórico, puesto que, la muerte extingue al individuo, y con él, sus formas representativas (espacio y tiempo). Consiguientemente, después de la muerte del sujeto no se puede hablar propiamente de futuro, presente o pasado, así como tampoco de ningún tipo de individualidad. Todas estas expresiones solo aplican en el mundo como representación, no a la cosa en sí (la voluntad). Por lo cual, tiempo, espacio e individuación son propiamente un mero engaño que implica el obstáculo infranqueable para una comprensión más acabada. La metempsicosis se sirve de aquellos elementos en su descripción, y he ahí lo único que la aleja de la verdad: “La doctrina

³⁵ Literalmente: *no más allá*. Alude a la máxima expresión de algo, indicando que no se puede llegar más allá dentro de aquellos límites.

de la *metempsychosis* sólo se aparta de la verdad en una cosa y es en trasladar al futuro lo que ya está ahí ahora; mantiene que mi yo íntimo vivirá en otro ser tras la muerte, cuando lo cierto es que ya sucede así y la muerte solo viene a suprimir el engaño, posibilitando aquello de lo que no me doy cuenta” (Schopenhauer, *Manuscritos* 200)³⁶.

En el fondo el error de la metempsychosis, no se trata tanto de una falsa premisa, sino más bien, de una confusión entre las dos facetas del mundo: entre la voluntad (la cosa en sí) y la representación (el fenómeno). Según Schopenhauer, la metempsychosis guardaría verdad en cuanto al ciclo de retorno que gira entre muertes y nacimientos, solo que, erróneamente aplicaría esto a la parte perecedera de nosotros:

Una *transmigración de las almas* presentada como *dogma* sería un falso dogma, digamos una confusión de la *apariencia* con la *cosa en sí*. Puesto que el individuo es solo apariencia, está en el mundo como representación, y como se haya sometido a las leyes de ésta, tiene consecuentemente principio y fin. Pero lo que permanece libre de este principio y de este fin, no es el individuo sino la voluntad: ésta es, no obstante, la cosa en sí, y como tal no se haya sometida a las leyes de la apariencia. Se sitúa por ello fuera del tiempo y para ella no existe ni *el antes* ni *el después* ni la individualidad (Schopenhauer, *Notas* 111).

La metempsychosis aplica el ciclo de retorno y renacimiento a las almas (nuestra *individualidad*), y explica este tránsito en términos temporales, diciendo que *antes* estábamos en otros cuerpos, *ahora* estamos en este, y *después* de la muerte iremos a parar a otro. Todas estas palabras destacadas son terminología impropia para el mundo como voluntad, lo único a lo que se aplicaría propiamente este ciclo según Schopenhauer. A pesar de estas deficiencias, la metempsychosis reportaría importantes beneficios en términos morales para sus adherentes. Por lo que habría que pensar en esta doctrina como una adaptación de una gran verdad al lenguaje popular y a la inteligencia media de las masas, que, revistiéndose bajo el ropaje mitológico, consigue mejorar la conducta moral de las personas (Suances 153).

³⁶ Este mismo planteamiento sobre la metempsychosis redactado en 1828 fue recogido por Schopenhauer para redacción de los complementos a su obra capital (Schopenhauer, *El mundo II* 794).

La verdad pura sería difícil de captar y de aceptar para el limitado entendimiento humano. Para que esta verdad fundamental surta un efecto observable necesita expresarse en el lenguaje propio de las masas, sin un avanzado nivel de instrucción, es decir necesita recurrir a elementos mitológicos: “De ahí que, para llevar esta gran verdad al terreno de su aplicación práctica se necesitara por doquier un *vehículo mítico* para la misma, algo así como un recipiente sin el cual se perdería y evaporaría” (Schopenhauer, *El mundo II* 834). Consecuentemente, la gran verdad difícil de captar, se haría accesible a la gran mayoría de personas adoptando formas más sencillas de asimilar, ajustándose al lenguaje del intelecto, es decir, tuvo que encontrar una expresión acorde al principio de razón, aunque fuera de modo mítico.

La metempsicosis sería la forma transmutada de esta verdad fundamental, bajo este ropaje adaptado sería una doctrina sumamente práctica para llegar a instalar cierta familiaridad con la verdad en las grandes masas, y conseguir que obren acorde a ello: “la transmigración de las almas presentada *como mito*, como imagen de la verdad, del conocimiento acomodado al principio de razón suficiente, resulta excelente: es sumamente práctico como principio regulador de las acciones, de cuyo significado tal mito es espejo” (Schopenhauer, *Notas* 111-112). Este mito, que se expresa en un lenguaje impropio para el mejoramiento moral, es equiparado a un postulado de la razón práctica kantiano (Schopenhauer, *El mundo I* 616), es decir, no es algo que se pueda probar, ni tampoco se puede asegurar que propiamente sea así, pero a fin de cuentas se ha de asumir, ya que es una buena forma de interceder en la moral.

Este mito sumamente práctico sería –según Schopenhauer– el más natural y evidente por sí mismo, para el cual, la gran mayoría del género humano tiene cierta afinidad (*Parerga II* 378). Por ello, habría sido adoptado en buena parte de las culturas antiguas, así, Schopenhauer hace el recuento de que existía en el budismo, el brahmanismo, en el Antiguo Egipto, en los druidas, en algunos pueblos nórdicos, sectas mahometanas de Indostán, algunos pueblos originarios de América y África, incluso en Australia (*El mundo II* 665-666). Schopenhauer reconoce que, en cada caso mencionado, este mito tuvo que adoptar formas variopintas frente a lo idiosincrático de cada zona: “esta verdad tuvo que tomar prestado por doquier el ropaje de la fábula y además se hubo de esforzar continuamente por asociarse a lo históricamente dado, conocido y venerado” (834). A pesar de todas aquellas variantes

adaptativas que tuvo la metempsicosis, su núcleo esencial aún permanecía en cada caso, no de un modo directo y sin tapujos, pero si, en modo impropio: “Lo que en *sentido propio* permanecería inaccesible a la ruindad, la zafiedad y la brutalidad de las masas en todos los tiempos y países, ha de trasladarse a efectos prácticos a un *sentido alegórico*, para que sea su norte y guía” (834).

La metempsicosis se acerca a la verdad por los medios alegóricos, propios de las masas. No obstante, la tarea del filósofo es depurar los elementos que nos alejen de una comprensión más pura del asunto, y expresarlo en conceptos del modo más claro posible: “la filosofía tiene la misión de presentar ese contenido –que es idéntico a la verdad sin más– de un modo puro y sin mezcla, o sea, en conceptos abstractos y sin ese vehículo [mítico]” (Schopenhauer, *El mundo II* 835). El padre del pesimismo se propone esta última tarea, aunque no sea una labor fácil de llevar a cabo.

Para llegar a la verdad expresada en la doctrina de metempsicosis es necesario eliminar de ella todo conocimiento ajustado al principio de razón, y entenderlo como mera alegoría. Es decir, es preciso dejar al margen todos los conceptos temporales presentes en la doctrina, a pesar de que el tiempo es una de nuestras formas cognoscitivas, y, propiamente nunca podemos desprendernos de ella. Mientras se sigan considerando las expresiones temporales (pasado, presente y futuro) como algo real e inherente al proceso de muertes y renacimientos, se caerá inevitablemente en una suerte de metempsicosis, una inevitable acomodación a las limitaciones de nuestro intelecto (Schopenhauer, *El mundo II* 661).

No obstante, en la medida en que seamos consciente de que los elementos temporales son un mero añadido, que solo pertenecen a nuestra forma de conocer y no a la cosa en sí (tampoco al proceso de renacimientos), entonces se entenderá de modo depurado a la metempsicosis como palingenesia: “para designar esta doctrina resulta más idónea la palabra «palingenesia» que «metempsicosis»” (Schopenhauer, *El mundo II* 661).

Es sumamente relevante distinguir entre estos dos términos, ya que el primero es la versión filosóficamente depurada del segundo: “Se podría muy bien distinguir entre la metempsicosis, en cuanto tránsito de la denominada «alma» a otro cuerpo, y la palingenesia, como desintegración y reconstitución del individuo, en cuanto únicamente permanece su voluntad y al tomar la forma de un nuevo ser recibe un nuevo intelecto” (Schopenhauer, *Parerga II* 291). La palingenesia es una doctrina más compleja y profunda, más apta para un

público filosófico, mientras que, por otro lado, la metempsicosis tiene por objetivo a las masas, ya que es más intuitiva y fácil de representar (Raj, *Death* 62).

Ha de entenderse bajo el concepto de palingenesia este sistema de disolución individual en la muerte y de consecuente reconstrucción fenoménica, en cierto sentido es la continuidad de la existencia tras la muerte, solo que, sin incluir el cuerpo del individuo, ni su consciencia e identidad (Scullion 26). En otras palabras, la palingenesia podría ser descrita como el mismo proceso de metempsicosis, pero poniendo el foco en la cosa en sí (la voluntad) más que en el fenómeno (el individuo hipostasiado en un «alma»). En efecto, lo que se disuelve con la muerte es la mera objetivación de la voluntad (el sujeto con su cuerpo e intelecto), quedando de él solo su esencia indestructible, su voluntad, que como tal no está regida por las formas espaciotemporales.

En esta propuesta de palingenesia, no hay cabida para ninguna clase de reminiscencia, es decir, se descarta la posibilidad de que el individuo recuerde sus existencias anteriores, puesto que la capacidad mnémica pertenece al intelecto, la parte mortal que perece con la muerte, en este punto se alejaría de la metempsicosis pitagórico-platónica (Cano 148). A diferencia de la doctrina de metempsicosis, la palingenesia schopenhaueriana minimiza el rol de la individualidad, y no da cabida para ningún tipo de “alma” inmaterial del sujeto (Raj, *Death* 103). El énfasis va puesto no en el individuo, sino en la voluntad –que es común a todos–, en ella estriba la permanencia de corte atemporal.

En la palingenesia, la voluntad que queda inmutable tras cada muerte de los individuos está ya presente en todas sus demás objetivaciones desde *siempre* (más allá de todo tiempo y espacio). Por tanto, no es que cierta esencia estuviera *antes* en el cuerpo, y *después* de su muerte se trasladara a otro nuevo (eso sería malentender el proceso en términos temporales que le son impropios).

El proceso de palingenesia atañe únicamente a la voluntad como cosa en sí, es este principio vital el que rota continuamente sus manifestaciones (la existencia de cada individuo), pero permanece siempre idéntica, sin que estos cambios le afecten. Cuando una de sus objetivaciones perece en la muerte, esto solo significa que la voluntad de vivir lo ha reemplazado por otro nuevo ser: “La muerte es entonces la pérdida de una individualidad y la recepción de otra, o sea, un cambio de individualidad bajo la exclusiva guía de su propia voluntad” (Schopenhauer, *El mundo II* 660). Propiamente, para la voluntad, no hay una

pérdida, solo un cambio en las formas de manifestarse. Es esencial comprender que en este proceso de palingenesia toda nueva vida individual es el precio de otra anterior, ambas son en sí un mismo ser, aunque dada nuestras limitaciones no podamos comprender propiamente cómo tiene lugar esta transición (Suances 152).

Si bien, nunca podremos tener una percepción directa e intuitiva del proceso de palingenesia, Schopenhauer se esfuerza en ilustrarla mediante analogías y metáforas que, obviamente se expresan en términos impropios (espaciotemporales). Una de estas notables ilustraciones la toma de la geometría. Hemos de representarnos un círculo (que en su totalidad es *la voluntad de vivir*), todo en él sería voluntad de vivir, tanto el centro, la totalidad de su área, y el conjunto de los puntos exteriores que lo delimitan. Cada uno de estos puntos exteriores serían los individuos (*manifestaciones* de la misma voluntad bajo una forma específica). Solo en estos múltiples puntos que se encuentran en la superficie existiría la consciencia, capaz de representarse al resto, pero sin trascender los límites de dicha superficie (el *mundo como representación*). Nuestro así representado círculo, se encontraría en un constante movimiento circular que solo afecta a los puntos de la superficie (el curso del *tiempo*). Ahora bien, la muerte de los individuos no sería más que su retorno hacia el centro del círculo, es decir, el radio de dicha figura. Cuando uno de aquellos puntos retorna al centro da lugar a otro que tome su lugar y forma, pero, en sí mismo, el círculo permanece inmutable y en reposo, solo su parte superficial está sometida al cambio y al movimiento (Schopenhauer, *El mundo II* 429-430). En dicha analogía, podrían compararse las falsas esperanzas de uno de aquellos puntos en poseer una inmortalidad personal, frente al real proceso de palingenesia, es decir, de reabsorción y reconstrucción fenoménica: “Cabe comparar la inmortalidad del individuo a la escapada de un punto de la superficie en la tangente; pero la inmortalidad en virtud de la eternidad del ser en sí del fenómeno en su conjunto es el retorno de ese punto por el radio hacia el centro, cuya mera extensión es la superficie” (Schopenhauer, *El mundo II* 430).

Cada individuo (ser humano, animal o planta) se asemejaría a aquellos múltiples puntos del círculo situados en la superficie, en algún momento salieron desde el centro para ubicarse en el extremo de la figura por un determinado lapso de tiempo (algunos individuos más tiempo que otros). Y, de este modo, cuando acaezca la muerte a cada cual, esta les hará retornar a lo que eran antes de adoptar dicha forma: pura voluntad de vivir.

Consecuentemente, al volver hacia el centro del círculo, se identificarán con cada uno de los seres en la superficie, pues todos los radios convergen en el mismo punto central.

Es esencial tener presente a estas alturas que acorde al marcado pesimismo de este filósofo, todos aquellos individuos que se encontraran en la superficie del círculo estarían sometidos a un constante sufrimiento, que solo cesa para dar lugar al tedio, ya que la felicidad y el placer tendrían un carácter negativo y efímero. De esta forma, la muerte solo significaría la salida de uno de aquellos puntos de la superficie, y su retorno hacia el centro del círculo:

Todo cuanto se topa con obstáculos insuperables a su existencia o sus esfuerzos, lo que sufre enfermedades incurables o una aflicción inconsolable, tiene como último refugio, que suele abrirse por sí mismo, el retorno al seno de la naturaleza, del cual salió por un corto lapso de tiempo, como todos los demás, seducido por la esperanza de unas condiciones existenciales más favorables que las encontradas y desde donde le queda siempre abierto el mismo camino. Ese retorno es la cesión patrimonial del viviente (Schopenhauer, *El mundo II* 616-617).

Para el círculo mismo (la voluntad de vivir) le sería indiferente la destrucción de aquellos puntos ubicados en la superficie, porque esta no es otra cosa que el retorno hacia el interior, no dejan de formar parte de ella misma. Así, esta los expone a tormentos y peligros que le son indiferentes, pues con cada muerte fenoménica la voluntad no disminuye merced a la palingenesia, su muerte ha sido tan irreal como su vida: “Si la madre de todo expone tan despreocupadamente a sus hijos ante mil peligros amenazadores sin salvaguardia alguna, esto sólo puede ser así porque sabe que, si sucumben retornan a su seno donde se ponen a salvo, por lo que su caída es tan solo una broma” (Schopenhauer, *El mundo II* 622).

Así, ante la inquietud del individuo preocupado que pregunta sobre qué era él antes de nacer, y, qué será de él tras su muerte, habría que responder tajantemente con solo una palabra: voluntad. Si esto es reconocido por el individuo, entonces, al meditar respecto al tiempo que le precede y al que le sucederá, podrá proclamar correctamente que “yo siempre fui yo, esto es, todos cuantos a lo largo de todo ese tiempo decían «yo» y eran justamente yo” (Schopenhauer, *Manuscritos* 242).

En el grado máximo de este conocimiento del retorno merced a la palingenesia, haría una última depuración a este respecto. Ante aquellas exclamaciones del sujeto, habría que suprimir el término “yo”, el cual conllevaría los mayores equívocos del asunto (Schopenhauer, *El mundo II* 645). Puesto que, aquello que clama “yo” es la mera forma efímera del individuo, la parte cognoscente producto de una objetivación de la voluntad en un determinado cuerpo.

Comprender qué quedaría una vez suprimido el “yo” no es expresable conceptualmente, es un ejercicio de despersonalización vivencial cuya conclusión es la identificación total con la pura voluntad de vivir como cosa en sí. Esta despersonalización sería un proceso mental que acabaría disolviendo toda identidad, personalidad, “yo”, así como las leyes que rigen el mundo como representación (el principio de razón suficiente), y, por último, también todas coordinadas espaciotemporales (Baquedano, *La despersonalización* 161). Con esta última depuración del mito, se desvanece el principio de individuación, el velo de Maya, consecuentemente, el sujeto deja de limitar su existencia a su propio cuerpo, y se identifica con la voluntad, en todas sus múltiples objetivaciones.

Así, para el individuo que haya dejado de serlo (es decir, que haya pasado por aquel proceso de despersonalización) la muerte se le mostrará como lo que esencialmente es: una doble posibilidad. El sujeto será consciente de que su voluntad puede volver a objetivarse en el mundo como representación bajo cualquiera de sus formas, o bien negarla y no regresar jamás: “La despedida que nos brinda la vida con la muerte reza más o menos así: «si te ha gustado puedes continuar con ello por toda la eternidad; si no te ha gustado, solo necesitas no quererlo más»” (Schopenhauer, *Escritos inéditos* 122). En el primer caso, la muerte sería un mero parpadeo, que haga saltar de un sueño vital hacia otro, siempre y cuando la voluntad hay sido afirmada y se siga queriendo incondicionalmente la vida: “Una vez que la muerte ponga término a nuestro presente sueño vital dará comienzo uno nuevo que nada sepa de aquella vida y aquella muerte” (Schopenhauer, *Escritos inéditos* 35). Merced a la palingenesia, la muerte no es una salida definitiva para el sujeto que afirma su voluntad.

La muerte sería como una puerta giratoria, que nos daría la ilusión de salir, para solo volver a entrar en el mismo lugar. Pero esta misma puerta también permitiría salir si así lo preferimos, despertar definitivamente, negando la voluntad.

Esta última posibilidad –que la voluntad libremente se niegue a sí misma– haría que el sujeto en cuestión no retornara merced a la palingenesia. Para ilustrarlo nuevamente con la metáfora del círculo y los puntos de la superficie, este suceso implicaría que, cuando el punto de la superficie le toca ceder su puesto a uno nuevo (morir), en lugar de retornar al centro y desde ahí volver a otra superficie, el punto optara libremente por desprenderse hacia afuera del círculo y los demás puntos. Hacia el exterior de dicha esfera de sufrimientos, alejándose de ella, negando la voluntad, disolviéndose en la nada³⁷.

Es relevante comprender que la doctrina schopenhaueriana de la palingenesia no es tanto una tesis positiva –de corte trascendente– que se proponga explicar cómo el individuo seguiría viviendo tras la muerte. Sino que, la palingenesia de Schopenhauer sería más bien el resultado de una filosofía que plantea la irrealidad de la muerte y de la vida, ya que ambas serían parte del mundo como representación, una mera ilusión fenoménica frente a la realidad nouménica del mundo como voluntad (Scullion 34).

Ciertamente, cuando ya no hay experiencia posible sobre algo, resulta extremadamente complicado expresarlo en términos conceptuales. Schopenhauer recurre a las analogías previamente descritas para hacernos cierta idea de lo que consistiría aquella palingenesia. De todas formas, lo mejor es siempre tener presente que todo elemento tomado del mundo como representación le es ajeno (sea el tiempo, el espacio, la causalidad, la individualidad y el principio de razón). Lo que propiamente se da con la palingenesia es un proceso de reabsorción y reconstrucción del fenómeno, que, como tiene lugar fuera del mundo como representación, solo puede ser descrito negativamente.

³⁷ Sobre la negación de la voluntad de vivir y la noción de Nada se profundizará en la sección III, capítulo 3 (p. 173).

II. La relevancia y posición de la muerte en la filosofía de Philipp Mainländer

1. Preámbulo: Philipp Mainländer el hijo del pesimismo

Tras la muerte de Schopenhauer en 1860, el pesimismo filosófico que este creó siguió su rumbo, conquistando adeptos y seguidores. Esta corriente de pensamiento ya no solo descansaba en las inmortales obras del genio de Danzig (que por ese entonces gozaron de increíble popularidad), sino que se había apoderado del ambiente intelectual de la época, su influjo se extendió hacia nuevos pensadores que lo acogieron como un punto de partida. La antorcha pesimista pasó así a nuevas manos, a nuevas mentes, el punto de término de la filosofía schopenhaueriana fue el comienzo para los filósofos nóveles. Quienes serían los encargados de revitalizar y seguir propagando esta corriente de pensamiento.

En su biografía de Schopenhauer, Rüdiger Safranski se refiere a aquellos seguidores del padre del pesimismo, mencionando entre ellos a la triste figura de un joven llamado Philipp Mainländer, quien en 1876 publicó su obra capital *La filosofía de la redención* [*Die Philosophie der Erlösung*] (449-450). El nombre real de este joven seguidor era Philipp Batz –nacido en Offenbach–, y a pesar de que la historia de la filosofía lo haya pasado por alto, o lo haya relegado a ser un mero co-trabajador de la escuela pesimista (Wenley 251), se le puede considerar como un exponente radical del pesimismo, una suerte de pesimista heroico, capaz de vivir y morir por sus convicciones (Beiser 203).

Si bien nunca han faltado pensadores que tiendan al pesimismo, lo cierto es que, por lo general, estos llegan a la conclusión de que hay ciertos motivos para mantenerse en esta vida, o bien, su comportamiento práctico no lleva a cabo la consecuencia lógica de sus teorías (Simmel 51). El caso de Philipp Batz no cae en ninguna de estas dos categorías de pesimistas que demarcaría Georg Simmel, pues el marcado pesimismo de Mainländer llegó a culminar hasta la hora definitiva de su muerte, quien tras haber recibido la primera copia de su obra capital el 31 de marzo de 1876, decidió dar el último paso desde la teoría a la praxis, desde la vida hacia la muerte, suicidándose la noche del 1 de abril, poniendo fin a lo que juzgaba entonces como una vida carente de otro objetivo (Sommerland 180).

El pesimismo que Schopenhauer incubó y extendió por el mundo llegó a las manos del joven Philipp Batz en febrero de 1860, quien por casualidad se topó con un ejemplar de

El mundo como voluntad y representación en una librería, el cual adquirió y leyó de inmediato. De esta forma, el retoño que el genio de Danzig concibió arduamente, se introdujo en un nuevo adepto, el pesimismo se había inoculado en un joven que –esa misma noche tras haber leído sin parar su nueva adquisición– se sentía como renacido, y juzgaba encontrarse en un extraño estado, fecundado por la filosofía pesimista (Sommerland 160). Aquella transformación interior que introdujo el pesimismo en él, lo tornó un continuador y modificador del sistema schopenhaueriano, un pensador dispuesto a trazar su propia, vía insinuada por las obras del filósofo de Danzig. Con los años, y la continua relectura de los grandes filósofos, Philipp Mainländer confeccionaría su propio sistema, llegando a ser un nuevo hijo del pesimismo.

En el prólogo de su única obra filosófica publicada en vida puede leerse que su sistema es deudor y continuador del padre del pesimismo: “La filosofía de la redención es la prosecución de las doctrinas de *Kant* y *Schopenhauer* y la confirmación del Budismo y del Cristianismo puro” (Mainländer, *Filosofía* 40). Es pertinente reparar en que solo se reconoce como continuador de Schopenhauer y Kant, pero no su confirmador, esto porque –en buena medida– sus reflexiones se alejan bastante de sus precedentes filosóficos, llegando a nuevos resultados, insospechados desde los sistemas anteriores: “Mainländer da un vuelco definitivo a su pensamiento e incluso se atreve a trastocar los cimientos filosóficos de sus reconocidos maestros Kant y Schopenhauer” (González, *La odisea* 34). Esto último lo hace de modo implícito a lo largo de las seis secciones de su obra, y lo evidencia de modo expreso en sus anexos donde desarrolla una crítica a las doctrinas de Kant y Schopenhauer.

Ahora bien, que el sistema de Mainländer sea radicalmente distinto en sus resultados al de Schopenhauer, no hace que por ello sea menos una filosofía pesimista. El porvenir de una obra escrita es lo más incierto que hay, los pesimistas escritos schopenhauerianos llegaron a muchas manos, a muchas mentes, sobre las cuales el pesimismo pudo haber incubado, mutado o nunca haber fructificado. Tal como años más tarde observaría Nietzsche, una vez que la obra se separa del autor en forma de libro publicado, este vive una vida aparte, con nuevas andanzas suscitando nuevos pensamientos en nuevos lectores: “Todo escritor se queda boquiabierto una y otra vez de como el libro, una vez que se ha separado de él, vive una vida propia; [...] el libro se busca sus lectores, enardece vidas, alegra, espanta, crea nuevas obras, se convierte en el alma de propósitos y acciones” (*Humano* 159). *El mundo*

como voluntad y representación enardecería a aquellos lectores atentos de la posteridad que, –como Friedrich Nietzsche y Philipp Batz–, serían incitados a crear nuevas direcciones filosóficas insospechadas. Tanto Nietzsche como Mainländer tienen la raíz común del pesimismo schopenhaueriano, pero ambos lo extremaron en direcciones opuestas, Nietzsche hacia una férrea afirmación, y Mainländer hacia una negación todavía más radical (Thacker 219-220)

Efectivamente, todo el pesimismo contenido en la obra de Schopenhauer no se quedó estático en sus páginas, pues, del mismo modo en que Nietzsche tras toparse con la obra la asimiló y transfiguró en cierta dirección, asimismo le ocurrió al joven Philipp Mainländer. Este último, en lugar de transformarlo en un vitalismo, una filosofía que va en pro de afirmar la vida (como fue el caso de Nietzsche), lo llevó hasta su extremo contrario, tornando el sistema schopenhaueriano en una suerte de *mortalismo*, una filosofía que afirma la muerte. Mortalismo, ciertamente es un término que, en filosofía propiamente no existe, ni tampoco fue acuñado por Mainländer, pero que, para efectos de esta investigación cabe tener presente en el sentido que aquí se le dará.

Primeramente, se ha de aclarar que bajo este término no se entenderá su acepción religiosa, que versa sobre la inmortalidad y mortalidad del alma una vez se ha separado del cuerpo, según la revelación del cristianismo (Burns 13). El mortalismo cristiano analizado por Burns y el mortalismo filosófico aquí sugerido no han de ser confundidos por su similitud lingüística.

Por mortalismo filosófico ha de entenderse aquella corriente extrema del pesimismo cuyo eje central es la muerte. Un pesimismo para el cual, aquello que anima a cada ser, es ulteriormente, la muerte misma. La muerte entendida como principio y fin –alfa y omega–, una muerte originaria al inicio del todo, para dar lugar a un proceso que avanza a una muerte total del universo. Por tanto, según Mainländer, aquel que vea como origen y fin a la muerte misma, y esté dispuesto a aceptarla, será un genuino pesimista: “¿Y quién es y *debe* ser un pesimista? Quien está maduro para la muerte” (*Filosofía* 359).

Ante la mirada clara y atenta del sabio pesimista se le revelará que el *principio vital* es reductible a un *principio mortal*, que comanda soterradamente la existencia, posicionándose como meta y destino. A diferencia del mortalismo cristiano, en *La filosofía de la redención* se encontrará un mortalismo a-teológico, donde Dios mismo fue mortalizado,

en pro de conseguir la única meta del universo: la muerte absoluta. Pese a lo desconcertante de esas aseveraciones, no se ha de juzgar anticipadamente la filosofía de Mainländer como un mero ensueño trascendente suscitado por la lectura de *El mundo como voluntad y representación* (Gardner 461), pues su sistema está erigido sobre la base de un análisis crítico de nuestra facultad cognoscitiva, que, pese a lo fatigoso, es la única forma de desarrollar honestamente una filosofía honesta (Mainländer, *Die Philosophie* 455). Todo esto es desarrollado en la obra del filósofo de Offenbach, y, en los capítulos siguientes será clarificado.

El sentido e importancia de la muerte en *La filosofía de la redención* es –si se permite la contradicción en la expresión– de vital importancia. El pesimismo radical se revelará entonces como un mortalismo filosófico. Para Mainländer, la filosofía pesimista que él terminó de forjar representaría un antes y un después en el transcurso de la historia, iniciando así, un futuro donde proliferará con gran energía hasta hacerse global, tal como fue el caso de la fundación de la religión cristiana en su época: “La filosofía pesimista será el periodo histórico que comienza, lo que la religión pesimista del cristianismo fue para el que ha caducado” (*Filosofía Antología* 133). El autor prevé que esta futura nueva era estará marcada por el emblema de la muerte, que ha de ser una remisión a la clemente redención de la existencia: “El símbolo de nuestra bandera no es el redentor crucificado sino el ángel de la muerte con ojos grandes, plácidos y clementes, sostenido por la paloma de la idea de la redención; en el fondo, se trata del mismo símbolo” (133).

Lo cierto es que, por intrigante que parezca este sistema de pensamiento de acérrimo pesimismo, la obra de Mainländer no tuvo la misma suerte que las de su maestro Schopenhauer. Al menos en su tiempo, apenas fue publicada, *La filosofía de la redención* gozó de cierto éxito inicial –quizá por el trágico final de su autor–, pero aquella resonancia inicial fue rápidamente olvidada (Volpi, *El nihilismo* 48). La curiosidad que suscitó esta novedad filosófica fue prontamente reemplazada por otras, y quedó así por mucho tiempo enterrada profundamente en el olvido. Saliendo a flote esporádicamente como un mero integrante más del séquito pesimista que produjo la filosofía de Schopenhauer, enumerado como un mero eslabón menor del pesimismo, despachado en pocas líneas (Vega 455) o brevemente reducido y simplificado (Ferrater, *Diccionario* 117-118).

El olvido de este pesimista pensador tuvo algunas excepciones. A pesar del general desconocimiento, Mainländer recopiló una serie de notables comentaristas que conocieron su obra. Así, por ejemplo, Jorge Luis Borges lo rememora, identificándose con él en su común aprecio por la obra de Schopenhauer, admirando la capacidad imaginativa que se desarrolla en *La filosofía de la redención* (Borges, *El Biathanatos* 133). Años más tarde, Emil Cioran expresaría la frustración que significó enterarse de que Borges también fuera un conocedor de Mainländer, pues a él le gustaba jactarse de ser uno de los escasos lectores de *La filosofía de la redención*, obra que llamó particularmente su atención (*El último* 156). Fue tal la influencia sobre Cioran que este llegó al punto de considerar escribir un ensayo sobre la redención, para lo cual reconoce debía releer a Mainländer (*Cuaderno* 22). Incluso fuera de Europa, en Japón, los escritos del autodidacta de Offenbach llegaron al literato Akutawaga Ryonosuke, para quien el descubrimiento de Mainländer le marcó profundamente por su aproximación a la temática de la muerte: “Este filósofo [Mainländer], sin duda, describió hábilmente y en un lenguaje abstracto el camino hacia la muerte” (182). De igual forma, Alfred Kubin –novelista, poeta y pintor austríaco– fue un ávido lector de Mainländer (Volpi, *El nihilismo* 50). La trascendencia e influencia en el campo literario que cosechó Mainländer se extendió hasta nuestra época contemporánea, en Estados Unidos, Thomas Ligotti lo reconoce como un digno exponente de la escuela pesimista sobre el cual merece la pena indagar (Ligotti 35). Si bien la figura del filósofo de Offenbach despertó un interés en estos notables comentaristas, lo cierto es que, a pesar de ello, la obra no llegó a popularizarse ni hacerse accesible a la mayoría del público. Por bastante tiempo, Mainländer solo contó con este puñado de lectores y comentaristas selectos, sin consagrarse como un hito o eslabón considerable en la historia de las ideas.

No fue hasta hace unas pocas décadas que se volvieron a publicar sus obras a cargo de Winfried Müller-Seyfarth. La reciente edición de sus obras completas en alemán, así como las posteriores traducciones al español, han sacado del olvido a este pensador que por muchos años quedó marginado del canon de la historia de la filosofía. Actualmente, se cuenta en español con diversas traducciones, tanto de sus obras filosóficas como literarias. En el terreno de la filosofía se encuentran dos antologías: *Filosofía de la redención. Antología* (2011) y *Filosofía de la redención (y otros textos). Antología* (2020). Asimismo, se cuenta con dos versiones de la obra publicada en 1876: *Filosofía de la redención* (Traducción de Manuel

Pérez Cornejo) (2014) y *La filosofía de la redención* (Traducción de Sandra Baquedano Jer) (2021)³⁸. Por su parte, también han sido traducidas al español sus incursiones literarias, en cuanto a la poesía se cuenta con una edición bilingüe de *Diario de un poeta* (2015), y su breve novela *Rupertine del Fino* (2018). Asimismo, se han traducidos sus esbozos dramáticos: *Buddha* (2017) y *Tiberio, o el poder de las pasiones* (2018).

