

EL PESIMISMO Y LA CUESTIÓN SOCIAL EN PHILIPP MAINLÄNDER*

PESSIMISM AND THE SOCIAL QUESTION IN PHILIPP MAINLÄNDER

por

Flamarion Caldeira Ramos

Universidade Federal do ABC, *Brasil*

Carlos Darío Romero (traductor)

Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Resumen

Este artículo aborda solamente la presentación, en líneas generales, del pensamiento de Philipp Mainländer (1841-1876), filósofo actualmente desconocido que tuvo como lectores a Nietzsche, Borges y Cioran, y, la historia de la filosofía sólo lo reconoce como un defensor y practicante del suicidio. Más desconcertante aún por las consecuencias extremas que Mainländer saca de la filosofía de Schopenhauer en su propósito de conciliar el más extremo pesimismo metafísico con un pensamiento político socialista.

Palabras claves: Mainländer, Schopenhauer, Pesimismo, Socialismo, Redención

Abstract

This paper aims at presenting, in its general lines, the thought of Philipp Mainländer (1841-1876), today a completely forgotten philosopher, but who was read by authors like Nietzsche, Borges and Cioran, and who the history of Philosophy knows only as a defender and practitioner of suicide. The article tries to show the strange intention of Mainländer to conciliate the most extreme metaphysical pessimism with a socialist political thought.

Keywords: Mainländer, Schopenhauer, pessimism, socialism, redemption

* Ramos, Flamarion Caldeira. "O pessimismo ea questão social em Philipp Mainländer", *Cadernos de Filosofia Alemã* 10 (2007):35-50.

En un curioso pasaje de *La genealogía de la moral*, Nietzsche establece un vínculo entre el pesimismo filosófico europeo del siglo XIX y una cierta decadencia favorecida por las “ideas modernas”, en particular, por las ideas democráticas y el ideario socialista. El pesimismo, más que el fruto de la nueva mentalidad europea, sería consecuencia de cierta nivelación de clases: “el ‘dolor metafísico’ (*Weltschmerz*) europeo, el ‘pesimismo’ del siglo XIX son, en lo esencial, la secuela de una mezcla absurda y repentina de estamentos” (1998 168). Aún, en *La genealogía de la moral*, podemos encontrar otras referencias al pesimismo. Por ejemplo, en el séptimo párrafo del segundo tratado, luego de mostrar el vínculo entre la crueldad y la festividad, Nietzsche dice: “con estos pensamientos, dicho sea de pasada, no pretendo en modo alguno ayudar a nuestros pesimistas a llevar agua nueva a sus malsonantes y chirriantes molinos del tedio vital; al contrario, hay que hacer constar expresamente que, en aquella época en que la humanidad no se avergonzaba aún de su crueldad, la vida en la tierra era más jovial que ahora que existen pesimistas” (*Id.* 56).

A partir de un fundamento teórico completamente diferente, y con otras intenciones, Lukács también vincula el pesimismo con una crisis de la burguesía alemana. Aquel brinda una interpretación de la ideología del intelectual burgués *rentier*, más en específico, del burgués del periodo de reacción a los movimientos revolucionarios de 1848: “el pesimismo de Schopenhauer es un reflejo ideológico del periodo de la Restauración” (169)¹. El autor reduce el alcance de la filosofía schopenhaueriana al considerarla simplemente como expresión de un enranciamiento de clase: “las actividades del individuo aparecen desligadas de su base social y vueltas pura y exclusivamente hacia dentro, cultivándose las propias peculiaridades y veleidades privadas como valores absolutos” (*Id.* 166). Schopenhauer sería, así, apenas una expresión teórica irracionalista de las transformaciones que necesariamente se efectuaron en el Estado prusiano después de 1848 y el fracaso de la revolución. Y es así que, sólo a partir de entonces, la propia filosofía de Schopenhauer comienza a ser reconocida y él se convierte en el filósofo de aquella reacción burguesa que su filosofía había previsto. De modo que la transformación burguesa del Estado semifeudal prusiano dio inicio al éxito de su filosofía que antes no pudo darse.

