

El concepto de libertad en *Filosofía de la redención* de Philipp Mainländer

Deicy Liliana Bolaño Durango

Sergio Alexander Hoyos Contreras

Asesor

Universidad de Pamplona

Facultad de artes y humanidades

Programa de filosofía

Pamplona 2025

Dedicatoria

A todos aquellos seres que la filosofía ha tocado:

dejen que a su vida dé un realce y se embellezca.

Agradecimientos

La culminación de esta monografía me lleva a agradecer. En un primer momento, a Milba y Manuel, mis padres; por darme la vida y los libros que marcaron el comienzo de este camino; por no estar de acuerdo en mi decisión de estudiar filosofía hace unos años y, aun así, admirarlo cuando lo hice.

A Sergio Hoyos, mi asesor en esta investigación, por mostrarme a Mainländer e incentivarme siempre a hacer filosofía real; a quererla, a desglosarla; a pensarla de manera crítica.

A Sebas, Loyda, Diego, Silvia y Freiman, que escucharon por largas horas mis disertaciones acerca de la filosofía de Mainländer; que me impulsaron a dar siempre más.

Tabla de contenido

RESUMEN.....	6
ABSTRACT.....	7
INTRODUCCIÓN	8
CAPÍTULO I: LOS SENTIDOS DE LIBERTAD	12
1.1. El sentido negativo: de la voluntad de vivir individual, el carácter y la necesidad	14
1.2. Libertad en sentido positivo: de la unidad a la pluralidad y de ahí al no-ser	21
<i>1.2.1. La autoaniquilación de Dios</i>	<i>23</i>
<i>1.2.2. El debilitamiento de la fuerza como camino hacia el no ser</i>	<i>27</i>
<i>1.2.3. Necesidad o libertad.....</i>	<i>30</i>
<i>1.2.4. La voluntad de morir frente a la voluntad de vivir</i>	<i>33</i>
CAPÍTULO II: IMPLICACIONES ÉTICAS DE LA VOLUNTAD Y LA LIBERTAD	39
2.1. Ética en la Filosofía de la redención	41
2.2. Formas de negación de la voluntad	51
<i>2.2.1. La virginidad</i>	<i>51</i>
<i>2.2.2. El suicidio.....</i>	<i>59</i>
CONCLUSIONES.....	66
Epílogo biográfico: Philipp Mainländer	70
REFERENCIAS.....	73

Tabla de ilustraciones

ILUSTRACIÓN 1.....20

ILUSTRACIÓN 2.....¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.

Resumen

Esta monografía aborda el concepto de libertad que establece Philipp Mainländer en su obra *Filosofía de la redención* (2014/2020). El objetivo principal es reconstruir sucintamente dicha conceptualización en el siguiente orden: el capítulo I agrupa el concepto de libertad en dos sentidos, específicos de esta investigación, para hablar de la voluntad individual y del carácter que la acompaña como obstáculo en la afirmación de la voluntad del individuo. Esta es el sentido negativo. Luego, se expone el paso de la Unidad que dio origen al mundo y a toda la pluralidad de seres determinando su rumbo hacia la redención. Este es el sentido positivo. En el segundo capítulo se reúnen las implicaciones éticas de este concepto de libertad con especial atención en el cómo este se distancia de la noción de autonomía y donde estas conllevan a principales formas de negación de la voluntad: la virginidad y el suicidio. En cuanto a la metodología, este estudio posee un enfoque cualitativo, de carácter teórico-hermenéutico. El diseño adoptado es de tipo documental-analítico que se orienta hacia la elaboración conceptual, antes que a la verificación empírica, por lo cual se recurre principalmente al análisis de obras filosóficas y estudios críticos especializados. La fuente primaria es *Filosofía de la redención* [*Die Philosophie der Erlösung*] (2014/2020). Como fuentes secundarias, se recolectó literatura académica especializada que en la metafísica, ética y ontología del sistema de Mainländer. Se llega a la conclusión de que el concepto de libertad en el sistema mainländeriano es determinado por el carácter innato y por el movimiento de la voluntad que conduce a todos los seres hacia la nada. La ética mainländeriana, lejos de ser normativa, busca reducir y evitar el sufrimiento, mostrando que esa libertad consiste en asumir con lucidez el destino ineludible del mundo.

Palabras clave: Libertad, Necesidad, Pesimismo, Redención, Voluntad.

Abstract

This monograph deals with the concept of freedom established by Philipp Mainländer in his work *Philosophy of Redemption* (2014/2020). The main objective is to reconstruct briefly this conceptualization in the following order: chapter I groups together the concept of freedom in two directions, specific to this research, to talk about the individual's will and the character that accompanies it as an obstacle in the affirmation of the individual's will. This is the negative direction. Then, the passage of the Unity that gave origin to the world and all the plurality of beings determining their course towards redemption is exposed. This is the positive sense. In the second chapter, the ethical implications of this concept of freedom are brought together with special attention on how it distances itself from the notion of autonomy and where these lead to major forms of denial of the will: virginity and suicide. As for the methodology, this study has a qualitative approach, of a theoretical-hermeneutic nature. The design adopted is of a documentary-analytical type that is oriented towards conceptual elaboration, rather than empirical verification, which is why it mainly uses the analysis of philosophical works and specialized critical studies. The primary source is *Philosophy of redemption* [*Die Philosophie der Erlösung*] (2014/2020). As secondary sources, academic literature specialized in the metaphysics, ethics and ontology of the Mainländer system was collected. It is concluded that the concept of freedom in the German system is determined by the innate character and movement of the will which leads all beings towards nothingness. Mainländerian ethics, far from being normative, seeks to reduce and avoid suffering, showing that this freedom consists in assuming with lucidity the inescapable destiny of the world.

Keywords: Freedom, Necessity, Pessimism, Redemption, Will.

Introducción

A través de los años, la filosofía se ha servido de popularizar, y más aún de contrastar, dos sentidos de libertad: uno positivo y uno negativo, como si se hablara de dos tipos de libertades y no como un concepto que contiene esos dos. Isaiah Berlin (2004), en su ensayo *Dos conceptos de libertad*, propone una distinción entre esos dos modos de entenderla: en el primer sentido, como aquella libertad romántica, en la que todo es permitido y el sujeto busca ser dueño de sí; sin fuerzas exteriores que se antepongan; en el segundo, como aquella que se enmarca en un marco normativo y alrededor de unas leyes que rigen la conducta de ese individuo.

La modernidad introduce un pluralismo de valores y un nuevo sentido de la autonomía individual. En esta se muestra que, a diferencia de épocas anteriores, el mundo moderno se caracteriza por un desarrollo histórico que coloca al individuo en el centro de la vida moral y política, acompañado de una creciente desconfianza hacia cualquier forma de poder ilimitado. Esta transformación abre paso a la idea de que la libertad es un elemento innegociable de la vida humana, pero también expone una tensión interna que la época moderna no consigue resolver del todo. En conjunto, esta se define por una crisis de las visiones unificadas del mundo y por el reconocimiento de que existen múltiples valores igualmente legítimos, pero no siempre compatibles; en este escenario la libertad adquiere una relevancia histórica sin precedentes, pero también como un periodo que intensifica tensiones internas.

Philipp Mainländer (1841-1876), en su *Filosofía de la redención*, plasma una crítica en sentido kantiano del término ‘libertad’, donde esta se encuentra reflejada en la decisión de una Unidad simple que dio origen al mundo en toda su pluralidad y que, con su único movimiento, el de no ser, determinó el destino de todo el mundo.

La actual monografía busca reconstruir sucintamente el concepto de libertad que se halla en *Filosofía de la redención* de Philipp Mainländer, en sus ediciones de 2014 con ediciones Xorki y de 2020 con Alianza Editorial, especialmente en los capítulos sobre *Analítica*, *Metafísica*, *Física* y *Ética*. La intención de estudiar y usar las dos ediciones es tener una ampliación textual de la traducción, una afinación en el uso del vocabulario y comprobar si se han corregido pasajes discutidos o núcleos conceptuales como el de ‘redención’. Se aclara que ambas son traducciones de Manuel Pérez Cornejo y Carlos González Serrano.

En específico se persigue: primero, describir el concepto de libertad en sentido negativo a partir de la noción de voluntad individual y la función del carácter como determinante de la acción; segundo, conceptualizar este en sentido positivo desde la determinación del tránsito de la unidad hacia la pluralidad y de ahí al no ser; y por último, esclarecer las consecuencias éticas del concepto de libertad destacando la negación de la voluntad de vivir como vía de redención y la cooperación consciente con la voluntad de morir.

La pregunta que da pie y guía la investigación es la siguiente: ¿Cuáles son las posibilidades de libertad en *Filosofía de la redención* (2014/2020) de Philipp Mainländer? Esto, desde una apreciación atenta de la lógica interna de su sistema, pues esta es una categoría a la que no se le ha dado la atención suficiente ni específica en los estudios de su obra.

En cuanto a la metodología, este estudio posee un enfoque cualitativo, de carácter teórico-hermenéutico, ya que su propósito central es la reconstrucción del concepto de libertad en la obra *Filosofía de la redención* de Philipp Mainländer en las dos traducciones mencionadas. Se pretende comprender los elementos fundamentales de su sistema filosófico a partir del análisis de fuentes primarias y secundarias, a través del diálogo de sus categorías centrales con el horizonte filosófico en que se inscriben.

El diseño adoptado es de tipo documental-analítico sustentado en la lectura, contraste y sistematización de textos filosóficos. La investigación se orienta hacia la elaboración conceptual, antes que a la verificación empírica, por lo cual se recurre principalmente al análisis de obras filosóficas y estudios críticos especializados. En cuanto a la fuente primaria, se tiene la obra magna filosófica de Philipp Mainländer, *Filosofía de la redención* [*Die Philosophie der Erlösung*]. Como fuentes secundarias, se recolectó literatura académica especializada (artículos científicos, investigaciones recientes, monografías, tesis de maestría y doctorado) que examinan la metafísica, ética y ontología del sistema de Mainländer, junto con referencias al pensamiento de Schopenhauer y de la tradición pesimista alemana, a fin de contextualizar y problematizar su tesis.

Este procedimiento metodológico conlleva la identificación de categorías conceptuales relacionadas con los términos de libertad, voluntad y redención; una descripción del concepto central que los enmarca dentro de los sentidos positivo y negativo; una sistematización conceptual de los hallazgos organizados en esas dos dimensiones según el plan de capítulos y, asimismo, una interpretación que permite reconstruir el objeto de estudio en el relieve de la coherencia interna del autor, sin extenderse a aplicaciones prácticas en campos diferentes al filosófico.

El plan de capítulos se presenta por medio de los dos siguientes¹: el capítulo I agrupa el concepto de libertad en sus dos sentidos, específicos de esta investigación, para hablar en un inicio de la voluntad individual, la voluntad de vivir, sus configuraciones y estados; luego, de

¹ En un inicio eran tres capítulos: sentido positivo y sentido negativo de libertad se hallaban en apartados diferentes, pero con el fin de mantener la integridad de la obra de Mainländer, se han unificado, pues en ni *Die Philosophie der Erlösung* (1876) ni en sus traducciones al habla hispana *Filosofía de la redención* (2014/2020) son concepciones que se encuentren por separado.

cómo el carácter la acompaña y, además, determina un obstáculo en la afirmación de la voluntad del individuo. Esta es la libertad en sentido negativo.

En el mismo, se expone y estudia el paso de la Unidad que dio origen al mundo y a toda la pluralidad de seres; así como su dinámica que dirige la humanidad bajo una ley del debilitamiento de la fuerza hasta su fin que es el no ser, pues Dios, como unidad primera, determinó este rumbo y este objetivo. Este es el sentido positivo.

De esta forma, el primer capítulo tiene como base de sus argumentos los apartados titulados como *Analítica de la facultad cognoscitiva, Física, Metafísica y Ética* relacionados en ambas ediciones seleccionadas (2014/2020) de la obra objeto de la monografía.

En el segundo capítulo se reúnen las implicaciones éticas de este concepto de libertad con especial atención en el cómo este se distancia de la noción de autonomía o autodeterminación. Para ello, con su marco metafísico y su crítica a la voluntad de vivir ya establecidos, se pretende esclarecer en qué medida dicha libertad representa, en Mainländer, un acto de emancipación ontológica más que una simple facultad moral. Asimismo, cómo desde las principales formas de negación de la voluntad: la virginidad y el suicidio, Mainländer propone un camino más tranquilo y rápido hacia la redención.

En esta investigación se emplearán de manera intercambiable los términos Supra-Ser, Unidad originaria, Unidad premundana, Unidad simple y Dios para referirse a la instancia absoluta, tal como es nombrada por Mainländer en *Filosofía de la redención* (2014/2020). Cada uno de estos nombres aparece en diferentes momentos del texto y expresa un aspecto particular dentro de cada contexto específico.

Capítulo I: Los sentidos de libertad

Y este mundo es tan rico, y, si se le pregunta honradamente, contesta de una forma tan clara y distinta, que el pensador circunspecto evita con corazón ligero el «ilimitado Océano», y dedica toda su fuerza espiritual al acto divino, el libro de la naturaleza, que permanece abierto para siempre ante él.

(Mainländer, 2014, p. 340)

En los últimos años, la figura singular de Philipp Batz (1841-1876), Philipp Mainländer como es mejor conocido, ha cobrado una nueva visibilidad en el ámbito hispanohablante gracias a las recientes traducciones de su obra central, *Filosofía de la redención*, una de las formulaciones del pensamiento pesimista del siglo XIX: primero con Sandra Baquedano, quien dio a conocer la traducción de una antología temática escrita por Horstmann sobre secciones del manuscrito original de Mainländer, con el nombre de *Philipp Mainländer: Antología* en 2011 y luego, con una nueva difusión titulada *Filosofía de la redención* en 2021. Asimismo, con Manuel Pérez Cornejo, quien publicó en 2014 la primera versión completa en español de *Philosophie der Erlösung* (1894) bajo el sello Editorial Xorki y posterior a ello, de la mano de Alianza editorial, en 2020 lanzó una selección de apartados de la misma obra, con prólogo de Carlos González Serrano.

Una introducción adecuada a la *Filosofía de la redención* exige, antes que atender a su circulación en la lengua española, restituir la obra a su horizonte de origen: la compleja constelación intelectual de la segunda mitad del siglo XIX, marcada por el agotamiento del

idealismo alemán, la emergencia de las filosofías de vida y el surgimiento de nuevas respuestas al problema del sentido en un mundo de creciente secularización.

Julius Bahnsen, Edouard Von Hartmann y Friedrich Nietzsche, los tres filósofos con intensidades y direcciones distintas, representan algunos de los interlocutores cronológicos y temáticos frente a los cuales Mainländer escribe. En tal contexto, la filosofía de este último se inscribe a una corriente post-schopenhaueriana, por ubicarlo en un punto de la línea histórica, que, lejos de limitarse a repetir el pesimismo metafísico original, busca ampliarlo o incluso transformarlo. Si Schopenhauer había diagnosticado el mundo como una manifestación de una voluntad ciega y sufriente, sus continuadores se dividieron entre quienes intentaron racionalizar ese impulso; por ejemplo, Hartmann con su síntesis entre inconsciente y teleología; por otro lado, hubo quienes profundizaron sus implicaciones, tales como Bahnsen, con su pesimismo dialéctico de la contradicción inmanente y por último Nietzsche, quien lo interpretó como ocasión para una revaloración de la existencia bajo la estela de la afirmación dionisiaca.

Mainländer ocupa un lugar particular en todo ese mapa. En *Filosofía de la redención* (1876) se retoman ideas de Schopenhauer: la voluntad como principio ontológico, pero reconfigurado desde una visión marcada por la noción de ‘redención’ como proceso que posiciona la meta de un llamado ‘devenir’ del mundo. Su perspectiva, como bien se desarrollará en esta investigación, lo separa tanto de la metafísica teleológica de Hartmann como del vitalismo afirmativo de Nietzsche, al tiempo que lo sitúa en una zona singular donde el pesimismo y la aspiración trascendente conviven, pero no se reconcilian.

Esa posición intermedia y a menudo desconocida explica por qué la obra de Mainländer quedó relativamente eclipsada, pero también por qué resulta fértil revisarla en la actualidad: ilumina dilemas de un siglo que buscó nuevas respuestas a la pérdida de sentido de la metafísica

y que se debatió entre la interpretación científica o espiritual del mundo. Leer *Filosofía de la redención* desde su propio contexto es, por tanto, importante para comprender su arquitectura conceptual y debatir su contribución a una de las discusiones más intensas del pensamiento europeo del XIX: la concepción de libertad.