Con este conjunto de traducciones, sumado al consecuente interés investigativo que ha suscitado la figura de Mainländer, se ha revitalizado poco a poco esta filosofía, que encuentra la redención en la muerte.

A diferencia de Schopenhauer, Philipp Mainländer no propone un pesimismo de la mera resignación para las grandes masas, donde solo unos pocos han de estar en condiciones de escapar. Este discípulo del pesimismo busca extenderlo con vivacidad a todos los seres, su redención no es para un selecto grupo de santos y genios, sino para la humanidad en conjunto, así como para animales, plantas y seres inorgánicos. De esta forma, el filósofo de Offenbach se prefigura como una suerte de *héroe sabio* del pesimismo con una praxis social comprometida (Ramos, *O pesimismo* 44).

Este hijo del pesimismo buscó marcar con su pluma las respuestas a las preguntas que, según Unamuno, aquejan desde siempre a la humanidad en cuanto reflexiona “¿De dónde vengo yo y de dónde viene el mundo en que vivo y del cual vivo? ¿Adónde voy y adónde va cuanto me rodea? ¿Qué significa todo esto?” (61). Soterradamente la intención oculta de estas interrogantes es conocer una *meta*, una *finalidad*, solo se pregunta por la causa para saber el *fin* (Unamuno 61). Esta reflexión del escritor español sería plenamente aplicable a la filosofía de Mainländer, pues, este último se propone desentrañar el enigma del universo, el origen del todo, pero su investigación no cesa ahí, ya que, su última intención es conocer también la meta, el destino universal.

2. Entre lo inmanente y lo trascendente: alcances tanatológicos preliminares

2.1. El afán inmanente de la filosofía mainländeriana: nexos epistemológico-tanatológicos

³⁸ Al momento de realizar esta investigación (2020-2021) esta nueva traducción aún no había sido publicada, sin embargo, he tenido presente una versión de la misma por cortesía de la traductora. Por lo mismo aquella traducción no fue citada a lo largo de la tesis, pero fue un importante material de apoyo para el presente escrito.

En el proyecto filosófico mainländeriano siempre está presente el espíritu crítico, herencia que proviene de la obra magna de Kant. Por ello, el filósofo de Offenbach dedica el primer apartado de su obra filosófica al análisis crítico de nuestra facultad cognoscitiva. Esta analítica que inaugura las primeras páginas de *La filosofía de la redención* está notoriamente influenciada por la *Crítica de la razón pura* de Kant, tanto en el estilo como en su objeto de estudio. No obstante, en esta sección Mainländer toma otra dirección que lo aleja tanto de Kant como de Schopenhauer, sentando así las bases de su filosofía sobre un suelo nuevo, con la expectativa de alcanzar cumbres diferentes.

Los primeros pilares sobre los que se asienta la obra del filósofo de Offenbach son de fundamental importancia para el resto de su sistema. En este primer apartado se precisa la naturaleza de lo conocido, ofreciendo ya una suerte de ontología que en sus páginas finales insinúa los elementos que conducirán a la Metafísica mainländeriana (Invernizzi 267).

Ya en las primeras líneas de la obra capital de Mainländer se establecen aquellos principios rectores que servirán de límite a todo su sistema, caracterizado como un idealismo inmanente: “La verdadera filosofía debe ser puramente inmanente, es decir, tanto su tema como su límite ha de ser el mundo [...] La verdadera filosofía, además, debe ser idealista, es decir, no puede pasar por alto al sujeto cognoscente” (*Filosofía* 45). Por consiguiente, la primera labor del filósofo inmanente –estrictamente idealista– ha de ser partir su meditación crítica desde el sujeto cognoscente, investigando cómo conoce y configura el mundo exterior. Este punto de partida y confección de los primeros pilares del sistema, tendrán efectos posteriores en su aproximación al fenómeno de la muerte (sobre todo su consideración respecto al tiempo, en la que se distancia de sus dos predecesores).

De momento, cabe hacer énfasis en el espíritu crítico e inmanente que está detrás de este sistema. Mainländer califica la filosofía de Schopenhauer como trascendente, es decir, como un mero sobrevuelo sobre la firme experiencia, opuesta a su filosofía puramente inmanente (*Die Philosophie* 603). El filósofo de Offenbach, en todo momento se atiene a las únicas fuentes de la experiencia humana: los sentidos y la autoconsciencia (*Filosofía* 45), y solo sobre esta tierra firme busca saciar el espíritu inquisitivo del ser humano. Así, en buena

medida avanza a paso firme sin adentrarse en aquel océano ilimitado que sería la especulación trascendente³⁹.

En la investigación introspectiva de la humana facultad cognoscitiva, Mainländer organiza la interioridad en un esquema de nuestro espíritu, donde cada aspecto tiene funciones bien definidas: en primer término los *sentidos* son afectados desde fuera; estos datos inconexos son recibidos por el *entendimiento*, quien busca la causa de ellos, conformando meras representaciones parciales; estas últimas son acogidas por la *razón* que mediante la síntesis las unifica, sirviéndose de sus facultades auxiliares (*juicio, memoria e imaginación*); así se consiguen fugazmente la representación de objetos acabados, estando el *espíritu* en la cúspide del proceso, acompañando toda esta actividad uniéndolo todo a la autoconsciencia (*Filosofía 52*)⁴⁰.

Según la analítica de Mainländer, el sujeto cognoscente configura el mundo como representación por sus propios medios, pero, de ello no se sigue que este sea una mera ilusión carente de realidad. Todo el proceso interno previamente descrito no podría tener lugar si, en primer término, los sentidos no hubieran sido estimulados por algo ajeno a ellos. Estos no actúan solos, de modo que el mundo como representación y la totalidad de objetos percibidos no son una mera actividad ociosa de nuestro aparato cognoscitivo, no hay un engañoso Velo de Maya ante el sujeto. Aquello que pone en marcha los sentidos, y, por ende, el entendimiento, son las *cosas en sí* (Mainländer, *Filosofía 47*), estas no estarían subordinadas al sujeto: “cada cosa en sí tendría su propia esfera de actividad totalmente independiente del sujeto” (49).

Para Mainländer, el mundo como representación no es una mera ilusión que el cerebro del sujeto fabrique. A diferencia de Schopenhauer, no se sostiene que el sujeto esté engañado por una suerte de Velo de Maya. La propuesta schopenhaueriana de un mundo ilusorio y

³⁹ Más adelante se verá que, el autor admite en cierta medida cierta especulación hacia el plano trascendente, pero circunscrita a ciertos límites que permiten enlazarla al suelo firme de la experiencia y la autoconsciencia.

⁴⁰ Como puede apreciarse, en el esquema de Mainländer, existiría cierta jerarquía en nuestra interioridad:



engañoso se erigiría sobre dos grandes errores: establecer dos pilares quebradizos y erróneos, a saber, el tiempo y el espacio como intuiciones puras *a priori* (Mainländer, *Die Philosophie* 447). Ambos pilares compondrían el principio de individuación schopenhaueriano, que alteraría la cosa en sí convirtiéndola en una ilusión.

Para el filósofo de Offenbach la propuesta kantiana (asumida por Schopenhauer) de que el tiempo y el espacio serían intuiciones puras, dentro del sujeto y previas a toda experiencia, estaría errada. Mainländer plantea que tanto el espacio como el tiempo en efecto, no pertenecen a las cosas en sí, sino que provienen del sujeto (en ello coincide con Kant y Schopenhauer). Pero espacio y tiempo no estarían en el sujeto como intuiciones puras, unitarias y omnicomprendivas, sino que serían productos de la síntesis del entendimiento (*Die Philosophie* 386). En otras palabras, el espacio y tiempo de Kant (y Schopenhauer) serían conexiones *a posteriori*, no intuiciones *a priori*.

A pesar de lo abstractas que parezcan estas distinciones, tendrán repercusiones sustanciales en lo tocante a la muerte del sujeto y la aniquilación efectiva de la cosa en sí, por ello, es pertinente profundizar un poco más, en pro de tener mayor claridad ante lo que Mainländer entenderá por tiempo y espacio.

En primer lugar, la investigación inmanente que emprende el autor sobre nuestro aparato cognoscitivo se detiene en la consideración del espacio. Acorde a su filosofía, el espacio si sería una forma del entendimiento humano –que, como tal estaría *a priori* en nosotros–, pero este espacio mainländeriano no es equivalente al propuesto por Kant y Schopenhauer. El filósofo de Offenbach comprende el espacio *a priori* como un *punto* capaz de determinar las tres dimensiones de las cosas en sí (*Filosofía* 47-49). Por lo que, para referirse con propiedad a él, se le ha de caracterizar como punto-espacio, que es condición de posibilidad de la experiencia y reside *a priori* en el sujeto. Ahora bien, este punto-espacio no es equivalente al espacio como intuición pura kantiano. El espacio en cuanto intuición pura ha de ser representado como una magnitud infinita dada (Kant 93), mientras que el punto-espacio mainländeriano está siempre limitado por las múltiples (pero finitas) cosas en sí: “Allí donde una cosa en sí deja de actuar, el espacio pone el límite, y el espacio no tiene fuerza para *prestarle extensión*. Es totalmente indiferente en lo que se refiere a la extensión. Da lo mismo dar un límite a un palacio, que a un fragmento de cuarzo; a un caballo que a una abeja. La cosa en sí lo *determina* a desplegarse, en la medida en que ella actúa” (Mainländer,

Filosofía 49). Por consiguiente, no existiría un espacio infinito en la cabeza del sujeto cognoscente *a priori*, ya que todo lo que hay previo a la experiencia es la facultad del punto espacio para limitar las diversas (y siempre finitas) esferas de fuerzas de cada cosa en sí.

La única forma, según Mainländer, de concebir un espacio infinito en la mente del sujeto es mediante una síntesis *a posteriori*, una abstracción, es decir, un espacio de fantasía conseguido por la razón perversa, actuando imprudentemente y de modo empírico (*Die Philosophie* 392).

Si se sacan las primeras consecuencias de este planteamiento se verá que, el producto del punto-espacio no es ninguna distorsión de la cosa en sí, esta condición de posibilidad mainländeriana no puede homologarse a los pliegues del Velo de Maya de Schopenhauer. De hecho, frente a la función apriórica del punto-espacio se encuentra la esfera de actividad de las cosas en sí, en el plano de lo real (Mainländer, *Filosofía* 63).

Algo similar ocurre en la consideración del tiempo efectuada por el filósofo de Offenbach. En efecto, en el párrafo trece de la analítica, Mainländer sostiene que “El tiempo es un enlace de la razón, y no, como suele suponerse, una forma *a priori* de la facultad cognoscitiva” (*Filosofía* 55). Aquí, renegando de la doctrina del filósofo de Königsberg sobre el tiempo (Kant 99-100) se sostiene que este no sería más que una conexión elaborada por el sujeto *a posteriori*, sobre la base de la experiencia. Esta conexión sería insostenible sin la base del movimiento, la sucesión real de las cosas en sí: “el tiempo es nada sin el soporte del movimiento real. El movimiento real es completamente independiente del tiempo, o, dicho con otras palabras, la *sucesión real* tendría también lugar sin la *sucesión ideal*” (Mainländer, *Filosofía* 56). En este punto, la propuesta mainländeriana se acercaría más a lo que Aristóteles mantuvo al respecto en su *Física*, a saber: “Pues esto es el tiempo: número del movimiento según lo anterior y posterior” (*Física* 88)⁴¹. Por consiguiente, ante la aporía aristotélica de si acaso habría o no tiempo sin que hubiera intelecto alguno para medir el movimiento (Aristóteles, *Física* 99-100)⁴² Mainländer respondería que: “Si no hubiese ningún ser cognoscente en el mundo, las cosas en sí carentes de conocimiento que existen, estarían, no obstante, en movimiento continuo. Cuando aparece el conocimiento, el tiempo es solamente la condición de posibilidad de *conocer* el movimiento; o también: el tiempo es

⁴¹ *Física*, libro IV, capítulo 11, 219b.

⁴² *Física*, libro IV, capítulo 14, 223a.

la medida *subjetiva* del movimiento” (*Filosofía* 56). Es decir, sin intelecto humano no sería posible la conexión *a posteriori* del tiempo como abstracción de la medida del movimiento, pero, las restantes cosas en sí, seguirían moviéndose.

Ciertamente, Mainländer reconoce cierta capacidad *a priori* relacionada con el tiempo dentro del sujeto cognoscente, la cual es su raíz: el punto del presente. Él entiende por este término la forma de la consciencia que está siempre anclada al punto del movimiento real en las cosas en sí (*Filosofía* 56). La consciencia del sujeto está siempre en el presente, moviéndose de un presente a otro. Así, la razón puede retener y enlazar estos tránsitos, formando momentos cumplidos que pueden ser proyectados, ganando el concepto de pasado y de futuro. Al unir ambos conceptos, sobre los que el presente se despliega se obtiene el tiempo, como una línea fija ideal, una conexión sobre la base de la experiencia. El tiempo sería una elaborada representación subjetiva, fruto de una síntesis en la que toma parte la imaginación del sujeto (Invernizzi 270).

La concepción mainländeriana del tiempo como una conexión ideal del sujeto es de suma relevancia, no solo para las repercusiones que tendrá en su aproximación a la muerte, sino que, es imprescindible para la consumación de su metafísica. De momento, cabe destacar lo alejada que está de la apreciación schopenhaueriana del tiempo, como parte del entramado del Velo de Maya, es decir como aquella intuición pura del sujeto cognoscente que distorsiona *a priori* la realidad, produciendo el engañoso e ilusorio mundo de la representación.

El punto-espacio y el punto-presente son solo dos de las formas y funciones aprióricas del sujeto que Mainländer reconoce. Las restantes formas del entendimiento son: la materia, que reproduce fotográficamente las fuerzas que actúan sobre ella, sin ser idénticas (*Filosofía* 50); la ley de causalidad, que permite al entendimiento buscar la causa de las alteraciones en los sentidos en la cosa en sí (60); y la síntesis, es decir la actividad de la razón que permite reunir las representaciones parciales en un objeto acabado (52).

Para Mainländer, el mundo como representación –los objetos– son compuestos por dos factores, a saber, por la cosa en sí, y por el sujeto. Este último se sirve de sus formas y funciones *a priori* y sus conexiones *a posteriori* frente a la cosa en sí, pero, no por ello produce una quimera del todo incongruente con la realidad. No es el caso que, el espacio, la causalidad y el tiempo descompongan y distorsionen a la cosa en sí como un lente mágico

que deja oculta la realidad (*Die Philosophie* 457-458). Esta propuesta epistemológica sería una suerte de modificación en los fundamentos del idealismo crítico de Kant y Schopenhauer, que, al deshacerse del espacio y tiempo como intuiciones puras, hace reposar la diferencia entre el objeto y la cosa en sí únicamente en la materia, sin por ello erigir un abismo de diferencia (454).

Estos primeros esbozos epistemológicos que inauguran la obra de *Mainländer* sientan las bases inmanentes de su filosofía. Ahora bien, su escisión entre lo ideal y lo real –al ser diferente a la de Schopenhauer– llega a nuevas conclusiones en torno a la vida y la muerte del individuo.

Cada cosa en sí, independiente del sujeto, tiene su propia esfera de actividad, la suma de dichas actividades es denominada *fuerza* (*Mainländer, Filosofía* 49). Estas cosas en sí, se encuentran en movimiento, en sucesión real, de un modo más general, los movimientos de estas fuerzas componen una conexión real dinámica del universo, es decir, el actuar de una cosa en sí sobre otra, repercute en la totalidad (61-62). Cada cosa en sí tiene su propia esfera de fuerza delimitada, es decir, finita, consecuentemente, el universo total de cosas en sí es también finito (73).

Extensión, fuerza y movimiento existirían realmente en las múltiples cosas en sí, no así el espacio y el tiempo: “la cosa en sí posee extensión, que no es idéntica con el espacio; [...] la cosa en sí posee movimiento, que no es idéntico con el tiempo; [...] la cosa en sí es una pura fuerza individual que se mueve” (*Mainländer, Filosofía y otros* 185). Todas estas caracterizaciones *Mainländer* las atribuye al ámbito real, es decir a como son las cosas en sí mismas, independientemente del sujeto. De ello se desprende que, todo cuanto hay en el universo –en cuanto cosa en sí– es algo finito y en movimiento, una fuerza que, mientras se mueve está viva, pero que al entrar en reposo muere irremediabilmente. Esto lo analiza el filósofo mediante la introspección en su propio ser como cosa en sí: “En lo esencial, nuestra fuerza carece de tranquilidad, y no reposa jamás. Nunca nos encontramos en reposo absoluto, ni siquiera en lo que puede durar la más mínima porción de un instante; pues el reposo es la muerte, y la más pequeña interrupción de la vida implicaría la extinción de su propia llama” (*Mainländer, Filosofía* 80).

Al profundizar más en esta preliminar introspección, el filósofo inmanente penetra mediante el sentimiento interno en la esencia de su ser como cosa en sí: “Nos encontramos

en medio de la cosa en sí, y no puede hablarse aquí de un objeto, ya que captamos inmediatamente el núcleo de nuestro ser a través de la autoconciencia, en el *sentimiento* [...] Ahora bien, ¿qué es esa fuerza que se desvela en nuestro núcleo interior? *La voluntad de vivir*” (Mainländer, *Filosofía* 81). En este punto el autor sigue de cerca el método de Schopenhauer para encontrarse con la cosa en sí, con la diferencia de que, en este camino de la autoconciencia, el sujeto se captaría a sí mismo sin la mediación de las formas *a priori*, sin espacio, sin materia y –naturalmente– sin tiempo (Invernizzi 271).

Cada ser en sí ha de ser comprendido –preliminarmente– como voluntad de vivir, es decir, como un núcleo en incesante movimiento mientras está activo, produciendo una esfera de eficacia como resultado de su conjunto de fuerzas. Siempre que se hable de voluntad, está implícito el movimiento, pues no cabe concebir una voluntad en reposo sin incurrir en una contradicción lógica (Mainländer, *Filosofía* 336). Asimismo, siempre que haya movimiento cabe hablar de vida, por el contrario, cuando el ser en sí entra en reposo definitivo, este está muerto, se establece así una triple ecuación en el sistema mainländeriano: voluntad de vivir = vida = movimiento (Ciraci, *O ateísmo* 43). La contemplación de cualquier cadáver mostraría que la voluntad que hubo ahí se ha extinguido para siempre y de modo definitivo (*Die Philosophie* 543). Esto sería extensible incluso al reino inorgánico: “En el mismo instante en que un pedazo de hierro, por ejemplo, perdiera su movimiento interno, que es la única señal de la vida, no solo se desintegraría, sino que quedaría, de hecho, reducido a nada” (*Filosofía* 106).

Acorde a *La filosofía de la redención*, la muerte se encuentra en el ámbito real, de las cosas en sí, no es una mera apariencia e ilusión del mundo como representación. Las múltiples esferas de eficacia de las finitas cosas en sí –así como sus movimientos– son lo efectivamente real. El movimiento real se puede detener, la fuerza se puede agotar y dejar de actuar, extinguiendo su esfera de eficacia. Esto marca un precedente epistemológico y tanatológico frente a Schopenhauer. Mainländer es consciente de sus diferencias con el padre del pesimismo, para quien la muerte no afectaría nuestro ser en sí, sino solo a nuestro fenómeno, lo único que estaría en el tiempo, una mera ilusión (*Die Philosophie* 541). Si bien, para el filósofo de Offenbach el tiempo es una conexión ideal que no atañe a las cosas en sí, la muerte si les afecta, pues la raíz del tiempo sería el movimiento real, el cual, si se puede detener.

Estos primeros nexos entre la epistemología y tanatología mainländeriana tienen un alcance meramente preliminar, ya que él mismo admite que requieren un complemento desde el ámbito metafísico. No obstante, estos primeros avances ceñidos al plano inmanente ya dan claras señales del lugar que guarda este sistema para la muerte como problema filosófico.

Ahora bien, que la filosofía de Mainländer tenga el estandarte de la inmanencia, no es impedimento para desplegar una exploración segura más allá de los límites que la ciencia pueda comprobar. El filósofo inmanente no se lanza precipitadamente ante el océano ilimitado de la especulación, sino que solo se adentra en ella con un punto de ruta claro y siempre con el resguardo que lo ancla a la invariablemente visible tierra firme, es decir, a la experiencia del mundo: “En la filosofía, es decir, en la recta filosofía, sólo es posible navegar cerca del litoral: la experiencia tiene que ser siempre visible. Quien deja que su barco tome solamente rumbo hacia el «océano ilimitado», expide con su propia mano su sentencia de muerte como filósofo” (Mainländer, *Filosofía Antología* 45). En cierta analogía, podría plantearse que su propuesta es semejante a quien se adentrase en el mar abierto con una embarcación que está amarrada a la tierra firme con una cuerda no muy extensa, de modo que, siempre hay una conexión con la tierra, y esta conexión le limita a no adentrarse hasta las profundidades donde nada es seguro y no hay retorno.

Mainländer guarda gran respeto por aquel principio de la inmanencia –propio del proceder científico–, por ello, no se embarca en una especulación descuidada que busque una realidad metafísica supra-mundana que rija en el mundo actual o en un futuro post-mundano, no obstante, cabe una recta investigación inmanente en lo que respecta a una realidad pre-mundana (Große 115). Esta posibilidad pre-mundana será la hoja de ruta para el itinerario especulativo de Mainländer, en su búsqueda empujada por el anhelo metafísico del ser humano.

2.2. El anhelo metafísico trascendente en búsqueda de la unidad simple: ¿cómo llegar al origen sin desprenderse del terreno inmanente?

El meticuloso análisis inmanente que desarrolla Mainländer en su sistema se ha de encargar también de aquellas preguntas ineludibles, aquellas que la razón una y otra vez pone frente a sí misma. Estos cuestionamientos irresolubles y necesarios son aquellos que ya advertía Kant

en el prólogo de su *Crítica de la razón pura*: “La razón humana tiene, en un género de sus conocimientos, el singular destino de verse agobiada por preguntas que no puede eludir, pues son planteadas por la naturaleza de la razón misma, y que empero tampoco puede responder pues sobrepasan toda facultad de la razón humana” (5). Los importantes resultados a los que Kant llegó en su *Crítica*, no obstante, no dejaron satisfecha del todo a la razón de Mainländer, que emprendió la creación de un nuevo sistema, con otras bases fundamentales con el fin de saciar aquel anhelo metafísico de otra forma. No por nada intentó revitalizar una suerte de prueba ontológica de la existencia de Dios, ignorando a Kant y Schopenhauer (Ciraci, *O ateísmo* 55). Una postura que, no se explica por desconocimiento o negligencia –pues fue ávido lector de ambos– sino que, ha de ser comprendida como consecuencia de una convicción filosófica que buscaba conciliar el cristianismo primitivo y el budismo (Ciraci, *O ateísmo* 50), sirviéndose para ello de Kant y Schopenhauer.

La recta investigación inmanente que se despliega en las primeras páginas de *La filosofía de la redención* se topa con aquel anhelo irrefrenable de la razón humana, aquel con el que Kant prologaba su *Crítica*. La experiencia muestra al investigador que en el universo solo hay multiplicidad, un conjunto de seres captados como objetos, pero que, en sí mismos son fuerzas puras con una determinada extensión y movimiento. El ser en sí de estos múltiples seres ha sido denominado como voluntad de vivir, y, en su conjunto se encuentran en una real conexión dinámica, es decir, que la acción y movimiento de una voluntad particular altera a todo el resto (Mainländer, *Filosofía* 62). Ahora bien, para el autodidacta de Offenbach, la razón humana tiene una única función: llevar a síntesis lo diverso (52). Esta razón, de modo natural y necesario, tiende a querer llevar a una síntesis la multiplicidad del universo:

En nuestro pensamiento no solo no encontramos ningún impedimento, sino que existe en él, más bien, un impulso lógico, por así decirlo, que le empuja a reducir la pluralidad a su más simple expresión: la *dualidad*; y luego, como lo que la razón encuentra a la base de todos los objetos es la fuerza, ¿qué cosa más natural que ella, ejercitando su función, válida incluso para el presente y para todo el futuro, una las fuerzas en una unidad metafísica? (67).

El problema estriba en que el ser humano nunca ha tenido –ni tendrá en el futuro– experiencia de tal unidad metafísica en que confluya toda la pluralidad. La razón busca – legítimamente– una unidad simple, pero, por su parte, la experiencia muestra una y otra vez la imposibilidad de ello. Al ponderar ambas tendencias, el filósofo inmanente ha de frenar el anhelo metafísico del ser humano para prevenirlo de caer en una mera ensoñación trascendente: “nosotros no podemos ceder aquí, sino que debemos mirar firmemente a la verdad, y preservar a la razón de una caída segura, dando un frenazo en seco. Lo repito: en el plano de lo inmanente, *en este mundo*, *nunca* podemos trascender la pluralidad” (Mainländer, *Filosofía* 67). La advertencia es clara, *en este mundo* no hay lugar para una unidad metafísica, ya sea en el presente de nuestro mundo, en el futuro que le depara, incluso en tiempos remotos, en el pretérito *de este mundo* siempre hubo pluralidad: “Incluso en el pasado, si somos investigadores honrados, no podemos anular la pluralidad, y debemos permanecer al menos en la dualidad lógica” (67).

El frenazo en seco que Mainländer le impone a la razón, ciertamente, no extingue la necesidad metafísica del ser humano. No obstante, esta estrategia permite que se busquen vías alternativas para saciar este anhelo. El filósofo de Offenbach propone una forma *sui generis* de aproximarse a la unidad metafísica que la razón busca incansablemente, a saber, el recurso de *series unitarias de desarrollo*, descritas en un vocabulario *para-temporal* (Garner 462).

Mainländer propone que las así denominadas series de desarrollo son una construcción de la razón –que esta confecciona con ayuda del tiempo–, la función de estas series es penetrar en el pasado de una cosa en sí, rastreando las modificaciones de aquel ser en particular (*Filosofía* 66). Estas series de las que se sirve la razón humana desembocan necesariamente en una unidad simple, pero, he aquí el dilema: dicha unidad no puede estar *en este mundo*, (ni siquiera en su pasado), el filósofo ha de enfrentar este nuevo enigma: “¿Qué hacer con este dilema? Al menos está claro que la verdad no puede negarse y el dominio de lo inmanente debe ser mantenido en su plena pureza. De manera que únicamente queda una salida” (67).

Aquí es donde se recurre a la expresión *para-temporal* para la resolución de este dilema, y así dar la respuesta al anhelo metafísico. En este mundo, en este universo no hubo, no hay, ni habrá sitio para una unidad simple en que confluyan las fuerzas. La solución está

en plantearse un pasado anterior a este universo, a este mundo: “Vamos a situarnos ya en el *pasado*, y dejemos que las últimas fuerzas que no podemos mezclar, a no ser que queramos fantasear, confluyan en el *ámbito de lo trascendente*. Se trata de un dominio *que ya pasó, que fue, que se hundió; y con él también pasó y se hundió la unidad simple*” (Mainländer, *Filosofía* 67).

La unidad simple a la que se llegaría no se encontraría simplemente en un pasado sin más, pues se trata de un pasado anterior al universo mismo, un pasado anterior a cualquier pasado mundano en el que hubiera cosas en sí o fuerzas. De esta manera, Mainländer pretende haber encontrado la forma de saciar el anhelo metafísico de la razón. Esta búsqueda sería digna de cualquier sana razón, por ello el autor reconoce que las mejores mentes se han dedicado a ello, aunque han errado, la causa de dichos fracasos estaba en que se buscaba situar la unidad en el presente –detrás del mundo–, siendo que esta se encontraría en el *pasado* (Mainländer, *Die Philosophie II* 507).

La única manera de hablar sobre el ámbito trascendente donde haya una unidad simple, es remitiéndolo a un pasado originario. Esto es, ciertamente, un uso impropio de los términos temporales. De hecho, para Mainländer, el tiempo no es más que una conexión *a posteriori* del sujeto cognoscente, por ello, al imaginar un momento en el que no hubiera ningún sujeto para llevar a cabo esta conexión, no podría concebirse tiempo alguno, solo existiría el real movimiento de las cosas en sí. De ahí que se le denomine a esta propuesta como una expresión *para-temporal* (Gardner 462). Lo que se está haciendo para saciar el anhelo metafísico de la razón es responder hablando de un *supra-pasado* en el que no hubo sujeto, y tampoco hubo cosas en sí, un tiempo anterior al tiempo mismo y a su base real, el movimiento. Solo en aquella eternidad del *supra-pasado* la razón pudo situar al *supra-ser* de la unidad simple.

Esta unidad simple es el resultado de la confluencia de todas las fuerzas, de todas las cosas en sí, llevadas a una síntesis originaria. Dicha unidad sintética trascendente no es compatible con ninguno de los elementos que la componen, es decir, no la podemos comprender a partir de ninguna cosa de este mundo: “Al mezclar la pluralidad en una unidad, hemos destruido ante todo la *fuerza*; pues la fuerza solo tiene validez y significación en el dominio inmanente, *en* el mundo. Ya aquí se deduce que no nos podemos hacer ninguna

representación, y mucho menos concepto alguno de la *esencia* de una unidad *premundana*” (Mainländer, *Filosofía* 67).

A primera vista, pareciera que Mainländer ha olvidado el principio inmanente que reconoce como propio de la verdadera filosofía, pues parece haberse arrojado al océano ilimitado de la especulación trascendente. No obstante, hay un cable a tierra que lo une con el terreno seguro de la inmanencia: la existencia (*Filosofía* 69). El filósofo de Offenbach no se precipita antojadizamente a enumerar las cualidades de dicha unidad *premundana*, sino que es sumamente prudente en su caracterización, pues está consciente de que bordea los límites que podrían hacer de él un mero filósofo trascendente.

Mainländer, con asombro, se detiene ante la unidad *premundana* declarándola incognoscible para el ser humano. En el plano de la trascendencia pasada todas las capacidades humanas se detienen: los sentidos no podrían ser estimulados por nada; el entendimiento ha de permanecer inactivo, pues no tiene ninguna causa que busque que haya afectado a los sentidos; asimismo, las formas y funciones *a priori* del sujeto no tienen campo de acción, causalidad, el punto-espacio, el punto-presente, la materia y la síntesis, a todas ellas les falta contenido. En consecuencia, esta unidad incognoscible representa una cabeza de Medusa que petrifica todas las capacidades del sujeto cognoscente (Mainländer, *Filosofía* 68).

La enigmática unidad simple anterior al universo no puede ser descrita en términos positivos, no obstante, para terminar de satisfacer el anhelo metafísico del ser humano, Mainländer recurre a una caracterización *negativa*, es decir, destacar aquello que no es esta unidad: “Por tanto, solo podemos determinar la unidad simple negativamente, y desde el nivel que hemos alcanzado hasta ahora, diciendo que es inactiva, inextensa, indiferenciada, indivisible (simple), inmóvil y atemporal (eterna)” (*Filosofía* 68). Esta metodología adoptada por el autor se asemeja a la estrategia que tomó la teología negativa y la mística en su búsqueda de la divinidad (Flores 66), y, a decir verdad, algo de ello hay en las intenciones y resultados ulteriores de *La filosofía de la redención*, no por nada su autor declara que la obra no es la antítesis de la fe, sino su metamorfosis (*Die Philosophie II* 537).

Este método negativo deja al lector aún más desconcertado, pues, se llega a la conclusión de que en el origen hubo una unidad simple que es irrepresentable, una *nada* para nosotros. No obstante, se ha de enfatizar que dicha *nada* no es absoluta, solo es resultado de

nuestra incapacidad de representar algo fuera de nuestras limitaciones: “tenemos que vérnoslas con una *nada relativa (nihil privativum)* a la que hay que designar como un ser originario, pasado e inconcebible, en el que todo lo que es estaba contenido de una manera incomprensible para nosotros” (Mainländer, *Filosofía* 69).

La unidad simple premundana *es* una nada relativa, respecto a nuestras facultades cognoscitivas. De este enigmático *ser*, no puede predicarse nada propiamente. Solo hay algo que se puede decir con certeza de dicha unidad, algo que ya está implícito en las previas proposiciones, a saber: que esta unidad *existía, era* un *ser* (en el supra-pasado). La existencia es el único cable a tierra que puede asegurar el retorno desde el océano ilimitado de la especulación trascendente hacia el terreno firme del plano inmanente. Lo único que enlaza los abismos irreconciliables entre el ámbito trascendente y el inmanente es la existencia: “El único hilillo, muy fino, capaz de atravesar el abismo sin fondo es la *existencia*” (Mainländer, *Filosofía* 69). En efecto, si la experiencia muestra que en este mundo no hay ninguna unidad simple, y, a su vez, la razón llega a la conclusión de una unidad en un supra-pasado, que *ya no existe* más, entonces, lo único que cabe decir es que esta unidad premundana *existió* antes, y ahora ya no está. La existencia es lo más simple y básico que se puede decir respecto a cómo fue este superser premundano: “solo «era». La unidad simple, pues, era eso, «simplísima». No había nada más, solo estaba ella. Por tanto no existía universo, no existía multiplicidad” (Bonilla y Merino 55).