A partir de eso, Lukács ve en Schopenhauer la forma histórica, sintomática del “irracionalismo entre las revoluciones”, y, en especial, lo ve como “el precursor del cosmopolitismo decadente” (*Id.* 169). Según Lukács, Schopenhauer habría iniciado el movimiento de liberación, a través de la ética, de todos los instintos negativos, antisociales y antihumanos del hombre, dándoles una sanción moral y presentándose si no como preceptos, menos como “destino” del hombre. El pesimismo metafísico intensificaría la alineación, pues conduce al quietismo y a la pasividad social: “mientras que el panteísmo desvía las mentes, objetivamente, de la concepción religiosa del mundo, la filosofía de Schopenhauer, que profesa ser ateísta, abre de nuevo el camino hacia una religión que no obliga a nada” (*Id.* 177)². Desde un punto de vista dialéctico, como el de Lukács, el pesimismo schopenhaueriano sería, entonces, una justificación filosófica del absurdo de toda actividad política y de todo progreso, a través de la desvalorización de toda forma de sociedad e historicidad. El egoísmo burgués, otra característica del pesimismo, es reforzado en vez de negado debido a la concepción ética que confirma el aislamiento del individuo. Tanto la teoría del conocimiento como la estética del filósofo conducirían a ese fin.

El pesimismo de Schopenhauer, al vaciar de sentido toda acción política, acabaría funcionando, intencionalmente o no, como una *apología indirecta* del capitalismo. Si la apología

1 En esa misma dirección, Löwith afirma que la acogida de la obra de Schopenhauer sólo fue a partir de la apatía en la que se encontraba la inteligencia alemana después del fracaso de la Revolución de 1848 (*cf.* 1969).

2 Es en esa dirección que Lukács subraya el abismo que separa a Schopenhauer y Hegel. Además, contraponen la lógica dialéctica de este último con la lógica metafísico-irracionalista del primero (*cf.* Lukács 195-199).

directa del capitalismo, desvelada por Marx, consiste en la eliminación de las contradicciones sociales existentes al presentarlas como apariencias superficiales y pasajeras, la apología indirecta se presenta como una forma mucho más elevada y tardía de la apología. Mientras la apología directa se esfuerza por eliminar las contradicciones del sistema capitalista, de refutarlas por sofismas, de escamotearlas, la apología indirecta, tomando como punto de partida esas contradicciones, acepta su existencia como la de los hechos innegables. Sin embargo, les da una interpretación favorable para mantener el propio capitalismo.

Mientras que el apologista directo trata de presentar el capitalismo como el mejor de los órdenes concebibles, como la culminación definitiva e insuperable de la trayectoria de la humanidad, el apologista indirecto señala toscamente los lados negativos del capitalismo, sus atrocidades, pero presentándolos, no como propiedades del capitalismo, sino como cualidades inherentes a la existencia humana en general, a la vida misma, sin más. De donde se sigue, necesariamente, que la lucha contra estas atrocidades no solo se halla condenada de antemano al fracaso, sino que carece de todo sentido, pues equivale, según esta interpretación, a que el hombre quiera abolir su propia naturaleza. (*Id.* 167)

Así, en vez de volverse contra el capitalismo, verdadero origen de las contradicciones, la filosofía se dirige contra el propio mundo. Ella repudiaría la vida en todas sus formas y nos quedaría solamente la nada. Ahora bien, Lukács se pregunta: ¿es posible vivir la vida de acuerdo con tal filosofía? Él responde afirmativamente, pues mientras esa negación no se realiza lo que se ve es una vida contemplativa llena de encanto. De esta forma Lukács concluye estableciendo el vínculo entre el pesimismo y el cinismo burgués:

la nada, como perspectiva del pesimismo, como horizonte de vida, no puede impedir de modo alguno al individuo, según la ética schopenhaueriana, ya expuesta, de llevar una vida contemplativa placentera (*genussreiches*), ni siquiera estorbarle a que lo haga. Por el contrario. El abismo de la nada, el fondo sombrío de la carencia de sentido de la existencia, es como el condimento picante que da sabor y encanto a este goce de la vida. Goce que aún se realza y condimenta por el hecho de que el sentido aristocrático fuertemente marcado de la filosofía schopenhaueriana a la que aludíamos eleva a sus partidarios —en su imaginación— muy por encima de aquella chusma miserable cuya limitada inteligencia la lleva a luchar y a sufrir por el mejoramiento de la situación social. Y así, el sistema de la filosofía de Schopenhauer —sistema ingenioso y armónicamente construido, desde el punto de vista de la arquitectónica formal— se levanta como un bello hotel moderno, dotado de todo confort, al borde del abismo, de la nada, de la carencia de todo sentido. Y la diaria contemplación del abismo, entre espléndidas comidas, placenteramente gustadas, o entre exquisitas obras de arte, sólo puede servir para realzar aún más el goce de este confort refinado. (*Id.* 201)