Este primer capítulo tiene como base de sus argumentos los apartados titulados como *Analítica de la facultad cognoscitiva, Física, Metafísica y Ética* relacionados en ambas ediciones seleccionadas (2014/2020) de la obra objeto de esta monografía.

Para fines de esta investigación, se han querido nombrar dos sentidos de libertad encontrados en la *Filosofía de la redención* (2014/2020): un sentido negativo y un sentido positivo. Para el inicial, una dirección de la libertad determinada por el carácter del sujeto, no por las situaciones exógenas y ajenas a él; y para el segundo, un camino constituido a raíz de la decisión de la Unidad que dio origen tanto al mundo como a su destino.

1.1.El sentido negativo: de la voluntad de vivir individual, el carácter y la necesidad

Philipp Mainländer, lector riguroso de Schopenhauer, Kant, las religiones orientales y el gnosticismo cristiano, construye en *Filosofía de la redención* (1876) un sistema filosófico en el que se conjugan una metafísica del desgaste, una ética de la renuncia y una interpretación del sufrimiento como condición esencial del ser. Al interior de tal sistema, el concepto de libertad sigue siendo uno de los más complejos objetos de debate en lo que respecta al campo de la filosofía.

Mainländer demuestra, por medio de su obra, su enfática preocupación por entender el mundo, su constitución, dinámica y las implicaciones de esta última. Entiende que la modernidad exaltó el término de libertad, el cual es heredado de Kant y desarrollado en la tradición ilustrada

y humanista como afirmación del yo, de la autodeterminación y del deseo vital. Su examen lo lleva a considerar que la verdadera libertad no consiste en vivir según la voluntad a ciegas, sino en querer dejar de querer. En ese marco, su sistema se dirige a una renuncia amplia, colectiva, ética y ontológica del querer vivir, con lo que se introduce que el objetivo de Mainländer es estudiar sistemáticamente la concepción de voluntad y, en consecuencia, de libertad del ser humano.

Así entonces, con miras a una comprensión adecuada del sistema filosófico de Mainländer, es necesario adentrarse de forma directa en la filosofía de Schopenhauer, cuya influencia resulta determinante en la argumentación de *Filosofía de la redención*. Como conclusión de su sistema, Schopenhauer (2022b) determina que el mundo como *Welt* es poseedor de dos caras: una conocida como voluntad [*das Wollen*] y otra como representación [*das Vorstellung*], lo mismo que todos los seres que lo conforman. De la voluntad dice Schopenhauer que:

[...] Es la cosa en sí; como tal, está libre de todas las formas de la aparición; por eso no está sujeta a las leyes que rigen solo la apariencia; no conoce ninguna necesidad, ninguna ley, ningún motivo. No hay nada que pueda oponerse, ninguna fuerza que pueda limitarla. (Schopenhauer, 2009, p. 278)

Mainländer parte de su lectura de *El mundo como voluntad y representación*, en la que Schopenhauer (2022a) la concibe también como “la [única] clave [que posee el ser humano] para conocerse a sí mismo como fenómeno; [como] lo que le revela su significación y le descubre el mecanismo íntimo de su ser, de sus acciones, de sus movimientos” (§ 18, p. 154), y posterior a su evaluación de la *Analítica de la facultad cognostiva*, la establece como “principio único del mundo” (2014, p. 105).

En 1859, Schopenhauer define la voluntad como la “esencia íntima y desconocida de [las]² manifestaciones y de [los]³ actos del cuerpo” (§ 17, p. 171) que procede desde el interior y nace de la consciencia inmediata, hecho que conlleva a que toda acción producida por el cuerpo y perceptible a la intuición, sea también una acción de la voluntad que en él se mueve.

Ahora bien, Mainländer (2014) parte de una exigencia metodológica: antes de proponer una metafísica, es necesario examinar cuidadosamente las condiciones del conocimiento. En sus palabras, “la verdadera filosofía [...] debe explicar el mundo a partir de principios que puedan ser conocidos en el mismo por cualquier hombre, y no puede invocar en su ayuda ni poderes extramundanos” (p. 45). Esta exigencia lo conduce a una *Analítica de la facultad cognoscitiva*, en la que analiza las operaciones del entendimiento, la razón, la memoria, el juicio y la imaginación, así como sus formas aprióricas.

El objetivo de Mainländer no es otro que determinar qué se puede conocer de la cosa en sí, es decir, del ser que se oculta detrás de las representaciones. Siguiendo la estela de Kant y Schopenhauer, sostiene que el mundo se nos da como representación, pero no renuncia a la posibilidad de captar, por la vía de la experiencia interna, un acceso inmediato a la realidad más allá de las formas del espacio, el tiempo y la causalidad: “El objeto es el fenómeno de la cosa en sí, y aunque depende del sujeto, este no falsea en modo alguno la cosa en sí” (Mainländer, 2014, p. 64). La confianza en la experiencia, especialmente la interna, se convierte así en un pilar de su filosofía.

En la *Analítica* se descubre que, detrás de las formas de la representación, se encuentra una realidad que no es espacial ni temporal, sino fuerza pura. Mainländer (2014) resume el

² Texto por fuera del original.

³ Texto por fuera del original.

resultado de esta investigación al afirmar: “La cosa en sí, según la hemos investigado hasta ahora, es fuerza [*Kraft*]” (p. 64). Esta fuerza no es una entidad abstracta, sino algo que se manifiesta en la actividad y el movimiento de todos los fenómenos.

Frente a ello, la diferencia entre cosa en sí y objeto no reside en el espacio o el tiempo, sino en la materia para este caso: “No son el espacio ni el tiempo lo que diferencian la cosa en sí del objeto, sino que es únicamente la materia la que hace del objeto un mero fenómeno, que surge y cae con el sujeto cognoscente” (Mainländer, 2014, p. 45). La identificación de la cosa en sí como la ‘fuerza’ abre el camino para el siguiente paso: comprender esa fuerza como voluntad de vivir individual. A diferencia de Schopenhauer, que concibió la cosa en sí como una voluntad universal, Mainländer insiste en su carácter individual e independiente: “El resultado más importante que hemos obtenido de la *Analítica* es la voluntad de vivir individual, que se mueve con total independencia del sujeto [...] Ella es la clave que conduce al corazón de la Física, la Estética, la Ética, la Política y la Metafísica” (p. 45).

Pero ¿cómo se justifica este paso de ‘fuerza’ a ‘voluntad de vivir’? La experiencia interna revela que en el núcleo más íntimo del ‘yo’ se encuentra un querer sin representación, un impulso que no depende del pensamiento ni del espacio-tiempo. En la autoconciencia no se perciben directamente músculos, nervios o vísceras, sino “un estado de mi voluntad” (Mainländer, 2014, p. 53).

Es decir, la vida misma confirma esta identificación o este paso, pues “vida y movimiento son conceptos intercambiables; allí donde hay vida, hay movimiento y a la inversa; y una vida que no fuese movimiento no podría ser comprendida por el pensamiento humano” (Mainländer, 2014, p. 50). Si la vida es movimiento y el movimiento es la manifestación de la fuerza, entonces la fuerza que subyace a todo fenómeno puede definirse, sin redundancia, como

voluntad de vivir: “«Voluntad de vivir» es una tautología y una aclaración; pues la vida no puede separarse de la voluntad, ni siquiera en el pensamiento más abstracto” (p. 50).

Este argumento lleva a concluir que cada cosa en la naturaleza, en la medida en que actúa y se mueve, es una voluntad de vivir individual. La individualidad no es un simple rasgo empírico, sino la forma misma en que la voluntad se manifiesta; es decir el carácter, a partir del cual cada ser tiene una intensidad y una dirección hacia la que lo exterioriza.

El adjetivo ‘negativo’ para esta ocasión, relaciona el concepto de libertad con la manera determinada en que la voluntad humana individual quiere existir en el mundo. ‘Manera’ que es sintetizada en el término ‘carácter’ [*Charakter*] que conlleva consigo y la posibilidad de ser modificado, una ilusión de libertad para el ser humano, pues el carácter del sujeto tiene la característica de ser innato y, aunque en apariencia modificable, en la realidad tal acción solo surge y es movida por la ‘necesidad’.

Dentro del ‘yo’ en conjunto, hay un carácter, un espíritu y esa voluntad, cada uno es movido por la necesidad, concluye Mainländer (2020). Es decir, la necesidad es la causa del movimiento de cada sujeto y fuerza inmanente. En este caso, cabe preguntar entonces, ¿necesidad de qué y por qué es una causa?

Entendida la necesidad como el estado ligado a la vivencia de una carencia, que se asocia al esfuerzo orientado a suprimir esta falta o a la corrección de la situación de carencia (Real Academia Española, 2021), se enlaza a esta la voluntad de vivir, pues toda voluntad sigue siendo en este punto aquella que quiere la existencia, cuya urgencia es la conservación, el seguir siendo. En adición a ello, esta voluntad ‘quiere’ de un modo específico este determinado carácter, que se muestra ante el mundo por medio del temperamento.

En la *Física*, Mainländer (2020) distingue 4 temperamentos: melancólico, sanguíneo, colérico y flemático, y dentro de esos, a las cualidades de la voluntad, que a su vez son configuraciones de la voluntad de vivir, tales como: “envidia – benevolencia, codicia – generosidad, crueldad – piedad, falsedad – lealtad, soberbia – humildad [...]” (p. 108).

Ante estas, Mainländer (2020) advierte que es en los ‘estados’⁴ de la voluntad, los cuales son dictados por los motivos que la dirigen en cada situación específica, donde se deja entrever una cierta ilusión de libertad. Ilusión porque cada ser obra conforme a su naturaleza inmutable y a las condiciones que se le imponen. ¿Por qué? Porque cuando el ser humano modifica su temperamento (se educa, se disciplina, cambia hábitos, cultiva virtudes), cree que está ejerciendo una autodeterminación voluntaria, pero lo que en realidad ocurre es que ese proceso mismo de modificación está ya predeterminado por la necesidad inherente a su voluntad. La aparente elección de ‘cambiar’ no escapa al tejido de causas y efectos: el carácter se transforma porque debe transformarse bajo la presión de las circunstancias internas y externas, no porque haya un ‘acto libre’ que lo decida.

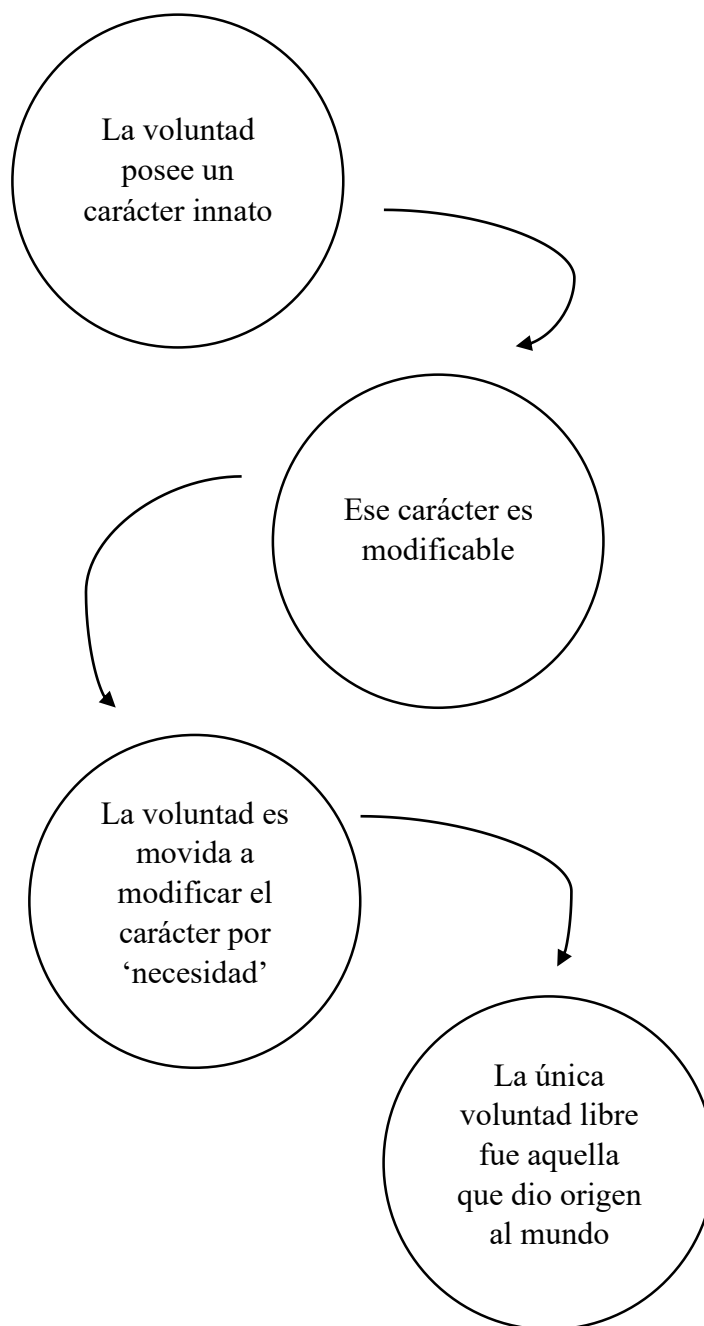
Solo la voluntad primera, la que originó el mundo y a todos los seres habitantes, tuvo libertad en todos los sentidos. La voluntad que se encuentra en el mundo y que, además mueve a cada ser y fuerza a vivir, ya tiene un destino establecido, como se verá en el próximo subtítulo. Así, la ilusión de libertad se deja ver precisamente en el intervalo entre la necesidad y la conciencia: la conciencia experimenta el cambio como decisión propia, pero la metafísica del ser revela que todo está impulsado por fuerzas subyacentes que el sujeto no controla.

⁴ Mainländer solo señala directamente el ‘Estado vital’ donde la voluntad se encuentra satisfecha, el resto de estados los llama ‘sosiego’, que vendrían a ser aquellos donde la voluntad descansa en normalidad; el resto son solo modificaciones de los anteriores (tristeza, alegría, amor, odio).

A continuación, se construye un esquema que resume las principales conclusiones de este primer subtítulo:

Ilustración 1.

De la voluntad de vivir individual, el carácter y la necesidad



1.2.Libertad en sentido positivo: de la unidad a la pluralidad y de ahí al no-ser

Este segundo subtítulo se concentra en los apartados titulados como *Analítica de la facultad cognoscitiva* y *Metafísica de Filosofía de la redención*, pues es en estos donde Mainländer desarrolla su concepción de Dios y del origen del universo. No obstante, se toman consideraciones de la *Física* para resaltar aspectos importantes de la ley del debilitamiento de la fuerza, como proceso que conduce al llamado devenir [*das Werden*] del mundo.

En un inicio, Mainländer (2014) establece que, como resultado del estudio de la ley de causalidad y de las formas de entendimiento (tiempo, espacio, materia y fuerza), la razón exige necesariamente una unidad que haya dado origen al mundo. En su filosofía, tal unidad originaria es concebida como un Supra-Ser [*Vebersein*], pero en razón a que la facultad cognoscitiva no puede alcanzar a conocer lo trascendente de la llamada Unidad precósmica [*Vorweltlichen*], propone analizar el inicio del todo mediante una analogía que toma el ámbito inmanente como referencia, pues dentro de este se cuenta con los elementos necesarios (voluntad individual determinada, motivada y capaz del conocimiento de todo lo que posea su mismo carácter) para decir lo que la unidad simple no es o, en otras palabras, para llegar a determinarla negativamente.

De ese proceso se recoge que:

1) El Supra-Ser es inactivo, inmóvil, perfecto, omnipotente y, además, que posee una esencia definida: “La unidad simple también debió tener una esencia [*Wesen*] determinada, pues cada existencia supone una esencia, y es completamente impensable que haya existido una Unidad premundana y que esta careciese de esencia, es decir, que no haya sido nada” (Mainländer, 2014, p. 335).

2) Que se le debe ubicar en “un plano anterior al universo mismo” (Gajardo, 2020, p. 81), en un pasado donde ya no tiene ni volverá a tener una existencia. Es decir, el Supra-ser, que Mainländer permite llamar Dios [*Gott*] posteriormente, es también ‘anterior’ a todo el universo e inexistente dentro de él.