Más adentrados en las siguientes secciones de *La filosofía de la redención*, se insistirá en aclarar la representación negativa de esta unidad simple trascendente. Así, por ejemplo, en su *Física* Mainländer profundiza en la comprensión del reposo y libertad absolutas de este ser primigenio.

La atribución de un reposo absoluto a la unidad simple no se aleja de la base inmanente, ya que sigue siendo una determinación negativa. En efecto, para Mainländer, todo en este universo está en constante movimiento (interno o externo), por lo cual, jamás se ha tenido en este mundo una intuición de un ser en total reposo⁴³. Consecuentemente, la unidad simple, cuando existió en el desmoronado plano trascendente, se encontró en *reposo absoluto*, es decir, tenía una absoluta carencia de movimiento interno (*Filosofía* 136).

⁴³ Incluso cuando un organismo ha muerto, sus elementos más simples que se encuentran en descomposición seguirán en movimiento, con una determinada voluntad individual y una tendencia originaria, variando solo en la configuración que estos han adoptado, ya sea sólidos, líquidos o gaseosos (Mainländer, *Filosofía* 107-108).

Por su parte, se llega a plantear que a la unidad simple se le ha de atribuir (negativamente) la libertad, por oposición a la necesidad. En este plano de la inmanencia, cada ser está constantemente determinado por una implacable necesidad que rige cada uno de sus incesantes movimientos, independientemente de su complejidad: “Todo en el mundo se mueve con necesidad. Cualquier cosa que observemos: la piedra, que dejamos caer; la planta, que crece; el animal, que se mueve en virtud de motivos intuitivos y de un impulso interno; los hombres a los que basta un motivo suficiente para que se entreguen sin resistencia –todos ellos caen bajo la férrea ley de la necesidad” (Mainländer, *Filosofía* 136).

Todo lo que existe en nuestro plano inmanente de la pluralidad está en una correlación dinámica, no hay ninguna cosa en sí –y, por ende, ningún objeto– que permanezca indiferente ante los demás movimientos a su alrededor. La genuina libertad no tiene cabida en este universo, nuestra facultad cognoscitiva no puede representar un ser que no sea coaccionado por nada, un ser que carezca de motivo suficiente o de impulso, o que sea compelido por alguna fuerza natural. La libertad solo sería posible si no hubiera ningún ser exterior que con su sola presencia y movimiento coaccionara lo que le rodea: “La definición correcta de libertad es, por consiguiente, solo aplicable a Dios antes del universo [...] En cuanto a Dios, tenemos que postular la independencia de naturaleza y motivo, es decir, la verdadera *indifferentia*. Porque cuando él era, era total y no había ningún motivo presente, lo que no se dará más” (Mainländer, *Filosofía Antología* 121). En consecuencia, tal libertad solo es concebible de modo negativo para la unidad trascendente en completa soledad: “a la unidad simple debemos atribuirle la libertad, precisamente porque era una unidad simple. En ella queda suprimida la presión del motivo, uno de los factores de cualquier movimiento conocido por nosotros, pues ella no se había desunido aún, y permanecía enteramente sola y aislada” (Mainländer, *Filosofía* 136).

La indagación mainländeriana sobre el origen del universo solo muestra la necesidad lógica de una unidad simple, sin por ello obtener el plano trascendente como materia dispuesta para la libre especulación (Mainländer, *Die Philosophie II* 536). Por tanto, no intentará describir las cualidades o apariencia que hubiera tenido este ser primigenio. El filósofo inmanente no se atribuye la capacidad de intuir o conceptualizar la unidad premundana, en su recta investigación no se recurre a habilidades y poderes trasmundanos, no se habla de una intuición intelectual de la unidad, ni de ninguna vía de acceso posible ante

ella (ni por el sentimiento ni por la autoconsciencia). En otras palabras, la indagación y conclusión sobre el origen unitario del universo sigue siendo de carácter inmanente.

El carácter para-temporal y la prudencia especulativa de las proposiciones negativas mainländerianas son lo que permite asegurar la condición inmanente de su filosofía. En efecto, el autor no escatima en advertencias y reiteraciones sobre el carácter pasado, desmoronado y perdido de la unidad simple con su campo trascendente, se admite que solo lo podemos tocar ligeramente desde el campo inmanente (Mainländer, *Die Philosophie* 479). De esta forma, el recto investigador, sobre la firme base de la inmanencia, reconoce la mutua exclusión de ambos planos. Es decir, los ámbitos trascendente e inmanente no pueden coexistir, se excluyen mutuamente, no se pueden confundir en un tiempo simultáneo, de modo que la relación excluyente de ambos solo puede ser representada como una *sucesión* (Mainländer, *Die Philosophie II* 536).

Ahora bien, antes de adentrarse en determinar cómo fue el tránsito entre los planos trascendente e inmanente, el filósofo de Offenbach da una última caracterización de su unidad simple. Esta última palabra (que no deja de tener un sentido netamente negativo) es la que menos aporta en cuanto a contenido, pero la que más desconcierta al lector: *Dios*.

Mainländer propone que este ser originario y premundano no es representable bajo los conceptos de fuerza, voluntad, espíritu, movimiento y necesidad. Por ello, es el compendio de todas nuestras negatividades, el límite de nuestra capacidad representativa, el nombre de Dios sería la suma de todas estas imposibilidades:

Ahora bien, tenemos pleno derecho de otorgar a este ser el nombre con el que siempre se ha designado aquello que jamás ha alcanzado ninguna fuerza representativa, 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* (*Filosofía* 137).

Ciertamente, la concepción que Mainländer posee de Dios no es coincidente con los múltiples planteamientos religiosos o filosóficos. A diferencia de Plotino o Spinoza, Mainländer no propone la existencia de Dios como un principio inmanente, presente y

constitutivo (Ciraci, *O ateísmo* 48). No se trata de un Dios personal, coexistente con el mundo, sino que es un ser incognoscible e irrepresentable, que existió en un supra-pasado: “la Divinidad existía antes del mundo, y es estrictamente impenetrable. No tenía voluntad ni saber, ni se revelaba, es decir, estamos ante algo que no se somete a, ni puede reflejarse en, ninguna fuerza cognoscitiva” (*Filosofía y otros* 182).

Mainländer, mediante las series de desarrollo logra rescatar la existencia primigenia de Dios, remontándose hasta él de modo *genético* y no causal⁴⁴. De esta manera, el autor consigue rehabilitar la prueba ontológica, y con ella, también la cosmológica (Ciraci, *O ateísmo* 56), pero destacando la importante salvedad de que se refiera a Dios como una existencia pasada.

Este término, el más abstracto y más vacío, es el que más alejado del género humano se encuentra. Con esta palabra se termina de saciar el anhelo metafísico de trascendencia que hay en el ser humano, aunque, con ello no se ha obtenido nada positivamente, salvo la certeza de una existencia pasada e incomprensible.

A pesar de que con la incorporación del término Dios no se gane ninguna representación positiva e inmediata de la unidad simple, es gracias a esta asimilación que Mainländer podrá insertar su Metafísica en el desarrollo global de la historia espiritual de la humanidad, de otro modo, tales consecuencias metafísicas del devenir no serían tan asimilables (Invernizzi 276-277). El uso de esta importante palabra acarreará consecuencias universales en términos metafísico-tanatológicos.

Ahora bien, con todas estas determinaciones negativas del ser primigenio, es momento de explorar cómo tuvo lugar la *sucesión* de ambos planos. Cómo del ámbito trascendente surgió el inmanente, cómo Dios murió y devino en el universo.

3. De la muerte de Dios a la muerte del Universo: la muerte como causa final

3.1. La unidad simple y su primer acto que determinó el destino universal

⁴⁴ La distinción del autor sobre la relación *genética* y la relación causal es fundamental. La primera se obtiene merced a las series de desarrollo, mientras que la segunda resulta del seguimiento de series causales. Esto se ilustra con el ejemplo de que una planta se encuentra en una *relación genética* (no causal) con la semilla que *antes* fue (el mismo ser en el pasado). Por su parte, una consideración causal de la misma planta llevaría a detenerse en otros seres diferentes, como el agua, la tierra, el sol, etc. (Mainländer, *Filosofía* 66).

El sondeo hacia el campo trascendente emprendido por Mainländer solo ha mostrado –hasta ahora– la necesidad de un origen unitario. El hecho de que se haya colocado el concepto de Dios en aquel principio para-temporal, no explica aun cómo ni por qué hubo un inicio del universo. Lo único que se ha propuesto hasta el momento, es que del plano trascendente devino el inmanente, es decir, que hubo un cambio. Este movimiento anuló el primer plano (trascendente) para dar origen al segundo (inmanente), de esta manera, nada de lo que ahora hay en el universo ha provenido de la nada (*Filosofía* 69), sino que ha surgido de la unidad simple, es decir de Dios. Ahora bien, aquella unidad que fue Dios, ya no está presente como tal, no hay ninguna unidad simple en este universo inmanente de la pluralidad. Mainländer sintetiza este problema en lo que, tal vez sea su frase más célebre: “Esta unidad simple *ha existido*, pero ya no *existe*. Se ha hecho añicos, transformando su esencia completa y enteramente en el mundo de la pluralidad. *Dios ha muerto y su muerte fue la vida del mundo*” (137). El principio explicativo de la condensada frase es la muerte. Solo la mortalidad viene a explicar el cambio, el originario movimiento.

La sentencia mainländeriana sobre la primigenia muerte de Dios no deja indiferente a cualquier tipo de lector, independiente de si se sea creyente, ateo, agnóstico, o miembro de otras religiones. Lo cierto es que, a pesar de lo llamativo y la carga filosófica que involucran las palabras del autodidacta de Offenbach, la tradición académica la pasó por alto por mucho tiempo.

Si en filosofía se habla de la muerte de Dios, la primera figura que se viene a la mente es la de Nietzsche. En efecto, cuando Nietzsche adoptó y popularizó la frase en el aforismo §125 de *La gaya ciencia* (802) –con otro sentido filosófico– ya había leído a Mainländer⁴⁵, de hecho, en el aforismo §357 de la misma obra se refiere despectivamente al filósofo de Offenbach calificándolo de un solterón, un empalagoso apóstol de la virginidad (*La gaya* 874). En el fondo, la tanatología de Dios en la variante asimilada por Nietzsche, tuvo mucho mayor éxito y popularidad que la original tesis propuesta por Mainländer (Müller, *Voluntarismus* 282).

⁴⁵ Nietzsche, ya en 1876, en su epistolario con Franz Overbeck, le señalaba a este que ya era tiempo de ocuparse con la lectura de *La filosofía de la redención*: “Hemos leído mucho a Voltaire; ahora le toca el turno a Mainländer” (Nietzsche *Correspondencia III*, 187). Asimismo, en otra carta dirigida a Overbeck en 1885, declara tener a Mainländer entre las lecturas que le ocupaban (*Correspondencia V*, 76).

A pesar de las denostaciones y el posterior ensombrecimiento de la obra de Mainländer, lo cierto es que esta sentencia sobre la muerte de Dios envuelve un carácter cosmogónico hasta entonces inexplorado. Cuando en *La filosofía de la redención* se habla de la muerte de Dios no se trata de una metáfora simbólica, o una expresión meramente ornamental, sino que se la proclama con total seriedad y literalidad. En un sentido plenamente real se plantea la existencia pasada de una unidad simple (Dios), y se dice de ella que efectivamente está muerta, de su muerte ha surgido el universo, no caben segundas lecturas al respecto.

Para llegar a proclamar en un sentido literal la sentencia sobre la muerte de Dios y el origen del mundo, el filósofo de Offenbach tuvo que *mortalizar* aquella unidad simple, lo que ciertamente tendría consecuencias en la esencia del resto del universo: “para Mainländer todo es mortal, Dios mismo lo es, ha muerto y si aquello más omnipotente es mortal, lo que está por debajo de él lo será también, ya que de ser inmortal lo superaría” (Flores 63). El hecho de colocar la muerte al inicio –en el ser supremo y perfecto– tendrá implicancias para la totalidad del universo. La primera consecuencia tanatológica de tal descripción cosmogónica es la mortalidad universal, nada de cuanto hay en el universo puede aspirar a ningún tipo de inmortalidad, esta está descartada de plano en el sistema mainländeriano como una imposibilidad ontológica (Pereyra 54).

La mortalización del ente supremo no entraría en contradicción con el genuino concepto de la Divinidad para Mainländer. En filosofía se suele predicar de Dios que: es lo Uno; lo que está más allá de todo ser; el absoluto mismo; principio del universo; el primer motor; la causa primera; el fundamento y finalidad del mundo, etc. (Ferrater, *Diccionario abreviado* 102). Todas estas aproximaciones de la tradición filosófica no son necesariamente incompatibles con la mortalidad. Lo absoluto es aquello que es por sí mismo, es decir “lo separado o desligado de cualquier otra cosa; por lo tanto, lo independiente, lo incondicionado” (15). La unidad simple de Mainländer era absoluta, totalmente independiente e incondicionada, pues junto a ella no existía nada más, todo ello no impide que pueda ser mortal. Que Dios sea lo Uno tampoco contradice que dicho Uno pueda ser mortal, pues ello solo implica que aquello es identidad pura, pura simplicidad y uniformidad (360). La caracterización de lo Uno no impide que este pueda transformarse, convertirse en algo diferente y devenir en múltiple, es decir, puede morir como lo que era para no volver

jamás a ser como antaño. El hecho de que se diga de Dios que está más allá de todo ser, no es otra cosa que predicar la trascendencia de aquel ente supremo, es decir, separarlo del mundo mediante un abismo de diferencia (356). Esto último es plenamente admitido por Mainländer, aclarando que se trata de un abismo para-temporal, pues no concibe un plano trascendente actual, sino en el pasado. El resto de predicados tampoco contravienen su mortalización, en efecto, algo puede ser el principio del universo (el primer motor, causa primera) y a la vez ser mortal, pues aquel primer motor y principio puede haber iniciado todo, sin seguir presente, es decir, haber muerto ya, dando un único y fuerte impulso que ha generado todo el movimiento habido hasta ahora, pero que en algún momento se agotará. Por último, el fundamento de todo ser y finalidad de cada cosa –en la cosmovisión de Mainländer– serían equivalentes a la muerte misma. Esta es elevada al punto de identificarla con el sentido de la vida, la destrucción total que acaba con toda experiencia y responde a todos con un silencio eterno (Aziza 17).

En el fondo, todos los atributos que suelen predicarse de la Divinidad son reflejo de la necesidad metafísica del ser humano, que se ha sintetizado en la inaccesible trascendencia. Según el autodidacta de Offenbach, la mayoría de las religiones y cosmogonías han proyectado elementos ampliados del propio ser humano *en*, *detrás*, o *sobre* el mundo, y a ello se le ha calificado como Dios (Mainländer, *Die Philosophie* 606). Según su propio sistema, aquel ente supremo no cabe concebirlo *en* este mundo, tampoco *detrás* de él, ni *sobre* él, sino que, está solamente en el pasado, *antes* del universo.

Con la mortalidad considerada como compatible a la unidad precósmica (Dios), queda todavía por explicar cómo fue que aquel ente supremo llegó a fallecer. Cómo llegó a concretarse la muerte originaria sin que hubiese algo ajeno a la unidad simple.

En primer lugar, Mainländer sostiene que se ha de representar este cambio de estado como una ruptura, es decir, como un acto de fragmentación, un movimiento que dispersó el superser de la unidad convirtiéndolo en los múltiples fragmentos que componen el universo: “La fragmentación fue el acto de una unidad simple, su *primer* y *último*, su *único* acto. Cada voluntad actual conserva el ser y el movimiento en este acto unitario” (*Filosofía* 138). Más allá de esto no puede afirmarse nada sobre la pura base inmanente de la experiencia y la autoconsciencia. Querer averiguar las razones tras dicho acto contravienen al principio inmanente de su sistema: “si preguntamos por los factores que produjeron este acto,

abandonamos el ámbito inmanente y nos encontramos en el «ilimitado océano» de lo trascendente, prohibido para nosotros porque todas nuestras facultades cognoscitivas fracasan ante él” (335).

A pesar de encontrarse ya en los límites de su análisis –corriendo el riesgo de que su único cable a tierra se corte y su meditación se extravíe en el océano ilimitado– Mainländer busca dar un paso más para socavar las causas del acto de fragmentación divina. El autor tiene presente que, propiamente es imposible atribuirle constitutivamente a Dios (la unidad premundana) los principios humanos de voluntad y espíritu: “nos vemos obligados a explicar que la unidad simple no era ni *voluntad*, ni *espíritu*, ni un *estar la voluntad y el espíritu uno dentro del otro*” (*Filosofía* 137). No obstante, con el único fin de obtener un juicio sobre el acto de dispersión divina, Mainländer sondea regulativamente las causas que lo ocasionaron, sin guardar una pretensión constitutiva.

En este punto de su análisis Mainländer recurre a *La crítica de la razón pura*, obra en la que Kant establece los principios regulativos como una capacidad de la razón para indicar el camino que deberían tomar las cosas en aquellos casos que la experiencia ya no pueda dar cuenta: “Es ciertamente un principio regulativo de la razón, legítimo y excelente; [principio] que como tal, empero, va mucho más allá de donde pudieran seguirle la experiencia o la observación, pero sin determinar nada, sino sólo para indicarle a ella el camino de la unidad sistemática” (Kant 702).

El recurso de los principios regulativos le permite a Mainländer ofrecer una satisfacción teórica al individuo, así como entregarle todo lo que necesite para el propósito práctico de conducir su propia vida (Garner 463). Así, el filósofo de Offenbach se sirve de la terminología kantiana utilizando los principios de voluntad y espíritu en un sentido meramente regulativo: “podemos hacer de estos mismos principios, principios *regulativos* para «el mero *enjuiciamiento*» del acto, es decir, podemos intentar aclararnos el surgimiento del mundo concibiéndolo *como si* hubiese sido un acto de voluntad motivado” (Mainländer, *Filosofía* 336).

Con el recurso de los principios regulativos Mainländer no busca proporcionar ningún conocimiento certero sobre cómo fue la esencia de Dios antes del universo: “juzgamos solo problemáticamente, por analogía con las acciones de este mundo, sin lanzar ningún juicio apodíctico sobre la esencia de Dios, arrastrados por una demencial arrogancia” (*Filosofía*

336). Al aludir a la distinción de juicios apodícticos y problemáticos Mainländer recurre a la terminología kantiana nuevamente. Para Kant los juicios problemáticos son “aquellos en los que se toma el afirmar o negar como meramente *posible*” (143), mas no por ello han de ser menospreciados como carentes de valor, pues se enfatiza que esta clase de juicios “pueden incluso ser manifiestamente falsos, y sin embargo tomados problemáticamente pueden ser condiciones del conocimiento de la verdad” (144).

Cuando Mainländer indaga en el momento de la ruptura inicial lo hace con todas las salvedades mencionadas: sirviéndose de la terminología de Kant respecto a principios regulativos y juicios problemáticos. Ahora bien, con dichas precauciones el sondeo que linda en lo trascendente se adentra en concebir el acto definitivo *como si* se tratara en un acto de voluntad motivado.

En primer lugar, se indica que este superser solo podía tener una motivación intrínseca a él mismo, puesto que no existía junto a él nada más: “no podía verse motivado desde fuera, sino solo por sí mismo. En su autoconciencia solamente se reflejaba su esencia y su existencia, nada más” (Mainländer, *Filosofía* 336). En otras palabras, aquella unidad simple era completamente libre (sin coacción externa) respecto de sí misma, gozaba del *liberum arbitrium indiffererentiae* sobre su superser. En dicho escenario, el autor pone la única disyuntiva que podía haber concebido este ser originario: permanecer tal y como era (superser), o bien, dejar de ser (no ser) (336). De haberse resuelto por la primera opción solo hubiera bastado una eterna inacción, así el plano trascendente hubiera perdurado eternamente. Mientras que, de resolverse por la segunda alternativa, solo cabía un acto que iniciara el movimiento hacia su objetivo: “Así pues, a Dios solo le quedaba un único acto posible, y por cierto un acto libre, porque no estaba sometido a coacción alguna, y porque podía, tanto dejar de hacerlo, como ejecutarlo, a saber: ingresar en la *nada absoluta*, en el *nihil negativum*, es decir, aniquilarse por completo, cesar de existir” (336-337).

El ser supremo, anterior al universo se resolvió por la nada absoluta, es decir, por su muerte. Ahora bien, dado que no existía nada junto a él en la trascendencia, lo único que podía llevar a cabo el acto que diera muerte a su superser era él mismo superser, de modo que la muerte de Dios fue ejecutada por él mismo y puede ser comparada con una suerte de suicidio divino (Sevilla, *El suicidio* 55). La unidad simple que fue Dios ejecutó su único acto posible: la aniquilación. No cabía esperar nada más de una unidad a tal modo sobreabundante,

saturada de sí misma, en plena soledad y extendiéndose por todo el campo de la trascendencia: “dios es un *Übersein*, un ser sobreabundante de manera tal que le es imposible perdurar en su estado, y es por esto que debe tomar la única elección posible, tender hacia lo otro de sí, a la nada” (Ciraci, *Mainländer* 126). De esta manera Mainländer, como buen pesimista, lograría conciliar el problema de lo Uno y lo múltiple: el Uno originario mediante su suicidio se disuelve en lo múltiple, condenado a seguir su impulso de muerte hasta hacerlo universal (Schiller 272).

Lo Uno (Dios en cuanto unidad simple) era originariamente el principio contenedor de toda la multiplicidad, que en ese entonces solo existía potencialmente en su interior. Solamente la ruptura del primero podía permitir la existencia del segundo, lo que sería el inicio de un proceso entrópico de descomposición: “La única manera en que el contenedor podía permitir la expansión de lo contenido era romperse a sí mismo, dejar de ser el contenedor [...] El contenedor tuvo que verterse a través del contenido, conformando con ello la entropía del universo” (Sevilla, *Filosofía* 129).

En este punto Mainländer se enfrenta al razonable cuestionamiento, si Dios se resolvió por dejar de ser y adentrarse en la nada absoluta, entonces ¿por qué en lugar de ello surgió el universo, la pluralidad del plano inmanente? (*Filosofía* 337). La única respuesta posible está en la existencia de cierto *obstáculo* que hiciera imposible la consecución inmediata del objetivo. El autor propone que dicho obstáculo solo pudo haberse encontrado en la interioridad del superser, es decir, en su propia esencia: “Dios tenía la libertad de ser como quisiese, pero no era *libre* respecto de su propia *esencia*. Dios tenía omnipotencia de ejecutar su voluntad de *ser* de cualquier modo; pero no tenía igual poder para *no ser*” (338).

La omnipotencia de la unidad simple agotaba su campo de acción en el ámbito del ser, en consecuencia, era impotente ante el no ser: “su omnipotencia no lo era frente a su propio poder; o, en otras palabras: su poder no podía aniquilarse por sí mismo, ni la unidad simple podía cesar de existir por sí misma” (Mainländer, *Filosofía* 338). La relación entre Dios y *la nada* está impedida por un abismo intransitable, pues, tal como años más tarde sería advertido por Heidegger, el ente supremo y absoluto, nada puede frente a *la nada*, ya que esta contraviene su absolutidad: “Pero si Dios es Dios, no puede conocer la nada, si admitimos que lo «absoluto» excluye de sí todo lo que tiene que ver con la nada” (39).

Un Dios, propiamente tal (en cuanto unidad simple), no puede adentrarse instantáneamente en la nada, no puede morir en cuanto tal. Un Dios no se podría suicidar y alcanzar la muerte sin intermediarios. En esta imposibilidad que ha de sortear Mainländer resuenan las palabras que antaño pronunció Plinio el Viejo: “Pero los mayores consuelos para la naturaleza imperfecta del hombre son que ni siquiera Dios lo puede todo, pues no puede darse muerte aunque quiera (que es el mayor don que concedió al hombre en tantas calamidades de la vida)” (Plinio 346)⁴⁶. El suicidio sería un don vedado para la divinidad, consecuentemente si esta unidad premundana quisiera morir, necesitaría desembarazarse de sí, es decir, degradar y fragmentar su esencia divina, devenir en la multiplicidad de seres mortales.

El límite de lo absoluto y de su total omnipotencia fue su propio ser, que era incompatible con la nada, esta unidad premundana no podía tornarse instantáneamente en la nada absoluta (Mainländer, *Filosofía* 338). De modo que, su propia esencia (absolutamente incompatible con la nada) representó el gran obstáculo que impidió la aniquilación instantánea. El único acto posible del superser era ingresar en el no ser, como su esencia le impidió concretarlo de inmediato surgió el universo, una pluralidad inmanente en constante tensión y lucha, donde la unidad originaria se fragmenta cada vez más, deshaciéndose de su propia esencia. En otras palabras, el universo mismo es el medio para lograr la meta que se trazó originariamente: “el mundo es el *medio* para alcanzar el *fin* del no ser; y el mundo es, por cierto, el *único* medio *posible* para alcanzar dicho fin. Dios conoció que solamente a través del *devenir* de un mundo real de la pluralidad; solo a través del ámbito inmanente, es decir, del mundo, podría ingresar desde el *supra ser* en el *no ser*” (338). Se revela así el lento movimiento de disolución del cosmos como una suerte de *vía crucis* divino hacia la nada absoluta (Ciracì, *O ateísmo* 50).

Dios en cuanto Dios (es decir, en cuanto unidad simple) nada podía hacer frente a la nada. Pero, en cuanto dejara de ser una unidad simple, entonces en su calidad de fragmentos inmanentes, su fin sí podía concretarse. El superser (unidad simple) necesitó del ser (universo de la pluralidad) para devenir en el no ser (la nada absoluta). La resolución divina por su total aniquilación ocasionó nuestro universo (la existencia), el cual no es más que la mejor forma de extinguir la esencia del superser: “Una vez decidida por la existencia, vale decir, resuelta

⁴⁶ Libro II, 7 (5), 27.

a sacrificar el superser por el no ser, la *essentia* presente tuvo que llevar a cabo la resolución y por eso, después de todo, se manifestó el mundo, pues en este proceso se trata únicamente de desembarazarse de la *essentia*, quebrar, debilitar y, por fin, exterminar el obstáculo” (Mainländer, *Filosofía Antología* 121). De modo que, todo cuanto actualmente hay es un fragmento finito de la unidad simple extinta, nuestro universo no sería más que la mejor forma de alcanzar la nada: “Con su muerte, la unidad divina –que Mainländer llama «supra-ser»– cedió su lugar a la pluralidad de individuos, que identifica con el «ser», y cuyo despliegue va preparando la fosa en la que Dios se va pudriendo en su tránsito a la nada, el no ser” (Frontela 298). De esta forma, tras la génesis del cosmos no hay un afán divino por la vida en sí misma, sino un anhelo de muerte, para el cual la vida solo es el camino más eficaz:

El universo no surgió por un deseo de creación divina, sino que fue el resultado de un agotamiento de voluntad divina. La descomposición de Dios, a saber: la desintegración de una unidad precósmica denominada Dios, que tiende hacia la multiplicidad inmanente llamada humanidad, no es infinita. El tránsito del ser a la nada finaliza, por consiguiente, en el no ser y nuestra vida sólo es consecuencia o secuela de un Dios que resolvió suicidarse (Baquedano, *Estudio* 20-21).

Nuestro mundo y el universo en que se encuentra son solo la consecuencia de un suicidio premundano que tuvo lugar antes del tiempo. Todos los movimientos y procesos que desde entonces han transcurrido –el devenir de las galaxias y planetas; el surgimiento de la vida animal y su evolución; la creación y destrucción de imperios– todo cuanto ha existido, no es más que “una suerte de autocadaverización de Dios” (Volpi, *El nihilismo* 48). En esta pesimista cosmovisión, prima un principio de desventura y descomposición, todo puede ser interpretado como un fragmento cadavérico (Marcuse 23). Así, puede interpretarse todo el curso evolutivo del universo como una muerte de Dios que transcurre en el tiempo (Espinosa 146).

Si el lector apresurado se dejara llevar por todas estas afirmaciones, podría pensarse que Mainländer se ha extraviado en su océano ilimitado de la especulación trascendente. No obstante, no en vano el autor se previno con los principios regulativos y juicios problemáticos

kantianos. El filósofo de Offenbach enfatiza que todo su discurso sobre el suicidio de Dios en pro de la nada tiene un alcance meramente problemático –en el sentido kantiano– y provisional:

el verdadero origen del mundo no puede averiguarlo *nunca* un espíritu humano. Lo único que podemos y nos es permitido hacer –y de cuya potestad hemos hecho uso–, es concluir el acto divino por analogía con los actos que hay en el mundo [...] según nuestra comprensión fragmentaria, una acción que fue el acto unitario de una unidad simple, es algo que *nunca* puede ser comprendido por el espíritu humano (Mainländer, *Filosofía* 339-340).

Si todo el discurso mainländeriano sobre el origen del cosmos no tiene una pretensión objetiva y apodíctica, puede cuestionarse hasta qué punto resulta útil en una filosofía que se autodenomina inmanente. En lo tocante al origen del cosmos, a Mainländer le parece oportuno potenciar al máximo la capacidad imaginativa humana para aunar lo trascendente y lo inmanente (González, *La odisea* 31), tratando de comprender el primero plano bajo una analogía del segundo ámbito. La explicación cosmogónica que hay tras *La filosofía de la redención* ha de ser interpretada como una suerte de fantasía mito poética destructiva precursora de lo que la ciencia de hoy llamaría el *Big Bang* (Baquedano, *Voluntad de vivir* 125). En cuanto a la utilidad interna que ocupa esta visionaria cosmogonía en el *corpus* mainländeriano, ha de responderse que, con la metáfora mito-poética sobre el suicidio de Dios se termina de saciar el afán metafísico del ser humano:

nos es comprensible el acto divino como metáfora [...] Según mi convicción, con ello el impulso especulativo del ser humano ha llegado al final de su camino [...] Por otra parte, en cuanto a la resolución divina que se corporiza en un universo de la multiplicidad –para librarse lisa y llanamente de la existencia–, he reflejado en metáforas su génesis, lo cual tiene que satisfacer por completo a cada ser sensato (Mainländer, *Filosofía Antología* 127).

Así, lo que el autodidacta de Offenbach proporciona al lector no es una verdad objetiva y apodíctica con pruebas que lo avalen, sino una mito-poetización para satisfacer el anhelo metafísico especulativo del ser humano. Este relato necesario para el espíritu tiene la forma de una *teotanatodicea* (Hernández 109), es decir, un mito que versa sobre el origen y destrucción de Dios, el cual también podría ser representado como una *teofanía negativa* (Ciraci, *O ateísmo* 47).

El hecho de que el mito de *teotanatodicea* mainländeriana se sostenga sobre la base de principios regulativos y juicios problemáticos no le resta valor. Para el espíritu humano la indagación sobre el origen no se le puede presentar de otra forma. A ojos del autor, esta respuesta que bordea la poesía, es la única que acalla el incesante anhelo inquisitivo que eleva la reflexión hacia la trascendencia.

El hecho de que hacia finales de la Metafísica mainländeriana se tienda hacia una suerte de poesía mitológica no es de extrañar, pues no por nada Mainländer ensalza este tipo de arte calificándolo como el arte supremo y más elevado (*Filosofía* 183). Precisamente en el lenguaje poético, las palabras expresan más que relaciones y meros conceptos, están en una relación directa con la cosa en sí con un afán comunicativo (Rodríguez, S. 79). Así, tal como en los albores de la filosofía el medio perfecto fue el lenguaje mito-poético, Mainländer opta por esta forma de expresión en lo que para él sería el ocaso de la filosofía, el tránsito inminente de su filosofía *pura* hacia una filosofía *absoluta* (*Filosofía* 324). Puede interpretarse esta propuesta como un intento de crear una mitología basada en la razón, una unión de filosofía y poesía (Pérez, *El mito* 1).

El recurso mito-poético sobre una *teotanatodicea* que Mainländer sugiere encontraría ciertos fundamentos en las primeras intuiciones arcaicas de la humanidad, donde la creación del mundo coincidiría con el desmembramiento de una divinidad (Horstmann 27). Concretamente, su visión de una creación-destrucción coincidiría con el antiguo poema germánico sobre la muerte de Ymir, una divinidad de la cual devino el mundo entero a partir de los fragmentos de su cuerpo desarticulado (Lincoln 1-2).