Si Schopenhauer es considerado el fundador de este “hotel moderno al borde del abismo”, hay que recordar que él no fue su único huésped. El pesimismo del siglo XIX se constituye en la estela de la filosofía de Schopenhauer, sin embargo, no siempre con una postura apologética a este último o al capitalismo. Los principales autores de ese “movimiento” son: Eduard von Hartmann, Julius Bahnsen y Philipp Mainländer. Eduard von Hartmann busca, con su obra principal, *La filosofía del Inconsciente* (1869), fusionar las filosofías de Hegel, Schelling y Schopenhauer al colocar el “Inconsciente” como principio alógico del universo. Julius Bahnsen es el filósofo de la “dialéctica de lo real” (*Realdialektik*), con la que busca transformar la contradicción dialéctica en una especie de esencia de todas las cosas, un intento de desarrollar la idea de Schopenhauer de la “desunión de la voluntad consigo misma”. Ahora, Philipp Mainländer se presenta como el más radical de los discípulos de Schopenhauer, no sólo en su obra, sino también en su vida y muerte. La referencia

más conocida de este filósofo, hoy en día olvidado, nos la da Jorge Luis Borges en su *Biathanatos*:

Al releer esta nota, pienso en aquel trágico Philipp Batz, que se llama, en la historia de la filosofía, Philipp Mainländer. Fue, como yo, un lector apasionado de Schopenhauer. Bajo su influjo (o quizá el de los gnósticos) imaginó que somos fragmentos de un Dios, que en el principio de los tiempos se destruyó, ávido de no ser. La historia universal es la oscura agonía de esos fragmentos. Mainländer nació en 1841; en 1876 publicó su libro, *Filosofía de la redención*. Ese mismo año se dio muerte. (88)

Borges podría haber añadido que Mainländer no sólo murió en el año de la publicación de su obra capital, sino que se mató justamente ¡el mismo día en que recibió el primer ejemplar! Esta obra, que no sólo por este motivo causó cierto interés, no pasó desapercibida para Nietzsche que en el mismo año escribe a Franz Overbeck, en señal de agradecimiento por haberle enviado un ejemplar de la *Philosophie der Erlösung*: “ya leímos demasiado a Voltaire, ahora es turno de Mainländer” (1890 202). El nombre de Voltaire no solo representa el pensamiento iluminista en general, sino que será el autor al que Nietzsche le dedicará el primer volumen de su *Humano, demasiado humano*. Dicha obra se publicó en 1878, año del primer centenario de la muerte de aquel.

Sin embargo, ¿cuál fue la filosofía de Mainländer que, al menos en un primer momento, despertó un cierto interés en Nietzsche? ¿Qué encontramos en su obra? Mainländer presenta su obra como una continuación de la filosofía de Schopenhauer, la cual no solo radicaliza, sino que la conduce a una especie de ontología negativa en la que el “No-ser” tendría predominio sobre el “ser”. Por medio de su reflexión sobre la teoría del conocimiento, Mainländer llega a una conclusión opuesta al Schopenhauer poskantiano en lo que respecta a la cosa en sí. Ésta no es, para aquel, la Voluntad de vida, universal y atemporal que se expresa como la esencia de todas las cosas más allá del tiempo y del espacio. Para Mainländer, la cosa en sí podría ser designada como la *Voluntad de muerte individual* que está presente en todas las cosas. Esta voluntad individual, que por medio de un “campo de fuerzas” actúa de acuerdo con otras innumerables voluntades individuales, es el producto de la transición de una unidad trascendente a una multiplicidad inmanente, es decir, “la transformación de su esencia” (Mainländer 1996a 137). La unidad primordial, premundana, se desintegra y surge el mundo. Cada voluntad tiene un impulso que tiene su origen en aquella unidad interna y primordial. A través de ese movimiento surge el mundo. De esta forma, el mundo de los fenómenos es un mundo de la multiplicidad, del movimiento y del flujo continuo de seres: el mundo del devenir. La contraposición entre el mundo de fenómenos, de la multiplicidad, y el terreno de la cosa en sí corresponde enteramente a la doctrina schopenhaueriana del mundo como voluntad y representación. Sin embargo, Mainländer va más allá de su maestro cuando comprende ese mundo trascendente como una especie de Dios spinoziano que *muere* y, así, le da vida al mundo. De ahí la sentencia: “Dios ha muerto y su muerte fue la vida del mundo” (*Id.* 108) No es nuestra intención presentar a Mainländer como un precursor de la muerte de Dios en Nietzsche, pues aquí, a diferencia de lo que pensaba éste, a Dios no lo mataron los hombres, sino que Dios mismo siguió un impulso interno de autodescomposición. El impulso de pasar del ser al no ser, lo que se expresa en la ley física del debilitamiento universal de las fuerzas.