3) Que esta unidad que permanecía en un inicial estado de reposo sufre una fragmentación que desata la creación del mundo en razón a que esta es consecuencia de un movimiento y como el movimiento es una característica que conlleva a cambios, se deduce que Dios tuvo que realizar una acción, es decir, dejar de ser inactivo e inmóvil para que el universo lograra ser. Aquí se deja ver, para la filosofía inmanente, un nuevo factor dentro del sistema mainländeriano: la voluntad que mueve; específicamente, la voluntad divina. Pero ¿hubo una motivación que influyó en el movimiento originario de esa voluntad?

Mainländer (2014) interpreta esa ‘decisión’ divina como un gesto incondicionado y absoluto ya que, en tanto se trataba del Supra-Ser, ni su voluntad ni su espíritu⁵ estaban determinados por ninguna otra instancia fuera de sí: “Dios estaba solo [...] no podía verse motivado desde fuera” (p. 336), afirmación que a su vez muestra la imposibilidad de conocer las razones internas que impulsaron el primer movimiento, pues permanecen aún dentro de lo trascendente. Lo único que puede afirmarse con certeza es que esa acción voluntaria fue el punto de inflexión de Dios hacia la creación del mundo.

En suma, se parte de la exigencia racional de postular una unidad originaria como fundamento del mundo. Sin embargo, la clave para la comprensión de su sistema no reside solo en la afirmación de esta unidad como punto de partida, sino en el paso de su reposo absoluto al primer

⁵ Mainländer establece en la *Metafísica* que Dios es poseedor de una voluntad y un espíritu. Con el término ‘espíritu’ se hace referencia a las facultades cognoscitivas no-separables de una unidad.

y único movimiento que realizó. Es en ese instante inaugural donde se produce un giro decisivo: el tránsito de la inactividad perfecta de Dios hacia la manifestación del devenir.

1.2.1. La autoaniquilación de Dios

Hasta ahora no se había mencionado de manera explícita cuál fue el acto que inició el devenir: este no es otro que el de la autoaniquilación. Al respecto, Mainländer (2014) introduce una cita que enmarca el comienzo del proceso de creación del mundo:

Así pues, a Dios solo le quedaba un único acto posible, y por cierto un acto libre [...]: ingresar en la nada absoluta [*einzugehen in das absolute Nichts*], en el *nihil negativum*, es decir, aniquilarse por completo, cesar de existir. (pp. 336-337)

En la obra filosófica de Philipp Mainländer la figura de Dios ocupa un lugar central. El punto de partida se concibe bajo la máxima: “[...] Dios ha muerto y su muerte fue la vida del mundo [*Gott ist gestorben und sein Tod war das Leben der Welt*]” (p. 137). Al respecto, García (2023) simplifica que existió un “Superser trascendente” (p. 220) y que este es el origen del universo, hecho que desemboca en la introducción de una ruptura de la teleología tradicional [*Zweckmii/Jigkeit*], pues la creación del mundo no es, en Mainländer, una manifestación de la divinidad, sino de su desintegración. Pero ¿cómo nace y en qué consiste tal desintegración?

En continuidad, el filósofo de Offenbach establece esta cosmovisión precisamente porque la perfección de Dios reside en su capacidad de poner fin o no a sí mismo, pues también tuvo la posibilidad de permanecer en su mera existencia o ser de otra manera, pero prefirió no ser más.

Frente a ello, Gajardo (2020) adiciona que:

Consecuentemente si Dios hubiera querido libremente ser de cualquier otro modo, lo hubiera hecho sin problemas, de inmediato, pues gozaba de omnipotencia. Sin embargo,

no fue el caso que haya elegido ser de un modo menos perfecto que tal como ya era [...].

(p. 84)

La tesis de la autoaniquilación voluntaria de Dios plantea una paradoja de gran alcance: que la máxima voluntad divina se exprese no en la conservación del ser, sino en su renuncia definitiva, subvierte el fundamento clásico de Dios y marca el nacimiento de una pluralidad que camina en esa misma dirección. Lo que parte con el primer movimiento es una creación del mundo como proceso de fragmentación de esa voluntad que se niega a continuar siendo.

Desde lo que se permite conocer, el primer movimiento fue único e inmediato, pero sus consecuencias no. El mundo es la demostración de la no-inmediatez de la muerte de Dios. Según Mainländer (2014), Dios era omnipotente frente a todo lo que estaba fuera de su esencia, mas no lo era sobre su esencia en sí. Podía ejecutar su voluntad de ser diferente a lo que era, si esa era su elección, pero no en la sentencia de no-ser, pues su esencia no podía ser destruida.

Con base en su cosmovisión, Mainländer (2020), al cuestionar por qué en el mundo no se pueden detallar vestigios de esa esencia originaria que no pudo ser destruida, responde: se ha transformado la esencia de Dios en la pluralidad. Lo que en un inicio era una unidad indivisible se ha disgregado en una multiplicidad que no conserva la forma de su origen y en su lugar se muestra como una versión fragmentada, dispersa y degradada de aquella. De este modo, el mundo es solo el medio [*Mittel*] hacia el no-ser de la esencia de Dios. Dicho en otras palabras, del propio Mainländer (2014):

En lo sucesivo, el único acto de Dios, la dispersión en la pluralidad se representa como la ejecución del acto lógico, de la decisión [*Entschlusses*] de no ser; o, en otras palabras: el mundo es el medio [*Mittel*] 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 [*Werden*] 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. (p. 338)

Baquedano (2023) refuerza la lectura y señala que cuando surge este llamado *Welt* también comienza su movimiento. Aquí la transformación de la esencia divina, pues la pluralidad “ha surgido de una voluntad [*Willen*] [...] divina” (Mainländer, 2014, p. 336), representa un punto importante en la filosofía mainländeriana y lleva a concebir el universo como el efecto residual de un proceso de desintegración ontológica, donde todo lo que existe son solo fracciones de lo que fue la totalidad.

Esta visión del mundo que tiende hacia el no ser tiene un antecedente filosófico relevante en la noción de *nihil negativum* propuesta por Schopenhauer (2022) en *El mundo como voluntad y representación* para referirse a la ‘nada absoluta’: “se ha reservado el nombre de *nihil negativum* para expresar aquello que bajo todos los aspectos es la nada, y se pone por ejemplo la contradicción lógica que se aniquila a sí misma” (p. 336).

Stewart-Kroecker (2023) lo estudia y afirma que Schopenhauer aclara que esta ‘nada’ no es absoluta en un sentido ontológico pleno, sino relativa a la forma de conocer del ser humano: “si la voluntad fuera la cosa en sí simplemente y absolutamente, entonces esta nada también sería algo absoluto [...] pero resulta ser expresamente relativa” (p.3).

Si se ponen en paralelo ambas concepciones, en el pensamiento de Schopenhauer la categoría de ‘nada’ permanece más como una frontera conceptual, donde no puede ser afirmada como destino real del mundo, sino como un límite de la razón. En cambio, para Mainländer, esta relatividad se elimina y el *nihil negativum* es efectivamente una nada real y final donde toda la existencia surge de la autoaniquilación, que voluntariamente se disgregó en lo múltiple para consumarse hasta su totalidad. Es decir, si la pluralidad nació de la voluntad de dejar de ser, esta tenderá a su disolución, hacia la nada.

Antes de continuar, cabe caracterizar a la pluralidad en el sistema de *Filosofía de la redención* (2014) como inmanente y temporal por estar sujeta al devenir, al cambio y al deterioro; como una multiplicidad que no mantiene una continuidad sustancial con la unidad originaria, sino que se relaciona con ella a través de una pérdida ontológica, recordando que lo múltiple no es una expresión del uno, sino de su descomposición. Por último, como una pluralidad que expresa una voluntad ya no unificada ni autosuficiente y que en su lugar se deja ver fracturada en múltiples voluntades individuales que, sin saberlo, tienden hacia la autonegación.

Así, si la esencia primigenia subsiste solo para consumarse en su propia anulación, entonces cada ser está orientado hacia el agotamiento de sí. Cada uno de los movimientos individuales de la pluralidad conducen hacia un destino [*das Schicksal des Weltalls*] que subyace en la prolongación del acto voluntario de Dios de no-ser.

Si ahora se retoma la máxima inicial, donde Mainländer (2014) apunta que Dios ya no es ni está, pues ha muerto, se comprende que, en un sentido exacto y real, ‘Dios está muerto’ y debido a ello, todo el proceso de devenir no es sostenido por una voluntad activa y permanente, sino por la inercia del primer movimiento. Hasta aquí es prudente concluir que el movimiento de los individuos es el equivalente al producto de una voluntad extinta que, al disolverse, generó una voluntad dividida con carácter individualizado.

Así las cosas, cuando se determina que el movimiento del universo no puede ser comprendido sino como la ejecución prolongada de esa voluntad que ya no está, ingresa otro concepto latente en la *Filosofía de la redención*: la ley del debilitamiento de la fuerza, principio que rige el *das Werden* de la pluralidad y la empuja a cumplir el objetivo de la no-pervivencia.

1.2.2. El debilitamiento de la fuerza como camino hacia el no ser

Mainländer (2014), en la *Analítica de la facultad cognoscitiva*, define la fuerza como la manifestación dinámica de la voluntad metafísica que anima todo lo existente, cuya esencia se impulsa hacia el no-ser. Dicho de otro modo, es la energía interna que mueve a cada ser a actuar, vivir, luchar y reproducirse. Esta ‘fuerza’ es minuciosamente estudiada en la sección de *Física* desde múltiples ejemplos del mundo orgánico, pero para efectos de esta monografía el actual apartado abordará únicamente la dirección ontológica de tales procedimientos, es decir, la tendencia constante e irreversible hacia el no-ser a raíz del suicidio de Dios, la cual es analizada en la *Metafísica*.

El filósofo de Offenbach (2014) continua el hilo de su sistema filosófico y lo refuerza con la posterior apreciación:

[...] 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. Pero, en el fondo, todo sigue el primer impulso ciego [*dem ersten blinden Impulse*], en el que aquello que nosotros debemos mantener separado, como medio y fin, se encontraba inseparablemente unido. El mundo no es conducido por delante, ni dirigido desde arriba, sino que se ve arrastrado por sí mismo. (p. 348)

Esta imagen de un mundo que no avanza hacia una finalidad impuesta desde afuera, aunque así lo aparente, permite comprender que el devenir del que Mainländer habla, responde a una dinámica descendente que arrastra consigo todo lo enmarcado en la pluralidad. En ese sentido, la propuesta que ofrece luego de describir el acto originario y el retardamiento de su objetivo final, conduce a la nombrada Ley del debilitamiento de la fuerza:

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. [...] Quien habla de una [...] «eterna» juventud de la Naturaleza emite su juicio como lo hace el ciego sobre los colores, y se sitúa en el nivel más bajo del conocimiento. Todo lo que hay en el mundo está bajo el dominio de esta gran ley, incluido el hombre. (p. 357)

En consecuencia, Flores (2023) devela que el sistema mainländeriano ofrece una explicación general del devenir: “*Es ist eine Macht, gegen welche die der Einzelnen nicht aufkommt* (lín. i352) [es una fuerza contra la cual, la fuerza del individuo no surge]” (p. 246). Entonces, la ley del debilitamiento que rige ese devenir no solo condiciona el destino general del universo, también limita al individuo, cuya existencia se encuentra inexorablemente marcada por un proceso decreciente y gobernado por la decadencia constitutiva.

Desde la perspectiva de la *Filosofía de la Redención* (2014), no basta con entender la degradación como una mera condición biológica o energética, sino como una expresión metafísica de la esencia del ser de la pluralidad tras la muerte de Dios. Esta tesis se fundamenta en los siguientes argumentos: primero, el debilitamiento generalizado no responde a un desorden contingente, sino que es la consecuencia estructural de la unidad que decidió cesar y no existir más; cada fragmento de realidad está ontológicamente programado para disolverse, pues tras el suicidio divino, la pluralidad hereda no solo la existencia, sino también el impulso hacia su deceso. Segundo, el deterioro es resultante de la dinámica que mantienen las fuerzas individuales:

[Las fuerzas individuales] se encuentran en conexión dinámica y el universo es una esfera de fuerzas finitas (es decir, es cerrado), no cabe revivificación del gasto energético.

Considerando que toda revivificación local exige el desgaste de otra voluntad, el resultado siempre es el mismo: el debilitamiento del conjunto. (p. 350)

Bonilla y Merino (2019) describen tal ‘ley’ como el proceso donde todo lo existente, tanto orgánico como inorgánico, se dirige siempre hacia la descomposición, el conflicto y el desgaste. En adición, Gámez (2023) señala que acertadamente cada suceso, “incluso la revivificación de las fuerzas” (p. 100), conlleva verdaderamente un deterioro de la fuerza.

Ante el segundo argumento, estudiosos de la *Filosofía de la redención* llegan a relacionar la concepción de debilitamiento de la fuerza con la ley de entropía⁶. Entre ellos, Gámez (2023) trae a colación una cita de la biografía de Safranski donde este apunta: “Es evidente que Mainländer se había dejado inspirar por la ley de la entropía⁷ recién descubierta” (p. 76), atribución que también le da Ulrich von Horstmann en aquella antología escrita sobre la *Philosophie der Erlösung* (1894). Pero independiente de las atribuciones y objeciones que hay alrededor de Mainländer y su conocimiento sobre los estudios científicos de esta temática, “la entropía [en el sistema mainländeriano]⁸ solo puede entenderse desde una base metafísico-cosmológica” (Bonilla & Merino, 2019, p. 76), donde la realidad misma se ve determinada por una fuerza originaria que se consume a sí misma.

Si se mira la ley del debilitamiento de la fuerza en relación con la entropía, se recuerda que Mainländer proyecta una visión del universo en la que el deterioro progresivo no responde a causas físicas cuantificables, sino a la voluntad del no ser como principio que direcciona el

⁶ Este término es acuñado por Rudolf Clausius en 1865, años previos a la muerte de Philipp Batz y la publicación de *Philosophie der Erlösung*.

⁷ Rudolf Clausius, al seguir el trabajo de Carnot, acuña el término entropía para designar una función que crece a la par de la ineficacia de la energía total del sistema. En esta afirmación se condensa su sentido original: la entropía como una propiedad intrínseca de la materia, cuya variación marca la dirección natural de los procesos. Ya no basta con saber que la energía se conserva (Primera Ley de la Termodinámica); es necesario saber cómo se degrada.

⁸ Texto propio.

mundo. La entropía, en este sentido, no es solo un tender natural al desorden, es en cambio, el signo concreto de la disolución inscrita como meta en el proceso mismo del universo.

Además, Mainländer (2014) rechaza la idea de un equilibrio natural restaurador. Aunque pueda haber manifestaciones locales de fuerza o regeneración aparente, estas siempre suponen el desgaste de otra parte del sistema y toda afirmación vital exigirá la renuncia de su existencia. Por ello, incluso los momentos de crecimiento, evolución o vida son, desde su punto de vista, formas del mismo proceso general de debilitamiento, solo que más lentas o encubiertas.

En la *Física*, Mainländer (2014) hace énfasis en que este debilitamiento de la fuerza es también el resultado de cada impulso de cualquier organismo por mantenerse en el plano de la existencia, pero que igual ante esto no hay que olvidar la ley que prima: la ruptura de la Unidad en la pluralidad, tanto en el reino orgánico como en el inorgánico. Sin embargo, en el mundo rige también otra ley, desde la cual todas las individualidades son movidas por un motivo suficiente: la ley de la necesidad.

1.2.3. Necesidad o libertad

La *Metafísica, Filosofía de la redención* (2014) contiene una máxima que conduce a hablar de libertad:

[...] Tenemos, no obstante, la certeza inquebrantable de que todo ha sucedido, sucede y sucederá en el mundo con necesidad. Cada acontecimiento, nos sea conocido o desconocido, se cumplió con necesidad, y tuvo consecuencias necesarias. Pero todo sucedió y sucede, hablando de forma figurada, por mor de una única meta: el no ser (p. 353).

Hasta aquí se puede resumir que la necesidad que rige todos los acontecimientos no anula, sino que presupone el acto de libertad originaria. En otras palabras, la libertad no se manifiesta en el acontecer del mundo, donde todo transcurre de manera inexorable, sino en la decisión fundante que dio inicio al devenir. Desde entonces, la historia del ser no es otra cosa que el despliegue necesario de esa elección primera, en la que la voluntad optó por el desmoronamiento de la Unidad en pluralidad para consumir la redención.