No por tener un revestimiento mito-poético arcaico, el relato de la Metafísica de Mainländer se desconecta del plano real. El autor es consciente de que, en ocasiones, el lenguaje metafórico y mitológico puede encerrar una verdad sumamente profunda, de la cual no puede dar cuenta la mera ciencia de la naturaleza, así, el mito mainländeriano de la muerte

de Dios narra el sufrimiento lacerante y el anhelo de reposo en la nada (Pérez, *Introducción* 14). La remembranza alegórica del suicidio divino implica una meta trazada, y un universo que conspire en pos de su obtención, de lo cual el autor da cuenta aterrizando su análisis en el plano inmanente.

3.2. La muerte como nada absoluta posee un sentido teleológico regulativo como causa final del universo

La unidad simple marcó el curso de ruta para todo el universo que devino tras su muerte. El cosmos no hace otra cosa que seguir lentamente la estela divina hacia el no ser. La nada fue la meta fijada imborrablemente en el origen universal. Aquella unidad que antaño fue Dios, en la plenitud de su sabiduría divina –hablando en sentido meramente figurado (Mainländer, *Filosofía* 365)– resolvió que la nada era preferible al superseder: “El no ser ha debido, desde luego, ser preferido al supra-ser, pues, si no, Dios, con su perfecta sabiduría no lo habría elegido” (339). Acorde a esta suprema y más alta sabiduría, se escogieron los medios más adecuados para lograr cuanto antes la meta final (354).

Si la unidad premundana llegó a la determinación de que no ser es preferible a ser – es decir, que la muerte es preferible a la vida– es porque en su clara e implacable visión desde la trascendencia obtuvo los fundamentos originarios para tal conclusión. Existieron en la génesis del cosmos, los fundamentos del pesimismo filosófico, la esfera parmenidea del superseder que fue Dios se encontraba sobre el plano inclinado de un pesimismo metafísico, consecuentemente se tuvo que deslizar hacia su autodestrucción (Ciraci, *O ateísmo* 46-47). Actualmente, en la inmanencia de nuestro universo, el pensador no puede llegar a hacerse una idea clara de cuáles serían dichos fundamentos, pero, el pesimismo de Mainländer sobre la base del sufrimiento y el asfixiante tedio concluye –al igual que su Dios premundano– que: “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*” (*Filosofía* 229). El autor no sostiene que, solo en ciertos casos y circunstancias determinadas, la vida sería digna de lamento, sino que, lo es por sí misma: “ni la riqueza, ni los honores, ni la fama hacen agradable, ni feliz, la vida” (317). Toda existencia es siempre un martirio, se trate de la vida de un rey o de un mendigo, de modo que, si se pondera justamente, la no existencia resulta siempre preferible

a la existencia. Toda existencia es una suerte de catalizador que está siendo dirigido hacia la nada absoluta como meta (Dahlkvist 82).

La inexistencia es siempre preferible, es la meta. En el sistema mainländeriano la nada (el estado de nulidad) posee un encanto esencial, que lo convierte en el *alfa* y el *omega* de su filosofía (Thacker 220-221). Ante estas premisas, cabe preguntar ¿qué entiende Mainländer por el término *nada*? En *La filosofía de la redención* se habla de la nada al menos en dos sentidos: como *nihil privativum* y como *nihil negativum*. El primero de estos sentidos tiene un alcance meramente epistemológico, mientras que el segundo, tiene un carácter metafísico-teleológico.

En lo concerniente a la nada como *nihil privativum*, el autor plantea que ha de ser entendido como una nada relativa, es decir, relativa a nuestras capacidades cognoscitivas. El uso de esta expresión puede rastarse hasta el uso y definición que determinó Kant (una de las grandes influencias que Mainländer reconoce). Según el filósofo de Königsberg, el *nihil privativum* correspondería a aquellos casos en que se tiene un concepto para determinar la falta de un objeto, por ejemplo, la sombra (como ausencia de luz) y el frío (como ausencia de calor) (Kant 377). De esta categoría de nada sería el ser y la esencia de la unidad simple, puesto que va más allá de nuestra capacidad representativa (Mainländer, *Filosofía* 69), en este caso se tendría un concepto para denominar la falta de todas nuestras capacidades cognoscitivas. El *nihil privativum* sería una forma del *no ser*, en cuanto mera privación, noción esbozada ya por el realismo de Aristóteles y luego retomada por el idealismo de Kant (Holzapfel 90). En el caso de Mainländer, se alude a esta expresión solo con fines metodológicos en la construcción de su epistemología, para delimitar el alcance de nuestras facultades cognoscitivas.

Por su parte, la nada en cuanto *nihil negativum* es empleado por Mainländer en un sentido totalmente diferente. Puede rastrearse que el autor también habría tomado este término de la *Crítica* kantiana, obra en la que este término alude a un concepto auto-contradictorio: “El objeto de un concepto que se contradice a sí mismo es nada, lo imposible, como por ejemplo la figura rectilínea de dos lados (*nihil negativum*)” (Kant 377). Esta modalidad del no ser, la nada negativa, es un cero de representación, aquello de lo cual no se tiene ni intuición ni concepto alguno (Holzapfel 90). A diferencia de Kant, el filósofo de Offenbach recurre a este término no solo en sus alcances epistemológicos, sino que en un

sentido eminentemente ontológico. La nada absoluta (*nihil negativum*) no representa solo la absoluta imposibilidad representativa, sino que es, ante todo, la absoluta aniquilación del ser en sí de algo y su disolución en el vacío absoluto (Mainländer, *Filosofía* 337). Ciertamente, estas aserciones sobre la nada no son esgrimidas dogmáticamente, sino que siempre hay tras ellas un espíritu crítico, inmanente e idealista (Rodríguez, F.148).

La entrada en la nada absoluta coincide con la muerte de aquello que en el vacío se desvanece. Para el autodidacta de Offenbach, la voluntad implica siempre movimiento, por tanto, vida. Ahora bien, con la aniquilación absoluta que implica la muerte, la voluntad individual queda del todo aniquilada y extinta, sin ninguna posibilidad de retorno desde el vacío. Una vez la vida se extingue y la voluntad se apaga, no cabe imaginar otro tipo de existencia trascendente –pues dicho plano ya no está presente ni volverá a estarlo– la muerte es la puerta de entrada a la nada absoluta: “Más allá del mundo no hay, ni un lugar de paz, ni de tormento, sino solamente la nada. Quien ingresa en ella no tiene ni reposo, ni movimiento; carece de estado alguno, como en el sueño, con la única y gran diferencia de que esa ausencia de estado que es el sueño, tampoco existe: la voluntad está completamente aniquilada” (Mainländer, *Filosofía* 361).

Desde el sistema mainländeriano toda existencia se dirige ulteriormente al *nihil privativum*, pero ello no implica que toda muerte acaecida sea sinónimo de la entrada en aquel vacío absoluto. En *La filosofía de la redención* se distinguen dos formas de morir: la muerte *relativa* y la muerte *absoluta*. El primer tipo de muerte representa una mera aproximación a la nada absoluta, mientras que la segunda clase de muerte implica la entrada en el vacío de modo íntegro.

Mainländer plantea que si el individuo en cuestión⁴⁷ se reprodujo antes de su muerte, entonces, pervive en los hijos que este dejó, puesto que “el nuevo individuo no es otra cosa que un rejuvenecimiento de los padres, un pervivir, un nuevo movimiento de ambos. No puede haber nada en él que no estuviese en los padres” (*Filosofía* 113). Así, cuando el movimiento propio de la voluntad de los progenitores llegue a su fin, la vida de ambos habría sido transmitida a un nuevo ser, que seguirá moviéndose por el mundo, desgastando poco a poco la suma total de fuerzas. El nuevo individuo –que no es otra cosa que los padres rejuvenecidos– afirma la vida por un periodo de tiempo indeterminado (240), pues este puede

⁴⁷ Sea este un ser humano, un organismo animal o una planta.

volver a reproducirse y así sucesivamente, siendo parte de una larga cadena de muertes relativas, en las que cada nuevo ser está levemente más debilitado que los anteriores. Cada nueva generación se acerca lentamente a la muerte absoluta.

Como ya podrá intuirse, Mainländer comprende la muerte absoluta como el corte de la cadena de sucesión entre padres e hijos, donde el último y único eslabón restante rompe el ciclo. Aquel individuo que ha llegado a un grado extremo de debilitamiento vital –o por mera incapacidad o circunstancias que lo impidieron– y no se reproduzca, entraría inmediatamente en el *nihil negativum*. La muerte de un individuo que no deja hijos tras de sí, ha de ser entendida como una muerte absoluta, una entrada instantánea en la nada: “Rompe su forma, y *no hay poder alguno* en el universo que pueda reconstruirla. Ha sido borrado para siempre, en su especificidad y con todos los tormentos y penalidades que implica la existencia, del libro de la vida” (*Filosofía* 350).

Ambas muertes (absoluta y relativa) están subordinadas a la nada absoluta, el *nihil negativum* se instaura como una meta final para toda la existencia. Esto es necesariamente así porque, en el origen del cosmos, la unidad simple determinó la nada absoluta como el objetivo de su fragmentación. Por consiguiente, el investigador ha de identificar la muerte (en cuanto nada absoluta) como la causa final del universo, aunque, con la salvedad de que tiene un alcance meramente regulativo: “La única causa final que puede admitir el filósofo inmanente es la nada; sin embargo, determina expresamente que esta única causa final solo puede ser establecida y utilizada de manera regulativa” (Mainländer, *Filosofía Antología* 65). El investigador inmanente está en su derecho a concluir una teleología universal a partir del primer acto del ser originario. La unidad trascendente se dividió en una pluralidad de seres – cada uno poseedor de una voluntad individual con un determinado movimiento–, ahora bien, todos los movimientos individuales fueron puestos en marcha por aquella explosión originaria y apuntan en la misma dirección: “Cada voluntad actual conserva el ser y el movimiento en este acto unitario; y por eso todos los seres del mundo influyen unos sobre otros, y dicho mundo está dispuesto de forma teleológica” (Mainländer, *Filosofía* 138). Que todo esté dispuesto teleológicamente es equivalente a declarar la existencia de un destino universal, todo apunta a un mismo fin, a una causa final. Este destino del universo sería el movimiento desde el ser al no ser (Mainländer, *Filosofía Antología* 59), bajo este gran y único movimiento universal caen el resto de movimientos particulares, de modo que la

humanidad en su totalidad está consagrada a la aniquilación, es decir, a la muerte absoluta (Mainländer, *Filosofía* 329).

En *La filosofía de la redención* se llega a la unificación del aspecto teleológico y tanatológico del universo, declarando a la muerte como propósito y principio determinante de cada ser (Atzert 507). El autodidacta de Offenbach compone así, una suerte de *teleotanatología*, es decir, una filosofía en que τέλος (fin) y θάνατος (muerte) son uno y lo mismo.

Hasta lo aquí expuesto se ha sondeado el carácter teleológico de la nada en el sistema mainländeriano. Su propuesta es, en efecto, una filosofía de la descomposición o desintegración, en la que cada ser tiende a su extinción, pues todo forma parte de un *télos* cosmológico (Baquedano, *Estudio* 31). En este sistema filosófico la meta final (la nada absoluta) atravesaría cada individuo al modo de una herida fatal, una *enfermedad ontológica* (González, *Philipp* 121). El avance y progreso del universo no es otra cosa que el avance y progreso de esta enfermedad ontológicamente fatal, cada individuo y cada nueva generación la padece. El devenir del cosmos implica el continuo debilitamiento de las fuerzas, hasta dejarlas maduras para la muerte absoluta: “el mundo entero, el universo, tiene *una* meta, el no ser, y la alcanza a través del continuo debilitamiento de su suma de fuerza” (Mainländer, *Filosofía* 340).

El autor es consciente de que recurrir a la teleología puede conllevar graves errores, si se sirviera de ella antojadizamente para juzgar la naturaleza –proclamando diversas causas finales a cada organismo– significaría la tumba de una investigación inmanente y honesta (*Die Philosophie* 480). De este modo, se procura utilizar el principio teleológico con la mayor cautela, es decir admitiéndola solo como un principio *regulativo* (484).

En este punto de su investigación, Mainländer vuelve a recurrir a la terminología kantiana con el fin de prevenir extraviarse en una especulación trascendente. Así entonces, al proclamar la nada absoluta como meta final del universo, se añade la salvedad de que tal sentencia tiene un alcance meramente regulativo: “todo tiene *una* meta en el mundo, o mejor: la Naturaleza se presenta para el *espíritu* humano *como si* se moviese hacia una meta única” (*Filosofía* 348).

En base a nuestras limitaciones cognoscitivas inherentemente humanas, y, considerando que debido a nuestra finitud solo podemos contar con un número limitado de

experiencias, la teleología del cosmos solo puede ser empleada regulativamente. Para el espíritu humano (conglomerado de razón, facultades auxiliares y entendimiento) el curso del universo no se le puede presentar de otro modo que dispuesto teleológicamente. Necesariamente se ha de juzgar el movimiento de la pluralidad *como si* la meta final del universo fuera el no ser. Este juicio sobre la causa final no tiene pretensión alguna de ser una realidad constitutiva, de modo análogo a como se atribuyó voluntad y espíritu a la unidad simple en un sentido meramente regulativo “La teleología es un principio meramente *regulativo* para el enjuiciamiento del curso del mundo (el mundo es pensado como surgiendo de una voluntad, a la que dirigía la sabiduría superior)” (Mainländer, *Filosofía* 348).

El recto investigador filosófico –firmemente asentado sobre la base inmanente– puede unificar los diversos procesos del universo y visualizar que todos ellos transcurren con inquebrantable necesidad. Al unificar la comprensión fragmentaria de la que es capaz el espíritu humano se puede entrever el punto final ideal al que todo apunta, la pura nada:

Aunque solamente conocemos muy pocos procesos del universo, y nuestro conocimiento con respecto a toda la naturaleza es fragmentario e imperfecto, tenemos, no obstante, la certeza inquebrantable de que todo ha sucedido, sucede y sucederá en el mundo con *necesidad* [...] todo sucedió y sucede, hablando de forma figurada, por mor de una única meta, el no ser (Mainländer, *Filosofía* 353).

Aquella forma figurada de hablar corresponde al matiz regulativo que tiene la nada en cuanto meta teleológica. El espíritu humano puede juzgar regulativamente una *única* causa final si analiza el curso de las series de desarrollo (el devenir de un determinado ser en sí), contemplando que tienen un punto de origen unitario y un respectivo punto de conclusión ideal en el que han de converger (Mainländer, *Die Philosophie* 588). De esta forma, las múltiples series de desarrollo no son infinitas, pues todas ellas desembocan necesariamente en el *nihil negativum*, es decir, la nada absoluta (Mainländer, *Filosofía* 353).

Dentro de esta pesimista cosmovisión el juicio sobre la muerte no es negativo, al contrario, se la equipara a la redención (Mainländer, *Filosofía* 242), siempre y cuando esta sea una muerte absoluta. Si se posee una amarga y decadente visión del universo, si se plantea que el no ser es preferible al ser, que vida y sufrimiento son una y la misma cosa (Mainländer,

Filosofía Antología 136), entonces, la completa aniquilación y extinción individual representa –con justa razón– la redención de la existencia, la salida de aquel valle de lágrimas que constituye la existencia.

Ahora bien, la muerte –en cuanto *nihil negativum*– no es una recompensa reservada a unos pocos, pues el universo completo se encamina a ella de manera teleológica. Este sistema pesimista extiende el principio redentor de la muerte absoluta no solo al género humano, sino que también contempla a animales y plantas, inclusive a los cuerpos inorgánicos que se encuentren en el lugar más remoto del universo. Todo ha de redimirse y consumir el acto originario desde el ser al no ser. En el sistema mainländeriano todos encontrarán ulteriormente la anhelada redención, simplemente porque todo en el plano inmanente es mortal, y tiende hacia la nada absoluta. Todo ha de ser salvado de la existencia por la muerte, en este sentido, puede calificarse a este pesimismo como una generosa escatología redentora (Beiser 219).

El redentor *nihil negativum* mainländeriano es la forma más perfecta y plena a la que se pueda optar, pues una vez consumada no hay vuelta atrás, la existencia misma se habrá consumado y el proceso cósmico de la muerte de Dios habrá concluido: “La nada se convierte, así, en la herramienta de Dios para llegar a su plenitud. Una plenitud, pues, que debemos entender como el supremo acabamiento del ser, que partió del Absoluto y que, hecho añicos, está viviendo su particular odisea a través del universo hacia su postrera meta, la nada” (González, *Libertad* 41). La tendencia hacia el absoluto vacío es lo que dota de sentido a toda existencia, la muerte es el *fin* de la vida, entendiendo *fin* tanto en su acepción de *término* y *motivo*.

El filósofo de Offenbach es consciente de que puede haber cierta reticencia ante su filosofía, pues puede plantearse una objeción ante su propuesta de la nada absoluta como meta final del universo: “La única objeción que se puede hacer contra mi metafísica es la siguiente: la meta final del universo no tiene que ser la nada; puede ser también un paraíso” (Mainländer, *Filosofía Antología* 75). No obstante, se despacha con prontitud esta única inquietud.

Para resolver el cuestionamiento en cuestión, se ha de recordar que la unidad simple poseía omnipotencia ante el ser, es decir, si su objetivo hubiera sido transformarse en una multiplicidad de seres que permanecieran en paz y armonía –devenir en un paraíso– lo

hubiera podido conseguir instantáneamente. Es decir, no hubiera sido necesario convertirse primero en un universo plagado de sufrimiento y dolor que lentamente evolucionara para después tornarse un paraíso. No se explicaría así la necesidad de un proceso que medie entre ambos estados, siendo la unidad simple la multiplicidad de seres en todo momento: “la divinidad precósmica tuvo la omnipotencia de ser como quiso. Según esto, si hubiese querido ser un conjunto de seres puros y nobles, habría podido de inmediato satisfacer su deseo y habría sido innecesario un proceso” (Mainländer, *Filosofía Antología* 75).

En consecuencia, el devenir cósmico universal solo puede ser interpretado como un *proceso*. Para lo único que la unidad omnipotente necesitaría cierta mediación sería para obtener aquello que le es del todo ajeno a su poder: el no ser. Todo el plano de la multiplicidad inmanente es un mero tránsito, un proceso para devenir en la nada absoluta, la total aniquilación del ámbito inmanente: “El universo es el punto de tránsito, pero no para un estado nuevo, sino para la aniquilación, la cual, desde luego, se encuentra fuera del universo, es metafísica” (Mainländer, *Filosofía Antología* 76).

Antaño fue la unidad trascendente, esta se resolvió por devenir en la multiplicidad inmanente como el mejor medio para su fin, disolverse en el *nihil negativum*. Antes de este mundo fue la unidad, después de este mundo será la nada absoluta, no cabe esperar otro resultado, no puede haber una repetición del proceso, pues tras cada muerte absoluta de los individuos no hay vuelta atrás, no es posible reconstituir a un sujeto determinado, ni mucho menos volver a unificar a la unidad simple. Ante este horizonte de una nada teleológica, solo cabe aceptar el proceso redentor y exclamar junto con Mainländer: “¡Nada más será, nada, nada, nada! ¡Oh, esta perspectiva hacia el vacío absoluto!” (*Filosofía Antología* 76).

No deja de ser curioso y digno de análisis que años antes de ordenar filosóficamente estos pensamientos sobre la nada y la muerte, el autor ya los había esbozado previamente en su diario, sirviéndose de la poesía: “Así pues, ¡que mi muerte tache del libro de la vida / el ser de mi alma para siempre! / Pues quien no rejuvenece el alma en los niños, / el ser entero del alma en la muerte pierde. / De esta alegre y señera certeza / llena está el alma abierta y benevolente; / y me es igual fundirme con la nada, / que con la divina paz desposarme” (Mainländer, *Diario* 179).

4. Más allá de la voluntad de vivir, la voluntad de morir

4.1. El develamiento de la voluntad de vivir en las primeras secciones del sistema mainländeriano: resultados de su afirmación

Todo lector, al embarcarse en la lectura de *La filosofía de la redención* ha de ser sumamente cauto respecto a las diversas conclusiones preliminares que el autor ubica sucesivamente en su obra, al modo de peldaños en su ascenso filosófico. Los distintos apartados de su obra están contruidos y ordenados de modo ascendente, cada uno proporciona una visión más amplia y perfeccionada que el anterior. Los diversos escalones tienen un carácter meramente provisorio hasta llegar a la cumbre que representa la Metafísica. El autor es consciente de esta dificultad, y por ello constantemente reitera que algunas de las proposiciones de los capítulos intermedios volverán a ser revisadas más adelante, cuando se tenga la altura de miras suficiente para corregirlas.

Un lector descuidado, que pase por alto las advertencias metodológicas de Mainländer, notará sin mucha dificultad contradicciones patentes entre una sección y otra. Si se comete el error de saltarse algunos párrafos o apartados completos, la obra mutilada parecerá un mero fluir de la consciencia que no repara en sus contradicciones internas. No obstante, *La filosofía de la redención* está compuesta de un modo esquemático y ascendente, esta construcción ha de ser respetada si se quiere profundizar verdaderamente en su sistema sin engañarse por las aparentes contradicciones.

Mainländer ya en su primera sección –la Analítica de la facultad cognoscitiva– propone uno de los pilares fundamentales de su filosofía: la voluntad individual de vivir (*Filosofía* 81). Este principio fundamental es mantenido intacto en todo su sistema hasta el párrafo diez de la Metafísica, es decir, no es hasta la cúspide de la obra que este importantísimo concepto se torna en su contrario. En este subcapítulo se analizará, por tanto, el concepto mainländeriano de voluntad individual de vivir en su despliegue por las primeras cinco secciones de *La filosofía de la redención*. Asimismo, se sondearán las principales consecuencias que conlleva su afirmación como preámbulo de su transformación en voluntad de morir.

La primera mención de la voluntad de vivir dada por Mainländer al inicio de su obra puede parecer idéntica a la propuesta schopenhaueriana. En efecto, el filósofo de Offenbach alude a este principio identificándolo con la cosa en sí, como un anhelo incesante que busca la vida y que, por ello se objetiva en el cuerpo. Sin embargo, ha de destacarse el principal punto de quiebre con la voluntad de Schopenhauer, Mainländer introduce la voluntad de vivir en su filosofía como la individualidad real, que se hace reconocible en el sentimiento de cada esfera de eficacia de fuerza autoconsciente (Müller, *Voluntarismus* 282). Es decir, no se propone *una* voluntad trascendente *por sobre* el universo que se objetive en los diversos seres (como en el sistema de Schopenhauer), sino que se plantea la existencia de *múltiples* voluntades *individuales* de vivir, las cuales no están subordinadas a una única y gran voluntad trascendente. Para Mainländer, hay tantas cosas en sí (voluntades individuales) como seres en este universo plenamente inmanente.

El reconocimiento introspectivo de este principio vital se da por medio del sentimiento, el sujeto vuelve sobre sí mismo y excluye toda exterioridad, sintiéndose inmaterial, perdiendo toda figura, se prescinde así del espacio. No obstante, posee aún el *sentimiento* de su propia extensión, en cuanto esfera de fuerza individual (Mainländer, *Die Philosophie* 467). Esta vía interior del reconocimiento de la voluntad de vivir se distingue del método empleado por Schopenhauer. El autodidacta de Offenbach plantea que, acorde a su introspección de autoconsciencia, el sujeto se topa cara a cara con la cosa en sí, *sin velo alguno*, sin mediación del tiempo, pues se *siente* el anhelo de vida en cada presente, y la vida en su totalidad es la unión de aquellos puntos del presente, mas no su posterior enlace que viene a ser el tiempo (Mainländer, *Die Philosophie* 468). En contraste, el padre del pesimismo sostiene que solo puede captarse la cosa en sí *tras su velo más fino*, el tiempo en cuanto intuición pura de la cual no es posible desligarse (Schopenhauer, *El mundo II* 259).

En lugar de tener un monismo de la voluntad trascendente (como en Schopenhauer), el autor de *La filosofía de la redención* sostiene un pluralismo de voluntades inmanentes, al que se puede acceder sin velo alguno mediante el sentimiento. Esta importante distinción es el pilar fundamental, el primer escalón con el cual Mainländer concluye su Analítica y da paso a su Física.

La Física de Mainländer da inicio con la equiparación de vida y movimiento, cada cosa en sí sería voluntad individual de vivir a la cual le es inherente un determinado

movimiento (*Filosofía* 85). Solo el tipo de movimiento sería lo que hace la diferencia entre los individuos inorgánicos y orgánicos (diferenciando también entre estos últimos entre plantas, animales y seres humanos) (85-86). Ciertamente hay una jerarquía ascendente en cuanto a la complejidad de cada tipo de individuo, dicha graduación es reductible a la forma del movimiento que en cada caso se da, y a la forma en que la voluntad puede ser mortificada y debilitada de mejor manera.

Desde los estratos más bajos y básicos en que se manifiesta la voluntad, se patentiza la verdad fundamental de que *la vida es lucha*, pues las propias ideas químicas (reino inorgánico) solo pueden persistir en su existencia mediante una constante resistencia frente a todo lo que les rodea (Mainländer, *Filosofía* 112). La situación para los organismos no es sustancialmente diferente, lo único que cambia es que, conforme haya mayor complejidad en su configuración, se tendrán mejores medios para llevar a cabo su determinada lucha por la existencia. Así, cada nuevo individuo engendrado viene al mundo con una incesante sed por la existencia que busca saciar de modo natural, pero como todos sus iguales tienen el mismo anhelo, se obstruyen unos a otros en búsqueda de satisfacer la misma sed y tendencia, dando lugar a la lucha por la existencia (115). El tipo de lucha será cada vez más despiadado acorde al grado de complejidad de los individuos. De esta manera, la planta lucha por quitarle el sol y el agua a las que tiene a su lado; el animal busca saciar su hambre sin miramientos por el resto; el ser humano es capaz de engañar, mentir, robar y asesinar con tal de salvar su existencia en desmedro del resto. La individualidad de este último, es en esencia puro egoísmo, de modo que preferiría que perezca el mundo con tal de salvaguardar su propio ser (92).

Todas las individuales esferas de eficacia son impulsadas por aquella voluntad de vivir, para tener un determinado movimiento que las sitúe en la lucha por la existencia. Ahora bien, Mainländer plantea que en esta necesaria y terrible lucha, cuando una voluntad se impone por sobre otra, una fuerza se ha de debilitar para que la vencedora se fortalezca, y esto es un proceso unidireccional, es decir, no hay compensación posible tras cada debilitamiento: “Un fortalecimiento siempre es posible, pero siempre a costa de otra fuerza, o, en otras palabras: si en la lucha de las ideas inorgánicas, una de ellas es debilitada, entonces queda debilitada la suma de fuerzas objetivada en el universo; y para esta pérdida *no* hay sustituto, ya que el mundo es finito, y entró en la existencia con una determinada fuerza”

(*Filosofía* 126). Esta ley fundamental del debilitamiento de la suma de fuerzas es aplicable desde la configuración química más básica hasta los organismos más complejos, llegando a revelarse para la humanidad como ley del dolor (Mainländer, *Die Philosophie II* 510).

Las múltiples voluntades individuales de vivir se encuentran en una conexión dinámica, es decir, cada movimiento que efectúen no deja indiferentes al resto, todo está enlazado, por lo que la más mínima disminución de fuerzas repercutirá en la totalidad, y cada sufrimiento padecido o efectuado tiene consecuencias universales: “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»” (Mainländer, *Filosofía* 135). Así, el universo podría equipararse a un recipiente con un determinado número de esferas (los individuos), que en su continua fricción y reproducción se hacen cada vez más pequeñas y frágiles. Cada roce y disminución de estas esferas afectaría a la suma total que hay en el finito recipiente que representa el universo.

Todo lo que existe es voluntad individual de vivir, el resultado de su afirmación en los diversos tipos de individuos (orgánicos e inorgánicos) es una lucha general que debilita continuamente la suma de fuerzas en el universo, generando dolor y sufrimiento en aquellos seres lo suficientemente complejos como para sentirlo: “Cada individuo lucha por conservar su existencia y perpetuarla a través de la procreación; al hacerlo, directa o indirectamente, provoca y padece dolor, debilitando con ello las fuerzas suyas o las del resto” (Baquedano, *Estudio* 32). Este proceso de incesante lucha torna a los individuos cada vez más débiles, cada nueva generación es fruto de aquellas voluntades individuales que sobrevivieron al campo de batalla de la vida: “en la lucha por la existencia, los individuos, ciertamente, ascienden a niveles de organización superiores y cada vez más perfectos, pero, por eso mismo se hacen cada vez *más débiles*” (Mainländer, *Filosofía* 127).

Es posible sintetizar los diversos anhelos de cada individuo (independiente de su complejidad) por afirmar la voluntad de vivir, en un gran movimiento general, el único movimiento que efectuó la unidad simple en la génesis del universo: “tanto en el reino orgánico como en el inorgánico, vemos *un único* movimiento fundamental: la descomposición en la pluralidad; y tanto en un caso, como en el otro, se sigue, como primera consecuencia, la pugna, la lucha, la guerra, y, en segundo lugar, el debilitamiento de la fuerza” (Mainländer, *Filosofía* 128). La mortificación de la fuerza se da de un modo más

perfecto en el reino orgánico, solo por ello se les ha de denominar organismos superiores, pues pueden debilitar la suma de fuerzas de mejor manera (131). El continuo e incesante perfeccionamiento en la complejidad de los individuos del universo no tiene por meta la racionalidad humana, sino *la humana capacidad de sufrir*. El rol del género humano sería dar lugar a la máxima capacidad de sufrir, mortificar y debilitar la voluntad, en esta línea, cobra pleno sentido el aforismo que Emil Cioran –influenciado por la lectura de Mainländer– escribiría muchos años más tarde: “Mi misión es sufrir por todos aquellos que sufren *sin saberlo*. Tengo que pagar por ellos, expiar su inconsciencia, la suerte de ignorar hasta qué punto son desgraciados” (*Del inconveniente* 120).

La Física de Mainländer concluye así recapitulando los principales resultados obtenidos, la conexión dinámica del universo, la voluntad individual de vivir como fundamento de los seres orgánicos e inorgánicos y la ley del debilitamiento de las fuerzas. Todo ello es sintetizado por el autor en la siguiente frase: “El mundo es indestructible, pero la suma de fuerzas que en él se contiene se debilita continuamente, en el avance de un movimiento sin fin” (*Filosofía* 139), ciertamente, Mainländer reconoce el carácter meramente provisional de aquella conclusión y hace inmediatamente la advertencia de que aquel resultado de la Física ha de ser revisado nuevamente desde el punto de vista superior, propio de la Metafísica. En aquella ulterior sección de su sistema las nociones de indestructibilidad y carencia de fin sufrirán un vuelco sustancial.

Tras concluir su Física, Mainländer inaugura su Estética, sección en la cual estudiará un estado específico de la voluntad individual de vivir, el estado estético, en el cual “la voluntad adquiere un estado específico, un estado que exhibe un aparente aquietamiento y que concede la oportunidad al establecimiento de una relación especial, desinteresada, entre el sujeto y el objeto” (Rodríguez, S. 72). Por superflua o accesoria que pueda parecer al lector una sección tan específica –y, aparentemente desligada del proceso cósmico hacia la aniquilación–, lo cierto es que la Estética mainländeriana proporciona resultados fundamentales en torno a la voluntad individual de vivir y su anhelo de redención.

En esta sección el autor sondea los fundamentos del arte, lo bello y lo sublime con una prolijidad digna de consideración para un estudio enfocado en ello⁴⁸. En lo tocante a los

⁴⁸ Para una aproximación crítica más detallada sobre la Estética mainländeriana véase: Siloé Rodríguez, “Aspectos del nihilismo y su canalización a través del arte en Mainländer” en *El arte como canalización*

objetivos de esta investigación, cabe detenerse en dos de las propuestas estéticas que repercutirán fuertemente en la Metafísica, a saber: los caracteres sublimes y el anhelo de un reposo redentor.

El filósofo de Offenbach caracteriza lo sublime como un estado especial del ser humano en el que la voluntad oscila entre el miedo a la muerte y el desprecio por la muerte, en el cual este último punto predomina (Mainländer, *Filosofía* 154-155). El autor determina tres caracteres sublimes (el héroe, el sabio y el héroe sabio), los cuales están directamente emparentados con la voluntad de vivir y la muerte.

El primer tipo de carácter sublime –el héroe– aun ama la vida y goza de su afirmación, pero no tiene reparos en dejarla y lanzarse a una muerte segura con tal de salvar a otro (Mainländer, *Filosofía* 156-157). El segundo carácter sublime –el sabio– se ha dado cuenta de que la vida carece de valor, este es un conocimiento que llega a *enardecer* su voluntad (157). Por último, se encuentra la figura del héroe sabio, aquel que unifica con maestría a los dos caracteres precedentes, pues posee el conocimiento fundamental de la falta de valor de la vida –propio del sabio– junto con la capacidad de acción que supera el miedo a la muerte –propio del héroe–. De este modo, el héroe sabio considera su propia vida como una herramienta valiosa para sacrificarla en pos del conocimiento superior (157). Este último tipo de carácter sublime es propiamente una manifestación de lo que será la voluntad de morir por designio divino (González, *Prólogo* 34).