Sin embargo, digamos aquí, para aquellos que puedan asustarse con un pesimismo aparentemente dogmático y teológico, que Mainländer intenta seguir estrictamente la prohibición kantiana de sobrepasar el terreno de la experiencia, ya que permanece en la inmanencia. Su doctrina se presenta como un ateísmo científico para el que la esencia de Dios sigue siendo desconocida en sentido “constitutivo”. Aun así, desde un punto de vista “regulativo”, para el “juicio reflexionante”, podemos pensar el origen del mundo *como si* fuera “un acto motivado de la voluntad” (*Id.* 108). Esto

significa que podemos representar el origen del mundo como un acto de trascendencia inaccesible por el que una unidad primordial y previa al mundo se trasplanta al no ser y se esparce, se desgarran en el mundo de la inmanencia. El mundo surge de la voluntad de ese Dios, para pasar del ser al no ser, una especie de “autocadaverización de Dios”. Es decir, Mainländer reinterpreta y radicaliza el pesimismo de Schopenhauer en una “metafísica de la entropía”, e interpreta toda la historia del mundo como una discontinua pero inevitable decadencia.

A partir de esto, como no hay para el sujeto cognoscente ningún ser mejor y completo que la unidad simple, ésta no puede ser alcanzada por un anhelo por ser-otro, sino que queda una libre elección entre la permanencia en el ser o el no ser. Aquí, el lector de Schopenhauer reconoce la afirmación o negación de la voluntad. Sin embargo, al multiplicarse en el mundo, esa unidad-totalidad decidió ya la única acción libre y posible, “a saber: ingresar en la nada absoluta, en el *nihil negativum*, es decir, aniquilarse por completo, cesar de existir” (*Id.* 323).

Y esa acción solo puede ser pensada en relación a aquella unidad, ya que nada fuera de ella puede ser pensado. De esta forma, la descomposición de la unidad en el mundo se presenta como la elección del ser primordial por el no ser. “El mundo es el *medio alcanzar el fin* del no ser, el único medio posible para alcanzar dicho fin” (*Id.* 325). La consecuencia lógica de este razonamiento sostiene que todos los individuos de este mundo real también realizan el esfuerzo o tienen una tendencia por el no ser. Ellos luchan unos contra otros, entran en conflicto, se oponen mutuamente y, de esa forma, debilitan sus fuerzas. Dado que la unidad primordial se manifiesta en el mundo a partir de una cierta cantidad de fuerza, sólo puede alcanzar su fin a través de una continua disminución de la misma. De esta forma, todo individuo tiende a la desaparición total por medio del debilitamiento de la fuerza. La castidad o el suicidio, cuando se realizan de forma consciente a través del conocimiento de la esencia del mundo, son solo medios para alcanzar completa y conscientemente esa finalidad: la nada absoluta a la que, a fin de cuentas, el mundo apunta inevitablemente.

Si para muchos esa interpretación radical del pesimismo schopenhaueriano les parecerá espantosa, ¿qué dirán del intento de unirlo con el pensamiento socialista? Pues es exactamente lo que Mainländer pretende: una unión entre Ferdinand Lasalle y Siddhartha Gautama Sakyamunis. Es decir, unir el movimiento obrero socialdemócrata y la ética budista compasiva!