No obstante, este planteamiento también abre un problema crítico: si la libertad se limita a un instante metafísico e inaccesible, ¿puede hablarse todavía de libertad en sentido pleno, o más bien de una justificación trascendente que convierte al sufrimiento y al destino humano en medios inevitables para alcanzar la disolución final en el no ser?

Ante tal cuestión, Fronteala (2019) agrega que:

Mainländer no duda en [negar la libertad] toda vez que ésta sea pensada como una posibilidad de una apertura limitada del espectro de la acción; por el contrario, la percibe como algo incuestionable cuando se integra con la necesidad insalvable del ser en devenir. (p. 301)

Aquí se encuentra cierta ambivalencia en cuanto a la 'necesidad' que puede interpretarse como una fortaleza, pues reconoce la complejidad del ser en devenir, o como una debilidad, en tanto corre el riesgo de caer en una contradicción que diluye la posibilidad de pensar alternativas a lo necesario. Cabe cuestionar si toda individualidad está movida por un motivo suficiente y sometida a la necesidad, ¿qué lugar queda para la agencia, la creatividad o incluso la resistencia del individuo frente a ese devenir? Mainländer parece oscilar entre negar la ley de necesidad como limitación de la acción, pero a la vez afirmarla como principio ineludible de lo real.

La necesidad es entonces la ‘necesidad de no ser’ inscrita por el primer movimiento. En este punto, la libertad se encuentra ya contenida en el sujeto de la pluralidad por ser esa misma voluntad que, cuando se encontraba aún contenida en la Unidad y era solo unidad, eligió el despliegue del mundo para llevar a cabo su meta.

Al respecto, Mainländer (2014) declara también que toda esperanza de la vida

No se las inflige [al sujeto] una Providencia inescrutable [...] sino que él padece todo esto porque lo eligió él mismo, antes del mundo, como el mejor medio para alcanzar su fin. Todos los golpes del destino los ha elegido él, porque sólo gracias a ellos puede redimirse. (p. 366)

Desplazar la causa del sufrimiento y del debilitamiento de la fuerza desde una providencia trascendente hacia la propia decisión del sujeto sitúa la libertad en un instante de preexistencia que, paradójicamente, condena a ese mismo a la necesidad en mundo. Todo el sufrimiento, el desgaste, el dolor del que habla Mainländer, son solo maneras del ‘medio’, para llevar a cabalidad su fin último: la redención.

Cuando Mainländer (2014) afirma que Kant “debía equivocarse” (p. 366) cuando buscó unificar necesidad y libertad ‘en’ el mundo, lo que se señala es la imposibilidad de conciliar ambos planos dentro de la inmanencia. Para el filósofo de Offenbach la libertad no tiene cabida en el devenir empírico, donde todo se encuentra sometido a la ley de la necesidad; su lugar se halla en un acto originario, anterior al mundo, en el cual la voluntad eligió el despliegue de la pluralidad hacia la nada. La libertad no puede pensarse como coexistente con la causalidad natural en la vida concreta, sino como un instante pre-existencial que, una vez consumado, deja al individuo atrapado en la necesidad.

La tensión entre libertad y necesidad se resuelve de modo tal que la primera se consuma en un acto inaccesible, mientras que la segunda domina la vida empírica. En consecuencia, la existencia se ve atravesada por un destino ineludible que el sujeto, aunque lo haya elegido en un pasado metafísico, solo puede soportar sin posibilidad de transformación en el presente.

Sin embargo, este planteamiento abre otro interrogante: si el sufrimiento fue libremente elegido antes de la existencia, ¿en la experiencia concreta se percibe como elección o como imposición? El conflicto entre libertad y necesidad se resuelve de modo tal que la primera se consume en un acto inaccesible, mientras que la segunda domina la vida empírica. En consecuencia, la existencia se ve atravesada por un destino ineludible que el sujeto, aunque lo haya elegido en un pasado metafísico, solo puede soportar sin posibilidad de transformación en el presente.

Ante una mirada crítica, la tesis declarada en el título no está aún exenta de tensión: ¿cómo puede un mundo de creciente complejidad y organización técnica ser simultáneamente la realización de una voluntad de cesar? La respuesta de Mainländer no se encuentra en el empirismo ni en la física, sino en su lectura de la estructura del ser: las fuerzas individuales existentes en el mundo simplemente se agotan lentamente entre ellas y se vuelven una potencia carente de conciencia. Así lo deja claro cuando afirma que “esta ley [la ley del debilitamiento de la fuerza], aplicada al ser humano, [...] es voluntad de morir” (Mainländer, 2014, p. 348).

1.2.4. La voluntad de morir frente a la voluntad de vivir

En la *Física*, Mainländer (2014) determina lo siguiente:

En el hombre, [...] la voluntad de morir, que es el impulso más íntimo de su ser, no está solamente recubierta por la voluntad de vivir [...] sino que se eclipsa completamente en lo

más profundo, desde donde se manifiesta, de tarde en tarde, como un profundo anhelo de reposo. (p. 346)

La pura voluntad de morir [*reiner wille zum tod*] es vista desde aquí más que como una sola contraposición de la voluntad de vivir; la primera se presenta como la cara escondida detrás de esta segunda, que implica además el verdadero deseo que mueve al cuerpo, el espíritu y la voluntad en sí: dejar de ser.

El reposo anhelado es la consecuencia de la acción de la voluntad desenfrenada que primero se muestra como un simple impulso de hacer, de vivir y luego, como una revelación del carácter individual, frente al que de inmediato, otras fuerzas individuales buscan limitarlo. Esta es la precisa lucha por existir que conlleva la ley del debilitamiento de la fuerza. Aquí, la individualidad busca vencer o, en caso contrario, llega a verse debilitada o derrotada. En cambio, la fuerza que gana tal lucha, “obtiene un movimiento más libre, o queda sujeta [y se] transforma en una individualidad adquirida” (Mainländer, 2020, p. 119).

En la medida en que la fuerza vencedora adquiere un ‘movimiento más libre’, no hace sino inscribirse en una dialéctica interminable de afirmación y debilitamiento, pues toda victoria conlleva nuevas resistencias y tensiones. Mainländer deja entrever así que la vida no es una expansión armónica, sino un campo de lucha donde el ser se desgarr a sí mismo en su tránsito hacia el no-ser. El problema surge cuando se advierte que esta lógica convierte la existencia en una carrera de fuerzas condenadas a agotarse: la libertad del vencedor aparece como un respiro momentáneo, mientras que el horizonte último sigue siendo la disolución que da sentido a la ley del debilitamiento.

Ahora bien, González (2019) argumenta que la voluntad de morir opera fuertemente en ambas vías: tanto si se es consciente del curso del cosmos y se opta por afirmar la muerte, o bien, si se está cegado por el derroche de fuerzas vitales, y se vive y afirma la vida intensamente. De ambas formas, todo avanza irrevocablemente hacia un mismo fin: la nada absoluta.

Tal planteamiento anula la posibilidad de un sentido último diferente al no-ser en la existencia terrenal, pues toda acción, ya sea de resistencia o de entrega, converge en el mismo destino. Sin embargo, esta visión también plantea un desafío interpretativo: ¿es la voluntad de morir una liberación lúcida o simplemente la constatación del desgaste inevitable de la vida? En cualquier caso, la paradoja se mantiene: tanto el impulso por vivir como el impulso por morir no son caminos alternativos, sino expresiones de un mismo movimiento cósmico que, al desplegarse, se consume en su propia disolución.

Baquedano (2007) agrega que:

El pesimismo autodestructivo mainländeriano transmuta el concepto de negación por el de destrucción. Voluntad de muerte (*Wille zum Tod*) es la conciencia de la vida como medio para alcanzar la liberación a través de la muerte. Bajo esta cosmovisión, toda cosa en el mundo es inconscientemente voluntad de muerte. (p. 123)

Así, se recuerda que para Mainländer la vida en el mundo es medio para el desgaste y en última instancia, para la fragmentación y muerte de la Unidad simple.

Para reforzar tal lectura, Sevilla (2019) adiciona que “[...] La creación del universo fue, efectivamente, obra de Dios, pero no en función de una voluntad por la vida, sino por la muerte, por su propia muerte, de la cual es heredero el hombre viviente” (p. 150). De las revisiones de los autores inmediatamente anteriores se deduce que, aunque sea de forma inconsciente, la

voluntad individual siempre va a querer existir por una necesidad de ‘destrucción’, aunque a simple vista no lo vea así ni lo desee aceptar. Los estados de la voluntad y todas sus modificaciones conducen al sujeto por medio de la tristeza, la alegría, el amor, el odio, el desgaste hacia ese último y único objetivo: la muerte deseada de Dios que no tuvo otro camino que el de no-ser, poco a poco, a través del mundo. Alcance que nombra como la ‘redención’.

La única dirección en la cual se puede hablar de una libertad total y sin restricciones de la voluntad fragmentada, para el caso del sistema Mainländeriano, viene a ser el enlace que hay de esta con la voluntad simple porque en tanto voluntad libre y primera, “[...] eligió él mismo, antes del mundo, como el mejor medio para alcanzar su fin” (Mainländer, 2020, p. 297).

No obstante, la voluntad de morir, más allá de pensarse como un instinto de autodestrucción o como un designio heredado, también puede concebirse como una estructura de límite inscrita en el propio dinamismo de la vida. Así las cosas, se posibilita como un contrapunto constitutivo de la existencia, pues la vida no se sostiene sin la presencia de su opuesto, y esa tensión funda su carácter finito.

Si se interpreta de esta manera, la voluntad de morir no es necesariamente la negación de la vida, sino la condición que le otorga densidad y orientación. La conciencia de finitud abre la posibilidad de valorar lo vivido, pues sin el horizonte de la muerte toda afirmación carecería de sentido. No se trataría de impulso contra la voluntad de vivir, sino de un movimiento interno que despliega la experiencia vital como un proceso hacia su consumación.

La pregunta entonces no es si vivir implica morir -algo evidente en el esquema de Mainländer-, sino qué significa vivir bajo la sombra de la muerte. Aquí, se juega la posibilidad de

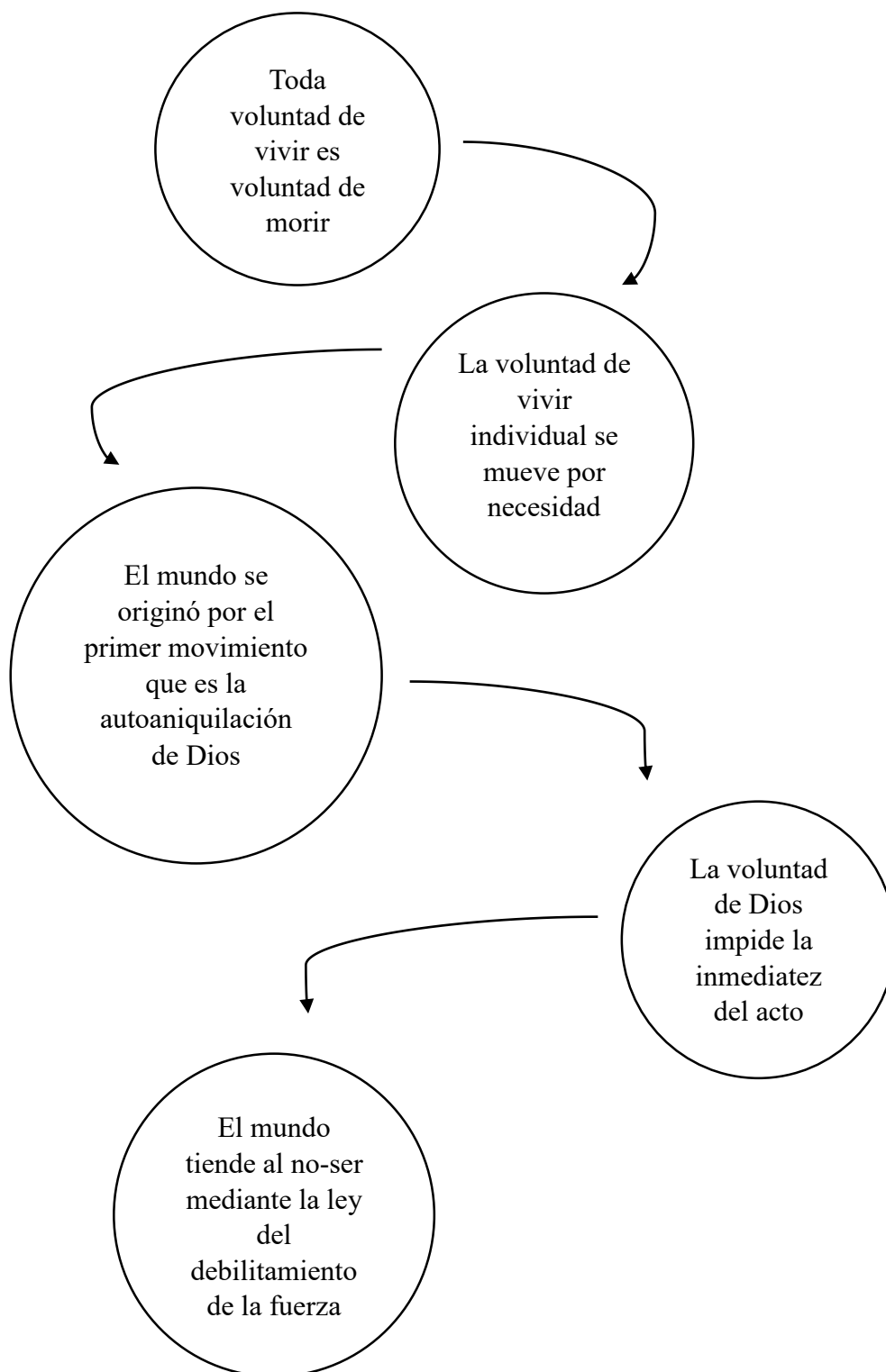
asumir la voluntad de morir no como derrota, sino como la trama que entrelaza sentido y caducidad en la vida misma.

En palabras de Mainländer (2020), si el hombre ha superado el mundo mediante el conocimiento de la filosofía de la redención, una conclusión de este capítulo podría sonar como su cita al final de la *Metafísica*: “El sabio [...] mira fijamente a los ojos, con alegría, a la *nada absoluta*” (p. 298).

El siguiente esquema ubica los ejes temáticos de este segundo subtítulo. Cada uno sirve como una guía de la información abarcada en el mismo, y a su vez, de la propuesta mainländeriana sobre el origen del mundo y su fin:

Ilustración 2.

Paso de la Unidad simple a la pluralidad y de ahí, al no-ser.



Capítulo II: Implicaciones éticas de la voluntad y la libertad

Mainländer, aunque no se compruebe a primera vista, se adscribe a una postura de pesimismo clásico⁹ dentro del amplio espectro del pesimismo filosófico. Este pesimismo se caracteriza por la aceptación de un dolor estructural intrínseco a la existencia humana, entendido como un sufrimiento ontológico que no puede ser superado, solo admitido. En *Filosofía de la redención* (2014/2020), Mainländer representa una variante del pesimismo que no busca negar esta realidad sino articularla desde una perspectiva ontológica basada en la idea de la voluntad de morir; a diferencia de autores como Nietzsche, que encarnan un ‘pesimismo de la fortaleza’¹⁰, que, aunque reconoce el sufrimiento y la tragedia de la vida, propone una afirmación activa y vitalista frente a ella: “¿Existe un pesimismo de la fortaleza? ¿Una predilección intelectual por las cosas duras, horrendas, malvadas, problemáticas de la existencia, predilección nacida de un bienestar, de una salud desbordante, de una plenitud de existencia?” (Nietzsche, 2012, p. 26).

Nietzsche rechaza la resignación y el nihilismo pasivo y abre espacio a una ética que defiende el poder, la individualidad y la creatividad como formas de superar el dolor (Naranjo, 2023). Su pesimismo es, en última instancia, un impulso hacia la transformación, un ‘decir sí’ al mundo a pesar de sus aspectos oscuros, en contraste con el ‘decir no’ que se visualiza en Mainländer: “Vosotros queréis, en lo posible, eliminar el sufrimiento [...] — ¿y nosotros? — ¡parece cabalmente que nosotros preferimos que el sufrimiento sea más grande y peor de lo que ha sido nunca!” (Nietzsche, 2012, p. 212) haciendo referencia al ‘eterno retorno’ introducido en *Así habló Zaratustra* (1997).

⁹ Clásico por ser un filósofo que no se antepone al pesimismo sin haberlo experimentado, es descriptivo en el estudio del mismo y hay en él un componente de desistimiento.