La triple graduación ascendente de los caracteres sublimes, representa una preliminar aproximación a un estado de la voluntad de vivir en que esta se torne contra sí misma. Estos tres caracteres constituyen la excepción dentro de un universo en que todo es constante lucha por la existencia, donde el sufrimiento corroe cada cosa en sí.

El segundo punto a tratar, con el cual Mainländer concluye su Estética es el anhelo de reposo y la predisposición a la redención. El autor plantea que el arte –bajo todas sus formas– solo puede trasladar momentáneamente al sujeto al beatífico estado estético, en el que la voluntad se ve apaciguada, casi en reposo. Esta experiencia estética inculca en el sujeto un anhelo por prolongar aquel estado en el que no puede mantenerse por mucho tiempo, el arte tan solo prepara el corazón humano para la redención (*Filosofía* 191).

nihilista en Schopenhauer y Mainländer, Tesis de Licenciatura en Filosofía, Universidad de Chile, Santiago, 2020, pp. 60-85.

Tras concluir su Estética, Mainländer inaugura su Ética, es decir su doctrina de la felicidad que presentará el camino para lograr la completa paz del corazón (*Filosofía* 195), aquella sensación que el estado estético propiciaba por breves lapsos de tiempo. En esta sección la voluntad individual de vivir tiene una importancia fundamental (Beiser 219). En efecto, por medio de la Ética, el autor profundiza en la específica forma humana en que se manifiesta la voluntad individual.

Para el género humano, el común anhelo por la vida que conlleva cada voluntad se presenta como *egoísmo*, es decir, como un impulso por la auto conservación y la búsqueda de la felicidad (Mainländer, *Filosofía* 195). La siempre egoísta búsqueda personal de la felicidad genera sufrimiento en el resto de las voluntades que se ven impedidas por ella, pues cada una solo vela por sus propios deseos e intereses.

En cada individuo yace una voluntad individual de vivir que lo hace aferrarse a la vida, asimismo hay también un determinado *carácter*, que le hace querer la vida de un modo determinado. Así, cada carácter es innato (transmitido por los progenitores) pero susceptible de ser modificado mediante el conocimiento (Mainländer, *Filosofía* 199).

Ahora bien, se ha de tener presente que en el ser humano no hay solamente voluntad individual de vivir, sino también un *espíritu* particular, el autor propone que este último sería el encargado de guiar e iluminar donde radicaría el verdadero bienestar del individuo (Mainländer, *Filosofía* 198). Cada espíritu también es heredado y es susceptible de ser potenciado o atrofiado, dependiendo de la educación que reciba el individuo.

Para el filósofo de Offenbach, el compuesto humano de voluntad (carácter) y espíritu se encuentra siempre obligado a actuar con necesidad. Pues el entorno del individuo le presenta circunstancias que operan sobre su determinado carácter y espíritu como motivos suficientes (Mainländer, *Filosofía* 201). La voluntad individual de vivir siempre busca su propio bienestar, el espíritu solo le ilumina donde radica dicho bienestar y dispone los medios para conseguirlo. Cuando el espíritu reconoce el máximo bienestar en una nueva meta, distinta a las tendencias naturales, tiene lugar una transformación, un enardecimiento moral merced al conocimiento, un fenómeno raro, pero siempre necesario (216). En este punto, el autor esboza lo que más adelante su Metafísica denominará voluntad de morir.

El penúltimo apartado de *La filosofía de la redención* –que sirve de antesala a la anhelada Metafísica– es la Política. Lejos de lo que podría esperarse por dicho título (una

doctrina referente al gobierno de los Estados), lo cierto es que Mainländer concibe su Política como aquella rama encargada de la consideración del movimiento de toda la humanidad en su devenir histórico (*Filosofía* 247). Así, el autor hace un prolijo repaso histórico de los lentos avances de la civilización, para concluir entreviendo la dirección final hacia la que apunta el movimiento de la humanidad.

El devenir histórico de la humanidad es sondeado según el concepto fundamental del movimiento, se ha de tener presente que en esta filosofía voluntad, vida y movimiento van siempre enlazados. Cuando una determinada voluntad individual de vivir pasa a tener un movimiento más acelerado esta entra en fricción con otras de modo más rápido, por lo que debilita la suma de fuerzas de modo más eficaz. De esta forma, Mainländer ve el avance de la civilización como una aceleración del movimiento de las voluntades que entran en ella: “La civilización no es lo contrario al movimiento de los pueblos primitivos; pues ambos tipos de movimientos tienen una única dirección. El primero es, tan solo, un movimiento acelerado” (*Filosofía* 258).

El principal resultado del acelerado proceso civilizatorio –que tiende a la universalidad– es hacer que los seres humanos sean más receptivos al sufrimiento, es decir, provoca el debilitamiento de la voluntad y el fortalecimiento del espíritu (Mainländer, *Filosofía* 260). En general, la historia universal ha demostrado reiteradamente la verdad fundamental: “la civilización mata” (278), toma y debilita a los individuos que participan de ella, los desgasta y torna decrepitos hasta hacerles sucumbir. Esto ha de ocurrir necesariamente así, las diversas voluntades de vivir se hacen cada vez más tenues y saturadas de nuevas perspectivas de sufrimiento. Asimismo, la razón humana se hace cada vez más fuerte y le es cada vez más familiar la pesimista ecuación que equipara vida y sufrimiento. El espíritu y la voluntad tienen un curso inversamente proporcional en el devenir de la historia universal, la civilización hace crecer el primero a costa del segundo.

Mainländer plantea que la intención fundamental del proceso civilizatorio es que las múltiples voluntades individuales de vivir se debiliten por su constante y extenuante afirmación: “la civilización quiere que todos los hombres se desdoble tanto como sea posible en nuevos individuos, para que la voluntad se debilite, tanto inmediata como mediatamente: inmediatamente, a través de la disipación de energías, y mediatamente, por

desgaste más grande” (*Filosofía* 298). De esta manera se potencia la lucha por la existencia a niveles cada vez más amplios y despiadados, en un espacio cada vez más reducido.

El movimiento civilizatorio de la humanidad –al igual que el de cualquier ser– no se puede detener, a no ser para entrar en el reposo absoluto (la muerte). De esta forma, el futuro que advendrá solo presentará formas cada vez más frenéticas hasta que –por enardecimiento moral– entre en escena el Estado ideal, una suerte de paraíso en la tierra, en el que todos los grandes males serán erradicados (Mainländer, *Filosofía* 227-228). En dicho Estado, las múltiples voluntades de vivir estarán extremadamente debilitadas, saciadas y saturadas, fatigadas de existir. Los ciudadanos de aquel Estado ideal poseerán un espíritu privilegiado en compensación de una voluntad tan débil, por ello podrán juzgar rectamente la existencia y desistir de ella: “Su espíritu juzga ahora correctamente la vida, y su voluntad se enardece con este juicio. Ahora lo único que aún llena el corazón es un único anhelo: ser tachado para siempre del gran libro de la vida. Y la voluntad alcanza su meta: la muerte absoluta” (325). De esta manera, la continua afirmación histórica de las voluntades de vivir se revela como un largo proceso de desgaste.

La lucha por el Estado ideal propuesta por Mainländer es una forma de lucha por la redención universal, en este aspecto político –de corte más activista– el hijo del pesimismo se aleja del padre del pesimismo. En efecto, la cuestión política y la lucha social es algo que apenas aparece en la filosofía de Schopenhauer, esta carencia sería duramente criticada por Mainländer, y, para decepción de Schopenhauer, el rebelde hijo del pesimismo se mostraría más cercano a filósofos como Kant, Fichte, Schelling y Hegel en su sección histórico-política (Ramos, *O absoluto* 74-75).

No deja de ser curioso que esta propuesta mainländeriana –que, en un Estado ideal, la continua afirmación de la vida y la propagación de individuos es la antesala de la muerte– haya recibido cierta confirmación desde la ciencia moderna. El etólogo estadounidense John Calhoun llevó a cabo un experimento en el que se creó una suerte de “Estado ideal” para una población de ratones: el *Universo* 25 (81). El científico confeccionó un amplio hábitat en el que los roedores (hembras y machos) no tenían que preocuparse de los grandes males que afectan a su especie: no había necesidad de emigrar, había un suministro permanente de alimento y agua, un clima óptimo, una prolija limpieza que prevenía cualquier enfermedad, y, por último, no había depredadores (Calhoun 82). Estos animales estarían en lo que

cualquiera denominaría el Estado ideal, sin preocupaciones donde todo lo que cabe hacer es disfrutar. Los resultados del experimento fueron abrumadores, del todo coincidentes con las predicciones filosóficas de Mainländer. La explosiva proliferación de nuevos individuos y la fricción cada vez mayor acabó con toda la especie, todos los individuos murieron matándose unos a otros, a pesar –o, más bien, precisamente a causa de– encontrarse en las condiciones ideales de vida. En los últimos días del experimento, los pocos individuos que quedaban ya no tenían la voluntad de persistir, habían experimentado lo que Calhoun denominó “la primera muerte”, es decir, su espíritu ya había muerto (86). El etólogo proyectó que, si algo así se replicase con la especie humana, los resultados serían tanto o más devastadores (86).

Tanto el Estado ideal mainländeriano como el *Universo 25* de Calhoun apuntan en una misma línea: cuando todos los males estén erradicados, y abunden los placeres, cuando la vida de cada cual esté resuelta y la voluntad de vivir ya no tenga fuerzas para buscar cualquier anhelo, ese momento será la antesala de la muerte absoluta. Solo cuando se llegue a aquel momento ideal, la humanidad entera hará *el gran sacrificio*, es decir, morirá (Mainländer, *Filosofía* 325).

La lucha por la pronta obtención del anhelado Estado ideal mainländeriano será de carácter activo, se requiere que muchas voluntades se afirmen y se sacrifiquen en pro de su obtención. Así, ya puede entreverse que la afirmación de la voluntad de vivir no está en necesaria contradicción con la redención del universo⁴⁹. Una férrea y contundente voluntad de vivir que se afirma constantemente y se propaga en nuevos seres (hijos) se asemeja a un fuego que consume diversos objetos a su paso. Si aquellos fuegos se propagaran por todo el mundo, eventualmente habrá cada vez menos material para que consumieran, de modo que cada llama sería cada vez más débil. Así, la continua propagación y afirmación de las voluntades de vivir se encaminan a un necesario debilitamiento. De este modo, la propuesta de un Estado ideal universal ha de entenderse como un propiciar las condiciones para que aquel fuego abarque lo más pronto posible todo cuanto hay, y así, se torne un fuego fatuo para que de una buena vez se extinga para siempre.

La conclusión que cierra la Política de Mainländer indica que “Toda la humanidad está consagrada a la aniquilación” (*Filosofía* 329). Esta sentencia se basa en el análisis

⁴⁹ Sobre esta aparente contradicción y su resolución véase el capítulo 3 de la sección III, p. 173.

inmanente del curso histórico desplegado, pero encuentra su fundamento final en la última sección de la obra: la Metafísica.

4.2. El sondeo metafísico de la voluntad la descubre como voluntad de morir: consecuencias de su afirmación

Las primeras cinco secciones de *La filosofía de la redención* representan un arduo ascenso que confluye en la Metafísica, aquella cúspide del sistema que entregará la visión más elevada: “En la Metafísica se coloca, simplemente, en el punto de vista *inmanente más elevado* [...] se sitúa *sobre* todas las disciplinas, es decir, mira *por encima* a todo el mundo, y abarca todo desde un *único* punto de vista” (Mainländer, *Filosofía* 333). Solo desde la eminente perspectiva de la Metafísica el filósofo dará el veredicto final sobre el universo, es decir, se consolidará la respuesta al enigma del mundo. En esta sección se volverán a sondear los principales resultados de cada uno de los escalones precedentes con el fin de corregir sus conclusiones parciales.

Una de las correcciones más relevantes dadas desde la Metafísica, que involucra a la totalidad de la obra, es la transformación de la cosa en sí: el reconocimiento de que la voluntad de vivir no es otra cosa que pura voluntad de morir. El hecho de cambiar la denominación del noumeno volente no es un mero capricho estilístico para desmarcarse de la filosofía de Schopenhauer, al contrario, esta transformación tendrá importantes consecuencias que dotarán de un nuevo sentido a todas las secciones precedentes. El reconocimiento de la voluntad de morir asentará el pesimismo de Mainländer en una tendencia supraindividual –cósmica– hacia la muerte (Grosse 114).

Al contrario de lo que podría parecer a primera vista, la alteración de este principio fundamental –convertirlo en su opuesto– no implica que todas las secciones anteriores estuvieran equivocadas. La voluntad de morir mainländeriana no anula a la voluntad de vivir dentro de su sistema, puesto que la primera solo es la profundización de la segunda: “Voluntad de vivir y voluntad de morir no son más que dos caras de la misma moneda. Parecerían contrarias (o contradictorias), pero son complementarias” (Bonilla y Merino 56). Desde la perspectiva más elevada de su sistema, Mainländer profundiza en el impulso universal y las múltiples tendencias particulares. Su análisis metafísico del movimiento de la

voluntad ve que más allá de la ferviente voluntad de vivir se esconde, en cada caso, una determinada voluntad de muerte. Desde este elevado punto de vista, el autor tiene en cuenta que el primer movimiento –la disgregación de la unidad en la pluralidad– marcó la pauta para todos los restantes movimientos: “Cada voluntad individual sigue el impulso que surge del interior, es decir, persigue la estela que dejó la unidad precósmica” (Baquedano, *Estudio* 30). Ahora bien, a estas alturas de la obra, Mainländer ya ha asentado fuertemente que la única meta posible de este acto de fragmentación es la nada (la muerte absoluta). Por lo tanto, si todos los movimientos (aspiraciones y pulsiones) no son más que continuaciones del primer impulso, el soterrado anhelo de cada voluntad no es la vida, sino la muerte. Según lo así expuesto, el impulso ciego de cada voluntad se revela para el espíritu humano como *pura voluntad de morir* (*Filosofía* 342).

En sentido metafórico, la misma voluntad que motivó (en sentido regulativo) el acto de dispersión de la unidad simple, seguiría estando presente en cada uno de sus fragmentos que constituyen el universo: “Así, lo que se oculta tras la aparente voluntad de vivir de los individuos no es sino la misma voluntad de muerte que condujo a Dios a suicidarse” (Frontela 302). El anhelo por la muerte (en cuanto nada absoluta) es lo que puso en marcha el cosmos, y es lo que hasta el día de hoy mueve a cada ser. De esta manera, el sistema mainländeriano se revela como una metafísica de la entropía, en la que todo tiende a su debilitamiento y ulterior aniquilación, puesto que la cosa en sí no es más que voluntad de muerte individual (Ramos, *O pesimismo* 40).

La voluntad individual de morir es una idea que, pese a aparecer explícitamente solo hacia el final de la obra, es el corazón de esta. Todo ser está impregnado de esta larvada voluntad de muerte, todo existe solo para morir, no para entrar en una fantásica vida en el más allá, o para reincorporarse en el ciclo de renacimientos, sufrimientos y muertes, el objetivo real de esta voluntad es la pura aniquilación, la propia anulación que coincidiría con la redención (Thacker 220).

El prolijo análisis metafísico que despliega Mainländer en el final de su obra detalla la forma en que se da la voluntad de morir en los diversos seres, acorde a las categorías que delimitó en su Física, a saber: las ideas químicas (del reino inorgánico), las plantas, animales y seres humanos (dentro del reino orgánico). Todos estos estratos tienen el punto común de que en ellos confluyen siempre la voluntad de vivir –en lo superficial– y la voluntad de morir

—en lo profundo—. Ahora bien, la forma en que conviven ambas tendencias será en cada caso diferente, puesto que el nivel de complejidad de los seres determinará qué tan profunda y oculta se encuentre la voluntad de morir.

La indagación en torno a las voluntades individuales de morir que emprende Mainländer comienza desde el estrato más simple, a saber, el de las ideas químicas en el reino inorgánico y las distintas formas que estas adoptan: como cuerpos sólidos, líquidos y gaseosos. Según el autor, todo cuanto hay en el reino inorgánico —todas las ideas químicas— tiene el común anhelo de extinción, por tanto, la vida no es lo que realmente se quiere ni hacia lo que se tiende, la vida no es más que expresión del esencial anhelo de muerte: “En todo el reino inorgánico no es *querida* la *vida*, sino la aniquilación; lo que se *quiere* es la *muerte* [...] La *vida* no es *querida*, sino que solo es *manifestación* de la *voluntad de morir*” (*Filosofía* 343). Si en lo inorgánico se da la vida, es meramente porque el verdadero anhelo de cada cosa en sí no puede concretarse de modo instantáneo, puesto que ha existido una *retardación* que impide el logro inmediato. En el reino inorgánico la *lucha* es el medio para alcanzar la muerte, naturalmente, solo puede haber lucha donde hay pluralidad, y, la vida que se da en esta pluralidad no es más que el fenómeno del lento movimiento hacia el no ser (343).

En las diversas formas que puedan adoptar las ideas químicas al interior del reino inorgánico yace un impulso determinado que es el tránsito a su aniquilación. Así, por ejemplo, los cuerpos sólidos tienden a un punto ideal en el centro de la tierra; los líquidos, tienden hacia todas las direcciones que tiene bajo su nivel; los gases tienden por igual hacia todas las direcciones a su alrededor (Mainländer, *Filosofía* 108). De estos tres estados de agregación, el autor propone que solo en los primeros dos (sólidos y líquidos) las determinadas ideas estarían maduras para la muerte, pero su anhelo se ve impedido por los gases —que aún no estarían listos para la aniquilación—. Por lo tanto, la voluntad de morir que yace en los sólidos y líquidos no alcanzará la nada absoluta hasta que todos los gases se debiliten lo suficiente y se tornen líquidos (343). La única forma de debilitar las fuerzas de los cuerpos gaseosos es mediante la lucha, por ello se requiere a la vida, como condición de la debilitante lucha por la existencia: “La idea química quiere la *muerte*, pero solamente puede lograrla a través de la lucha, por eso vive: en su núcleo más íntimo es *voluntad de morir*” (343).

A partir del anhelo de destrucción propio del reino inorgánico es que surge el reino orgánico, como una forma en que la mortificación de la fuerza se puede dar de mejor modo. En este estrato derivado, se da el fenómeno de la reproducción, es decir, la pervivencia en los hijos y la mera muerte relativa de los progenitores. Esto, lejos de ser un inconveniente para la meta final, es el mejor medio de conseguirlo. Solo a través de una vida que se afirme y luche con otras, una vida que se reproduzca en nuevos seres que lleven a cabo el mismo proceso, solo así se debilita cada vez más la fuerza inherente en cada nuevo ser, acercándolos a todos a la muerte absoluta, la única meta de la existencia.

La primera y más básica configuración que adopta la voluntad de morir dentro del reino orgánico es la forma de planta. En estos primigenios organismos vegetales se manifiesta por vez primera una *voluntad de vivir*, la cual se da *junto* a la *voluntad de morir*. En las plantas habría un esencial anhelo de muerte absoluta, pero como esta no puede ser obtenida por sus propios medios, se quiere entonces la vida como *medio* para la muerte, de lo cual resulta la *muerte relativa* (Mainländer, *Filosofía* 344). Esta sería la manifestación de una superficial voluntad de vivir –de carácter secundario– subordinada a una profunda voluntad de morir –de carácter primario–. Los nuevos vástagos de cada planta repetirán el proceso de reproducción y consecuente muerte relativa hasta debilitarse suficientemente. Ciertamente, como el nivel de desarrollo de las plantas es todavía muy básico, todo este proceso se da de modo inconsciente, y no hay cabida para que estas tomen constancia de su originaria tendencia y la aceleren.

La segunda configuración adoptada por la voluntad de morir en el reino orgánico es la forma animal, de carácter más complejo que las plantas. Según Mainländer, todo cuanto se dijo de las plantas se aplicaría también en los animales, el rasgo distintivo de estos últimos sería que son una unión de voluntad (de morir) y espíritu (*Filosofía* 345). Ahora bien, es en virtud del espíritu propio de los animales que se gatilla el *temor instintivo a la muerte* ante el peligro. Resulta curioso que siendo la muerte el anhelo fundamental que pone en marcha al organismo, se experimente un temor instintivo ante ella. Este *horror mortis* propio del animal es la mejor forma de alcanzar el fin buscado (la muerte absoluta), pues solo gracias al temor instintivo ante la muerte el animal se aferra a la vida y lucha por ella de modo más intenso, debilitando más rápidamente la suma de fuerzas (345). Así, en todos los animales se da una voluntad de vivir más marcada e intensa al punto de que la voluntad de morir pasa a segundo

plano. Esta voluntad de vivir animal hace desgastar las fuerzas más eficazmente, la vida intensamente querida, por la que se lucha y se propagan nuevos seres, es el medio perfecto para conseguir la meta: “en el animal la voluntad de vivir está antes que la voluntad de morir, y la oculta por completo: así, el medio ha hecho acto de presencia antes que el fin. De manera que, en la superficie, el animal quiere solo la vida, es pura voluntad de vivir y teme la muerte, que es lo único que quiere en el fondo de su ser” (345). Ciertamente, a pesar de que los animales poseen espíritu, este y sus facultades se da de modo muy básico aun, por lo que no pueden constatar su tendencia fundamental y actuar acorde a ella.

Por último, el máximo nivel de complejidad que adopta la voluntad de morir mainländeriana es en los seres humanos. En estos, al igual que los animales, se da una voluntad de vivir en lo superficial, pero con mucha mayor intensidad: “En el hombre, pues, la voluntad de morir, que es el impulso más íntimo de su ser, no está solamente recubierta por la voluntad de vivir, como en el animal, sino que se eclipsa completamente en lo más profundo, desde donde se manifiesta, de tarde en tarde, como un profundo anhelo de reposo” (Mainländer, *Filosofía* 346). La principal diferencia con los animales es que en este nivel de organización surge la razón reflexiva, esta extiende el horizonte de deseos y posibilidades.

Lo esencial de la razón humana no es tanto su capacidad de reflexión, sino su capacidad de acrecentar el sufrimiento hacia límites insospechados. Por una parte, la razón de los seres humanos incrementa el temor por la muerte, el *horror mortis* se extiende infinitamente. En virtud de la consideración del pasado y del futuro se comprenden y prevén nuevos peligros mortales y se recuerdan otros tantos, la sola mención del término “muerte” puede provocar angustia mortal y desesperación. Por otra parte, esta humana capacidad de reflexión incrementa el amor por la vida, incrementando los tipos de deseos que se puedan tener –como riqueza, honor, poder, fama, etc.– en virtud de tales placeres nuevos y propios del ser humano, este quiere la vida con mayor fervor (Mainländer, *Filosofía* 346). La unión de ambas tendencias hace que el ser humano sea el organismo con mayor capacidad de sufrimiento, pues a los simples dolores físicos se añaden los mentales recordados e imaginados, y los nuevos e infinitos anhelos implican una infinidad de posibilidades de insatisfacción. Todo ello hace que en estos organismos la fuerza de cada ser se debilite de mejor modo. En aquellos que no se detengan a reflexionar mayormente sobre todo este proceso de sufrimiento y debilitamiento prima la voluntad de vivir por sobre su oculta

voluntad de morir, es decir se olvidan del fin y quieren solo el medio: “La voluntad pierde completamente de vista, y del pensamiento, su *fin*, y se aferra solo al *medio*” (346).

La voluntad de vivir llega a extremarse en el género humano, el nivel de complejidad de estos organismos puede aún graduarse más, según qué tanto se afirme la vida. Así, los seres humanos se organizan, confeccionan tribus, aldeas, grandes ciudades, una civilización que se propaga globalmente. El máximo nivel de complejidad humana tendrá la ulterior forma del Estado ideal que advendrá con necesidad en el futuro.

A pesar de que en los seres humanos la voluntad de morir quede profundamente eclipsada por una voluntad de vivir potenciada por la razón, solo merced a esta última puede salir a flote la tendencia de muerte fundamental. Solo la razón reflexiva claramente iluminada puede concluir con veracidad que la vida plagada de sufrimientos es solo un medio para la muerte, en la que se hallará el anhelado reposo y redención de la existencia, este conocimiento ha de enardecer cualquier voluntad y guiar su nuevo curso: “Ante el espíritu del pensador asciende, radiante y luminoso, desde las profundidades del corazón, el *fin puro de la existencia*, mientras que el medio desaparece por completo. Ahora, la refrescante imagen llena por completo sus ojos y enardece su voluntad” (Mainländer, *Filosofía* 347). En la figura humana del asceta que se desprende de la vida se expondría performativamente lo que Mainländer expone especulativamente para el resto de organismos y seres inorgánicos, que todo es pura voluntad de morir (Lerchner 334).

Solo en los seres humanos la voluntad individual de morir puede ser consciente de sí misma y ponerse en primer plano, haciendo del mero individuo un sabio o un héroe sabio, según la terminología estética de Mainländer. En este estrato de complejidad de los organismos estriba el principio redentor, la posibilidad de enardecerse moralmente al reconocer la muerte como el máximo bien, el fin de la existencia. Solo en su estrato más elevado y complejo, mediante la reflexión, se puede consumir conscientemente el anhelo de muerte: “Tal hombre es la única idea en el mundo que también puede conseguir, queriéndola, la *muerte absoluta*” (Mainländer, *Filosofía* 347). Según el autor, solo haría falta rasgar el velo que eclipsa la ferviente voluntad de morir para que este anhelo pase a primer plano y se la afirme, amando la muerte y desdeñando la vida: “sólo se ha de tener en cuenta que en lo más interno del núcleo de nuestra esencia queremos la muerte; es decir, sólo se ha de quitar

el velo sobre nuestra esencia y, en el acto, aparece el amor por la muerte” (Mainländer, *Filosofía Antología* 128).

Así, las múltiples voluntades de morir serían el principio motor tras cada ser, cada vez más oculto según el nivel de complejidad que los organismos adopten, pero en virtud de ella hay una constante lucha entre los individuos y una incesante lucha interna de la vida contra la muerte: “He mostrado, en primer lugar, que cada cosa del mundo es *voluntad de morir* inconsciente. Esta voluntad de morir está oculta, especialmente en el hombre, por la voluntad de *vivir*, porque la vida es un *medio* para la muerte, algo que se expone incluso hasta el más obtuso: morimos incesantemente” (Mainländer, *Filosofía y otros* 191).

A diferencia de lo que podría parecer a primera vista, la afirmación de ambas voluntades (de vida y de muerte) no se oponen sustancialmente, ambas trabajan por la misma meta: la nada absoluta. La única diferencia es que con la afirmación de la voluntad de vivir se recorre un camino más largo y mediado hasta la meta, mientras que, con la afirmación de la voluntad de morir se llega al fin sin mediación. Para Mainländer, la afirmación de la voluntad de vivir es una forma mediata de afirmar la voluntad de morir, asimismo, negar la voluntad de vivir es una forma inmediata de afirmar la voluntad de morir⁵⁰.

La voluntad de morir mueve todo en el universo, desde los individuos más simples hasta las grandes civilizaciones. Su anhelo fundamental acerca paulatinamente a la meta, debilitando a cada ser que afirme y propague la vida, haciéndolos más susceptibles para el sufrimiento. Este impulso mortal que mueve la historia del universo no toma la forma de una línea recta que reconociera cualquiera a simple vista, sino que es una extensa espiral descendente, que solo puede apreciarse al tener una mirada global: “es un movimiento que, en el fondo, tiene forma de espiral, y que va desde la vida a la *muerte absoluta*” (Mainländer, *Filosofía* 328). El autor indica que, el final de dicha espiral coincidirá con la redención total. Así, la voluntad de morir conlleva la muerte de cada ser, en una cosmovisión en la que el nirvana budista se identifica con la entropía del universo (Moore 26).

La voluntad de morir guía el movimiento de la humanidad con necesidad al Estado ideal, en el que, una vez conseguido, el género humano deberá adentrarse en la muerte para el necesario curso evolutivo del universo (Mainländer, *Filosofía* 354). La humanidad no es

⁵⁰ Para una profundización comparativa respecto a las afirmaciones y negaciones de ambas voluntades, véase el capítulo 3 de la sección III p. 173.

más que un grano de arena en el universo, pero su muerte absoluta tendrá efectos que abarcan todo el cosmos, pues este se encuentra en una estricta correlación dinámica. El mutis del género humano arrastrará consigo toda la vida del reino orgánico del planeta, pues el autor prevé que, para entonces, las condiciones de vida de animales y plantas estarán en las manos de la humanidad (355). Por ende, al sucumbir el Estado ideal con los humanos, los restantes organismos verán alteradas sus condiciones de existencia y se redimirán en la muerte absoluta. Así, con la vida orgánica aniquilada, no habrá más seres que sigan debilitando los gases, estos habrán sido ya debilitados hasta el extremo al punto de solo quedar cuerpos sólidos y fluidos (355). En un escenario tal, nada más obstaculizará la tendencia originaria de estos cuerpos, la voluntad de morir en ellos dará libre curso a su movimiento hasta los diversos puntos ideales que los hará sucumbir en la nada: “Cada uno tiene vía libre; cada parte de ellos va hacia el punto ideal, y su tendencia se cumple, es decir, queda aniquilada en su ser más íntimo” (356).

Solo cuando el proceso de fragmentación y debilitamiento universal llegue a aniquilar el último cuerpo, por minúsculo que sea, solo entonces cada voluntad de morir habrá encontrado aquella satisfacción que la anula. El superser que antaño fue Dios habrá aniquilado su esencia, la mortalidad universal dará cierre al ciclo de la redención: “Todo se ha consumado” (Mainländer, *Filosofía* 356).

La voluntad de morir necesitó de la mediación de una voluntad de vivir apasionada para consumir la anulación mediante el desgaste. Este proceso implica un progreso en la complejidad, un incremento del movimiento y la fricción, un ascenso en la capacidad de sufrir. Aquellos que ignoren las implicancias de este devenir seguirán presos de la ilusión, aferrándose a la ferviente voluntad de vivir, una inconsciente voluntad de sufrir. Solo aquellos que sean conscientes de la gran ley del sufrimiento que implica el proceso cósmico de la voluntad se desmarcarán de ella, y anhelarán su extinción, la aniquilación absoluta de la vida, del movimiento y del inconmensurable sufrimiento. Esta toma de consciencia filosófica la supo expresar literariamente Mainländer, en su novela *Rupertine del Fino*, con el personaje Wolfgang Karenner, quien con gran elocuencia argumentó: “Mientras no se conoce la ley que se cumple en cada movimiento que hay en el mundo, se sigue siendo un niño; pero, en cuanto se conoce, desaparece toda ilusión, y lo único que se anhela es la meta de todo movimiento, la inmovilidad, es decir: la paz” (*Rupertine* 67).

Las dotes literarias del filósofo de Offenbach le sirvieron para canalizar y expresar sus fundamentales ideas filosóficas. De este modo, también se sirvió de la poesía para ejemplificar la manera en que la razón reflexiva del ser humano puede tomar consciencia de la voluntad de morir y ser un guía en la consumación de la meta divina: “¡Pero tú no nos abandonas, / razón, fiel amiga! / Tú nos conducirás a todos a la tierra de la noble / libertad, a la muerte de la especie. Entonces / el ruiseñor de la paz lanzará el dulce cantar / sobre nuestra tumba. / Y cantará la canción noble señorial / del retorno a la noche feliz y serena: ¡Dios!” (Mainländer, *Diario* 163).

Ya sea mediante la filosofía, la literatura o la poesía, la pluma de Philipp Batz siempre expresó magistralmente su anhelo de redención, su voluntad de morir. Finalmente, su suicidio marcó el punto final de su personal ciclo de redención, fiel a su doctrina encarnó la figura del sabio que supera al mundo mediante el saber y es capaz de mirar fija y alegremente a la nada absoluta (Mainländer, *Filosofía* 367). De esta manera concluye *La filosofía de la redención*, una obra inmortal consagrada a la muerte, la máxima expresión del *mortalismo* mainländeriano.

III. Encuentros y desencuentros entre ambos sistemas pesimistas de la voluntad

1. Afinidades entre Schopenhauer y Mainländer, dos pesimismos que convergen

La óptica pesimista fue compartida por las miradas de Arthur Schopenhauer y Philipp Mainländer, en ambos casos, la perspectiva común fue filosóficamente expresada. Entre estos dos autores cabe encontrar una relación de continuidad y quiebre, de maestro y discípulo, de padre e hijo del pesimismo. Por ello, existirán numerosos puntos en que ambas doctrinas se topan y están de acuerdo, así como otros en los que parecen irreconciliables.