Para unir el pesimismo y el socialismo, Mainländer construye una ética eudemonista que, al mismo tiempo, se basa y se aleja de la ética schopenhaueriana. Para aquel, toda acción está motivada por un interés egoísta, y la finalidad de toda y cualquier acción es siempre el bien del agente (*cf. Id.* 180). Incluso en la compasión, el agente siempre vela por su propio bien. No solo busca evitar el sufrimiento del otro, sino el propio. Para Mainländer, lo que fundamenta la moral no es la compasión, sino el conocimiento. Las virtudes de la compasión, la caridad, la justicia, enseñadas por el cristianismo y el budismo, son las más valiosas porque están de acuerdo con el conocimiento metafísico que el hombre alcanza al final de la historia: el conocimiento de que el mundo es un valle de lágrimas y que el no ser es preferible al ser. El conocimiento conduce al hombre del egoísmo limitado a su individualidad hacia el egoísmo que se extiende a todos los seres, lo que lo hace desear el bien colectivo. Para Mainländer, el núcleo de la cuestión social se encuentra en la determinación de las relaciones entre el individuo y la totalidad, que el conocimiento filosófico aclara. La filosofía no puede despreciar al individuo, pues la unidad no está en la totalidad, sino que sólo existe a través del individuo, y todo el progreso de la totalidad está ligado a la actividad intelectual, moral y social del individuo.

La voluntad del conjunto no es otra cosa que la voluntad total del individuo. Para Mainländer, entonces, que el hombre sea independiente es una necesidad tanto práctica como teórica, ya que

sólo a partir de esto es posible una comunidad ética, intelectual y social. Aunque el individuo es, por un lado, dependiente del conjunto, puede influir en éste. La autonomía de la acción es, para Mainländer, la primera “verdad social”, y debe ser asegurada tanto para el individuo como para la comunidad. A partir de esto, Mainländer deduce el sufragio universal y otros logros democráticos como progreso hacia aquello que él denominará como el “penúltimo objetivo” de la historia: el “Estado ideal”. Este último coincide, para el filósofo, con el estado socialista. Si el sentido de la historia está determinado, sólo queda acelerar su curso.

A partir de este breve resumen del proyecto político de Mainländer, se puede ver hasta qué punto se aleja de su maestro Schopenhauer. Si el primero transformó los conceptos del segundo tanto en metafísica como en ética, será en la teoría política en donde Mainländer verá la debilidad de su maestro. El primer volumen de su *Filosofía de la redención* concluye con una “Crítica de las doctrinas de Kant y Schopenhauer” y el capítulo final de esa parte, titulado “Política”, ofrece el siguiente comentario: “la miseria del pueblo es descrita (por Schopenhauer) de manera excelente, pero solo para dar importancia al pesimismo. Además, Schopenhauer sólo ofrece palabras de odio y desprecio para el pueblo y su esfuerzo, y debemos alejarnos horrorizados de esa perversidad de disposición (*Gesinnung*) del gran hombre” (*Id.* 585). En este sentido, Mainländer elogió a Kant y los idealistas Fichte, Schelling y Hegel (para decepción de Schopenhauer) por haber concebido la historia como el movimiento de la humanidad hacia el estado ideal. (*cf. Id.* 587) Mainländer concibe prácticamente ese “estado ideal” como un “principio regulativo del socialismo”³, algo de lo que el movimiento obrero tiene que tener conciencia para luchar por su realización. Sin embargo, y según su metafísica, esto sería sólo un momento intermedio hacia la redención completa.

Es así que, de esta forma, Mainländer reúne en la figura del “héroe sabio” a aquel que conduce al estado ideal con el objetivo de redimir a la humanidad de sus dolores, un pesimismo quietista con una praxis social comprometida. Pues, cuando la humanidad llegue a esa etapa, entonces llegará la hora de la redención: el conocimiento elevado en su máxima potencia trae consigo la convicción de la nulidad de la vida y, a su vez, prepara el final total de la vida humana. Mainländer compara el proceso civilizador con la caída de una bola al abismo. Sin embargo, ese proceso sólo puede acelerarse con la educación, pues todos tendríamos que tener la oportunidad de comprender la esencia de las cosas y alcanzar la redención que, como la voluntad, sólo puede ser individual.