¹⁰ Expresión tomada de *El nacimiento de la tragedia* (2012). Aquí se usa para referirse a aquellos filósofos pesimistas que justifican una mejoría futura del mundo y del hombre.

Inscrita en el pesimismo clásico, la postura ética de Mainländer se configura acorde con la afirmación ineludible del sufrimiento estructural inherente a la existencia humana. Esta condición ontológica del dolor lleva a que su ética se articule en torno a la negación, que no conlleva a una destrucción definitiva, de la voluntad de vivir, considerada el único camino auténtico hacia la redención y el cese del padecimiento.

En razón a que “en el mundo no hay otra cosa que la voluntad individual” (Mainländer, 2020, p. 177) y a que la tendencia de esta voluntad camina hacia el querer y mantener la vida, en *Filosofía de la redención* se deduce y recalca una capacidad de deliberación y decisión en manos del hombre, aún en contra de su carácter. Esta premisa continúa el hilo del anterior capítulo con la apertura de un problema central en la obra magna de Mainländer: ¿qué implicaciones éticas se derivan de una libertad que consiste en negar la propia voluntad de vivir?

La raíz conceptual de Mainländer se encuentra en la metafísica de la voluntad de Arthur Schopenhauer: el fundamento último de todo lo físico y lo orgánico es una misma esencia, la voluntad, que está en constante lucha consigo misma, lo que produce un mundo lleno de dolor, lucha y sufrimiento (Schopenhauer, 2009). Concepto frente al cual, Quintana (2025) expone que “también implica una visión trágica del mundo [pues] la voluntad, al no tener fin ni razón, es una fuerza perpetuamente deseante, nunca satisfecha, lo que da lugar al sufrimiento universal” (p. 25).

El pesimismo de Schopenhauer propone que reconocer un ‘algo’, hablese de la naturaleza en general o el individuo en particular, posee un carácter que ‘afirma’. Es decir, un pesimismo que hace énfasis en una afirmación de lo peor (Rosset, 1976). En su aparato filosófico hay un principio interior, la voluntad que quiere vivir, que se afirma a sí y que empuja sin descanso y de manera automática manifestándose en los procesos vitales de la naturaleza, el impulso de

supervivencias, el deseo sexual en la lucha por el poder y cualquier otra forma de autoafirmación. Pero aquí lo que la voluntad afirma no es algo ‘bueno’ para el individuo, la vida que afirma en su estructura básica es carente, con necesidad, dolorosa y nunca satisfecha.

En *Parerga y Paralipómena II* (2009), Schopenhauer insiste en que la lucidez filosófica consiste en ver la naturaleza como “algo que es” (§ 67, p. 102) y tal como es (§ 42, p. 62), no son consuelos religiosos ni ilusiones optimistas. Ver la afirmación de la voluntad implica entender que la naturaleza está impulsada por un querer sin fin que el individuo reproduce y que conduce de forma inevitable a lo peor. El dolor es entonces una consecuencia lógica de lo que constituye el mundo, donde “El sufrimiento del mundo animal se justifica solamente porque la voluntad de vivir ha de consumir su propia carne” (§ 173, p. 342).

En concordancia con lo anterior, Baquedano (2011) en su estudio del sistema mainländeriano resume que toda la consciencia de la voluntad en cuanto cosa en sí se alcanza solo a través de su negación extática, cuando el sujeto se sustrae al ciclo del deseo y el sufrimiento, tales términos conllevan a que se deba tratar la vía ética hacia la que conducen debido a que esa consciencia que se alcanza al negar la voluntad deja de ser un privilegio ascético o místico porque pasa a ser el destino metafísico de toda existencia, pues el ser humano es el mejor medio para el debilitamiento de las fuerzas.

2.1. Ética en la Filosofía de la redención

Cuando se piensa en el término ética, se piensa quizás en la famosa frase que citó Platón (1986) de Sócrates “¿Cuál es el modo en que se debe vivir?” (*República*, 352d). Mainländer (2020) inicia el capítulo de la *Ética* describiendo tal término como lo eudemónico o como la doctrina de la felicidad pues, el objetivo de toda ética “es investigar la felicidad” (p. 177). Sin embargo, se recuerda que esta declaración no implica una defensa de la moral del placer, sino su

crítica. En efecto, se señala que todo intento humano de alcanzar la felicidad parte de una ilusión egoísta: la de creer que el querer puede satisfacer al sujeto, pero como detrás de todo deseo se encuentra la voluntad individual, cuya esencia no es otra que el afán de afirmarse a sí misma, la búsqueda de esa llamada felicidad se revela en el mundo y en el individuo como una manifestación del egoísmo consciente o no consciente de este último.

En *La imposible conquista de la libertad: ética, política y estado* (2017), para Schopenhauer hay tres móviles fundamentales de las acciones humanas: el egoísmo, definido como aquel móvil por el cual el individuo quiere ilimitadamente el propio placer y lleva a que toda acción egoísta carezca de “valor moral” (p. 130); la maldad, que significa el querer el dolor ajeno y; la compasión, que se revela cuando el sujeto quiere el placer ajeno.

Como lo resalta Hobbes (2014), “el egoísmo pone a los hombres en desacuerdo consigo mismo al crear un hambre que no puede satisfacerse” (p. 129). Según tal postura, el egoísmo se basa en el apetito, el deseo y el movimiento vital. El placer es, en primera instancia, la sensación de un movimiento interno que favorece la autopreservación. Esto puede elevarse a un nivel ontológico: el placer no es solo un sentimiento, sino un tipo de ‘apertura del ser’ hacia la propia plenitud; el placer es el modo en que uno se reconoce y se afirma a sí mismo.

Mainländer (2014) “reunifica todos los estados de la voluntad bajo los conceptos de placer y displacer [*Lust und Unlust*]” (p. 99), donde son, respectivamente, “la expansión y la concentración de la voluntad” (p. 99). Desde este lugar, el placer egoísta, en su sentido primario de la afirmación del yo y de búsqueda de expansión, no constituye un fenómeno psicológico, sino una manifestación sensible del impulso más profundo del ser.

En *Filosofía de la redención* (2020) se identifica el egoísmo como punto de partida inevitable de toda vida consciente: “cada ser quiere su propio bienestar” (p. 179), hecho que se aprovecha para analizar la voluntad como ‘ley universal del querer’ y no para condenar al individuo moralmente. Toda voluntad, por su naturaleza, tiende a la conservación y la expansión del yo, lo que conlleva a la ‘mortificación’ o perpetuación del sufrimiento. De allí que el egoísmo sea una estructura que constituye la existencia y no un defecto accidental.

Como consecuencia de las enseñanzas de Schopenhauer, Mainländer reconoce que el impulso egoísta mantiene encadenado al ser en el círculo del deseo y del dolor (Baquedano, 2011), pero mientras que el primero propone su negación a través de la compasión y la ascética, el segundo argumenta que el egoísmo no puede ser superado dentro de la vida porque la vida misma es egoísmo objetivado. La única salida ética es la redención.

Ahora, muchos de los motivos¹¹ que producen el dolor nacen del egoísmo: dolor por una pérdida, dolor por un daño causado, dolor por no estar satisfecho, por orgullo, por ira, etc. El egoísmo, según Pinilla-Rodríguez y Sánchez-Recio (2020) “no es otra cosa que un individualismo problemático que en el fondo se opone al interés propio y los intereses de los demás” (p. 245) y el contrario del egoísmo es la compasión, como cualidad también de la voluntad.

Con miras a ese egoísmo y su contrario, Platón (1992) en el *Fedón* estableció el *δεύτερος πλοῦς* (99d) para dirigirse al camino difícil o el sufrimiento mismo que vive el sujeto; es decir, no solo el sufrimiento conocido de manera no propia:

¹¹ En la filosofía de Schopenhauer, se entiende ‘motivo’ como aquella causa que se experimenta ‘desde dentro’. En otras palabras, como la representación que provoca un acto de la voluntad.

[...] *δεύτερος πλοῦς*, a saber, el procurar la negación de la voluntad mediante un sufrimiento propio gravemente sentido, o sea, no simplemente por la apropiación del sufrimiento ajeno y el conocimiento, gestionado por esa apropiación, de la futilidad y el desconsuelo de nuestra existencia. (Schopenhauer, 1986, p. 808)

Esta visión puede enriquecerse si se pone en relación con la lectura de Schopenhauer. En la visión primera, el placer aparece como satisfacción del deseo; este es el placer que acompaña la autoconservación y expansión de vida, un placer que brota para la continuación de ser. Sin embargo, ese mismo placer, en cuanto es estructurado por el deseo y orientado hacia la preservación individual, permanece en el primer nivel de la experiencia, donde responde a una lógica de impulso y cumplimiento, y no de manera necesaria a una comprensión profunda de lo que significa ser.

Baquedano (2023) sugiere que, respecto a ello, todo conocimiento y toda vida humana comienzan de ese modo: como ‘primer navegar’, es sostenido por la inmediatez de las sensaciones, los deseos y las apariencias. Pero cuando este nivel ya no basta, cuando el sujeto advierte que el placer inmediato no da cuenta de la verdad ni de la plenitud ni del sentido profundo, entonces se hace necesario ese *δεύτερος πλοῦς* o ‘segundo viaje’ en el que ya no se confía en los vientos favorables, sino en el esfuerzo propio. Ese segundo viaje es el paso de la experiencia superficial a la comprensión de la estructura misma del individuo.

En *Sobre la libertad de la voluntad: los dos problemas fundamentales de la Ética* (2002), Schopenhauer lo interpreta como la exigencia de un camino de interiorización que ya no se satisface con el simple conocimiento del sufrimiento externo o ajeno ni con la contemplación impersonal de la miseria del mundo, sino con el enfrentamiento propio y sentido, solo este

posibilita acceder a la negación de la voluntad y comprender el aspecto fútil de la existencia rompiendo la ilusión del deseo.

Dentro de ello, se produce el giro metafísico: el placer deja de ser incremento de la vida individual para convertirse en índice de una relación más profunda entre el ser y su propio despliegue. Así entonces, en el primer ‘viaje’, el placer afirma el yo en su esfuerzo por persistir y, en el segundo, el sujeto descubre que esta es insuficiente, que la estructura del deseo lo condena a una búsqueda interminable y que solo atravesando su propio sufrimiento puede llegar a experimentar su fondo ontológico.

En ese marco, la estructura metafísica del querer, el egoísmo inicial, centrado en el placer, puede devenir en compasión, no por una superación moral externa, sino porque la experiencia del sufrimiento propio revela la identidad fundamental entre la voluntad individual y la universal.

En la filosofía de Mainländer (2014), la redención es, en pocas palabras, el retorno a la nada. En ella se entiende que hay una redención individual que puede dirigirse mediante dos vías: una vía larga que combate sufre, agota deseos y finalmente muere; una vía corta, que es la negación de la voluntad conduciendo a la ‘paz del corazón’. En el primer caso, la meta se alcanza luego de un tiempo indeterminado; en el segundo, el individuo vive una profunda paz anímica”, concepciones que se desarrollarán más adelante.

Al hablar de la redención y las formas en que esta puede llegar a ser, Mainländer (2014) plantea cuatro figuras éticas dentro de la *Filosofía de la redención*. En forma jerárquicamente ascendente, se ubica al ‘hombre del mundo’ [*Weltkind*], el modo en el que la voluntad abarca la mortificación de las fuerzas del individuo en normalidad, sin una consciente negación de la misma; luego, el héroe [*der Held*] que “es plenamente consciente, en las situaciones más serias,

de que su vida está realmente amenazada, y, aunque la ama, no tiene reparos en dejarla, si es necesario” (pp. 156-157); en tercer lugar, se posiciona al ‘sabio’ [*der Weise*], quien “se ha dado cuenta de que la vida carece de valor y es este conocimiento el que ha enardecido su voluntad” (p. 157); por último, a la figura del ‘héroe sabio’ [*der weise Held*], aquella imagen con carácter sublime a la que se debe aspirar, como persona individual, para alcanzar la real redención.

Mainländer (2014) señala que el ‘hijo del mundo’ hace referencia al individuo que ‘construye’ la redención a través de la mortificación convencional de las fuerzas. Aquí se pueden observar dos tipos de negación de la voluntad: primero, esta nombrada como ‘convencional’ que no es más que aquellos modos tradicionales o graduales de sufrimiento, como la práctica moral, la moderación de los deseos, la compasión o la autodisciplina. En otras palabras, es la forma ‘metódica’ de redimir la voluntad y ‘mortificar’ las fuerzas vitales sin romper del todo con la existencia.

Dentro de la *Ética* (2014), se podría decir que Mainländer encontraba cierta afinidad con la figura del sabio [*der Weise*]. El sabio es quien renuncia al placer y elige el estremecimiento de la redención o lo que es también: participar de manera consciente en el proceso cósmico de disolución; buscar la redención a través del ‘vivir’ la vida, no oponerse a la terminación de la vida como un medio (Gámez, 2024).

Para explicar también, desde la *Física* y la conjunción de toda su obra, Mainländer (2020) afirma que el sabio no toma la decisión de aniquilar su ser individual y que cuando acontece la muerte de la fuerza natural de este, los enlaces químicos de sus fuerzas reingresan en la existencia de lo inmanente, pero están lo suficientemente debilitadas como para crear enlaces nuevos.

En resumen, desde el punto de vista natural, cuando una persona muere, su fuerza vital individual se extingue, pero las fuerzas químicas y energéticas que constituían su cuerpo no desaparecen, sino que se reintegran en la totalidad inmanente del mundo; vuelven a formar parte del orden universal de la naturaleza. Sin embargo, esas fuerzas ya no poseen la misma intensidad: están ‘débiles’, lo que significa que no pueden reorganizarse en nuevas formas de vida consciente o individualizada. En términos metafísicos, su voluntad ha avanzado un paso más hacia la redención cósmica porque ha perdido poder creador o afirmativo.

Por último, se expone la figura del héroe sabio: figura redentora por excelencia. En ella, Mainländer (2020), capta la dicha engañosa de los placeres y plantea el rechazo frente a ellos. El héroe sabio no ‘mortifica’ las fuerzas individuales, sino que se esfuerza por conducir a la humanidad hacia el camino del Estado ideal. Solo acá las fuerzas están ‘maduras’ para la redención.

El Estado ideal en *Filosofía de la redención* es una forma histórica y final del mundo; un destino final hacia el cual abarca toda aquello que “tiene un rostro humano, es decir, toda la humanidad” (Mainländer, 2020, p. 196) está exenta de guerras y de todos aquellos factores que hacen avanzar y acrecentar el debilitamiento de las fuerzas en el ser y el mundo a partir de su estado de cosas¹².

En el Estado Ideal, la voluntad de vivir, que normalmente impulsaría la existencia y el afán de vida, está agotada, debilitada y prácticamente anulada: el Estado ideal emerge cuando todos los apetitos y fuerzas vitales se apagan y derogan el impulso de la voluntad que sostiene el sufrimiento y la existencia constante de la humanidad. Aquí pareciera que Mainländer planteara

¹² Se utiliza este término para hacer referencia a todas las posibles formas en que puede presentarse el mundo.

un mundo deshumanizado y sin una autonomía activa; una distopía donde la felicidad no es la plenitud ni la realización sino la mera ausencia de deseo, esfuerzo y, en resumidas cuentas, de sufrimiento. Dentro de esa idea, que plantea un futuro que -quisiera ser- podría ser, la libertad no es la libertad de poder y deseo que caracterice la existencia egoísta, sino una forma de libertad liberadora, entendida como la superación del dominio de la voluntad de vivir y la renuncia consciente a todos los vínculos materiales y pasionales. Es la libertad que se alcanza cuando el ser humano se libera de sus ataduras interiores y exteriores; una libertad romantizada que encuentra la auténtica redención en la renuncia definitiva.

En la historia de la filosofía, cuando se habla de anular completamente la voluntad, no se puede sino señalar un ideal inalcanzable o incluso contradictorio. La voluntad puede atenuarse, transformarse o fragmentarse incluso, pero una extinción total implicaría la desaparición misma del sujeto. En la praxis, la voluntad humana suele persistir en diferentes aspectos, aunque esté debilitada o reprimida.

En contraste, se trae a colación a Schopenhauer (2009) en el §144 de *Parerga y Paralipómena II*, quien establece que la voluntad no conlleva a accidentes dentro de la naturaleza, porque como todo querer implica una carencia, que emana de forma inmediata ante su aparente superación, la afirmación de la voluntad le es dada en sí misma probando y dando paso al inagotable círculo de la insatisfacción.

