

<https://doi.org/10.21555/top.v750.3172>

Virtualidad y trascendencia en *La filosofía de la redención*: una objeción contra el inmanentismo

Virtuality and Transcendence in *The Philosophy of Redemption*: An Objection against Immanentism

Rodolfo Tapia León  
Universidad de Granada  
España  
rodolfo\_mcd@hotmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-3918-245X>

Recibido: 02 - 06 - 2024.

Aceptado: 05 - 07 - 2024.

Publicado en línea: 15 - 02 - 2026.

Cómo citar este artículo: Tapia León, R. (2026). Virtualidad y trascendencia en *La filosofía de la redención*: una objeción contra el inmanentismo. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 75, 163-192. <https://doi.org/10.21555/top.v750.3172>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

### Resumen

Mainländer quiso construir un sistema filosófico que superara las ideas que él consideraba panteístas, representadas por Schopenhauer y Hegel. En este artículo se evalúa la pertinencia del proyecto filosófico de Mainländer considerando su pretensión imanentista. Se argumenta que la construcción de su sistema immanente es obstaculizada por la presencia de realidades sobre y encima de los individuos: la virtualidad. Esta se presenta como un fenómeno actual y latente al mismo tiempo, lo que no puede ser soportado por un sistema filosófico immanente. Se concluye que una percepción moderada de la desintegración de la trascendencia debe ser aplicada en la lectura de su filosofía.

*Palabras clave:* ateísmo científico; autoconsciencia; desintegración; idealismo alemán; immanencia; Mainländer; muerte de Dios; trascendencia; voluntad de morir; virtualidad.

### Abstract

Mainländer wanted to develop a philosophical system that would defeat the pantheistic ideas represented, according to him, by Schopenhauer and Hegel. In this article, the relevance of Mainländer's philosophical project is evaluated considering his immanentist claim. It is argued that the construction of his immanent system is hindered by the presence of realities over and above individuals: virtuality. This appears as both an actual and a dormant phenomenon, which cannot be accommodated by an immanentist philosophical system. It is concluded that a moderate perception of the disintegration of transcendence must be applied in the interpretation of his philosophy.

*Keywords:* scientific atheism; self-awareness; disintegration; German idealism; immanence; Mainländer; death of God; transcendence; will to die; virtuality.

## 1. Introducción

Philipp Mainländer (Offenbach del Meno, 1841-1876), en su obra principal *La filosofía de la redención*, pretendió demostrar que:

[...] el cristianismo puro, en el fondo más profundo, es auténtico ateísmo (es decir, negación de un Dios personal coexistente con el mundo, pero afirmación de un poderoso hálito que insufla el mundo de una divinidad premundana muerta) y solo en lo superficial es monoteísmo (Mainländer, 2021, p. 66).

La interpretación atea del cristianismo supone el último estadio de la interpretación de Mainländer de la historia, construida principalmente desde el análisis del desarrollo de las religiones y filosofías teístas. La humanidad, dice el filósofo alemán, ha concebido progresivamente la realidad desde una visión trascendente politeísta hasta concluir en un panteísmo filosófico. El propósito manifiesto de Mainländer es superar dicho panteísmo, que ha sido llevado hasta sus últimas consecuencias por, en su opinión, Schopenhauer y Hegel. Culmina su empresa por medio de la construcción de un sistema filosófico basado en la idea de la muerte voluntaria de Dios como origen del mundo de la multiplicidad inmanente o, en otras palabras, un ateísmo científico.

La muerte de Dios es descrita como la desintegración (*Zerfall*) de una unidad premundana simple, perfecta y en reposo que desencadena el movimiento resultante del mundo como multiplicidad inmanente: “Dios ha muerto y su muerte fue la vida del mundo” (Mainländer, 2021, p. 163). El ateísmo científico es el intento de Mainländer de explicar la realidad solamente desde el dominio de la inmanencia. No obstante, la categórica negación de la trascendencia parece debilitarse frente a algunos postulados de su sistema, como cuando sostiene que Dios persiste en la forma de un poderoso hálito que insufla a toda la realidad, a pesar de haber muerto (Mainländer, 2021, p. 66) o cuando menciona que Dios permanece en el mundo como relación dinámica dirigiendo el destino de todas las cosas (Mainländer, 2024b, pp. 316-317). Mainländer es consciente de estas dificultades, pero se escuda en que su argumento está sometido a un examen regulativo, mas no constitutivo, de la naturaleza del dominio trascendente.