Ambos sistemas filosóficos pueden ser considerados como una prolija y meticulosa sinfonía, cada una independiente de la otra, donde ambas tienen el mismo motivo central: la voluntad; y la misma inspiración: el pesimismo. Por la cercanía de los motivos e inspiraciones, es de esperar que ciertos compases armonicen o luzcan idénticos al compararlos. Si se presta atento oído a ambos sistemas, no se tardará en percibir grandes similitudes y profundos distanciamientos. Para tener mayor claridad sobre esta doble relación entre los sistemas pesimistas de la voluntad, es pertinente tratar por separado las convergencias y diferencias. Por lo tanto, aquí serán analizadas las armonías entre ambas filosofías, para luego analizar sus disonancias. Ciertamente, los puntos de encuentro y de fuga entre los dos sistemas son bastante numerosos, en virtud de la extensión y del tópico de esta investigación solo serán tratados los más relevantes, en la medida en que se relacionen con el concepto de muerte.

El primer acorde en que ambas filosofías coinciden es también el más evidente por su permanencia –un bajo continuo de las dos melodías–, la preponderancia del sufrimiento en el mundo y la futilidad de la vida. Ambos pensadores coincidirán en su planteamiento que vincula la voluntad con un inherente sufrimiento. Por una parte, Schopenhauer sostendrá que: “Todo *querer* surge de la necesidad, o sea, de la carencia y, por lo tanto, de un sufrimiento. La satisfacción pone fin a éste; pero por cada deseo que se cumple, queda cuando menos diez sin satisfacer” (*El mundo I* 387). Por otra parte, pero en la misma línea pesimista, Mainländer exagera aún más la cantidad de insatisfacciones y sufrimientos: “Una vida tal, concebida como un incansable ir dando tumbos desde la apetencia al goce, no se encuentra por ninguna parte, y es casi imposible [...] de cien deseos solamente uno se ve satisfecho, y casi siempre

lo es aquel cuya satisfacción menos se desea” (*Filosofía* 195-196). Ciertamente, que los deseos incumplidos sean diez o cien no afecta la esencial insatisfacción de la voluntad, en ambos casos se llega a la misma conclusión, emblema del pesimismo: la existencia es tan lamentable que, sería mejor nunca haber comenzado a existir. El padre del pesimismo lo expresa de este modo: “no hemos de alegrarnos, sino más bien entristecernos, por la existencia del mundo: que su inexistencia sería preferible a su existencia, al tratarse de algo que en el fondo no debería ser, etc.” (Schopenhauer, *El mundo II* 761). Por su parte, el hijo del pesimismo adopta la misma visión general sobre el valor de la existencia: “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, *Filosofía* 229). En este punto, las citas de cada filósofo encajarían perfectamente dentro de la obra del otro, podrían confundirse una en la otra sin contradicción, pues expresan la misma verdad –fundamental para el pesimismo– sobre la futilidad de la existencia.

Así como existen semejanzas de gran envergadura, entre ambas filosofías hay pequeñas coincidencias, detalles que son sorprendentemente idénticos hasta en la más mínima descripción. Estas pequeñas coincidencias hacen que ambos sistemas no solo armonicen, sino que, por pequeños momentos interpreten la misma voz en la sinfonía pesimista de la voluntad.

Una de las pequeñas similitudes entre las dos obras, es la directa vinculación de la voluntad con la sangre. Esta semejanza podría parecer irrelevante y minúscula, pero, es un detalle que ejemplifica con claridad las pequeñas coincidencias, es un pormenor que da cuenta de cómo Mainländer se ajustó al pie de la letra con ciertos pasajes schopenhauerianos. Estas pequeñas semejanzas, lejos de demostrar una falta de originalidad del filósofo de Offenbach, dan cuenta del reconocimiento y admiración que sentía por el padre del pesimismo. Así, Schopenhauer sostenía que: “la voluntad se objetiva de modo más inmediato en la *sangre*, en cuanto es aquello que crea y forma originariamente el organismo, lo consume mediante el crecimiento y luego lo mantiene constantemente” (*El mundo II* 336). Esta misma preponderancia y función de la sangre es reiterada por Mainländer: “la sangre es lo principal y originario, del que se han separado tanto el nervio como el músculo. La sangre es la voluntad de vivir indivisa e intuible; la objetivación de nuestra esencia más íntima, del *demonio*, que juega en el hombre el mismo papel que el instinto en los animales” (*Filosofía*

89-90). Como puede notarse, a pesar de coincidir en lo fundamental, el hijo del pesimismo introduce un término que demarca su particularidad, la identificación del *demonio* con la voluntad objetivada, lo cual no polemizaría con la propuesta schopenhaueriana, sino que, más bien, es otra manera de llevar a una clara intuición la idea de fondo. Tras este término puede que Mainländer haya tenido en mente el sentido griego del δαίμων esbozado en los albores de la filosofía “El fondo del hombre es su daimon” (Heráclito 41); o bien, puede que haya tenido en vista un referente más cercano, de modo que haya sido empleado en el sentido asignado por Goethe: lo demoníaco como aquel poder misterioso que todos sienten, un enigma inefable de la vida y del mundo presente en cada cual (Eckermann 384).

Otra pequeña y extraordinaria coincidencia en la expresión se encuentra en la relación que ambos filósofos establecen entre la voluntad y el intelecto. Para ambos, la primera es la que tiene la fuerza y prioridad, mientras que el intelecto tiene un carácter secundario que intenta guiar a la impetuosa voluntad. Resulta curioso que ambos pensadores hayan no solo coincidido en el papel asignado a cada uno de estos factores, sino que, también lo hayan expresado mediante una analogía bastante similar. Así, el padre del pesimismo sostiene que: “el símil más apropiado para reflejar la relación entre ambos [voluntad e intelecto] es la del vigoroso ciego que lleva sobre sus espaldas al paralítico vidente” (Schopenhauer, *El mundo II* 274). El símil propuesto por Mainländer va en la misma línea para explicar la relación entre voluntad e intelecto: “los represento con la imagen de un jinete que ve y un caballo ciego, que están íntimamente unidos. El caballo no es nada sin el jinete, ni el jinete sin el caballo” (*Filosofía* 86).

Pasajes como los anteriores, donde el paralelismo es claro y evidente, podrían hacer pensar que buena parte de *La filosofía de la redención* no es más que *El mundo como voluntad y representación* expresado con otras palabras, sin dar crédito de la fuente original. No obstante, la falta de referencias a su predecesor no es accidental ni malintencionada, el mismo Philipp Mainländer reconoce en el prólogo a su Apéndice –hacia el final de la obra– que ha evitado el nombramiento de Schopenhauer de modo deliberado por una simple razón. El filósofo de Offenbach quería construir su obra como un bloque unitario, puro y simple, evitando citas directas de otros filósofos, porque consideraba que los propios pensamientos debían tener la suficiente fuerza para imponerse de modo independiente (*Die Philosophie* 361). Si se tiene presente esta advertencia que precede a la crítica de las doctrinas de Kant y

Schopenhauer, se esclarecen aquellos pasajes de la obra que parecían sacados directamente de los textos schopenhauerianos.

Un punto de encuentro de mayor magnitud entre ambos sistemas es el reconocimiento de una absoluta *necesidad* en el mundo. Ambos filósofos proponen que cada acción que ha ocurrido, o que ocurrirá, transcurre con inquebrantable necesidad. Tanto en la filosofía de Schopenhauer como en la de Mainländer, hay una férrea negación del libre albedrío. El padre del pesimismo expresó que nada escapa al necesario curso de la necesidad, independiente de si es un acontecimiento minúsculo o de grandes proporciones: “Todo lo que ocurre, desde lo más grande a lo más pequeño, ocurre necesariamente. *Quidquid fit necessario fit*” (Schopenhauer, *Sobre la libertad* 91). Así, no habría diferencia sustancial entre la caída de una piedra, el comportamiento de un animal y las acciones de un ser humano, en el primer caso, todo sucede acorde a meras leyes mecánicas, en el segundo caso, la necesidad está dada por los motivos intuitivos del animal, mientras que, en el tercer caso, el ser humano se mueve por motivos conceptuales que ponen en marcha su carácter determinado. Para el filósofo de Danzig, el mundo como representación está regido por la pura necesidad, mientras que, solo habría libertad en el mundo como voluntad, ya que en aquel plano no rige el principio de razón (Schopenhauer, *El mundo II* 422-423).

Para el discípulo del pesimismo el caso no es muy distinto, Mainländer comparte la idea de la estricta necesidad que determina el curso del mundo. Así, para el autodidacta de Offenbach, las diversas voluntades que hay en el universo carecen de libertad, ya que su movimiento estaría determinado necesariamente hasta su ocaso: “la voluntad no es nunca libre, y todo lo que existe en el mundo, sucede con necesidad” (*Filosofía* 201). Al igual que Schopenhauer, Mainländer también reconoce un plano donde sí se habría dado la plena libertad, con la salvedad de que este plano –trascendente– no se encontraría coexistiendo con el presente universo. Solo hubo libertad en la antesala del primer movimiento de fragmentación divino, esta habría sido la única acción libre, que puso en marcha una cadena de hechos que operan con necesidad en el plano inmanente (*Die Philosophie* 574).

Existe un interesante punto de unión entre las dos filosofías pesimistas de la voluntad que, si bien no es una notoria equivalencia puede ser interpretado como un precedente que fue esbozado por Schopenhauer y profundizado por Mainländer. Se trata del ensayo mental que sondea la posibilidad de una inteligencia suprema en una existencia infinita, en otros

términos, considerar qué haría una existencia similar a la de un Dios primigenio. Ciertamente, Schopenhauer nunca lo llegó a plantear en estos términos, pues reconocía que “Tan pronto uno habla de *dios*, no sabe *de qué* está hablando” (*El arte de envejecer* 100), no obstante, en varios pasajes ensayó la posibilidad de una existencia semejante. La artificial construcción mental de esta posibilidad abarca sus consecuencias epistemológicas y metafísicas. En cuanto al conocimiento que este ser supremo tendría, Schopenhauer propone que, al ser una unidad total, ya lo conocería todo, pues sería idéntico a sí mismo:

Pues imaginemos que sólo existiera *un único* ser; entonces este no precisaría de ningún conocimiento, al no existir nada que fuera distinto de él mismo y cuya existencia hubiera de reproducir en sí merced al conocimiento, esto es, mediante imágenes y conceptos. *Él mismo* sería ya todo en todo, o sea, no le quedaría nada por conocer, esto es, nada ajeno que pudiera ser captado como objeto (*El mundo II* 360).

En esta caracterización schopenhaueriana de un único ser en el universo, resuenan las palabras que años más tarde Mainländer plasmaría en su *Filosofía de la redención*. En efecto, la unidad simple mainländeriana era una existencia tal que, por ser la única, tendría que conocerse solo a sí misma, tal unidad era el todo en el todo: “En su autoconciencia solamente se reflejaba su esencia y su existencia, nada más” (*Filosofía* 336).

Schopenhauer, al examinar la sinrazón del mundo como voluntad, esboza la idea de que, si aquel principio motor tuviera la capacidad de razonar, ponderaría que no valdría la pena conservar infinitamente el mundo de la vida plural: “solo una voluntad ciega e incapaz de ver podía colocarse a sí misma en la situación en la que nos vemos. Una voluntad capaz de ver más bien habría hecho en seguida el cálculo de que el negocio no cubre los gastos” (*El mundo II* 765). Este cálculo evidente que la hipotética voluntad dotada de razón schopenhaueriana realizaría, fue retomado por Mainländer. El filósofo de Offenbach proyectaría regulativamente sobre la unidad simple los principios de voluntad y espíritu, este último le habría dotado de la capacidad de ver que el negocio de la existencia no cubriría los gastos. Por lo tanto, –según el juicio regulativo– el principio originario del universo no habría sido una voluntad ciega, sino, una suerte de voluntad acompañada de espíritu, un querer acompañado de saber, en dicha unión, se ponderó la futilidad de la existencia y la sabiduría

suprema se habría resuelto por la nada: “El no ser ha debido, desde luego, ser preferido al supra-ser, pues, sino, Dios, con su perfecta sabiduría, no lo habría elegido” (Mainländer, *Filosofía* 339).

Schopenhauer profundiza en la misma línea, al hacer el ejercicio de concebir una hipotética inteligencia perfecta, propone que esta se resolvería por un único objetivo posible, al igual que la unidad simple mainländeriana: “incluso la inteligencia más perfecta posible sólo puede ser un tránsito hacia aquello que ningún conocimiento puede alcanzar en absoluto: e incluso dentro de la esencia de las cosas una inteligencia semejante sólo puede ocupar el lugar del instante en que alcance esa perfecta comprensión” (*El mundo II* 807).

En otra ocasión, Schopenhauer ensaya la posibilidad de una existencia *infinita*, que no esté sujeta a las inconveniencias del mundo como representación, es decir, ajena a la lucha, el sufrimiento, el movimiento, etc. Una existencia de esta índole sería la antesala de la negación de la voluntad, es decir, de la entrada en la nada: “se podría pensar una [existencia] *infinita* que no se hallase expuesta al ataque externo ni estuviera necesitada de la ayuda exterior, y por lo tanto ἀεὶ ὡσαύτως ὄν⁵¹ en eterno reposo, οὔτε γινόμενον οὔτε ἀπολλύμενον⁵², sin cambio, sin tiempo, sin pluralidad ni diferencia [...]. Una existencia así ha de ser aquella a la que abre camino la negación de la voluntad de vivir” (*Parerga II* 301). Es posible que, algunos de estos pasajes hayan sido leídos por Mainländer y hayan incubado en él la idea de una existencia originaria con tales características. Lo que Schopenhauer reiteradamente ensayó como un mero caso hipotético, fue retomado y profundizado por Mainländer, quien construyó todo un sistema filosófico para sustentar y aferrarse a aquel principio. La concepción de una hipotética unidad simple, con una teórica inteligencia suprema, que se precipitara hacia la no existencia, fue una idea que Schopenhauer sondeó de modo fragmentario y siempre con otros fines explicativos. La propuesta hipotética del padre del pesimismo habría de ser reasumida por Mainländer, en un sentido literal, para construir un nuevo pesimismo.

Un último punto de contacto entre ambas filosofías, especialmente relevante en lo tocante a las consideraciones sobre la muerte, es la mutua negación de una inmortalidad personal, hipostasiada en el concepto de alma.

⁵¹ Permanece siempre igual.

⁵² No nace ni perece.

Schopenhauer criticó duramente a quienes sostenían filosóficamente la idea de un alma intelectual –*anima rationalis*– equiparable a la razón humana, sobre todo a aquellos que hacían de esta una hipóstasis trascendente (*Sobre el fundamento* 159). A ojos del padre del pesimismo, el uso indiscriminado e irresponsable de este término sería fuente de grandes equívocos filosóficos, por ello sentencia que ha de ser eliminado de la terminología propiamente filosófica: “«alma» significa una unidad individual de la consciencia que no se corresponde obviamente con esa esencia y, en general, el concepto de «alma» no se puede justificar ni utilizar, porque hace una hipóstasis del conocer y del querer, vinculándolos inseparable, pero independientemente, en el organismo animal” (*El mundo II* 461). En filosofía, el término alma estaría lejos de ser un mero error provechoso, que se justifique por sus consecuencias, sino que es un error nocivo que torna imposible el verdadero conocimiento (*Parerga II* 283), pues sería un paso en falso que invertiría el orden de jerarquía, posicionando falsamente a la razón en un puesto privilegiado, como una suerte de esencia cognitiva, que tuviera por debajo de sí a la voluntad, subordinada y secundaria (*Manuscritos* 104). El uso irresponsable de este problemático concepto sería un obstáculo no solo para la verdadera filosofía, sino que representa una traba en el sincero estudio de la naturaleza, impidiendo toda fisiología filosófica (*Sobre la voluntad* 69).

Si bien, el padre del pesimismo niega y critica filosóficamente el anhelo de inmortalidad personal, acepta la necesidad humana de una existencia infinita para la vida práctica, con el único fin de conseguir una vida lo más feliz posible: “Si la vida humana se adecúa o puede adecuarse a una tal existencia [de duración infinita] es una pregunta que, como se sabe, mi filosofía niega. La eudemonología, en cambio, presupone sin más su afirmación” (Schopenhauer, *El arte de ser feliz* 90). Esto podría parecer una palmaria contradicción con el resto de sus escritos, pero, se ha de tener presente que las reglas que componen su póstuma eudemonología no se encuentran inscritas dentro de su sistema filosófico, sino que, son parte de la sabiduría práctica, la cual funciona de modo independiente (Volpi, *Prefacio* 12).

El juicio de Mainländer respecto de la existencia de un alma inmortal no es muy diferente de la propuesta schopenhaueriana, aunque tiene ciertos matices que le dan un aspecto más permisivo en su uso, sin por ello desviarse en lo sustancial del padre del

pesimismo. Las licencias en torno a la aceptación de un alma inmortal se dan dentro de su sistema filosófico, no al margen de este, como en el caso de Schopenhauer.

En su *Estética*, el autodidacta de Offenbach admite –a regañadientes– el término de *alma bella*, para referirse a la voluntad y al intelecto armónicos de algunos seres humanos, él admite con reticencia la utilización de este concepto solo por su extendido uso en el lenguaje habitual (*Filosofía* 154), sin embargo, con ello no admite una hipóstasis inmortal y subsistente. Mainländer es enfático en aclarar que su propuesta filosófica no admite tales realidades trasmundanas: “la *Ética* inmanente no reconoce juicio alguno tras la muerte; ni tampoco recompensa, ni castigo, para un alma inmortal” (235).

No obstante, a pesar de no admitir filosóficamente un alma sustancial, inmaterial e inmortal, el juicio de este autor es más matizado respecto a las anteriores doctrinas que defendieron esta idea. Mainländer no condena a aquellas religiones o filosofías que proponían la existencia de un alma inmortal. De hecho, reconoce la necesidad de la existencia anterior de estas doctrinas, y valora los humanos anhelos de alcanzar un estado más puro que suscitaban filosofías como las de Heráclito y Platón (*Filosofía* 273), asimismo se reconoce y valora su posterior recepción por el neoplatonismo (289). El matizado juicio de Mainländer sobre la creencia en la inmortalidad del alma se extiende incluso en su modulación religiosa. Así, por ejemplo, admite la necesidad con que opera el enardecimiento moral de la creencia religiosa en un alma inmortal (217). Si en *La filosofía de la redención* se admite con tanta ligereza el uso equívoco de este concepto es por su mera utilidad que, subordinada al fin ulterior, lejos de retardar la consumación, es un aliciente para la pronta redención universal. Mainländer no ve una amenaza u obstáculo en la creencia errónea de un alma inmortal, pues, confía en que, aquellos que investiguen rectamente tales doctrinas, y las desprendan de sus elementos trascendentes –mero decorado mitológico–, comprenderán que términos como *alma* o Reino de los cielos son una mera cubierta dogmática de la que se puede prescindir (286).

Ambos filósofos pesimistas se cierran ante la posibilidad de un alma inmortal, subsistente e inmaterial que resguarde la identidad personal. El pequeño matiz es la fuerza con que critican al resto de personas que sostienen y creen en tal doctrina. El padre del pesimismo critica tal creencia como un negligente error, un obstáculo en la filosofía y la ciencia, que solo sería admisible al margen de la reflexión filosófica, como mera sabiduría

práctica; por su parte, el hijo del pesimismo admite benévolamente a quienes en el pasado, presente o futuro opten por una creencia así, ya que confía en que ello no es un impedimento para la redención del universo. Así, a pesar de que ambos filósofos coinciden en lo sustancial, tendrían una actitud diferente ante quien se manifestara con aquella hambre de inmortalidad, aquella que Unamuno profesaba tan sinceramente: “No reclamo derecho ni reconocimiento alguno; es solo una necesidad, lo necesito para vivir [...] Dejádme soñar; si ese sueño es mi vida, no me despertéis de él. Creo en el inmortal origen de este anhelo de inmortalidad, que es la sustancia misma de mi alma” (78). Ante tal humana sinceridad, Schopenhauer insistiría en que es pertinente despertar de aquel sueño de la vida para contemplar filosóficamente el pesimista panorama de una voluntad en constante autofagia, que prescinde del individuo, del hombre de carne y hueso. Mientras que, Mainländer permitiría la creencia en tal doctrina inmortal, pues, al fin y al cabo, el ciclo cósmico de redención avanza con necesidad, y la particular creencia de un individuo no puede retardar ni detener su curso.

Esta última armonía entre ambas filosofías acaba en una bifurcación, una pequeña discrepancia que abre el camino para un análisis más detallado de las restantes desarmonías entre las dos sinfonías pesimistas de la voluntad.

2. Distanciamiento y ruptura: acerca de los desencuentros filosóficos entre el padre y el hijo del pesimismo

Los desencuentros entre los sistemas pesimistas de Schopenhauer y Mainländer son diversos, relevantes y sustanciales. Las múltiples disonancias filosóficas entre ambos son lo que determina el carácter único y distintivo de cada autor. El mismo Mainländer se ocupó de destacar los principales puntos de ruptura con el padre del pesimismo en su Apéndice, demarcando críticamente sus distanciamientos en torno a la Analítica de la facultad cognoscitiva; la Física; la Estética; la Ética; la Política; y la Metafísica. Si bien basta con analizar dicho Apéndice para hacerse una idea de las diferencias entre ambas filosofías, en esta sección se destacarán aquellos puntos esenciales de ruptura que tengan una especial relevancia para comprender la temática de la muerte en cada filosofía.

Puede considerarse que, ahí donde Schopenhauer pone el punto de término a su filosofía, es el punto de partida de Mainländer. En el último capítulo de los complementos a *El mundo como voluntad y representación*, titulado Epifilosofía, el padre del pesimismo

determina el último límite de su filosofía y de toda otra filosofía futura. En dicho apartado, Schopenhauer plantea que, debido a la condición inconsciente de la voluntad, y del carácter accidental y secundario del conocimiento, resulta inalcanzable dar una respuesta final al enigma del mundo, pues el intelecto humano no está hecho para tales fines: “A ello se debe que sea imposible una comprensión cabal de la existencia, la esencia y el origen del mundo, que llegue hasta la última razón y satisfaga cualquier exigencia. He aquí los límites de mi filosofía y de todas las demás” (*El mundo II* 852-853). El padre del pesimismo determinaría así –en las últimas páginas de su obra– el límite infranqueable de toda filosofía. Asimismo, en 1856, en el ocaso de su vida, puede verse en uno de sus manuscritos póstumos, que Schopenhauer seguía firme en su opinión sobre los límites de la filosofía:

La solución real, positiva del enigma de nuestra existencia debe consistir en algo que el intelecto humano no está en absoluto capacitado para concebir y pensar. De tal forma que si llegase un ser de calidad superior y se esforzara al máximo para instruirnos, no podríamos comprender nada a través de sus introducciones, pues la solución sería trascendente, mientras que el intelecto es inmanente (El arte de envejecer 156-157)

El límite schopenhaueriano frente al enigma de la existencia fue –por decirlo así– el último bloque del sistema, la última nota de la sinfonía que cierra su obra, literal y figurativamente. Aquel punto de término de la filosofía de Schopenhauer sería el punto de partida del hijo del pesimismo. Mainländer, con su filosofía avanza un escalón más allá para encontrar la vetada solución al enigma, él pretende haberla encontrado en su unidad simple ubicada en el pasado. Con un pie en lo inmanente y otro en lo trascendente, se aventuró a solucionar el enigma que su predecesor dejó como irresoluble e imposible para toda filosofía: “Tengo en mi obra un solo milagro: he enseñado el origen del universo y he extraído de este milagro todo lo abominable. A través de ello, el universo mismo ha quedado libre de milagros; devino, sin excepción, algo razonable” (*Filosofía Antología* 57).

Este primer punto de quiebre marcará un inicio de profundas diferencias entre ambas filosofías pesimistas. La primera –y más notoria– distinción entre ambos sistemas es su incongruente concepción de la voluntad. Según la filosofía de Schopenhauer, lo más acertado

sería calificar su propuesta de la voluntad como un *monismo trascendente que anhela la vida*. Mientras que, siguiendo la filosofía de Mainländer, habría que calificar su planteamiento sobre la voluntad como un *pluralismo inmanente que anhela la muerte*. La discrepancia en torno a la naturaleza del nómeno volente es notoria y sustancial entre ambos filósofos: “La «cosa en sí» de Kant, que Schopenhauer descubrió aún en una voluntad de vivir trascendente y monista, se desarrolla en Mainländer en una voluntad inmanente, configurada en una pluralidad de individualidades” (Müller, *Prólogo* 10).

El monismo trascendente de la voluntad de vivir schopenhaueriano se justificaría en que, a este principio vital le sería inaplicable el *principium individuationis* (es decir, el tiempo y el espacio), la condición necesaria de la pluralidad: “la voluntad es una como aquello que mora fuera del tiempo y el espacio, ajeno al *principio de individuación*, esto es, a la posibilidad de la pluralidad” (Schopenhauer, *El mundo I* 271). Esta voluntad, por ser de carácter trascendente, está al margen de toda individuación, es, irremediamente *una*. Por tanto, resulta imposible fraccionarla en varias voluntades individuales, o hacerla aumentar o disminuir: “Afirmando que la *voluntad de vivir, como cosa en sí*, no está *fraccionada*, sino que se halla *presente en todo ser individual de forma completa* [...] en virtud de su fuente inagotable, se muestra íntegra e indivisible en cada apariencia, cuyo crecimiento no la hace aumentar y cuya disminución no la hace menguar” (Schopenhauer, *Notas* 86-87). Para el padre del pesimismo, esa unidad metafísica se objetivaría en múltiples fenómenos, pero ello no la haría fragmentarse, pues se encontraría indivisa *detrás* de todos ellos, por lo que, se encontraría la misma voluntad de vivir en un roble o en millones de ellos (Schopenhauer, *El mundo I* 293). La única voluntad –trascendente– estaría *oculta detrás* de las múltiples máscaras que adopta (Schopenhauer, *El mundo II* 420), para desenmascarar aquella unidad de la voluntad es necesario romper el principio de individuación: “Detrás del mundo se esconde otra cosa a la cual tendremos acceso si lo merecemos, en tanto que *sacudamos el mundo*” (Schopenhauer, *El arte de envejecer* 80). Por último, el único afán de aquella voluntad tras el mundo sería querer la vida, una y otra vez, en una eterna autofagia (Mann 43).

Por otra parte, según Mainländer, el principio metafísico de la voluntad se revela como un pluralismo inmanente, que solo busca la vida como un medio para la muerte. Según el autodidacta de Offenbach, la propuesta schopenhaueriana de una voluntad singular e

indivisa *en* o *tras* el mundo, sería una quimera inconcebible (*Die Philosophie* 606). Mainländer criticaría el proceder de Schopenhauer como un ir y venir entre los campos trascendente e inmanente, concibiendo que ambos existirían a la vez, ocultándose el primero tras el segundo (544). A diferencia de aquella coexistencia quimérica, el hijo del pesimismo propone que no habría que concebir el ámbito trascendente *en*, *sobre*, o *detrás* del mundo: “La filosofía inmanente, que no puede reconocer otras fuentes que la naturaleza, tal como se encuentra a la vista de todos, así como nuestro interior, rechaza el supuesto de una unidad simple oculta, que se encuentra por encima, o detrás del mundo” (*Filosofía* 221). La solución propuesta consistiría en situar dicha unidad trascendente antes del universo, es decir, reconociendo su actual inexistencia, esta estrategia le quitaría el carácter quimérico a tal unidad: “La filosofía inmanente, con su división radical entre el ámbito inmanente y trascendente, ha resuelto el problema de forma completamente satisfactoria. El mundo es el acto unitario de una unidad simple, que ya no existe” (348). Rechazado el monismo de la voluntad, Mainländer propone el pluralismo, asienta su filosofía sobre la base de que, tras cada cosa en sí, hay una determinada voluntad individual (85). El conjunto finito de estas voluntades individuales tiene un mismo anhelo, todas quieren la vida como medio para alcanzar una muerte absoluta, todo en el universo serían múltiples voluntades de morir (347).

Otro punto de inflexión entre ambos sistemas pesimistas es su juicio general sobre *el estado del universo*: a ojos del padre del pesimismo, este se encontraría en un equilibrio infinito que tiende a su conservación; por su parte, según el hijo del pesimismo, el cosmos se hallaría en una entropía generalizada que tiende a su degeneración y destrucción total.

Según Schopenhauer, la voluntad de vivir procura que las especies se conserven continuamente, a costa de los individuos. Por ello, a pesar de la intensa lucha por la existencia que padecen los individuos, la vida está siempre garantizada, en términos generales, no individuales. La finalidad de la naturaleza es cuidar de la especie, evitar que esta degenere, es decir, evitar su debilitamiento y extinción (*El mundo II* 748). La naturaleza se bastaría a sí misma para mantenerse infinitamente –pues tras ella opera la metafísica voluntad de vivir– así cada ser estaría en el equilibrio de una lucha infinita en la que todo ha de permanecer siempre igual:

Considerado el asunto de forma muy realista y objetiva, está tan claro como la luz del sol que el mundo *se sostiene a sí mismo*: los seres orgánicos perduran y se propagan en virtud de su propia fuerza de vida interior; los cuerpos inorgánicos portan estas fuerzas en sí [...] y los planetas recorren sus órbitas en virtud de su inercia y gravitación. El mundo no necesita a nadie, por tanto, salvo a sí mismo, para mantenerse (*El arte de envejecer* 144).

La auto conservación se daría igualmente en un plano micro-cósmico (cada individuo) como macro-cósmico (los planetas y galaxias). El equilibrio generalizado se daría de igual forma en todos los sistemas del universo, todos tendrían una permanencia infinita asegurada, pues todas las posibles perturbaciones tenderían a equilibrarse con el paso del tiempo (Schopenhauer, *El mundo II* 427). Esta auto regulación universal es ejemplificada por el padre del pesimismo aludiendo a aquellos casos empíricos en los que, después de una elevada mortandad (por epidemias o guerras) viene una elevada natalidad, de modo que siempre se termina por restituir el número de individuos (662-663).

El equilibrio universal de Schopenhauer llega al extremo de afirmar que, en caso de que el género humano se extinguiera por completo –sin dar tiempo para que una nueva natalidad equipare el número de individuos–, aun así, con el tiempo, volverían a surgir nuevos seres humanos. En un caso tal, la extinción masiva de la vida humana, no sería impedimento para la voluntad de vivir y su equilibrio infinito, pues, con el tiempo, se generaría una *generatio in utero heterogeneo*, es decir, nacerían nuevos seres humanos a partir de una especie animal distinta, y a partir de estos nuevos individuos se restituiría la especie (*Parerga II* 175).

La propuesta de Mainländer es radicalmente opuesta, acorde a su sistema, todo se encontraría en una entropía universal, todo tiende a su propio debilitamiento y no existiría ninguna voluntad trascendente encargada de equilibrar el cosmos. Desde el punto de vista metafísico, el filósofo de Offenbach plantea que todo estaría regido por la ley del debilitamiento de la fuerza, por lo cual sería imposible proponer una perduración indefinida de la naturaleza: “Hemos visto que hay una sola gran ley que, desde sus orígenes, dominó, domina y dominará la Naturaleza, hasta su aniquilación: la ley del debilitamiento de la fuerza. La Naturaleza envejece” (*Filosofía* 357). Todo el cosmos se encontraría en este proceso

entrópico de envejecimiento, nada escaparía y un equilibrio infinito sería una quimera. A diferencia de Schopenhauer, en *La filosofía de la redención* no puede justificarse una perduración indefinida de la naturaleza: “Quien habla de una *éternelle jeunesse*, de una «eterna» juventud de la Naturaleza (¡al menos debería procurarse expresarse de una forma más lógica, diciendo que se trata de una juventud «sin fin»!), emite su juicio como lo hace el ciego sobre los colores, y se sitúa en el nivel más bajo del conocimiento” (357).

Mainländer, al contrario de Schopenhauer, considera imposible que, tras una extinción masiva de la humanidad se vuelvan a producir nuevos seres humanos, en una suerte de *generatio in utero heterogeneo*, pues la finalidad de lo humano es la aniquilación, es decir, la redención: “podemos dar por seguro que la Naturaleza no producirá nuevos seres parecidos a los hombres a partir de los animales que queden; pues lo que se proponía con la humanidad [...] encuentra pleno cumplimiento en ella. Ya no queda trabajo alguno que debiera consumir una nueva humanidad” (*Filosofía* 355).