Samamé (2014) apunta que en la concepción de Schopenhauer se busca identificar al sujeto del querer y al sujeto del conocer en unión frente a la cuestión del sufrimiento para obtener la negación de la voluntad. En este estado, el ser humano puede observar la realidad desde una ‘mejor consciencia’, que le permite apartarse del círculo vicioso del querer continuo y el dolor incesante que caracteriza a la existencia fenoménica. Esta identificación es la base que

abre la posibilidad de la redención personal mediante el desapego y la supresión de los impulsos que generan sufrimiento.

Aun así, otras formas de ética schopenhaueriana, como la auto-modelación, la vida teórica o la vida virtuosa, también expresan el no-sufrimiento en grados variados, combinando la atenuación de la voluntad con el conocimiento y la moralidad, expuestos en *Parerga y Paralipómena* (2009), *La imposible conquista de la libertad: ética, política y Estado* (2017) y *El mundo como voluntad y representación* (2022a; 2022b).

Para el caso de Schopenhauer, en *Parerga y Paralipómena II* (2009) la redención se logra a través de la sola suspensión momentánea de la voluntad (§ 171), mediante experiencias estéticas, éticas o ascéticas que permiten al sujeto escapar de forma temporal del ‘yugo’ del querer y alcanzar una tranquilidad transitoria del fuero interno. En la obra de Mainländer, aunque se comparte la visión pesimista del primero sobre el sufrimiento, persiste una diferencia sustancial en la interpretación de sus causas y las soluciones que proponen a las problemáticas que se hallan.

En el §336, Schopenhauer (2009) describe el momento en que el intelecto se separa del querer: “lo extraordinario e incluso lo sublime es llevado al drama ante todo por medio del conocer en oposición al querer, ya que flota libremente de todos aquellos movimientos de la voluntad e incluso los convierte en materia de su consideración” (p. 636) y más adelante agrega que:

Cuando el conocimiento se eleva hasta el punto en que se le revela la nihilidad de todo querer y toda aspiración, y como consecuencia de ello la voluntad se suprime a sí misma,

es cuando el drama se hace realmente trágico, por lo tanto, verdaderamente sublime, y alcanza su más alto fin. (§336, p. 636)

Cuando se dice que la voluntad es suprimida, lo que realmente se debe entender es que el individuo deja de participar en el querer, gracias al conocimiento que revela la inutilidad de todo deseo. No es una destrucción metafísica, sino una renuncia al interior al querer, que constituye en última instancia la redención en vida; la negación de la voluntad no aniquila la voluntad en sí, esta solo deja de manifestarse en el individuo, no desaparece del universo.

En Schopenhauer, la redención puede ser vivida por el sujeto aquí y ahora, cuando el individuo deja de querer, renuncia a los deseos y alcanza un estado de quietud interior, lo cual es posible porque puede negarse en el individuo un acto de conocimiento y ascetismo. En cambio, para Mainländer, ningún individuo puede anular su voluntad en vida porque él no cree que haya una negación activa de la voluntad, la voluntad no es algo que se pueda suprimir en todo el sentido de la palabra; la voluntad solo se fragmenta y debilita.

Se recuerda que, en *Filosofía de la redención* (2014/2020), se explica que la voluntad surgió del primer movimiento de Dios, que se fragmentó en múltiples individualidades y que cada fragmento avanza hacia la propia extinción que viene a ser la redención. Esa extinción final no ocurre en vida, sino tras la muerte, ya que solo allí el fragmento de voluntad pierde su capacidad de producir nuevos deseos. En vida el sujeto puede debilitar, apaciguar y disciplinar su voluntad, pero nunca destruirla.

Mainländer (2014) enfatiza su determinismo y la convicción de su postura argumentando finalmente que "si la redención definitiva no puede consumarse en este mundo, permitid que

existan otros mundos, y aún más, tantos cuantos sean necesarios, hasta que finalmente la voluntad se extinga y el sufrimiento llegue a su fin absoluto" (p. 378).

2.2. Formas de negación de la voluntad

*«¿para qué habría de tener descendencia
aquel cuya alma es el mundo?»*

(Nietzsche, 2003, p. 156)

2.2.1. La virginidad

La sensibilidad, por la condición natural e histórica del individuo, es una de las dimensiones donde este debe ejercer su libertad y, por consiguiente, es una de las temáticas más trabajadas en la academia filosófica. El término ‘virginidad’ es entendido dentro de *Filosofía de la redención* (2020), como la ‘decisión libre’ por la cual el individuo se desprende de afirmar una vez más la voluntad de vivir.

Mainländer (2020) sigue la articulación de su sistema con la siguiente máxima:

“La filosofía inmanente no conoce milagros, y no sabe nada de cuentos sobre acontecimientos provenientes de otro mundo, que es incognoscible, y cuyas consecuencias serían las acciones de este mundo. Por eso, para ella solamente hay una completa y segura negación de la vida, mediante la virginidad” (pp. 214-215).

Mainländer (2020) propone la virginidad como una de las formas más efectivas y seguras de negación de la voluntad de vivir, pues esta implica la renuncia a la reproducción y, por ende, a la perpetuación de la vida y el sufrimiento; aquí, la castidad no representa una pureza espiritual o un ideal religioso tradicional, sino una vía hacia su objetivo.

Para seguir en construcción de la discusión, Sarmiento (2004) adiciona que es necesario advertir la diferencia entre la integración ética (el ‘cómo’) de la sexualidad en toda su amplitud dependiente de la voluntad y la integración ontológica (el ‘qué’) en la naturaleza que constituye al ser humano no-dependiente de la voluntad, pues no saber o tenerla presente lleva a que se caiga en la falacia de que “la fecundidad biológica [...] debe ser asumida en la esfera humana y estar regulada por ella” (p. 730). En otras palabras, la libertad humana no niega la biología de su ser, la integra -ya está integrada- en una esfera ética también. En la dimensión ontológica, la inmanente sexualidad se relaciona con la orientación hacia la fecundidad y es ‘parte’ del individuo, lo conforma. Todos los espectros que abarca la sexualidad, es decir, tanto los físicos, fisiológicos, afectivos, psicológicos, como los espirituales, conllevan a la integración de esta sexualidad en el plano de la ética, donde se justifica como una tarea de la libertad que ordena los actos humanos, nunca como una modificación de su misma estructura. En ese orden, esa integración ética no consiste en suprimir, negar o despreciar ninguno de los espectros, en su lugar busca armonizarlos dentro de la unidad de la persona, de modo que todos contribuyan a la realización moral como sistema coherente.

Es pertinente traer a colación nuevamente el término ‘carácter’ distinguido como el determinante innato del ser humano, que puede ser moldeado, y la forma a través de la cual la voluntad se manifiesta. Dentro de la dimensión de la sexualidad, este carácter se presenta a manera de impulsos, inclinaciones y formas de relacionarse con los otros. Ahora bien, cuando se afirma que la sexualidad humana participa de la condición personal gracias a los espectros mencionados, que en palabras de Mainländer serían reunidos y llamados ‘espíritu’, a lo que se refiere es a que esa sexualidad es toda una esfera tanto de carácter personal y como esencial, solo una impulsión física.

Bajo tales afirmaciones, el ser humano, incluso condicionado por su carácter, conserva la capacidad espiritual y consciente de dirigir su sensibilidad y los actos que se desprendan de ella para lograr una integración. En consecuencia, la subordinación de los espectros inferiores ante los superiores no niega el carácter como factor constitutivo del individuo, sino que lo llevan a un nivel más alto mediante la decisión libre y razonable en pro de que la sensibilidad, con su peso fisiológico y afectivo, sea vivida personal y éticamente sin quedar absorbida por el determinismo de la voluntad y los impulsos biológicos.

En suma, la integración ética de la que habla Sarmiento (2004) pide reconocer el carácter como fundamento de las inclinaciones y límites, pero afirma que la persona, gracias a su espíritu, puede orientar los espectros hacia la virginidad en cada estructura humana, incluido ese carácter, en la tarea unitaria de la vida moral y luego de ello, en el ámbito ético.

Mainländer (2020) determina que la voluntad se transforma a través del conocimiento. En el individuo esa búsqueda de transformación surge también por una necesidad y el conocimiento termina por verse como “la condición que prevalece por encima de todos los demás intereses” (p. 192); el individuo actúa desde su egoísmo ‘depurado’, entendido este como la otra parte del egoísmo que constituye al individuo¹³ y en el que “el corazón ha abrazado el pensamiento, y ya no lo deja: el pensamiento se ha convertido en una forma de pensar” (p. 191).

No obstante, se advierte que tal acción es solo desinteresada en apariencia, pues ningún sujeto actuaría en contra de su yo ni de su carácter sin esperar un beneficio a cambio; todas las acciones morales parten igual, desde un egoísmo.

¹³ La otra parte es el egoísmo natural o rudo.

En cuanto a la libertad en esta situación específica, cabe dejar claro que se ve representada en el carácter racional, cuya función deriva en integrar los dinamismos sexuales hacia la verdad de la persona, es decir, a su bienestar. En Mainländer (2014) este bienestar implica que la decisión libre del individuo busque oponerse a la voluntad natural que lo impulsa a preservar su ser o descendencia y por ello el ejercicio moral de la virginidad obliga a moldear el carácter para que esta, es decir, la voluntad, avance en su proceso de desgaste sin alargar su línea de vida.

Por otro lado, en la discusión se posibilita hablar de los llamados ‘instintos humanos’ que en *Genealogía de la moral* (2003), Nietzsche define de la siguiente manera:

[...] Son en nosotros lo que cubre el vacío de un código genético como el que tienen los animales [...] que una vez una vez configurados y consolidados [...] dirigen nuestro comportamiento de una manera espontánea y automática, anticipándose a cualquier intervención de la reflexión y de la conciencia (p. 41).

Frente a esta cuestión, Nietzsche y Mainländer comparten puntos de vista similares que se bifurcan. Se observa que ambos filósofos suponen una plasticidad, por decirlo de alguna manera, en el ‘carácter’ y en el ‘instinto’. Plasticidad, pues ambos coinciden en que estos dos constituyentes del ser humano pueden ser configurados, moldeados, modificables.

En *Humano demasiado humano* (1998), Nietzsche define que “el instinto [...] no hace más que adquirir todos [los] caracteres como una segunda naturaleza a medida que recibe el bautismo del bien o del mal y si se reconoce que es el atributo de un ser que el pueblo ya ha evaluado desde el punto de vista moral” (citado en *Genealogía de la moral*, 2003, p. 41).

Después, en *Genealogía de la moral* (2003) adiciona que “necesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner alguna una vez en cuestión el valor de esos valores” (p. 60). La idea de Nietzsche sobre los instintos como una ‘segunda naturaleza’ implica que los impulsos no son fijos; que pueden adquirir características morales y sociales a partir de la influencia de la cultura y la ética que recibe el sujeto. Tal transformación no es pasiva, implica un proceso en el que el individuo interiorice esos valores y haga que los instintos se comporten como si fueran parte inherente de su ser natural.

En Mainländer (2014), esa transformación opera en un sentido inverso: para extinguir la fuerza y buscar la negación y fragmentación de la voluntad: “la vida es querida por la pura pulsión [...] por el instinto y, finalmente, demoníaca y conscientemente, porque de esta manera se alcanza más rápidamente [*schneller*] la meta del todo, y con ella la meta de cada individualidad” (p. 347). Los instintos y el carácter, por tanto, pueden educarse, eso queda claro para ambos. La cuestión que se disputa entre los dos filósofos es entonces la finalidad de dicha tarea: para el primero, los instintos se moldean para intensificar la potencia y la creación de valores propios; para el segundo, se modifican para dominarlos y conducir el carácter y, por tanto, la voluntad, a una forma de existencia cada vez más desapegada.

Así, mientras que en la *Genealogía de la moral* (2003) se busca formar al ser humano por medio de la configuración de instintos y por qué no decirlo, de sus valores, para ser un individuo fuerte moral y éticamente.

En *Filosofía de la redención* (2014) este proceso sirve para crear un ser humano dócil a la tarea de autonegación, donde se vea a su carácter transformado en instrumento de liberación del sufrimiento de manera progresiva.

En lo anterior, la diferencia entre la moral y la ética se refleja, dentro del aparato mainländeriano, en el hecho de que la moral está vinculada a las leyes y mandatos externos, como los del Estado y la religión, y se concreta en un código de normas que deben cumplirse para mantener el orden social y religioso, mientras que la ética es un fenómeno aún más interno y personal que implica la transformación de la voluntad mediante el conocimiento claro de un gran beneficio para el individuo, produciendo un enardecimiento del egoísmo que permite actuar conforme a ideales como el amor, la justicia y la castidad.

Asimismo, Mainländer (2014) advierte que, aunque una acción sea motivada por el interés propio, por esperanza de recibir algo o por temor a un castigo, no se elimina el valor de dicha acción. Es decir, la ética no requiere que las acciones sean desinteresadas o altruistas para que se valoren moralmente; incluso los actos que tienen una base egoísta pueden tener significado ético si confirman ciertos principios morales externos. Así entonces, la moralidad puede coexistir con el interés y la auténtica evaluación ética debe considerar también la conformidad de la acción con normas y la satisfacción que estas generan.

En resumen, una acción puede ser legal y moralmente aceptable, pero se considera ética cuando surge un conocimiento claro y una transformación interna que hace que tal acción sea realizada de ‘buen grado’, generando paz y alegría dentro del individuo.

Para continuar con esta primera forma de negación que es la virginidad como muerte consciente de la sensibilidad, se trae a colación la figura del sacerdote ascético encontrado en el apartado 13 del *Tratado III de Genealogía de la moral*:

[Este es] la encarnación del deseo de ser otro, de estar en otra parte; más aún, es este deseo en grado sumo, su auténtico fervor y pasión; pero precisamente el poder de su

deseo es la cadena que le sujeta a la vida, precisamente así se convierte en el instrumento que debe trabajar para crear condiciones más favorables para estar aquí y ser hombre (Nietzsche, 2023, p. 166).

Aunque esta figura representa una aparente negación de la vida al rechazar los placeres, en realidad conserva la existencia de los más débiles o desposeídos al actuar como un “pastor que guía y mantiene unido al rebaño” (Nietzsche, 2023, p. 166) humano. Este sacerdote utiliza el poder de su moralidad ascética para favorecer la conservación de la vida en su forma más débil.

A raíz de esta lectura se podría decir que para Nietzsche esa visión y finalidad de la virginidad ascética representa precisamente el no fortalecimiento de la vida ni de la formación de instintos nobles, pues este ve la sensibilidad como una fuerza vital creativa, una expresión de la voluntad de poder; reprimir el instinto o ni siquiera llegar a saber de él, lo deforma y vuelve agresivo, culpable.

En el caso de Mainländer, existe un punto de acercamiento y también de tensión frente a la figura del sacerdote ascético pues, aunque hay una resistencia ante el placer, sigue relevando una fuerza afirmadora de la vida, un obstáculo para el despliegue de la verdadera voluntad de morir que conduce a la paz suprema.

Las formas de negación de la voluntad que se proponen están orientadas hacia una renuncia consciente y progresiva del querer, en un inicio manifestada a través de la virginidad como estado de completa abstinencia sexual y simbólica de la voluntad afirmativa de vida. Para él, como filósofo, el fin de ello es, en resumidas cuentas, detener la reproducción y, en consecuencia, el surgimiento de nuevos seres que experimenten el ciclo inevitable de lucha, lo que a su vez posibilita así una ‘liberación real’ del sufrimiento universal.

Esta abstinencia voluntaria, además de ser un acto de privación, significa un paso importante hacia la redención, porque mientras exista la voluntad de vivir manifestada a través de la generación de nuevas vidas, el sufrimiento persistirá. Mainländer (2014) hace énfasis en tal premisa y agrega que "la virginidad es, con toda seguridad, el medio infalible para desprenderse del universo" (p. 253) debido a que resguarda al cuerpo de confundirse con la naturaleza de las cosas y apoya el hilo conductor hacia la fragmentación de la voluntad, que como ya se aclaró, es lo único posible frente al deseo de ya no ser.