La cuestión social no es otra cosa que una cuestión de educación, aunque, considerada superficialmente, tiene una apariencia completamente diferente; pues en ella se trata solamente de llevar a todos los hombres a aquella altura del conocimiento desde la cual puede ser juzgada correctamente la vida. Pero, puesto que el camino hacia esta altura está bloqueado por impedimentos políticos y económicos, la cuestión social en el presente no se presenta como una pura cuestión de formación, sino que, por el momento, aparece como una cuestión política, y luego como una cuestión económica (*Id.* 295).

Conforme a eso, Mainländer exige algunas reivindicaciones que estén de acuerdo con el movimiento obrero: sufragio universal, reducción del tiempo laboral, igualdad entre sexos, aumento salarial, etc. El filósofo resalta, principalmente, la necesidad de la reducción de las horas de trabajo para acabar con la división social, ya que el trabajo no deja que el trabajador se forme. El hombre debe volverse

3 Antes de suicidarse, Mainländer escribió el segundo volumen de su *Filosofía de la redención*, que su hermana, Minna Batz, publicó en 1886. En él se encuentra un texto titulado “Tres discursos a los trabajadores alemanes”, que también fue entregado al movimiento obrero social demócrata en forma de panfleto (*cf. Mainländer* 1996b 339 y s.).

consciente de su situación y la de sus compañeros para, así, poder trazar el camino de la satisfacción material al conocimiento del bien común: “todos los hombres han de estar hartos de todos los placeres que puede ofrecer el mundo, antes de que la Humanidad esté madura para la redención; y, puesto que su redención es su destino, los hombres deben hartarse, y la hartura solo la produce la resolución de la cuestión social” (*Id.* 308).

Sólo la satisfacción de las necesidades básicas y del deseo en general podría llevar a la humanidad a comprender que la satisfacción material todavía no constituye el fin último. De allí la necesidad de permitir toda tendencia de la voluntad que, sin embargo, está limitada por todas las demás⁴. En este sentido, también se defiende el amor libre y se dejan de lado todas las barreras que impiden el avance de la libertad y el conocimiento. Sin embargo, el socialismo que propone Mainländer no se basa en la institución de una igualdad social meramente material. No se basa en una igualdad de resultados o de bienes, sino en la igualdad de posibilidades y opciones. En definitiva, de elegir. Pretende ser democrático, sin ser meramente formalista. La educación debe ser libre y no debe haber una doctrina oficial del Estado. Sin embargo, el papel del filósofo será defender la satisfacción universal de las necesidades del pueblo y, así, apuntar hacia la redención:

Creen que la vida tiene valor. Toman a los ricos por felices, pues ellos comen y beben mejor, porque hacen fiesta y barullo. ¡Creen que el corazón late más tranquilamente bajo la seda que una blusa rudimentaria! Sin embargo, ellos se decepcionan; no por los discursos, sino por la acción. Que experimenten, que prueben por sí mismos que ni la riqueza, la honra, la gloria y la vida tranquila los hacen felices. Corten con las limitaciones que separan a los ilusos de la supuesta felicidad. (*Id.* 301)

Este nuevo profeta, que une el pesimismo y el pensamiento histórico, puede ser víctima de la crítica de la ideología que replicará, desconfiada: “¡quieres engañarme, mientes, trabajas por un salario de la burguesía!, reclama el ‘hombre común’ dialécticamente formado al filósofo pesimista. ‘Muy bien’, de éste. ‘Ya lo veras’. Y él debe experimentar eso en un nuevo orden de cosas”. (*Id.* 594)

La relación entre el pesimismo y la práctica ya aparecía en Schopenhauer, solo que aquella está sofocada por un pensamiento ahistórico y antiutópico. Sin embargo, tal relación sólo aparece de forma clara en su discípulo Mainländer y en su filosofía crítico-social de la redención. Por esta razón, puede ser considerado como un schopenhaueriano de izquierda⁵. Se ve, así, que Mainländer no deduce de su metafísica pesimista ninguna consecuencia conservadora, sino que desarrolla, aún como una etapa intermedia, la representación de un estado ideal social y demócrata. El ciudadano de tal estado será aquel individuo que la historia intenta hacer efectivo desde sus inicios: “un hombre enteramente libre. Estará completamente libre del culto a las leyes y las formas históricas, y estará libre de todas las cadenas políticas, económicas y espirituales, estará *más allá* de la ley. Una vez disipadas todas las formas externas: el hombre estará completamente emancipado”. (*Id.* 311) Sólo la realización de este ideal podrá mostrarle al propio hombre su verdadero rostro: “mi filosofía mira más allá del estado ideal, más allá del comunismo y del amor libre, y enseña que, luego de una humanidad libre y sin sufrimiento, llega su muerte. En el estado ideal, es decir, en la forma de comunismo y de amor libre, la humanidad mostrará su “cara hipócrita”: está condenada a la decadencia y no solamente ella, sino todo el valle de lágrimas” (*Id.* 334).