Otro punto de quiebre, que grafica las incompatibilidades entre ambos filósofos, es la forma en que conciben el *devenir universal*. Puede calificarse a la figura devenir tras el sistema schopenhaueriano, como un círculo, el eterno círculo de la voluntad en autofagia; mientras que, el sistema mainländeriano identifica el curso cósmico con una espiral descendente, que comienza en Dios y acaba en la nada.

Para Schopenhauer, el devenir universal es una constante repetición de lo mismo, un círculo que gira sobre sí mismo, en una especie de eterno retorno de lo igual. Las preguntas sobre el pasado y el futuro del universo se han de responder a partir de aquella figura circular: “a la pregunta *¿qué fue?*, ha de responderse *lo que es* y a la de *¿qué será?*, hay que responder *lo que fue*; y lo tomo en el sentido estricto de la palabra, no por similitud, sino por identidad” (*El mundo I* 505). Este eterno retorno opera sobre la base de un tiempo que, puede ser representado de modo circular: “Podemos comparar el tiempo con un círculo que girara sin fin: la mitad que desciende continuamente sería el pasado, y la que sube continuamente el futuro, pero arriba el punto indiviso que toca la tangente sería el presente inextenso” (506). El juicio schopenhaueriano sobre un tiempo circular se extiende a toda la vida orgánica, la muerte renueva el círculo de la vida en lugar de romperlo (Ferrater, *El ser* 155). Así, pese a todos los cambios, siempre perdurará el equilibrio universal, pues el tiempo circular hace que lo pasado retorne continuamente: “Por doquier el genuino símbolo de la naturaleza es el

círculo, al ser el esquema del retorno: éste es de hecho la forma más universal en la naturaleza, la forma que se verifica en todo, desde el curso de los astros hasta la muerte y el nacimiento de los seres orgánicos” (Schopenhauer, *El mundo II* 626). A partir de tales premisas, un tiempo escatológico, que tenga una meta –sea esta un progreso hasta un estado superior, o bien, la aniquilación total–, resulta inconcebible, pues el infinito avance ininterrumpido ya habría conducido a cualquiera de estos finales (643).

Por otro lado, la perspectiva adoptada por Mainländer respecto al devenir universal tiene una orientación escatológica. En lugar de ver el curso del cosmos como un círculo eterno, el autodidacta de Offenbach juzga que el devenir universal tiene, más bien, la figura de una espiral descendente, cuyo final coincide con el *nihil negativum* (*Filosofía* 328). En esta espiral universal, cada vuelta hacia el interior implica que el círculo se va haciendo cada vez más pequeño. En lo concerniente a la humanidad, se propone que esta –lejos de tender a una perpetua repetición– tiende al progreso constante, hasta culminar en la aparición del Estado ideal como un destino necesario, antesala de la redención (232). Lo que Mainländer califica como el “progreso de la humanidad, hacia la mejor comunidad pensable” (233), no tiene tintes de una utopía optimista, sino que, ha de ser considerado como una suerte de pesimismo utópico (Bonilla, párr. 11). La espiral mainländeriana tuvo un necesario punto de origen, la unidad simple trascendente, y tendrá un necesario final, la muerte absoluta, la aniquilación en el *nihil negativum*. La pesimista escatología redentora de Mainländer tiene un carácter necesario y absoluto.

La diferencia en la concepción del devenir universal (bajo la figura de círculo o espiral) tiene su última justificación en otro punto de discrepancia: la forma de concebir el tiempo. Para Schopenhauer, el tiempo es una mera forma del entendimiento *a priori*, de carácter ideal, uno de los pliegues del velo de Maya. Por su parte, Mainländer concibe el tiempo como una conexión *a posteriori*, cuya base real es el movimiento.

En lo concerniente al tiempo, el padre del pesimismo sigue el planteamiento kantiano, es decir, lo entiende como una intuición pura, que yace *a priori* en el sujeto (Kant 99-100). En terminología schopenhaueriana, el tiempo no sería nada más que mera figura del principio de razón (Schopenhauer, *El mundo I* 120). Asimismo, se entiende al tiempo como elemento que compone el principio de individuación (270), fuente de la ilusión que disocia la cosa en sí de su manifestación. Consecuentemente, Schopenhauer plantea que el tiempo como tal,

solo es de carácter ideal y rige en el mundo como representación (*Parerga II* 69). Acorde a esta propuesta, el movimiento no sería la causa del tiempo, puesto que este último existiría siempre, como forma del principio de razón en el sujeto cognoscente: “Si todos los relojes se quedaran quietos, si el Sol mismo se parase, si cesara cualquier movimiento o cambio, eso no obstaculizaría un solo instante el curso del tiempo sino que este continuaría su curso uniforme y transcurriría sin estar acompañado de cambios” (70-71).

Por otra parte, la propuesta mainländeriana sobre el tiempo es radicalmente opuesta a la de Schopenhauer. Para el filósofo de Offenbach, el tiempo sería inconcebible sin la base del movimiento real, puesto que lo entiende como un enlace *a posteriori* de la razón (Mainländer, *Filosofía* 56). Este punto de quiebre es de gran relevancia para comprender las disonancias tanatológicas en ambos sistemas. Mainländer critica la aprobación que Schopenhauer profesó por la estética trascendental kantiana, pues veía en ella el veneno de una gran contradicción (*Die Philosophie* 362). Según la crítica mainländeriana, tras las supuestas formas puras del espacio y el tiempo subyacería una síntesis del entendimiento, lo que las haría ser meras conexiones *a posteriori* (388). Mainländer sostendría que, en este punto, Schopenhauer se habría alejado de una verdad fundamental para la verdadera filosofía, a saber: que, si bien el tiempo es ideal, este solo puede darse merced al movimiento, que es de carácter real, por lo que el tiempo depende del movimiento y no al revés (586).

La idealidad del tiempo es aquella grieta que separa los dos sistemas pesimistas, cuyas consecuencias llegan a distanciar las concepciones filosóficas en torno a la muerte⁵³. Para comprender esta importante escisión, es necesario tener presente –junto con la idealidad del tiempo– el resto de discrepancias mencionadas: la concepción del nómeno como monismo trascendente que quiere la vida, frente al pluralismo inmanente que anhela la muerte; el estado de equilibrio del universo frente a la entropía; el devenir del cosmos como un círculo en eterno retorno frente a la espiral descendente.

Con las singularidades que distinguen el pesimismo de Schopenhauer, se ha de considerar que él comprende la muerte desde los dos aspectos del mundo que distingue en su filosofía: desde la representación (donde impera la ilusión de la idealidad del tiempo) y desde la voluntad (trascendente y monista). El resultado de esta doble concepción tanatológica es

⁵³ En este punto serán analizadas solamente las concepciones de ambos filósofos en lo concerniente a la muerte que tiene lugar diariamente. Los casos excepcionales de muerte donde se da una negación de la voluntad serán analizados en el capítulo siguiente de esta sección: véase capítulo 3, p. 173.

su doctrina de la palingenesia, según la cual la muerte del individuo solo destruye lo fenoménico (intelecto, identidad, cuerpo), pero su ser en sí no es afectado. La monista voluntad trascendente que subyacía en el individuo sigue su ciego anhelo, y adopta nuevas formas para restituir el equilibrio universal y seguir en su irracional autofagia. Aquella voluntad de vivir que animaba al sujeto seguiría intacta, el ser en sí de cada fallecido seguiría activo e indestructible, solo que, no le serían aplicables ninguna de las formas del mundo como representación: “el hombre es perecedero como fenómeno, pero su ser en sí no se ve afectado por ello y es indestructible, aunque no se le puede atribuir duración alguna al haberse eliminado los conceptos temporales relativos a él. Con arreglo a ello, aquí nos veríamos conducidos a un concepto de indestructibilidad que no sería perduración” (Schopenhauer, *El mundo II* 649).

Acorde a la propuesta del padre del pesimismo, la muerte no detendría el círculo del eterno retorno en permanente equilibrio. La monista voluntad trascendente, se encargaría de que esta esfera nunca se detenga, merced a la palingenesia, cada muerte individual daría ocasión para un nuevo impulso (un nuevo nacimiento) que restituiría el círculo y lo haría girar nuevamente. Las múltiples muertes y nacimientos serían la continua restauración del círculo de la voluntad de vivir, que, de suyo no tiene comienzo ni final (Schopenhauer, *El mundo II* 657). El círculo se mantiene girando siempre igual en virtud del impulso de procreación que la voluntad de vivir injerta en cada ser como principal anhelo. Schopenhauer, para ilustrar esta relación de un retorno circular –como era usual en él– recurrió a la metáfora: “Se puede comparar este impulso con el hilo de un collar de perlas: esta rápida sucesión de individuos se correspondería con las perlas que se suceden unas a otras en el hilo” (*El arte de envejecer* 150). En esta analogía, el férreo hilo del collar –sin origen ni final– mantendría girando cada perla, las cuales se suceden fugazmente, nacen, mueren y retornan. Quien vea con distancia dicha escena –más allá del principio de individuación– verá que las sucesivas muertes y nacimientos son una mera ilusión (Schopenhauer, *Parerga II* 285).

Es relevante tener en consideración que, según este sistema, los individuos no se hacen mejores ni peores con el tiempo, como todo es un devenir circular, aquellas fútiles perlas que son los individuos son siempre las mismas. En la medida en que la monista voluntad de vivir es siempre la misma, los nuevos seres en que se objective volverán a ser – en esencia– los mismos. La muerte se presenta, por tanto, como aquel contrapeso que

equilibra el círculo del devenir, frente a ella se encontraría la vida siempre renovada por la voluntad, ambas girarían en un eterno retorno de autofagia que –mirado externamente– es un pesimista espectáculo del que es mejor apartarse.

Por otra parte, el sentido e importancia de la muerte en el pesimismo de Mainländer es radicalmente opuesto al de su predecesor. Si se tuviera que plantear el asunto en los mismos términos de la metáfora schopenhaueriana, habría que decir que: aquel collar de perlas que es el universo, no es en modo alguno un círculo perfecto, sino que, es un largo espiral enrollado sobre sí –con un punto de inicio y un punto de término bajo las múltiples vueltas que da este sobre sí mismo–, en este largo collar, las perlas se suceden con fugacidad (en un proceso de procreación y muertes relativas), pero, conforme se va avanzando, se hacen cada vez más pequeñas y frágiles, hasta alcanzar la hebra final en que ya no habrá ninguna perla. Según el sistema propuesto en *La filosofía de la redención*, cada muerte y cada procreación son eslabones en una cadena finita, en la que los individuos se van debilitando paulatinamente hasta su ulterior aniquilación.

Según Mainländer, si bien el tiempo es ideal (una conexión *a posteriori*), tiene como base un fundamento real en el movimiento. Ahora bien, todo movimiento no es más que la prosecución del primer impulso, son diversas prolongaciones del movimiento de fragmentación divina (*Filosofía* 138). Aquella explosión originaria que puso todo en marcha no sería de carácter ideal, sino que *fue* una realidad, con un poder inconmensurable, pero finito. Todos los movimientos que sucedieron a la dispersión de la unidad tendría una tendencia, que, tarde o temprano se cumplirá, la fuerza que impulsa cada ser en sí se debilitará y, finalmente se extinguirá. Según lo anterior, el tiempo no sería una ilusión que distorsione la realidad, sino que, es la adecuada forma de considerar el finito movimiento del universo. Consecuentemente, la mirada sobre el devenir universal no se ve transfigurada por el tiempo, y este revela que, la sucesión de individuos, las diversas muertes y nacimientos, se dirigen al cese de todo movimiento, es decir, la desaparición de todo tiempo y, por ende, de todo ser.

A diferencia del planteamiento schopenhaueriano, en la filosofía de Mainländer no hay una voluntad trascendente que equilibre el universo merced a una palingenesia, al contrario, es el cosmos mismo el que se ve arrastrado al abismo por su propio ser. El autodidacta de Offenbach, de hecho, criticó duramente el planteamiento schopenhaueriano de la palingenesia, argumentando la imposibilidad de que, tras la muerte de un individuo, su

esencia retornara intacta y se depositara en un cuerpo totalmente diferente, pasando de ser humano a roble, gusano o tigre de modo indiferente (*Die Philosophie* 538). En lo sustancial, es la misma crítica que antaño hizo Aristóteles a los dogmas pitagóricos sobre la metempsicosis (*Acerca del* 151). Según Mainländer, tanto la palingenesia como la metempsicosis serían quimeras trascendentes, pues, en este universo solo hay individualidades finitas e inmanentes. Ya que el mundo es finito –entró en la existencia con una determinada fuerza–, tras cada pérdida y debilitamiento no hay compensación (*Filosofía* 126). En lugar de una equilibrada palingenesia que mantenga el círculo de la existencia gracias a la muerte, en Mainländer, el universo se desborda entrópicamente hacia la nada, el debilitamiento es necesario y la muerte tiene carácter absoluto.

3. Sobre negaciones y afirmaciones de las voluntades

Tanto para Schopenhauer como para Mainländer, es de suma relevancia la actitud humana que se adopte frente al nómeno volente. En ambas propuestas, el análisis sobre la afirmación y negación de la voluntad se encuentra en la cúspide del sistema filosófico. Ciertamente, la voluntad de vivir schopenhaueriana no es equiparable a las múltiples voluntades de morir mainländerianas, por lo que, la afirmación y negación en cada caso, tendrá una significación diferente.

Para el padre del pesimismo la trascendente voluntad de vivir, de suyo, se afirma continuamente en cada una de sus manifestaciones. Esto quiere decir que, la omnipresente voluntad, impulsa ciegamente a cada individuo a querer la vida, a preservar su existencia y engendrar más vida mediante la procreación. Ciertamente, en este ciego afán se generan incesantes sufrimientos, pues la afirmación implica la circular autofagia de la voluntad, en la que cada individuo busca su bienestar a costa del resto. Para Schopenhauer, la afirmación de la voluntad de vivir implica un sufrimiento directamente proporcional a la potencia del anhelo: “Cuanto más intensa es la voluntad, tanto más aguda es la manifestación de su conflicto y tanto mayor el sufrimiento” (*El mundo I* 675).

Naturalmente, los individuos ignoran la esencial unidad de la voluntad tras el principio de individuación, por lo que, no se dan cuenta de que, depredador y presa, verdugo y víctima, son en sí mismos la misma cosa, a saber, la misma voluntad de vivir (Schopenhauer, *El mundo I* 619). Esta estrechez de miras se da de modo absoluto en el reino

animal y vegetal, pues, en ambos casos, la voluntad de cada individuo tiende a afirmarse y es del todo incapaz de tomar consciencia de sí misma. La única excepción a esta regla se da en la especie humana, en la que los individuos pueden darse cuenta del horroroso espectáculo del mundo y del consustancial sufrimiento que acarrea afirmar la propia voluntad. Ciertamente, el hecho de que exista esta posibilidad no implica que todos los seres humanos lleguen a constatar el trágico escenario de la existencia, muchos pueden pasar toda una vida sin llegar a plantárselo o, incluso, a sabiendas del trágico sinsentido, insistir conscientemente en su afirmación. En estos últimos casos, la afirmación de la voluntad deja de ser una pulsión ciega y pasa a ser un lúcido querer que persigue la vida a pesar de sus males consustanciales⁵⁴:

«La voluntad se afirma a sí misma» significa que, aun cuando a su objetivación, esto es, al mundo o a la vida, le sea dado clara y cabalmente su propia esencia como representación, este conocimiento no estorba en modo alguno su querer; sino que esta vida así conocida también es querida como tal por la voluntad, tal y como lo venía siendo sin el conocimiento en cuanto pulsión ciega, solo que ahora lo es con conocimiento, de modo consciente y reflexivo (Schopenhauer, *El mundo I* 513).

Según el planteamiento de Schopenhauer, la afirmación de la voluntad puede darse de modo ciego e inconsciente, o bien, de modo claro y consciente. Aquellos que afirmen la voluntad con el conocimiento metafísico como base encararían sin temor la muerte, mientras que, aquellos que ciegamente la afirmen no correrán la misma suerte (*El mundo I* 580). Ahora bien, el caso contrario a estas dos posibilidades –la negación de la voluntad– solo puede darse de modo consciente, ya que, ningún individuo tiende a ello de modo natural.

Solo en el ser humano, por ser un sujeto dotado de razón, puede ponderarse reflexivamente si acaso el juego de la existencia vale la pena, si las escasas ganancias cubren los cuantiosos costos, en virtud de aquel claro conocimiento, se ha de decidir entre la afirmación o la negación de la voluntad (Schopenhauer, *El mundo II* 755). En caso de

⁵⁴ Esta postura trágicamente afirmativa planteada y reprochada por Schopenhauer fue, años más tarde, retomada y asumida vitalmente por la filosofía de Nietzsche, quien abogaba por una infinita afirmación de la vida en el eterno retorno de la existencia, pese a sus sufrimientos. Un claro ejemplo de esta postura se encuentra en el §341 de *La gaya ciencia* (857).

resolverse por la última opción, se produce una suerte de *giro* de la voluntad, es decir, se opta por trocar la apetencia vital en su contrario (Rodríguez, R. *Schopenhauer* 68-69). La negación de la voluntad de vivir es, simplemente dejar de anhelar la existencia, dejar de querer, es aquella sístole (contracción) correlato de la diástole (dilatación) de la voluntad (Schopenhauer, *Parerga II* 327). La pasividad de la negación volitiva actúa como un *aquietador* que apaga los motivos del querer, haciendo que, en última instancia, la voluntad se anule a sí misma, puesto que se deja de aferrar a la existencia (Schopenhauer, *El mundo I* 514). Cuando la voluntad gira sobre sí, y se anula, desaparece también su espejo –el mundo como representación–, por lo que aquello hacia donde gira la extinta voluntad es del todo irrepresentable e incommunicable (697).

La negación de la voluntad puede generarse en virtud de dos caminos: por el claro conocimiento metafísico que trasciende el principio de individuación y comprende el inherente sufrimiento de la voluntad; o bien, merced al propio sufrimiento gravemente sentido. Schopenhauer reconoce que la primera vía sumamente estrecha, es una escasa excepción a la que solo unos pocos logran acceder, mientras que, la segunda senda –la del propio sufrimiento– es el amplio camino para la mayoría, la senda de los pecadores que denomina *δεύτερος πλους*⁵⁵ (*Notas* 17).

La primera vía para negar la voluntad es el angosto sendero de los elegidos (santos y ascetas), quienes gracias a su puro conocimiento rasgan el velo de Maya, y, por tanto, se reconocen en todos los demás seres, se apropian así del sufrimiento universal (Schopenhauer, *El mundo II* 847). Por su parte, el resto personas incapaces de recorrer el primer camino, han de conformarse con la esperanza de que, en algún momento su propio sufrimiento actúe como *δεύτερος πλους*, como aliciente para la negación, y se inicie el proceso de depuración de la voluntad (836). Ciertamente, para aquellos menos afortunados, nada les garantiza que tal giro de la voluntad llegue a concretarse durante su vida, si bien es una senda más amplia que muchos pueden recorrer, ello no implica que muchos lleguen a concretarla.

En ambas vías, la negación de la voluntad de vivir es una meta que muy pocos consiguen, por lo que, en estricto rigor, la redención schopenhaueriana es selectiva y elitista.

⁵⁵ *Δεύτερος πλους*: segunda singladura, o una segunda forma de navegar. Schopenhauer se sirve de esta expresión griega de la náutica que alude a aquella circunstancia en que, a falta de viento favorable, se debía recurrir a los remos para proseguir el viaje, de un modo más arduo que ser llevado por el viento en las velas (Rodríguez, R. *Schopenhauer* 107).

El humano anhelo de redención es acallado por Schopenhauer amargamente, dejando una pequeña posibilidad de alcanzarlo. La redención es para pocos, y, pese a que la gran mayoría la desee, no llegarán a ella de modo fácil, agradable ni natural: “Desde luego, todos desean verse redimidos del estado de sufrimiento y de la muerte; a todos les gustaría, como suele decirse, alcanzar la bienaventuranza eterna y entrar en el reino de los cielos, mas no por sus propios pies, sino que les gustaría verse llevados allí por el curso de la naturaleza. Solo que esto es imposible” (*El mundo II* 799).

La posibilidad de que los individuos se vean arrastrados por el curso natural hacia la redención fue categóricamente negada por el padre del pesimismo. Por su parte, el hijo del pesimismo, no solo consideraría admisible esta posibilidad, sino que, la vería como una verdad necesaria.

Philipp Mainländer tenía una consideración diferente del nómeno volente, por tanto, sus consideraciones respecto a la afirmación y negación de la voluntad tienen un sello distintivo que lo separan del planteamiento schopenhaueriano. Lo primero que se ha de tener presente es que, en *La filosofía de la redención* se propone que hay múltiples voluntades de morir (que superficialmente se revelan como voluntades de vivir).

Acorde a la distinción mainländeriana entre voluntad de vivir (superficial) y voluntad de morir (profunda), la afirmación y la negación de la voluntad puede modularse en al menos cuatro formas de equivalencias:

1. Afirmación de la voluntad de vivir = Afirmación mediata de la voluntad de morir
2. Negación de la voluntad de vivir = Afirmación inmediata de la voluntad de morir
3. Afirmación de la voluntad de morir = Negación de la voluntad de vivir
4. Negación (aparente) de la voluntad de morir = Afirmación de la voluntad de vivir

Estas cuatro conjugaciones de la voluntad parecieran ser diferentes entre sí, pero, si se analiza detenidamente, se verá que todas son reductibles a la necesaria afirmación de la voluntad de morir.

En el primer caso, la natural afirmación de la superficial voluntad de vivir individual, equivale a defender la propia existencia y propagarla en nuevos seres. Quien afirma su voluntad de vivir quiere la vida y los efímeros bienes que hay en ella, es decir entrar en la

lucha por la existencia, y con ello debilita la suma de fuerzas en el universo (Mainländer, *Filosofía* 131). En otros términos, la *inmediata* afirmación de la (superficial) voluntad de vivir corresponde a una afirmación *mediata* de la voluntad de morir. En la medida en que la vida es solo el medio para la muerte, quien se empeña en usar el medio, trabaja soterradamente para la meta final de la redención. El proceso de debilitamiento es el largo camino para la muerte absoluta, por lo que, toda afirmación de la vida es un peldaño más que se dirige lentamente hacia la nada. La afirmación de la voluntad de vivir no constituye ningún antagonismo a la voluntad de morir, incluso si se incurre en la voluptuosidad de la procreación, en el robo o el asesinato, todo opera mediatamente para la ulterior redención universal (*Die Philosophie* 576).

No obstante, puede que, en algunos casos excepcionales, una ferviente afirmación incondicional de la voluntad de vivir –de la voluptuosidad y la pasión por la existencia– lleve al individuo a la paz redentora antes de lo esperado, tal como literariamente lo expresó Mainländer en el personaje de Rupertine del Fino, quién, a pesar de llevar una vida de plena afirmación de la voluntad de vivir, encontró una muerte redentora antes que Wolfgang, personaje que encarnaba la figura del sabio que contenía su voluntad de vivir (*Rupertine*, 140). Esta excepción literaria de una redención anticipada solo puede explicarse por el hecho de que, el personaje en cuestión falleció sin dejar hijos vivos en el mundo.

El segundo caso de la enumeración, equipara la negación de la voluntad de vivir con una afirmación inmediata de la voluntad de morir. Este punto puede parecer semejante al *giro* de la voluntad schopenhaueriano, pero, ciertamente existen ciertos bemoles que marcan una desarmonía. En primer término, se ha de tener presente que, para Mainländer el proceso de enardecimiento que lleva a alejarse de la vida es de carácter personal e inmanente, lo que se niega es la propia voluntad individual de vivir, no una monista voluntad trascendente tras el mundo. Para el filósofo de Offenbach, el sujeto que merced al conocimiento claro y distinto se dé cuenta del inherente sufrimiento e infelicidad de la vida, querrá deshacerse de la suya. Su conocimiento elevado le hace constatar que, la procreación entraña un renacimiento en los hijos, lo que conlleva una reiteración de los sufrimientos, consecuentemente, optará de buen grado por no engendrar a ningún nuevo ser y dirigirse sin trabas hacia la redentora muerte absoluta (*Filosofía* 238).

El tercer punto enumerado es exactamente el mismo caso que el punto dos, solo que, considerado la equivalencia de modo inverso. Es decir, quien afirme su propia e individual voluntad de morir actúa de idéntica forma que aquel que niega su voluntad de vivir. En este punto –al igual que en el anterior–, surge el imperativo de la virginidad como *conditio sine qua non* de la redención individual, puesto que la negación de la voluntad de vivir (afirmación de la voluntad de morir) no rinde frutos si el individuo la asume después de haber engendrado hijos (Mainländer, *Die Philosophie* 536).

Por último, el cuarto caso enumerado también se encuentra en consonancia con la irremediable afirmación de la voluntad de morir. Pues, resulta del todo imposible negar la voluntad de morir, esto equivaldría a intentar cambiar el devenir universal, es decir modificar la meta que fijó la unidad simple como *télos* (τέλος) cosmológico. Quien pretenda conscientemente negar su voluntad individual de morir, a lo máximo que puede aspirar es a una demorada y extendida afirmación de la misma. Quien, a pesar del conocimiento del devenir universal, pretenda ir contra la corriente, y se resista, no puede cambiar la meta, solo tomar un camino más largo y tormentoso para demorarse lo más posible. Un individuo tal, que pretendiese negar conscientemente la voluntad de morir, tan solo se aferraría reflexivamente al medio, y sería incapaz de frenar el devenir o cambiar su curso. Esta actitud es sumamente contraproducente, pues, todo lo que se hace es afirmar de modo mediato su propia voluntad de morir, aquel que se resista a la muerte, y quiera siempre la vida –sea por una mentalidad optimista o hedonista– ilusamente cree que huye de su destino, siendo que, en realidad se precipita a él (Flores 72), el amor a la vida es un inconfesado amor a la necesaria muerte.

La cuádruple conjugación de las voluntades mainländerianas se revelan como una y la misma: la necesaria afirmación de la muerte como meta universal. Independientemente de si se quiera la muerte de modo directo (casos dos y tres) o indirecto (casos uno y cuatro), su consumación está fijada con necesidad, y, por tanto, será absoluta. De modo que, quien quiera y ame la vida actúa en consonancia con el cosmos, pues es movido por un egoísmo natural, mientras que, quien quiera y ame la muerte, actúa con la misma necesidad y consonancia, solo que, con un egoísmo depurado (Mainländer, *Die Philosophie* 575).

Las discrepancias entre Schopenhauer y Mainländer en torno a la afirmación y negación de las voluntades, tuvo ciertas consecuencias en sus planteamientos éticos. Un importante punto de quiebre fue su juicio sobre el suicidio.

Para Schopenhauer, la muerte por mano propia e encuentra metafísicamente errada. Para el padre del pesimismo, el suicidio lejos de ser un fenómeno de la negación de la voluntad de vivir, es un acto de su más contundente afirmación (*El mundo I* 679-680). Pues, en último término, el suicida llega a tal resolución, no porque no quiera la vida en sí misma, sino que, opta por dejar la vida porque su voluntad está tan impedida por las circunstancias en que se encuentra que, prefiere prescindir del fenómeno en particular que ya no le resulta útil (el individuo saturado de sufrimientos e impedido de cumplir sus deseos). En otros términos, quien opta por el suicidio en esta cosmovisión, solo expresa el anhelo de querer haber vivido en mejores condiciones (Baquedano, *La naturaleza* 140).

En la medida en que la voluntad de vivir es de índole metafísica, ninguna acción física puede dañarla (Béziau 131), por ello, el suicidio estaría metafísicamente errado. Si bien, Schopenhauer consideró el suicidio como un error metafísico, no por ello lo equiparaba a un pecado o crimen (*Parerga II* 321-322). Incluso admitía que, en algunos casos, el suicidio podía ser de carácter patológico, producto de una hipersensibilidad ante lo negativo o *δυσκολία* (*El arte de ser feliz* 87). Si bien Schopenhauer depura varios prejuicios sobre el suicidio, no deja de considerarlo como un acto de ferviente afirmación de la voluntad de vivir, por tanto, metafísicamente inútil.

Por otra parte, la postura de Mainländer frente al suicidio es metafísicamente más indulgente. En *La filosofía de la redención* se acepta el suicidio como un medio legítimo para la redención, según esta cosmovisión, quienes cansados de la vida –y sin descendencia– opten por esta vía no han de ser condenados metafísicamente, pues se han redimido rectamente. Por ello, el filósofo de Offenbach se vio en la necesidad de destruir aquellos contramotivos, aquellos prejuicios que se oponían al suicidio, sin por ello exhortar a cometerlo (*Filosofía* 360). Todos los desalmados juicios y motivos fútiles contra el suicidio han de ser descartados para dejar el camino libre a quienes anhelen salir de la existencia (*Filosofía Antología* 130). De hecho, si se atiende a la cosmogonía mainländeriana (la originaria muerte de Dios), se entenderá que el suicidio ha de ser una instancia onto-teológica más que antropológica (Rodríguez, F. 145). Es decir, el acto de muerte voluntaria, más que ser justificado por

motivos humanos tiene una ulterior explicación ontológica, sobre la acción del primigenio Dios suicida.

Para Mainländer, el suicidio no implica necesariamente una afirmación de la voluntad de vivir, en este punto fue bastante crítico con la propuesta schopenhaueriana. Si bien Philipp Mainländer reconoció y valoró que Schopenhauer abordara el tema libre de prejuicios morales y religiosos (*Die Philosophie* 545), criticó duramente la condena metafísica del suicidio. En el apéndice de su obra calificó el juicio metafísico de Schopenhauer contra el suicidio como una palmaria falsedad, como una declaración *ex tripode*⁵⁶ en la que el padre del pesimismo aparenta haberse enterado con total exactitud de lo que le ocurre a un suicida después de su muerte (546). Según Mainländer, emitir un juicio tan categórico en temas sobre los que no hay una fuente segura, no es propio del proceder filosófico inmanente.

El sistema mainländeriano no acepta la existencia de una voluntad monista y trascendente, en coexistencia con el mundo (como la propuesta de Schopenhauer), en cambio, propone la existencia de múltiples voluntades individuales. Esta divergencia sobre la concepción de la voluntad marca la diferencia respecto al juicio sobre el suicidio en cada autor. En la medida en que se entienda –junto con Mainländer– que cada individuo porta una voluntad individual, el suicidio puede ser un mecanismo eficaz para aniquilarla, de modo directo y personal. El individuo no lidia contra una voluntad cósmica universal y trascendente, por ello, cuando deja la vida por cuenta propia destruye su voluntad individual en sí misma (Beiser 222), siempre y cuando no se ha transmitido la voluntad a un nuevo ser mediante la procreación.

Por último, hay una discrepancia entre ambos filósofos sumamente importante en torno a las propuestas de negación de la voluntad, esta disonancia puede plantearse en la siguiente interrogante: ¿hacia dónde se dirige la voluntad una vez se ha extinguido por la negación? En cada caso, la respuesta bifurcará ambas filosofías en un desencuentro ante la nada.

Para Schopenhauer, una vez que la voluntad de vivir ha sido negada, esta se suprime a sí misma, en un sorprendente *giro* de su querer. Aquello hacia lo que se gira es denominado como *nada*, pero, no se trataría de una nada absoluta (*nihil negativum*), sino que, de una nada relativa (*nihil privativum*). Pues el concepto de la *nada* es comprendido por Schopenhauer

⁵⁶ Desde el trípode, expresión que alude a quien habla de forma oracular.

siempre de modo relacional, es decir, siempre se refiere a algo determinado que está siendo negado, por lo que la aparente nada absoluta (*nihil negativum*) se revelaría como una nada relativa (*nihil privativum*) al ser subordinada a un concepto más alto (*El mundo I* 695-696). Consecuentemente, aquello hacia lo que se gira tras la negación de la voluntad de vivir es la negación de todo lo que se conoce, es decir, es una nada del mundo como representación y una nada del mundo como voluntad, lo que no implica una nada absoluta: “Sin embargo, de ahí no se sigue que sea absolutamente nada, que tampoco haya de ser nada desde cualquier punto de vista posible y en cualquier sentido posible, sino tan solo que nosotros estamos limitados a un conocimiento plenamente negativo de ello, lo cual puede obedecer muy bien a la limitación de nuestro punto de vista” (*El mundo II* 809).

Lo que ha de haber después de la negación de la voluntad es el enigma que deja la filosofía de Schopenhauer, quienes han suprimido su voluntad y se han adentrado en ello no pueden expresarlo en términos positivos⁵⁷, pues es incomunicable (*Notas* 153). Solo cabe una descripción negativa que elimine las limitaciones inherentes a la existencia, esto es, la eliminación de: todo sujeto y objeto, de todo impulso y afán, de todo mundo conocido (155). Lo que queda tras tal supresión universal es nada para el sujeto cognoscente, pero, Schopenhauer no descarta la posibilidad de que, exista otro tipo de realidad, ajena a la voluntad y a la representación, en la que, de un modo totalmente diferente se dé un mundo que ya no es mundo, inexpresable e incognoscible, solo experimentable. Para quienes se adentren en aquella nada, todo el mundo como voluntad desaparece, por tanto, también su manifestación, es decir, todo el mundo como representación: “para quienes han dado la vuelta y negado la voluntad, este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y galaxias, no es nada” (*El mundo I* 700).