En este sentido, la virginidad se convierte además en un principio ético relevante, un estado en el que el individuo rechaza primero, su 'egoísmo' natural y segundo, el impulso por la vida con una convicción que trasciende la mera renuncia corporal para abrazar la negación consciente y plena de la voluntad de vivir. Cabe aclarar que esta postura, que se permite caracterizar como una postura 'ética', es muy distinta de la castidad impuesta por religiones tradicionales como, por ejemplo, la religión católica. Esta decisión implica asumir la finitud y el carácter trágico de la existencia y luego de eso elegir voluntariamente participar en el proceso de su disolución; no es en ningún caso un acto de donación o de amor hacia un dios.

Ahora, si se busca relacionar a las figuras éticas expuesta en *Filosofía de la redención* (2014/2020), la figura ética que estaría más relacionada con la práctica de la virginidad es la del 'sabio'. Esto se debe a que el sabio representa la disposición ética hacia la negación consciente y progresiva de la voluntad de vivir, dejando atrás los apegos y deseos que perpetúan el sufrimiento. La virginidad, entendida como la renuncia y muerte consciente de la sensibilidad, la procreación y el involucramiento en la perpetuación del ciclo vital, corresponde a una madurez espiritual que se alinea con el ideal del sabio, quien aspira a la liberación interior y a la paz anímica mediante la supresión gradual de la voluntad.

Por otro lado, la figura del ‘héroe sabio’, que implica una figura aún más comprometida, no solo renunciaría o suprimiría la voluntad, sino que también actuaría activamente en la sociedad para facilitar la redención colectiva.

2.2.2. El suicidio

Why stand we here idle? What is it that gentlemen wish?

What would they have? Is life so dear, or peace so sweet,

as to be purchased at the price of chains and slavery?

I know not what course others may take; but as for me,

*give me liberty or give me death!*¹⁴

Patrick Henry en *Give me liberty or give me death* (1775).

Es importante señalar que en la ética mainländeriana el acto suicida no debe ser interpretado con juicio moral convencional, sino que debe comprenderse como un acto de lucidez sobre la condición humana. El suicidio para Mainländer es “un paso hacia la reconciliación con el destino de la humanidad y del universo” (Mainländer, 2014, p. 400).

Dentro de la *Filosofía de la redención*, el suicidio se configura como una de las formas de la negación de la voluntad de vivir debido a que la voluntad de morir está en el núcleo de toda existencia y a que su manifestación última es precisamente el acto suicida, que implica la abdicación consciente y definitiva de la voluntad y, con ello, la liberación del sufrimiento. Como

¹⁴ Se propone la siguiente traducción:

*¿Por qué estamos aquí sin hacer nada? ¿Qué es lo que desean los señores?
¿Qué es lo que buscan? ¿Es la vida tan preciada, o la paz tan agradable,
como para comprarlas al costo de cadenas y esclavitud?
No sé qué decisión tomarán los demás; pero por mi parte,
¡Denme libertad o denme muerte!*

señala el propio autor, "la liberación del sufrimiento llega [...] con la muerte [porque] la muerte extingue [el] deseo, destruye [el] sufrimiento" (Mainländer, 2014, p. 401).

El tema del suicidio siempre ha estado ligado a una concepción negativa del mismo, pocas son los filósofos o corrientes que le dan el espacio de reflexión que merece, y no simplemente lo ignoran o condenan. La razón de ello puede sea el hecho de que la muerte por sí misma suele ser un tabú, algo de lo que no se quiere o incluso, se ha prohibido hablar. Para poder hablar de un tema tan controvertido y extenso, es menester dar un vistazo a lo que ha sido su desarrollo a lo largo de la historia, con lo que se comprenderá que su concepción como tabú no es reciente, pues desde Platón se abarca a este como un asunto de los dioses debido a que las decisiones como dar por terminada una vida no pueden ser tomadas por los hombres, pues a ellos no pertenece su vida, o al menos, esa es la creencia general y común.

Por otra parte, se puede apreciar que, en la misma época de Platón, ya existían quienes trataban el suicidio como una opción válida en ciertas circunstancias, aquí es donde entran los nombrados estoicos que "elogiaban el suicidio como una acción noble y heroica, lo cual se puede comprobar en cientos de pasajes, los más drásticos de los cuales son de Séneca" (Schopenhauer, 2009, §157, p. 327).

Ante estos, Schopenhauer (2009) afirma que "el ánimo estoico, que desafía al destino es, ciertamente, una buena coraza contra los sufrimientos de la vida y sirve para soportar mejor el presente: pero se opone a la verdadera salvación. Pues esconde el corazón" (§ 170, p. 340).

Para efectos de esta investigación, se pretende abordar a la idea del suicidio desde la postura filosófica de Mainländer (2014/2020), quien señala que se debe usar la razón como el medio para el fin de este acto, ya que el suicidio tiene cabida dentro de la vida del hombre como

una elección válida para él mismo. Esto es: si cada día que alguien se despierta, escoge vivir, es claro que la opción de no hacerlo también esté presente.

Así entonces, ¿el suicidio solo tiene cabida como consecuencia patológica? ¿qué implica el suicidio como práctica autónoma y como una práctica patológica? ¿El suicidio debe de ser aceptado como una opción igual de válida que la de vivir?

Se llama suicidio patológico a aquel acto de quitarse la vida que proviene específicamente de una patología mental que anula la autonomía: “una enfermedad constituida como una fuerza, que carece de intimidad con el individuo en quien está radicada y que escapa completamente al dominio del sujeto, produce un efecto en el individuo” (Neira, 2017, p. 155). Este no se abordará en razón a que concierne a perspectivas psicológicas y clínicas que desplazarían la atención hacia explicaciones individuales de carácter patológico que no corresponden al propósito filosófico.

El suicidio como práctica autónoma, el tipo de suicidio que muestra la filosofía mainländeriana, es aquel donde el “sujeto se da muerte con plena lucidez y dominio físico y mental de sí mismo” (Neira, 2017, p. 153). En este sentido no debe ser entendido como un rechazo a la vida ni una acción opuesta a la naturaleza.

Moliner (2000) establece que el suicidio es la acción de “matarse voluntariamente a sí mismo” (p. 1313) y que el adjetivo ‘suicida’ “se aplica al que se expone a riesgos excesivos, así como a sus ideas, sus actos, etc.” (p. 1313) Tal extensión comprende el suicidio no solo como acto literal de autoaniquilación física, sino como forma de autoanulación en la que el sujeto compromete su integridad mediante decisiones, comportamientos o formulaciones conceptuales

que atentan contra su coherencia interna o su continuidad vital; un quiebre de la voluntad que hace que su propio yo se oriente hacia un desgaste, una disolución.

Al ubicar el concepto de suicidio dentro del plano ético, se debe tener claro que la acción que lo constituye es en primer lugar autónoma, pues la condición fundamental del acto es la ‘libertad’ y en segundo, un modo de “afirmar la propia libertad y dignidad” (Neira, 2017, p. 43), subrayando que solo quien mantiene la afirmación de la voluntad puede ser autor de este acto.

En otro orden de ideas, Mainländer reubica la cuestión fuera del marco de la autonomía individual: la redención que él describe no es la liberación personal por un acto de la voluntad, sino la consumación cosmológica de esa voluntad. El suicidio individual pierde su estatuto como proclamación de libertad entendida como autonomía y pasa a ser indicio del proceso mayor de disolución. En palabras cercanas a esta investigación, constituye una libertad en sentido positivo.

El primer acercamiento filosófico medianamente sistemático que se tiene acerca del suicidio se encuentra en Platón, el cual plantea mediante sus diálogos que el hombre no está en posición de terminar con su vida y que esto sea una acción aceptada en razón a que este es un simple objeto de los dioses y a que de ellos depende tomar tal acción. Es decir, en el caso de ser ordenado por un dios, el suicidio podría llegar a ser razonable e incluso, aceptado. Luego, en sus diálogos de la vejez, Platón concibe al suicidio como un acto de carácter ilegal y, en consecuencia, que debe ser castigado. Según Boeri (2002), para Platón los romanos adoptan su tradición, la cual valida el suicidio los siguientes casos:

“(1) cuando el agente actúa siguiendo una orden judicial (2) cuando es forzado a hacerlo por un infortunio en extremo doloroso e inevitable o (3) cuando ha llegado a participar de una vergüenza intransitable con la que no se puede vivir” (p. 101).

En ese orden, Aristóteles presenta un acercamiento un tanto superficial frente al suicidio. Boeri (2002) expone que para él el suicidio es un acto de injusticia que se comete contra sí mismo o contra el Estado. Aristóteles da por sentado que aquel que comete suicidio lo hace, ya sea bajo el vicio de la irascibilidad o bien, por temor o por cobardía; no se cuestiona ni plantea realmente la naturaleza del suicidio, simplemente da por hecho que es algo propio de aquella persona con inestabilidad o ‘falta de un algo’.

La concepción presentada a continuación es ciertamente única, es la primera que separa al suicidio de la idea completamente despectiva que se tenía de este hasta la época. Tal postura es la de los estoicos. Séneca es posiblemente el representante al que más se alude cuando se habla del consentimiento moral del suicidio, presentándolo como una ‘vía hacia la libertad’, aunque como señala Boeri (2002), esta ‘glorificación’ del acto suicida es personal de Séneca, no de los estoicos como escuela. Los motivos razonables que plantean los estoicos bajo los cuales es válido el suicidio son:

“(1) por la patria o por los amigos, (2) por el deseo de evitar llevar a cabo actos vergonzosos o de decir cosas indecibles forzado por un tirano, (3) porque una grave enfermedad impidió que el alma hiciera uso del cuerpo como de un instrumento durante un largo tiempo, (4) por la pobreza o (5) por un estado de demencia o desvarío” (Boeri, 2002, pp. 103-104).

Posterior a los estoicos, está la postura del cristianismo, la cual es ampliamente influenciada por san Agustín. En el capítulo XX de la *Ciudad de Dios* (2022), san Agustín recuerda que la vida es un regalo de Dios y que el ser humano no debe interferir mediante acciones personales ni por razones del mismo talante. En otras palabras, para el cristianismo el suicidio es un acto que atenta contra la voluntad divina (García-Carbajo y Llugany, 2020).

Es evidente que la concepción cristiana no ofrece una idea novedosa, en comparación a las que ya se venían adoptando frente al tema que compete en este apartado; pero es necesario tenerla presente como la principal influencia de la percepción actual del suicidio porque, en un contexto social y ético, tal corriente continúa ejerciendo cierto adoctrinamiento y promulgando la idea negativa del suicidio a través de la educación.

A continuación, Sandra Baquedano (2007) regresa el pensamiento de Schopenhauer a la discusión:

El acto de darse muerte a sí mismo es resultado de afirmar en la adversidad las ganas de haber llevado una vida más afortunada, sin tormentos, sin embargo, al no haber podido satisfacer en esencia ya “nada” en ella, el suicida suprime el fenómeno (p. 118).

Schopenhauer deja claro que no está a favor de concederle una validez al suicidio ni a la persona que lo lleva a cabo cuando muestra en sus ideas una compatibilidad del deseo de la calidad de vida, o la ausencia de ella, y el propio acto suicida. No obstante, reconoce que este movimiento de la voluntad se manifiesta de manera racional en el individuo, ya que equivale a un ejercicio de análisis entre la situación deseada y la situación real en la que se encuentra, análisis que es imposible si no existiese la capacidad de razonamiento en ella.

Así entonces, cabe resaltar que la postura de Mainländer plantea ciertos desafíos: ¿puede considerarse ético un sistema que acepta el suicidio como acto de redención? Si se responde desde una perspectiva kantiana, el suicidio es moralmente condenable porque niega la dignidad del ser racional. Sin embargo, Mainländer busca invertir esta lógica argumentando que la dignidad reside en la capacidad de negar la voluntad, incluso si ello implica la muerte. Aquí, ni el suicida ni el acto de suicidio parten de una acción desesperada, por el contrario, es un acto

filosófico fundamentado en una comprensión ontológica del sufrimiento humano y la naturaleza del ser. Posición que también choca con la de su maestro Schopenhauer, quien rechaza el suicidio bajo el argumento de que no implica la negación real de la voluntad, sino un incremento de esta misma en busca de la liberación (Schopenhauer, 2002).

Desde una perspectiva ética, Mainländer acepta esta acción voluntaria, consciente y responsable como un acto de verdadera coherencia con la naturaleza trágica de la voluntad de vivir. Según Baquedano (2007) esta posición anticipa incluso elementos del psicoanálisis de Freud, en tanto reconoce una pulsión de muerte en el interior del sujeto, pero a diferencia de este, Mainländer otorga al suicidio un significado liberador y redentor, entendiendo que quien ya no es capaz de soportar el peso de la vida, debe arrojarla.

En cierta forma esta ética del suicidio implica una renuncia plena al egoísmo y al deseo, que es la sustancia misma del sufrimiento y del movimiento vital. A diferencia de una visión simplista que califica el suicidio como puro egoísmo, Mainländer lo sitúa en un plano donde el egoísmo individual se trasciende mediante la comprensión del sufrimiento universal y la voluntad que impulsa la existencia hacia la nada. En este sentido, aunque el suicida actúa desde el individuo, su acto tiene un sentido ontológico y ético que supera el egoísmo particular, alineándolo con el proceso cósmico de redención y disolución de la voluntad (Naranjo, 2023).

Si se buscara encasillar a Mainländer dentro de una de sus figuras éticas, nuevamente se inscribiría en la figura del sabio que contempla la disolución como liberación. Su muerte, aunque trágica, no debe eclipsar la dimensión especulativa de su pensamiento, donde el suicidio representa una culminación filosófica, no una consigna vital.

Conclusiones

La filosofía de Mainländer es una filosofía que, sin duda, busca evitar el sufrimiento, pero también, que se dio la tarea de buscar entender el origen de este y más allá, las implicaciones que hay a su alrededor en un formato general y también específico. La reconstrucción del concepto de libertad en la obra de Philipp Batz obliga a apartarse de las interpretaciones concebidas antes de su lectura. En su sistema, la libertad se revela como un fenómeno íntimo, arraigado en la constitución natural del individuo y por ello en estrecha vinculación con la obra de Schopenhauer, donde hay una voluntad que es anterior y superior al sujeto consciente.

El punto de partida para comprender su alcance es reconocer que, para Mainländer, la vida misma está inscrita en un movimiento universal cuyo fin está anticipado: la muerte absoluta a la que tienden todas las fuerzas individuales como fragmentos de un Dios que se desintegró para alcanzar el no-ser. Dentro de este marco, la libertad ya no puede ser entendida como un poder de elección que dependa del arbitrio consciente, sino como el sujeto de un proceso en que el participa sin haberlo elegido.

La libertad en sentido negativo aparecer entonces como un límite de acción impuesto por el carácter. Este carácter no es adquirido por influencia social ni educacional, sino dado desde el nacimiento como una disposición que determina la amplitud posible de los actos. Lo que el ser humano llama libertad no es más que el rango estrecho de movimientos que caben dentro de esa estructura innata. Si los obstáculos para actuar provienen del carácter mismo, y si el carácter no ha sido escogido, la noción de libertad como poder auténtico de iniciación causal se desvanece.

En ese sentido, la afinidad de Mainländer con un determinismo se vuelve evidente: los estados de la voluntad, sus modificaciones y el temperamento a través del cual el sujeto se muestra al mundo, son expresiones de un movimiento más allá del individuo, que atraviesan la

totalidad de los seres en el mundo. El individuo al aprender a moderar su carácter no amplía su libertad, sino que ajusta su conducta y temperamento a la forma particular en la que la voluntad lo atraviesa. Desde aquí, libertad en sentido negativo es la constatación lúcida de un límite: el individuo no elige su esencia, solo la despliega.

El sentido positivo de la libertad adquiere relevancia cuando se inserta en la cosmovisión del primer movimiento divino y de la voluntad que ansía no ser. En la vida, el individuo experimenta lo que interpreta como una capacidad de decidir de forma anticipada, de apropiarse deliberadamente de las situaciones y dirigir las hacia determinados fines, pero esta vivencia subjetiva no expresa un dominio auténtico sobre la existencia; más bien encarna un espejismo necesario para que la voluntad, fragmentada tras la muerte de Dios, pueda realizar su itinerario hacia la aniquilación.

La pretendida autonomía con la que el individuo actúa no es más que el modo en que la voluntad lleva a la consciencia para aproximarlo a la meta universal. Cada decisión aparente, cada inclinación racionalizada, cada propósito que se cree propio, forma parte de una estrategia cósmica, por decirlo de alguna manera, que opera más allá de la subjetividad y que se manifiesta incluso fisiológicamente en el desgaste, el sufrimiento, las emociones y el carácter. La libertad, en este sentido, es el título que se otorga al papel funcional del individuo dentro del procedimiento que no es iniciado por él y que tampoco puede detener: el de la Unidad que quería no ser.