4 A pesar de defender el comunismo, Mainländer concibe el origen de la sociedad desde un punto de vista contractualista hobbesiano, al igual que Schopenhauer. El egoísmo violento en el estado de naturaleza se deja de lado en aras de la seguridad, escogida como un “mal menor” (*cf.* 1996a 199 y s.).

5 *Cf.* Lütkehaus 1980.

Aunque no nos legó ningún comentario más completo sobre la filosofía de Mainländer, no es difícil imaginar que lo que Nietzsche habrá pensado sobre esa desconcertante combinación de metafísica, decadencia y socialismo. El comentario más completo de Nietzsche sobre el pesimismo filosófico XIX nos da una indicación. Se sitúa en párrafo 357 de *La ciencia jovial*, en el contexto de la discusión sobre la filosofía alemana, especialmente, sobre el problema de que es alemán en la filosofía alemana. Nietzsche hace referencia a la incapacidad del pesimismo post-schopenhaueriano como prueba de que el pesimismo era, en verdad, un hecho europeo, no alemán. Después de burlarse de Eduard von Hartmann y Julius Bahnsen, es el turno de Mainländer:

¿O debería contarse entre los auténticos alemanes a diletantes y solteronas tales como el apóstol dulzón de la virginidad, Mainländer? Finalmente ha tenido que ser un judío (—todos los judíos se vuelven dulces cuando moralizan). Ni Bahnsen ni Mainländer, ni incluso Eduard von Hartmann ofrecen una ayuda segura para la pregunta acerca de si el pesimismo de Schopenhauer, su mirada horrorizada hacia un mundo que se ha vuelto desdivinizado, estúpido, ciego, loco y cuestionable, su *honesto* horror... no ha sido sólo un caso excepcional entre alemanes, sino un acontecimiento *alemán* (...) ¡No! ¡Los alemanes de hoy *no son* pesimistas! Y Schopenhauer fue pesimista, dicho una vez más, en tanto buen europeo y no en tanto alemán (Nietzsche 2001 257).⁶

Este pasaje no solo indica su aversión por el pesimismo post-schopenhaueriano, sino también sugiere la existencia de *otro* pesimismo, el pesimismo de los fuertes. Es lo que Nietzsche desarrolla, por ejemplo, en el párrafo 114 de *Aurora*: “Del conocimiento que caracteriza al ser sufriente”. El fuerte rechaza todas las tentaciones del sufrimiento y de “testificar contra la vida”. Él considera siempre que “es muy deseable continuar viviendo”. Negándose a menospreciar la vida, el fuerte rechaza también los valores decadentes, “síntomas de un ‘hedonismo de base mórbida’”. Rehúsa asociarse con el sufrimiento, viendo en la vida un sentido o finalidad superior (como en el pesimismo). De ahí la necesidad de un verdadero pesimismo: aquel que afirma totalmente este mundo como es, sin orden o finalidad, y que, por eso mismo, conduce a la afirmación más completa, el nihilismo activo como transvaloración de todos los valores, el *amor fati* y la superación del nihilismo a través del pensamiento del eterno retorno. También, de ahí la crítica a los valores civilizatorios en *La genealogía de la moral*, valores que no son otra cosa más que el desarrollo de esa interpretación decadente de la existencia que, desde Sócrates hasta Schopenhauer, no tuvo otra finalidad más que la “obsesiva necesidad de domesticar el sufrimiento”.