Philipp Mainländer, por su parte, asimiló en su sistema el concepto descartado por Schopenhauer: la nada absoluta (*nihil negativum*) como meta y destino del cosmos, entendida como la completa aniquilación de toda existencia posible (*Filosofía* 337). El *télos* (τέλος) cosmológico mainländeriano se explica por el primigenio *amor vacui* de la unidad simple, la

⁵⁷ Un intento de aproximación positiva a tal estado –aunque de modo imperfecto y enturbiado por el intento de comunicabilidad– se encontraría en aquellas expresiones empleadas por aquellos santos y ascetas que habiendo negado la voluntad de vivir se encontraban aún atados a la vida por aquella fina hebra de la existencia puramente pasiva. Schopenhauer recoge de aquellos iluminados expresiones místicas tales como: *éxtasis*, *tránsito*, *arrobos*, *iluminación*, *unión con Dios*, etc. (*Notas* 162), también sería equiparable al *nirvana* del budismo (158).

vida del universo fue el medio para la muerte, y, la muerte del cosmos será la entrada en la nada absoluta. Esta es una meta que algunos consuman antes que el resto si afirman su voluntad de morir, lanzándose a la nada, en donde no hay tormento, ni paz, ni movimiento ni reposo (361) tampoco hay estado consciente o inconsciente, ni posibilidad de otro tipo de existencia. Ciertamente, este desencuentro filosófico ante la nada hizo que Mainländer criticara la propuesta schopenhaueriana de un tipo de existencia *toto genere*⁵⁸ diferente a la de este mundo tras la negación de la voluntad, como algo inconcebible (*Die Philosophie* 542-543).

Si bien Mainländer criticó duramente la aproximación filosófica que emprendió Schopenhauer frente a la *nada* tras la negación de la voluntad, hacia el final de su *Metafísica* se mostró indulgente frente a quienes por humano temor se figuraran un destino diferente tras la muerte: “El hombre tiene la tendencia natural a personificar el destino, y a concebir místicamente la nada absoluta, que le mira fijamente a los ojos desde cada tumba, como un lugar de paz eterna como una *city of peace*, el Nirvana, o la Nueva Jerusalén [...] También aquí la filosofía inmanente es indulgente y benigna” (*Filosofía* 367). Independiente del nombre con que se le llame, la meta final del universo no se puede modificar, por lo que la representación de un atento Dios personal o un más allá después de la muerte no afecta la consumación de la redención. Para Mainländer, el Reino de los Cielos, el Nirvana y la nada absoluta son una y la misma cosa (*Die Philosophie* 620), los distintos revestimientos del *nihil negativum* serían meros nombres más adornados o más depurados para el mismo anhelo: *Redención*.

⁵⁸ Por completo.

Conclusiones

Pesimismo y muerte están estrechamente entrelazados. Esta última, a quien el padre del pesimismo calificó como la musa inspiradora de la filosofía (Schopenhauer, *El mundo II* 607) perseguía desde temprana edad los pensamientos del hijo del pesimismo, como nubes en la noche otoñal (Mainländer, *Diario* 83). El lugar e importancia que cada filósofo reservó para la muerte en su sistema fue extremadamente relevante. De hecho, si se suprimieran las reflexiones tanatológicas en las obras de ambos pensadores, la cosmovisión de cada pesimismo quedaría malograda.

Ya sea en la propuesta de Schopenhauer o en la de Mainländer, la muerte es un principio motor que mueve a la voluntad –ya sea para huir de ella o para correr hacia ella–. En el primer caso, es aquel elemento que mantiene la rueda de la voluntad en permanente autofagia, el eterno retorno de lo mismo solo puede producirse merced a la palingenesia, según la cual cada individuo que muere afirmando la vida (rehuyendo la muerte) inicia un proceso de reconstitución de la eterna voluntad de vivir. Por otro lado, en el caso de Mainländer, la muerte es el principio motor que anima a cada ser, la soterrada voluntad de morir mueve al universo en aquella espiral descendente hacia la muerte absoluta, causa final del cosmos hacia la que todo se precipita consciente o inconscientemente.

En ambos sistemas pesimistas de la voluntad, la muerte tiene un carácter necesario, que mantiene girando la marcha del universo. Independientemente de si el final ha de ser una repetición (Schopenhauer) o un ocaso generalizado (Mainländer), la muerte fue aquella musa inspiradora que merced a su beneplácito se inició una obra. Al igual que Homero –al inicio de *La odisea*– solicitó aquella necesaria inspiración de una musa para iniciar su canto (Homero 97), los pesimistas filósofos de la voluntad necesitaron de su propia y lúgubre musa para emprender su filosofía.

Si difícilmente se filosofaría sin la muerte (Schopenhauer, *El mundo II* 607), puede considerarse cuánto más difícilmente existiría el pesimismo sin ella. Al fin y al cabo, la muerte se encuentra al inicio y al final de cada sistema, de cada pesimismo, y de cada viviente, es, lo único cierto, lo único que –omnipresente– espera hasta cada ocaso personal para consumir la realidad: “todo comienza por ignorarla, todo acaba por someterse a ella; no hay acto que no la huya, ni acto que no se reduzca a ella. *Última palabra* en este mundo, solo ella no decepciona...” (Cioran, *Breviario* 249).

Obras citadas

- Akutagawa, Ryunosuke. “Nota enviada a un viejo amigo”. *Vida de un idiota y otras confesiones*. Trad. Yumika Matsumoto y Jordi Tordera. Gijón: Satori, 2011. 179-187. Impreso.
- Aristóteles. *Acerca del alma*. Trad: Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1978. Impreso.
- Aristóteles. *Física. Libros III y IV*. Trad: Alejandro Vigo. Buenos Aires: Biblos, 1995. Impreso.
- Atzert, Stephan. “Schopenhauer and the Unconscious”. *The Oxford Handbook of Schopenhauer*. Ed. Robert L. Wicks. New York: Oxford University Press, 2020. 497-516. Digital.
- Aziza, Raphaël. “De filosofie van de vernietiging. Een inleiding tot de metafísica van Philipp Mainländer en over de ontstaansgeschiedenis van de pessimistische Zeitgeist”. Tesis. Vrije Universiteit Brussel, 2019. Digital.
- Baquedano, Sandra. “¿Cómo logra Schopenhauer tomar conciencia de la voluntad en cuanto cosa en sí?”. *Revista de filosofía* 67 (2011): 109-121. Impreso.
- Baquedano, Sandra. “¿Voluntad de vivir o voluntad de morir? El suicidio en Schopenhauer y Mainländer”. *Revista de filosofía* 63 (2007): 117-126. Digital.
- Baquedano, Sandra. “Estudio preliminar: El pesimismo entrópico en las cosmologías filosóficas de la voluntad”. *Filosofía de la redención. Antología*. Por Philipp Mainländer. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2011. 9-39. Impreso.
- Baquedano, Sandra. “La despersonalización como metafísica vivencial de la voluntad de vivir”. *Revista de filosofía* 66 (2010): 145-162. Impreso.
- Baquedano, Sandra. “La naturaleza del suicidio”. *Revista jurídicas* 14 (2017): 131-144. Digital.
- Baquedano, Sandra. “Pesimismo *de profundis* en las cosmologías filosóficas de la voluntad”. *La lámpara de Diógenes* 26 y 27 (2013): 71-81. Digital.
- Beiser, Frederick. “Mainländer’s Philosophy of Redemption”. *Weltschmerz. Pessimism in German Philosophy, 1860-1900*. New York: Oxford University Press, 2016. 201-228. Digital.

- Béziau, Jean-Yvez. “O suicidio segundo Arthur Schopenhauer”. *Discurso* 28 (1997): 127-143. Impreso.
- Bonilla, Slaymen y Diego Merino. “Caos y entropía o del principio Mainländer-Caraco”. *Philipp Mainländer. Actualidad de su pensamiento*. Ed. Oscar Fernando Burgos Cruz. Guerrero: Universidad Autónoma de Guerrero, 2019. 47-60. Impreso.
- Bonilla, Slaymen. “El pesimismo utópico y la teoría de los complementarios”. *Avispero*. 27 agosto 2019 <<https://www.avispero.com.mx/blog/articulo/el-pesimismo-utopico-y-la-teoria-de-los-complementarios>>
- Borges, Jorge. “El biathanatos”. *Otras inquisiciones*. Buenos Aires: Emecé, 1960. 129-133. Impreso.
- Borges, Jorge. “Nathaniel Hawthorne”. *Nueva antología personal*. Buenos Aires: Bruguera, 1980. 213-238. Impreso.
- Burns, Norman. *Christian Mortalism from Tyndale to Milton*. Cambridge: Harvard University Press, 1972. Digital.
- Calderón, Pedro. *La vida es sueño*. Valencia: Imprenta de Nicasio Rius Monfort, 1881. Impreso.
- Calhoun, John. “Death Squared: The Explosive Growth and Demise of a Mouse Population”. *Proceedings of the Royal Society of Medicine* 66 (1973): 80-88. Impreso.
- Cano, Oriol. “La muerte fenoménica y la indestructibilidad de la voluntad: un diálogo entre Schopenhauer y el Romanticismo”. *Schopenhaueriana* 2 (2017): 131-151. Digital.
- Casals, Jaume. *El aprendizaje de la muerte en la historia de las ideas*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2010. Impreso.
- Chitwood, Ava. *Death by Philosophy. The Biographical Tradition in the Life and Death on the Archaic Philosophers Empedocles, Heraclitus, and Democritus*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2007. Impreso.
- Cioran, Emil. “El último delicado (carta a Fernando Savater)”. *Ejercicios de admiración y otros textos (Ensayos y retratos)*. Trad. Rafael Panizo. Barcelona: Tusquets, 1992. 154-157. Impreso.

- Cioran, Emil. *Breviario de podredumbre*. Trad. Fernando Savater. Madrid: Taurus, 1997. Impreso.
- Cioran, Emil. *Cuaderno de Talamanca. Ibiza*. Trad. Manuel Arranz. Valencia: Pre-textos, 2002. Digital.
- Cioran, Emil. *Del inconveniente de haber nacido*. Trad. Esther Seligson. Madrid: Taurus, 2015. Impreso.
- Ciraci, Fabio. “Mainländer, Cioran y el Dios perdido”. Trads. Carlos Darío Romero y Gabriel Adelio Saia. *Thémata* 61 (2020): 123-135. Digital.
- Ciraci, Fabio. “O ateísmo de Philipp Mainländer: efeitos colaterais do conceito de deus”. Trad. María Eugenia Verdaguer. *Nietzsche-Schopenhauer. Metafísica e significação moral do mundo II*. Comp. Ruy de Carvalho, Gustavo Costa y Thiago Mota. Fortaleza-CE: Eduece/CMAF, 2014. 37-60. Digital.
- Cordero, Francisco. “Schopenhauer. Sobre la muerte y la indestructibilidad de nuestro ser en sí”. *Ideas secundarias. Relecturas, vi(a)gencias y proyecciones*. Ed. Jorge Cáceres Riquelme. Viña del Mar: Cenaltes, 2019. 79-109. Digital.
- Cordero, Francisco. *La creación díscola del mundo. O la voluntad como fundamento metafísico en Schopenhauer*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 2007. Digital.
- Dacier, Andre. *Pitágoras. Su vida, sus símbolos y los versos dorados con los comentarios de Hierócles*. Trad. Rafael Urbano. Barcelona: Baseda. 1906. Impreso.
- Dahlkvist, Tobias. “Nietzsche and the Philosophy of Pessimism”. Tesis Doctoral. Uppsala Universitet, 2007. Digital.
- Dienstag, Joshua. *Pessimism. Philosophy, Ethic, Spirit*. New Jersey: Princeton University Press, 2006. Digital.
- Eckermann, Johann. *Conversaciones con Goethe*. Trad. Francisco Ayala. Buenos Aires: Editorial Jacksn de Ediciones Selectas, 1949. Impreso.
- Eggers, Conrado y Victoria Juliá. “Pitágoras y los primeros pitagóricos”. *Los filósofos presocráticos I*. Madrid: Gredos, 2008. 98-152. Digital.
- Empédocles. *Sobre la naturaleza de los seres y las purificaciones*. Trad. José Barrio Gutiérrez. Madrid: Aguilar, 1964. Impreso.

- Espinosa, Sergio. “Del deseo de no ser”. *Philipp Mainländer. Actualidad de su pensamiento*. Ed. Oscar Fernando Burgos Cruz. Guerrero: Universidad Autónoma de Guerrero, 2019. 145-152. Impreso.
- Estal, Héctor. “Schopenhauer y la disputa del pesimismo en la segunda mitad del siglo XIX en Alemania”. Tesis Doctoral. Universidad de Salamanca, 2017. Digital.
- Ferrater, José. *Diccionario de filosofía abreviado*. Santiago: Debolsillo, 2009. Impreso.
- Ferrater, José. *Diccionario de filosofía. Tomo II L-Z*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1971. Impreso.
- Ferrater, José. *El ser y la muerte. Bosquejo de filosofía integracionista*. Madrid: Aguilar, 1962. Impreso
- Ferrater, José. *La ironía, la muerte y la admiración*. Santiago: Cruz del Sur, 1946. Impreso.
- Flores, Fernando. “Todo mortal”. *Philipp Mainländer. Actualidad de su pensamiento*. Ed. Oscar Fernando Burgos Cruz. Guerrero: Universidad Autónoma de Guerrero, 2019. 61-75. Impreso.
- Fritz, Kurt. “Ἐστρὶς ἐκατέρωθι in Pindar's Second Olympian and Pythagoras' Theory of Metempsychosis”. *Phronesis* 2 (1957): 85-89. Impreso.
- Frontela, Pablo. “La libertad como identificación con la necesidad en Philipp Mainländer”. *Hombre y Logos. Antropología y comunicación*. Eds. José Manuel Chillón, Ángel Martínez y Pablo Frontela. Madrid: Fragua, 2019. 295-303. Impreso.
- Gardiner, Patrick. *Schopenhauer*. Bristol: Thoemess Press, 1997. Impreso.
- Gardner, Sebastian. “Post-Schopenhauerian Metaphysics: Hartmann, Mainländer, Bahnsen, and Nietzsche”. *The Oxford Handbook of Schopenhauer*. Ed. Robert L. Wicks. New York: Oxford University Press, 2020. 455-478. Digital.
- González, Carlos, Trad. “La odisea del espíritu mainländeriano: en busca del sí mismo”. *Diario de un poeta*. Por Philipp Mainländer. Trads. Carlos Javier González Serrano y Manuel Pérez Cornejo. Madrid: Plaza y Valdez, 2015. 27-40. Impreso.
- González, Carlos. “Libertad fragmentada: voluntad de morir y muerte de Dios en Philipp Mainländer”. *Philipp Mainländer. Actualidad de su pensamiento*. Ed. Oscar

- Fernando Burgos Cruz. Guerrero: Universidad Autónoma de Guerrero, 2019. 37-46. Impreso.
- González, Carlos. “Philipp Mainländer”. *Kritisches Journal 2.0* 1 (2015): 118-122. Digital.
 - González, Carlos. “Prólogo. El nacimiento del «hijo de la luz»”. *Filosofía de la redención (y otros textos). Antología*. Por Philipp Mainländer. Trad. Manuel Pérez Cornejo. Madrid: Alianza, 2020. 24-48. Digital.
 - Gorman, Peter. *Pitágoras*. Trad. Damaso Álvarez. Barcelona: Crítica, 1988. Impreso.
 - Große, Jürgen. *Philosophie der Langeweile*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, 2008. Digital.
 - Gutiérrez, Ricardo. “El camino del exceso: la desproporción del estímulo y lo desproporcionado del mundo en Arthur Schopenhauer”. *Schopenhauer en la historia de las ideas*. Ed. Faustino Oncina. Madrid: Plaza y Valdés, 2011. 105-140. Impreso.
 - Heidegger, Martin. *¿Qué es metafísica?* Trads. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2003. Impreso
 - Heráclito. *Los fragmentos*. Trad. Fernando Demaría. Santa Fe: Ediciones Universidad Nacional del Litoral, 1957. Impreso.
 - Hernández, Jesús. “Arthur Schopenhauer, Philipp Mainländer y la sensibilidad metafísica en el pensamiento contemporáneo”. *Philipp Mainländer. Actualidad de su pensamiento*. Ed. Oscar Fernando Burgos Cruz. Guerrero: Universidad Autónoma de Guerrero, 2019. 91-115. Impreso.
 - Heródoto. *Historia. Libro II. Euterpe*. Trad. Carlos Schrader. Madrid: Gredos, 1977. Impreso.
 - Hessen, Johannes. *Teoría del conocimiento*. Trad. José Gaos. Buenos Aires: Editorial Losada, 1938. Impreso.
 - Höffe, Otfried. *Immanuel Kant*. Barcelona: Herder, 1986. Impreso.
 - Holzapfel, Cristóbal. *Nada*. Santiago: Ril, 2018. Impreso.
 - Homero. *La odisea*. Trad. José Manuel Pabón. Madrid: Gredos, 1993. Impreso.
 - Horstmann, Ulrich. “Der verwesende Gott. Philipp Mainländers Metaphysik der Entropie”. *Mainländer Philosophie der Erlösung*. Por Philipp Mainländer. Comp Ulrich Horstmann. Frankfurt am Main: Insel, 1989. 9-30. Impreso.

- Invernizzi, Giuseppe. *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e I Loro Avversari*. Florencia: La Nouva Italia, 1994. Digital.
- Jaquette, Dale. "Schopenhauer on Death". *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Ed. Christopher Janaway. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 293-317. Digital.
- Jaquette, Dale. *The Philosophy of Schopenhauer*. Ithaca: McGill-Queen's University Press, 2005. Digital.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Trad. Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue, 2007. Impreso.
- La Croce, Ernesto. "Introducción y notas a Empédocles de Agrigento". *Los filósofos presocráticos II*. Nestor Luis Cordero, Francisco José Oliveri, Ernesto La Croce y Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1985. 129-294. Impreso
- Laercio, Diógenes. *Vidas de los filósofos ilustres*. Trad. Carlos García Gual. Madrid: Alianza, 2007. Impreso.
- Lerchner, Thorsten. "Der Begriff des «Charakter» in der Philosophie Arthur Schopenhauer und seines Schülers Philipp Mainländer". Tesis Doctoral. Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, 2010. Digital.
- Ligotti, Thomas. *The Conspiracy Against the Human Race*. New York: Hippocampus, 2011. Digital.
- Lincoln, Bruce. *Myth, Cosmos, and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction*. London: Harvard University Press, 1986. Impreso.
- López, Pilar. "El kantismo de Schopenhauer: ¿herencia o lastre?". *Schopenhauer en la historia de las ideas*. Ed. Faustino Oncina. Madrid: Plaza y Valdés, 2011. 85-104. Impreso.
- López, Pilar. "Introducción". *Parerga y Paralipómena I*. Por Arthur Schopenhauer. Madrid: Editorial Trotta, 2009. 9-31. Impreso.
- Mainländer, Philipp. "Buddha". Trad. Manuel Pérez Cornejo. *Schopenhaueriana 2* (2017): 361-370. Digital.
- Mainländer, Philipp. "Tiberio, o el poder de las pasiones". Trad. Manuel Pérez Cornejo. *Schopenhaueriana 3* (2018): 351-364. Digital.

- Mainländer, Philipp. *Diario de un poeta*. Trads. Carlos Javier González Serrano y Manuel Pérez Cornejo. Madrid: Plaza y Valdés, 2015. Impreso.
- Mainländer, Philipp. *Die Philosophie der Erlösung II. Zwölf philosophische Essays*. Frankfurt a. M: C. Koenitzer, 1886. Digital.
- Mainländer, Philipp. *Die Philosophie der Erlösung*. Berlin: Theobald Grieben, 1876. Digital.
- Mainländer, Philipp. *Filosofía de la redención (y otros textos)*. Antología. Trad. Manuel Pérez Cornejo. Madrid: Alianza, 2020. Digital.
- Mainländer, Philipp. *Filosofía de la redención*. Antología. Trad. Sandra Baquedano Jer. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2011. Impreso.
- Mainländer, Philipp. *Filosofía de la redención. Con un apéndice sobre filosofía de la religión y la futura orden del Grial*. Trad. Manuel Pérez Cornejo. Madrid: Xorki, 2014. Impreso.
- Mainländer, Philipp. *La filosofía de la redención*. Trad. Sandra Baquedano Jer. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2021. Impreso.
- Mainländer, Philipp. *Rupertine del Fino*. Trad. Manuel Pérez Cornejo. Madrid: Guillermo escolar, 2018. Impreso.
- Mann, Thomas. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2017. Impreso.
- Marcuse, Ludwig. *Pesimismo. Un estado de la madurez*. Trad. Gabriela Moner. Buenos Aires: Ediciones Leviatán, 1956. Impreso.
- McGibbon, Donald. “Methempsychosis in Pindar”. *Phronesis* 9 (1964): 5-11. Impreso.
- Metalnikof, Sergiei. *La lucha contra la muerte*. Trad. Felipe Jiménez de Asúa. Buenos Aires: Losada, 1940. Impreso.
- Moore, Gregory. “From Buddhism to Bolshevism: Some Orientalist Themes in German Thought”. *German Life and Letters* 56 (2003): 20-42. Digital.
- Moreno, Luis. *Schopenhauer. Una biografía*. Madrid: Editorial Trotta, 2014. Digital.
- Müller, Winfried. “Prólogo. Philipp Mainländer: un soteriólogo clarividente”. Trad. Manuel Pérez Cornejo. *Philipp Mainländer. Actualidad de su pensamiento*. Ed. Oscar

Fernando Burgos Cruz. Guerrero: Universidad Autónoma de Guerrero, 2019. 9-12. Impreso.

- Müller, Winfried. “Voluntarismus im Anschluss an Schopenhauer: Philipp Mainländer, Julius Bahnsen, Eduard von Hartman”. *Schopenhauer Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Eds. Daniel Schubbe y Matthias Koßler. Stuttgart: J. B. Metzler, 2018. 282-287. Digital.
- Nietzsche, Friedrich. “Humano, demasiado humano I”. *Obras completas III*. Trad. Marco Permegianni. Madrid: Tecnos, 2014. 69-272. Impreso.
- Nietzsche, Friedrich. “La gaya ciencia”. *Obras completas III*. Trad. Marco Permegianni. Madrid: Tecnos, 2014. 704-905. Impreso.
- Nietzsche, Friedrich. *Correspondencia III. enero 1875 – diciembre 1879*. Trad. Andrés Rubio. Madrid: Trotta, 2012. Digital.
- Nietzsche, Friedrich. *Correspondencia V. enero 1885 – octubre 1887*. Trad. Juan Luis Verma. Madrid: Trotta, 2012. Digital.
- Pereyra, Federico. “De Feurbach a Mainländer”. *Actas de la primera jornada de estudiantes de antropología filosófica*. Comp. Noelia Billi. Buenos Aires: Ragif, 2019. 49-57. Digital.
- Pérez, Manuel. “El mito del Grial en Philipp Mainländer”. *Revista Ensayículos* (2021): 1-16. Digital.
- Pérez, Manuel. Trad. “Introducción. Philipp Mainländer: el mesías que anunció la muerte de Dios”. *Filosofía de la redención (y otros textos)*. Antología. Por Philipp Mainländer. Trad Manuel Pérez Cornejo. Madrid: Alianza, 2020. 4-23. Digital
- Philonenko, Alexis. *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*. Trad. Gemma Muñoz Alonso. Barcelona: Anthropos, 1989. Impreso.
- Píndaro. “Fragmentos”. *Odas y fragmentos*. Trad. Alfonso Ortega. Madrid: Gredos, 1984. 313-381. Impreso.
- Píndaro. “Olímpicas”. *Odas y fragmentos*. Trad. Alfonso Ortega. Madrid: Gredos, 1984. 73-137. Impreso.
- Píndaro. “Píticas”. *Odas y fragmentos*. Trad. Alfonso Ortega. Madrid: Gredos, 1984. 141-214. Impreso.

- Platón. “Fedón”. *Diálogos III*. Trad. F. J. Olivieri. Madrid: Gredos, 1987. 24-142. Impreso.
- Platón. “Fedro”. *Diálogos III*. Trad. E. Lledó Íñigo. Madrid: Gredos, 1988. 289-413. Impreso.
- Platón. “Menón”. *Diálogos II*. Trad. Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1986. 273-337. Impreso.
- Platón. *República. Diálogos IV*. Trad. Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1988. Impreso.
- Plinio. “Libro II”. *Historia natural. Libros I y II*. Trad. Ana M. Moure Casas. Madrid: Gredos, 1995. Impreso.
- Plotino. *Eneadas III-IV*. Trad. Jesús Igal. Madrid: Gredos, 1985. Impreso.
- Porfirio. “Vida de Pitágoras”. *Vida de Pitágoras, Argonáuticas órficas, Hímnos órficos*. Trad. Miguel Periago Lorente. Madrid: Gredos, 1987. 25-59. Impreso.
- Raj, Ravindra. *Death, Contemplation and Schopenhauer*. Burlington: Ashgate Publishing Limited, 2007. Digital.
- Raj, Ravindra. *Schopenhauer: A Guide for the Perplexed*. New York: Continuum International Publishing Group, 2010. Digital.
- Ramos, Flamarion. “O absoluto e o nada: Hegel e Schopenhauer 200 anos depois”. *Hegel e Schopenhauer*. Orgs. Agemir Bavaresco, André Cressoni, Flamairón Caldeira Ramos, Jorge L. Viesenteiner, Márcia Zebina Araújo de Silva y Michela Bordignon. São Paulo: ANPOF, 2019. 71-78. Digital.
- Ramos, Flamarion. “O pesimismo e a questão social em Philipp Mainländer”. *Cuadernos de filosofía alemã* 10 (2007): 35-50. Digital.
- Redecker, Robert. *El eclipse de la muerte*. Trad. Elisabeth Lager y Emma Rodríguez Camacho. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2018. Impreso.
- Ribot, Théodule. *La filosofía de Schopenhauer*. Trad. Mariano Ares. Salamanca: Imprenta de Sebastián Cerezo, 1879. Impreso.
- Rodríguez, Francisco. “Nada sublime. Los impulsos fúnebres del héroe”. *Enrahonar* 66 (2021): 143-188. Digital.

- Rodríguez, Roberto. “Estudio introductorio: Entre la sentencia y el oráculo”. *Manuscritos berlineses (antología)*. Por Arthur Schopenhauer. Valencia: Pre-Textos, 1996. 15-45. Impreso.
- Rodríguez, Roberto. *Para leer a Schopenhauer*. Madrid: Alianza, 2001. Impreso.
- Rodríguez, Roberto. *Schopenhauer: la lucidez del pesimismo*. Madrid: Alianza, 2018. Impreso.
- Rodríguez, Siloé. “El arte como canalización de la actitud nihilista en Schopenhauer y Mainländer”. Tesis de Licenciatura. Universidad de Chile, 2020. Digital.
- Safranski, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Trad, José Planells Puchades. Buenos Aires: Tusquets, 2013. Impreso.
- Schiller, Ferdinand. *Studies in Humanism*. London: The Macmillan and Company Limited, 1907. Impreso.
- Schopenhauer, Arthur. “Sobre el fundamento de la moral”. Trad. Pilar López de Santa María. *Los dos problemas fundamentales de la Ética*. Madrid: Siglo Veintiuno, 2002. 133-299. Impreso.
- Schopenhauer, Arthur. “Sobre la libertad de la voluntad”. Trad. Pilar López de Santa María. *Los dos problemas fundamentales de la Ética*. Madrid: Siglo Veintiuno, 2002. 35-132. Impreso.
- Schopenhauer, Arthur. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Trad. Leopoldo Eulogio Palacios. Madrid: Gredos, 1998. Impreso.
- Schopenhauer, Arthur. *El arte de envejecer*. Trad. Adela Muñoz Fernández. Madrid: Alianza, 2010. Impreso.
- Schopenhauer, Arthur. *El arte de ser feliz*. Trad. Ángela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder, 2000. Impreso.
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza, 2010. Impreso.
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación II*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza, 2010. Impreso.
- Schopenhauer, Arthur. *Escritos inéditos de juventud 1808-1818. Sentencias y aforismos II*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Valencia: Pre-Textos, 1999. Impreso.

- Schopenhauer, Arthur. *Manuscritos berlineses. Sentencias y aforismos (antología)*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Valencia: Pre-Textos, 1996. Impreso.
- Schopenhauer, Arthur. *Metafísica de las costumbres*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Trotta, 2001. Impreso.
- Schopenhauer, Arthur. *Notas sobre oriente*. Trads. Adela Muñoz Fernández y Paula Caballero Sánchez. Madrid: Alianza, 2011. Impreso.
- Schopenhauer, Arthur. *Parerga y Paralipómena I*. Trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Alianza, 2009. Impreso.
- Schopenhauer, Arthur. *Parerga y Paralipómena II*. Trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Alianza, 2009. Impreso.
- Schopenhauer, Arthur. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Trad. Miguel de Unamuno. Madrid: Alianza, 2012. Impreso.
- Scullion, Jeff. “The Problem of Death as a Relief of the «Individual» in Schopenhauer’s Pessimistic System”. Tesis de Maestría. University of Guelph, 2004. Digital.
- Séneca, Lucio. *Epístolas morales a Lucilio I*. Trad. Ismael Roca Meliá. Madrid: Gredos, 1986. Impreso.
- Sevilla, Héctor. “El suicidio de Dios. La apología del exterminio humano en Philipp Mainländer”. *Analogías alternantes de la nada. Ejercicios filosóficos sobre el vacío*. Coord. Héctor Sevilla Godínez. Madrid: Plaza y Valdés, 2014. 51-76. Digital.
- Sevilla, Héctor. *Filosofía transpersonal. Puentes, abismos y senderos*. Barcelona: Anthropos, 2018. Digital.
- Shakespeare, William. “Hamlet”. *Obras completas*. Trad. Luis Astrana Marín. Madrid: Aguilar, 1951. 1337-1388. Impreso.
- Shakespeare, William. “La tempestad”. *Obras completas*. Trad. Luis Astrana Marín. Madrid: Aguilar, 1951. 2027-2067. Impreso.
- Simmel, Georg. *Sobre el pesimismo*. Trad. Fernando García Mendívil. Madrid: Sequitur, 2017. Digital.
- Sófocles. “Áyax loco”. *Fragmentos*. Trad. José María Lucas de Dios. Madrid: Gredos, 1983. 35-39. Impreso.

- Sommerland, Fritz. “Vida de Philipp Mainländer”. Trad. Manuel Pérez Cornejo. *Philipp Mainländer. Actualidad de su pensamiento*. Ed. Oscar Fernando Burgos Cruz. Guerrero: Universidad Autónoma de Guerrero, 2019. 153-180. Impreso.
- Strainge, Herbert. *A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece. From Pythagoras to Plato*. New Jersey: Princeton, 1948. Impreso.
- Suances, Manuel. *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*. Barcelona: Herder, 1989. Impreso.
- Sully, James. *Pessimism a History and a Criticism*. New York: D. Appleton and Company, 1891. Digital.
- Thacker, Eugene. *Infinite Resignation*. New York: Repeater, 2018. Digital.
- Unamuno, Miguel. *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Alianza, 2013. Impreso.
- Vega, José. *La filosofía alemana. De Martin Heidegger al Maestro Eckehart. Prolegómenos para la superación de la filosofía*. Cuenca: Universidad de Cuenca, 1991. Impreso.
- Vincenzo, Matteo. “Trascendental, cuerpo y voluntad en Fichte y Schopenhauer”. *Schopenhauer en la historia de las ideas*. Ed. Faustino Oncina. Madrid: Plaza y Valdés, 2011. 141-164. Impreso.
- Volpi, Franco, ed. “Introducción: Cuando el Nilo llega a El Cairo”. *El arte de envejecer*. Por Arthur Schopenhauer. Madrid: Alianza, 2017. 11-34. Impreso.
- Volpi, Franco, ed. “Prefacio”. *El arte de ser feliz*. Por Arthur Schopenhauer. Barcelona: Herder, 2000. 9-21. Impreso.
- Volpi, Franco. *El nihilismo*. Trads. Cristina del Rosso y Alejandro Vigo. Buenos Aires: Biblos, 2005. Impreso.
- Wenley, Robert. *Aspects of Pessimism*. London: William Blackwood and Sons, 1894. Digital.
- Young, Julian. *Willing and Unwilling: A Study in the Philosophy of Arthur Schopenhauer*. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1987. Digital.