Si el concepto de libertad queda absorbido por el movimiento general de la voluntad, la ética ya no puede tener un carácter normativo. En el sistema mainländeriano, la ética es antes que nada eudaimónica: un conjunto de prácticas y disposiciones destinadas a disminuir el sufrimiento propio y ajeno, que busca ayudar al individuo a vivir de manera más lúcida su tránsito hacia la

redención. No se dirige a prescribir mandatos universales ni a orientar la conducta hacia fines trascendentes porque no existe un más allá que otorgue validez ontológica a las acciones humanas.

En este sistema, la figura ética por excelencia no es el héroe tradicional, ni el santo religioso, ni el virtuoso racionalista, sino el individuo que comprende el destino de la voluntad y actúa en consecuencia para facilitar la consumación del movimiento primero. Así, las prácticas como la virginidad no poseen un significado metafísico, sino bioético: son elecciones individuales que contribuyen a no perpetuar la fuerza de la voluntad en un nuevo organismo con el fin de evitar transmitir el sufrimiento y acelerar la ruta hacia la redención propia, y contribuir a la universal.

El suicidio, en este horizonte, adquiere un lugar no-ambiguo; simboliza la negación inmediata de los bienes mundanos y la renuncia a la continuidad de la voluntad en las generaciones futuras, pero no posee una relevancia metafísica pues la vida individual no tiene peso ontológico en el destino del mundo. La voluntad no muere con la vida: solo se fragmenta y continúa su camino. La autonomía que el individuo cree ejercer al decidir quitarse la vida no se antepone al destino que la voluntad ya ha dispuesto para él. La muerte individual es solo un episodio dentro de la trayectoria fijada por la necesidad inmanente, una necesidad que afecta por igual a todos los seres y que solo encuentra su culminación en la desintegración total del universo. El suicidio, entendido así, no es una liberación, sino una expresión coherente del carácter del individuo y, además, un acto significado, pero solo en el ámbito de su consciencia particular.

Al final, la reconstrucción del concepto de libertad en Mainländer muestra un sistema que combina el determinismo y práctica eudaimónica en un mismo horizonte. La libertad, en

cualquiera de sus sentidos, está subordinada al movimiento hacia la muerte que define la existencia. La ilusión de autonomía, importante para la vida consciente, es mostrada como el instrumento de una voluntad ciega que actúa tras el individuo. La renuncia voluntaria, sea mediante la virginidad, la abstinencia reproductiva o la negación de los bienes/placeres del mundo, no es un triunfo sobre la naturaleza, sino una forma lúcida de seguirla. *Filosofía de la redención* consigue así una concepción de libertad que no se opone al destino del mundo; que se convierte en el nombre humano para una necesidad de aquel Dios que quiso ya no ser.

En esa visión, la redención ya no depende de un acto heroico o de una intervención divina; depende del simple hecho de que todo ser, por el mero hecho de existir, está inscrito en el camino inevitable hacia la muerte. La tarea filosófica no es conquistar una libertad imposible, sino aprender a comprenderla en su verdadera dimensión como el modo particular en que cada individuo acompaña, con la propia consciencia, el movimiento final de la voluntad. O sea, el acto destructivo y definitivo del suicidio.

Epílogo biográfico: Philipp Mainländer

Philipp Batz, de seudónimo Philipp Mainländer, nació en Offenbach del Meno el 5 de octubre de 1841; vivió durante 34 años, pues tomó la decisión de suicidarse el 1 de abril de 1876, cuando se encontraba nuevamente en la región que lo vio salir al mundo. Desde su juventud, este hijo de comerciante vivió entre dos mundos: el del negocio familiar, frente al cual su padre lo presionaba para que estudiara comercio y ciencias químicas, y otro que llegó a conocer en sus viajes de juventud gracias a un amigo jurista de la familia, un mundo llamado ‘filosofía’. Su estancia en Florencia, donde trabajó en una sucursal mercantil, le reveló la belleza de la poesía y a su vez, el peso de la existencia. Luego, en Alemania, tras su regreso en 1863, cuando descubrió el pensamiento de Arthur Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación*, tras lecturas y meditaciones que él mismo dice y demuestra haber tenido, fue gestándose su obra magna: *Die Philosophie der Erlösung* (1876), la que fue finalmente publicada un día antes de su muerte.

En 1873, movido por un impulso moral que no pocos considerarían extraño, se enlistó en el ejército prusiano. Buscaba, tal vez, someter su espíritu a una disciplina exterior y demostrar que su filosofía no era una evasión sino una afirmación lúcida de la realidad. Su paso por la vida militar, sin embargo, fue corto y marcado por problemas de salud. La vida castrense solo enfatizó su vocación interior: escribir, pensar, consumirse en la tarea filosófica que había elegido.

De regreso a Offenbach, en 1874, Mainländer se entregó a la culminación de su obra. Aquí se halla a un hombre que escucha el murmullo del fin del mundo. Hoy, su nombre, el de Mainländer, resuena no solo como un seguidor de Schopenhauer, sino como un pensador que llevó las ideas de este, más allá. Su visión del mundo corresponde a un proceso de desintegración

divina, donde Dios no crea, sino que se destruye a sí para permitir la multiplicidad del universo.

Situó su sistema filosófico en un lugar que debe ser tenido en cuenta dentro de la historia.

El poco y quizás, tardío, reconocimiento de Mainländer, se deba en parte a ese último dato a cerca de su vida, ya que no es hasta finales del siglo XX que se llega a hablar de este filósofo de la segunda mitad del siglo XIX. Por otra parte, a que en ese periodo muere una de las figuras más conocidas de la filosofía: Schopenhauer (1788-1860) o a que también coincide al lapso de tiempo en el que Nietzsche (1844-1900) brota en el campo de la literatura y la filosofía. No es de sorprender que Ferrater Mora, en su *Diccionario* (1965), solo haya dedicado 20 líneas para dar entrada a “Mainländer, Philipp”, prácticamente desconocido en el habla hispana. Su figura, sin duda, sigue no teniendo el lugar que debería de abarcar en el contexto académico filosófico.

No obstante, su pensamiento es considerado una influencia para quienes lo estudiaron, entre ellos autores y filósofos como Friedrich Nietzsche (1844-1900) donde específicamente se reconoce con la expresión ‘Dios está muerto’ introducida en 1882, años después de la publicación de *Die Philosophie der Erlösung* (1876); Albert Caraco (1919-1971) en su obra *Breviario del caos* (1982); Jorge Luis Borges en su ensayo *Biathanatos* dentro de la obra *Otras inquisiciones* (1952); Emil Cioran, quien lo menciona en diferentes ocasiones, entre otros que llegan a admitir o no admitir tal influjo de su filosofía.

En el prólogo de *Filosofía de la redención* (2014), Mainländer determina que su obra capital es la continuación de las doctrinas de Kant y Schopenhauer y así también, la reafirmación de la doctrina budista y del cristianismo puro. La profundidad de este gesto intelectual implica el compromiso de su tarea por querer entender el mundo y los sistemas filosóficos en los que se identifica. La confluencia de influencias, alejadas entre sí en tiempo, geografía y método,

muestra a Mainländer como un filósofo orientado a proponer y presentar su tesis en forma coherente y completa, logrando así, tener un sistema único en el lugar que se sitúa. Mainländer vivió como escribió: con una seriedad que rozaba lo sagrado para él, con un fervor que pocos pueden sostener, con la convicción de que la filosofía no es solo pensamiento.

Referencias

- Mainländer, Ph. (1876). *Die Philosophie der Erlösung*. Theobald Grieben.
- Mainländer, Ph. (2014). *Filosofía de la redención* [Pérez Cornejo, M., Trad. & Carlos Javier González Serrano, Ed.]. Ediciones Xorki.
- Mainländer, Ph. (2020). *Filosofía de la redención* [Manuel Pérez Cornejo, Trad. & Carlos Javier González Serrano, Ed.]. Alianza editorial.
- Agustín de Hipona. (2022). *La ciudad de Dios*. Gredos.
- Berlin, I. (2014). *Las ideas románticas en la era romántica* [Víctor Altamirano, Trad.]. Fondo de cultura económica.
- Borges, J. L. (1952). *Otras inquisiciones*. Editorial Emecé.
- Baquedaño, S. (2007). ¿Voluntad de Vivir o Voluntad de Morir? El Suicidio en Schopenhauer y Mainländer. *Revista de Filosofía*, 63, 117-126. <https://doi-org.unipamplona.basesdedatosezproxy.com/10.4067/s0718-43602007000100009>
- Baquedaño-Jer, S. (2011). La Canalización Del Dolor Y El Estancamiento Del Sufrimiento en Schopenhauer Y De Quincey. *Discusiones Filosóficas*, 12(18), 107-123. <https://research-ebsco-com.unipamplona.basesdedatosezproxy.com/linkprocessor/plink?id=c441ab4c-9382-3176-afac-449eeb8014c9>
- Baquedaño, S. (2023). ¿Compasión Versus Egoísmo? Contrapuntos en Las Obras De Schopenhauer Y Mainländer. *Ideas y Valores*, 73(186), 179-199. <https://doi-org.unipamplona.basesdedatosezproxy.com/10.15446/ideasyvalores.v73n186.105484>

- Boeri, M. (2002). Exagoge tou biou: La racionalidad del suicidio en el estoicismo antiguo. En Buzón, R., Cavallero, P., Romano, A. & Steinberg, M. (edd). *Los estudios clásicos ante el cambio de milenio. Vida, muerte, cultura I* (pp. 630-670). Universidad de Buenos Aires.
- Bonilla S. & Merino, D. (2019). Caos y entropía o del principio Mainländer-Caraco. Vázquez Villanueva, O. (Ed.). *Philipp Mainländer. Actualidad de su pensamiento*. Universidad Autónoma de Guerrero.
- Caraco, A. (1982). *Breviario del caos* [R. Santos, Trad.]. Sexto piso Editorial.
- Coronel-Piña, V. (2015). Pesimismo dionisiaco versus pesimismo schopenhaueriano. *PENSAMIENTO: Papeles de filosofía*, 2 (65), 65-86.
<https://revistapensamiento.uaemex.mx/article/view/3965>
- Ferrater Mora, J. (1965). *Diccionario de filosofía (Tomos I y II)*. Editorial sudamericana Buenos Aires.
- Flores, F. (2023). Consideraciones sobre la muerte en La filosofía de la redención. En F. Burgos, L. A. Gerena & S. Gamboa (coords.). *Mainländeriana I* (pp. 241-252). Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Fronteala, P. (2019). La libertad como identificación con la necesidad en Philipp Mainländer. En J. Chillón, P. Fronteala & Á. Martínez (eds.). *Hombre y logos: Antropología y comunicación* (pp. 295-303). Editorial Fragua.
- Gajardo, P. (2020). Un sentido teleológico regulativo de la nada en el pensamiento de Mainländer. *Revista Internacional de Filosofía*, 25(2), 79-97.
[10.24310/Contrastescontrastes.v25i2.7580](https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v25i2.7580)

- González, C. (2019). Libertad fragmentada: voluntad de morir y muerte de Dios. En Philipp Mainländer. Vázquez Villanueva, O. (Ed.). *Philipp Mainländer. Actualidad de su pensamiento* (pp. 49-58). Universidad Autónoma de Guerrero.
- Gámez, H. (2023). El ser es y el no-ser será. Sobre el supuesto entropismo en la filosofía de Philipp Mainländer y el escudriñamiento del destino del mundo desde los futuros cosmológicos de la nueva física. En F. Burgos, L. A. Gerena & S. Gamboa (coords.). *Mainländeriana I* (pp.75-105). Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Gámez, A. (2024). *El ser es y el no ser será: la relevancia histórico-filosófica del pesimismo y la redención como su criterio de demarcación* [tesis doctoral]. Universitat de Barcelona.
- García-Carbajo, J. y Llugany, N. (2020). Bases romanas y hebreas del cristianismo en torno al suicidio. *Revista EUROPA*, 11, 91-109.
- García, H. (2023). La odisea del súper ser al no ser o la poética afirmación de la voluntad de morir. En F. Burgos, L. A. Gerena. & S. Gamboa (coords.). *Mainländeriana I* (pp. 219-239). Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Henry, P. (23 de marzo de 1775). *Give Me Liberty Or Give Me Death* [Discurso ante cámara de Ciudadanos de Virginia]. Yale Law School: The Avalon Project. https://avalon.law.yale.edu/subject_menus/18th.asp
- Hobbes, T. (2014). *Leviatán. La materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica.
- Moliner, M. (2000). *Diccionario de uso del español*. Editorial Gredos.

- Naranjo, P. (2023). Pesimismos antagónicos: Mainländer y Nietzsche. *Claridades. Revista de filosofía*, 15(2), 11-36.
- Neira, H. (2017). Suicidio Soberano Y Suicidio Patológico. *Ideas y Valores*, 66(164), 151-179.
<https://doi-org.unipamplona.basesdedatosczproxy.com/10.15446/ideasyvalores.v66n164.45177>
- Nietzsche, F. (2012). *El nacimiento de la tragedia* [A. Sánchez Pascual, Trad.]. Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (1997). *Así habló Zaratustra* [A. Sánchez Pascual, Trad.]. Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2003). *La genealogía de la moral* [D. Sánchez Meca, Ed. J. L. López & López de Lizaga, Trans.]. Tecnos.
- Nietzsche, F. (2011). *Así habló Zaratustra; Más allá del bien y del mal; La genealogía de la moral; El crepúsculo de los ídolos; El anticristo*. Editorial Gredos
- Platón. (1992). Diálogos. *Fedón: Diálogos III*. [J. M. Martínez, E. Lledó Íñigo, C. García Gual, Trans.] Gredos.
- Pinilla, D. & Sánchez, P. (2020). El egoísmo en el pensamiento de Thomas Hobbes Interpretación y racionalidad cooperativa. *Cinta moebio*, 69, 241-254.
<https://doi.org/10.4067/S0717-554X2020000300241>
- Quintana, J. (2025). *Mente y voluntad en el pensamiento de Arthur Schopenhauer* [Monografía de Pregrado]. Universidad de Pamplona.
- Real Academia Española. (2001). Necesidad. En *Diccionario de la lengua española* (22 ed.).
<https://www.rae.es/drae2001/necesidad>

Rosset, C. (1976). *Lógica de lo peor: elementos para una filosofía trágica* [S. Espinosa, Trad.].

El cuenco de Plata.

Samamé, L. (2014). Los ideales de vida en la filosofía práctica de Schopenhauer. *Ediciones*

Eikasia, 60 (11), 231-264. <https://revistadefilosofia.org/60-10.pdf>

Sarmiento, A. (2004). *La virtud de la castidad o la autenticidad del amor*. En Illanes, J. & Trigo,

T. (Eds.), *Dar razón de la esperanza* (729-742).

Schopenhauer, A. (1986). *Die Welt als Wille und Vorstellung II*. Suhrkamp Taschenbuch Verlag.

Schopenhauer, A. (2002). *Sobre la Libertad de la voluntad en Schopenhauer: los dos problemas fundamentales de la ética* [Pilar López de Santa María, Trad.]. Siglo Veintiuno.

Schopenhauer, A. (2009). *Parerga y Paralipómena II* [Pilar López de Santa María, Trad.]. Trotta.

Schopenhauer, A. (2017). *La imposible conquista de la libertad: ética, política y estado*.

Biblioteca Nueva. <https://www-digitaliapublishing-com.unipamplona.basesdedatosezproxy.com/a/51144>

Schopenhauer, A. (2022a). *El mundo como voluntad y representación I*. Trotta Editorial.

<https://www-digitaliapublishing-com.unipamplona.basesdedatosezproxy.com/a/128800>

Schopenhauer, A. (2022b). *El mundo como voluntad y representación II: Complementos*. Trotta

Editorial. <https://www-digitaliapublishing-com.unipamplona.basesdedatosezproxy.com/a/128801>

Sevilla, H. (2019). Dios se suicidó. Invitación al exterminio humano en la visión transpersonal de

Mainländer. *Tópicos: Revista de Filosofía de Santa Fe*, 38, 144-171.

Stewart-Kroeker, P. (2023). *Pessimism and the Affirmation of Life: Nietzsche's Tragic Philosophy*
[Tesis doctoral publicada]. McMaster University. <http://hdl.handle.net/11375/28791>