Ahora bien, situando a Nietzsche dentro de ese contexto del pesimismo filosófico del siglo XIX, y al contraponer a su pensamiento la crítica completamente diferente que Mainländer realiza contra la filosofía de Schopenhauer, sería posible lanzar una nueva luz sobre su proyecto filosófico. Sí podemos afirmar que su filosofía ofrece una respuesta original al “problema de la existencia” planteado por Schopenhauer (que, por eso, es elogiado en *todas* las fases del pensamiento de Nietzsche), ella se coloca en el extremo opuesto a la respuesta ofrecida por otros pesimistas, y especialmente Mainländer. Aunque su pensamiento trasciende en gran medida el cuadro estrecho y teóricamente débil del pesimismo filosófico, Nietzsche no sólo reflexiona sobre los mismos temas, sino que usa la misma terminología y las mismas referencias teóricas (“científicas”) de la escuela schopenhaueriana. Es verdad que el carácter antimetafísico, perspectivista y antidogmático de su pensamiento poco tiene que ver con las fantasías metafísicas post-schopenhauerianas, sin embargo, es inevitable el paralelismo. Tenemos, a partir de la metafísica de la Voluntad de vivir de Schopenhauer, por un lado, en Mainländer, Voluntad de muerte, teoría del debilitamiento de

6 Debe aclararse aquí que Nietzsche ofrece una de sus más irreflexivas boutades, pues Mainländer no era judío ya que su verdadero nombre era Philipp Batz. Esto mismo Nietzsche confiesa haber descubierto más tarde (cf. Seyfarth 1999 323-35).

las fuerzas (Entropía), ética compasiva y una política socialista. Por el otro lado, en Nietzsche, Voluntad de potencia, doctrina del eterno retorno, ética de la nobleza y una política de jerarquía de fuerzas. Si notamos que en ambos se encuentran tanto un cierto biologismo (fruto e influencia de la ciencia de la época) como una tentativa de expresar por otros medios que no sean solo los tratados filosóficos, el paralelo parece más plausible. Si pudimos ver por encima que la teoría socialista de Mainländer encuentra de cierta forma una justificación en la metafísica de Schopenhauer (ética de la compasión, unidad de la voluntad, etc.), también es posible notar que el “aristocratismo” de Nietzsche puede ser visto como un reflejo de las ideas políticas schopenhauerianas, un conjunto de conservadurismo burgués y moral solipsista. Para verificar esto, valdría la pena seguir el consejo de Nietzsche de 1876, pero dirigiendo ahora la referencia contra él mismo: ¡quizá ya leímos demasiado a Nietzsche, es el turno de Mainländer!

Referencias bibliográficas

- Borges, Jorge Luis. *Outras Inquisições*. In: *Obras Completas de Jorge Luis Borges*. São Paulo: Globo, 1999.
- Ebeling, Hans. *Schopenhauer und Marx: Philosophie des Elends, Elend der Philosophie?* Königstein: Hein, 1980.
- Gerhard, Michel. “Politik des Pessimismus, Pessimismus der Politik oder Philipp Mainländer und die sociale Aufgabe der Gegenwart.” *Conferência pronunciada no colóquio “Politik und Gesellschaft im Umkreis der Philosophie Schopenhauers”*. Mainz, 2005
- Löwit, Karl. *De Hegel à Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1969.
- Lukács, Georg. *El Asalto a la Razón*. Trad. de Wenceslao Roces. México, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1959.
- Mainländer, Philipp.; *Schriften*, Vier Bände, hrsg. von Winfried H. Müller-Seyfarth, Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag, 1996-1999.
- , *Die Philosophie der Erlösung*. Erster Band, Berlín, 1876 (Hildesheim, 1996a).
- , *Die Philosophie der Erlösung*, Zweiter Band, Zwölf philosophie Essays, Frankfurt a. M. 1886 (Hildesheim, 1996b).
- Müller-Seyfarth, Winfried. (org). *Die modernen Pessimisten als décadents. Texte zur Rezeptionsgeschichte von Philipp Mainländers Philosophie der Erlösung*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1993.
- , *Metaphysik der Entropie*. Berlin: Van Brenen Verlagsbuchhandlung, 2000.
- , “Mainländer und Nietzsche: Ein Nachtrag zu Max Seilings Replik auf eine der unüberlegtesten Boutaden Nietzsches”, *Nietzsche-Studien*, vol. 28. Berlin, Nova York (1999): 323-35.
- Nietzsche, Friedrich, *A gaia ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- , *Genealogia da Moral*. Trad. de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.