El objetivo principal de este trabajo es argumentar que esta estrategia no es suficiente y que su proyecto se ve obstaculizado al postular el concepto de la virtualidad como un elemento constitutivo de la realidad. La integración de este elemento al sistema en la forma en que Mainländer lo hace promueve que la concepción puramente inmanentista del mundo adopte la lógica fundamental del monismo teísta: postular la existencia de entidades trascendentes sobre y encima del individuo real. Para desarrollar el argumento (i) se explicarán los puntos fundamentales del sistema de Mainländer para establecer cómo este llega a la muerte de Dios desde una perspectiva inmanente y cuáles son las consecuencias para el análisis del movimiento del mundo; (ii) se describirá de qué forma la autoconsciencia debe ser entendida como una característica específicamente humana; (iii) se describirá el concepto de “virtualidad” en la filosofía de Mainländer aseverando que esta, tal como es presentada, tiene dificultades para acoplarse a un sistema fundamental inmanente; (iv) se concluirá que la virtualidad de Mainländer tiene características trascendentes.

## **2. La filosofía inmanente de Mainländer**

### **2.1. La aversión a la trascendencia**

Mainländer construye su sistema filosófico sobre la base de la muerte voluntaria de Dios, quien, en su simpleza y quietud absoluta, aislado con su superser (*Uebersein*), concluyó lógicamente que el no ser (*Nichtsein*) era preferible a la existencia y realizó su primer y único movimiento: la desintegración de sí mismo (cfr. Mainländer, 2021, p. 146). Durante este proceso, su omnipotencia quedó obstaculizada por su propia esencia, que le impidió alcanzar el no ser de forma inmediata (cfr. Mainländer, 2021, p. 356). Como consecuencia de este impedimento se generó la realidad de múltiples individualidades que llevan consigno, como principio metafísico constitutivo, la voluntad de morir (*Willen zum Tode*) (cfr. Mainländer, 2021, p. 361). Esta cosmogonía muestra cómo todo en la realidad, desde la materia inorgánica más simple hasta el desarrollo político de la civilización moderna, está condicionado por la voluntad de morir para alcanzar el fin último del cosmos: la nada absoluta, la redención. La civilización y la lucha por la existencia son algunas de las pruebas que presenta el filósofo para ilustrar cómo los individuos manifiestan la voluntad de morir por medio de las guerras y las

conquistas sobre la base de lo que acuña como la ley del debilitamiento de la fuerza (cfr. Mainländer, 2021, p. 375).

Forjando consistentemente su doctrina a partir de la aversión que sintió por la idea de un Dios en el mundo provocada por sus lecturas de Spinoza a los dieciséis años (Sommerlad, 1898),<sup>1</sup> Mainländer (2021, p. 67) declara en el prólogo de *La filosofía de la redención* que su doctrina tiene como propósito superar el “panteísmo sin proceso” de Schopenhauer y el “panteísmo con desarrollo” de Hegel y Schelling. Para ello erige un “ateísmo científico” que explicaría el movimiento necesario de la humanidad desde el ser hacia el no ser prescindiendo de cualquier poder extramundano o realidad más allá del mundo inmanente.

Para el pensador de Offenbach, la historia se identifica con el desarrollo del pensamiento teológico, puesto que distingue las diferentes etapas que han marcado la cultura y el intelecto según las diferentes concepciones de la divinidad. Así, en el mundo antiguo se explicaban los fenómenos naturales desde el politeísmo; luego, desde el monoteísmo judeocristiano; posteriormente se alcanzó, tras el hinduismo, el panteísmo religioso (cfr. Mainländer, 2021, p. 65). La filosofía también recorrió este camino hasta lograr el punto culmen con Schopenhauer, Hegel y Schelling, como se acaba de mencionar.

El dogmatismo trascendente de Schopenhauer, según Mainländer (2024b, p. 775), se evidenciaba en que aquel aceptaba una voluntad única e indivisible en el mundo, junto con la idea de la materia como realidad independiente del sujeto. Si bien determinar la verdad o falsedad del panteísmo atribuido por Mainländer a Schopenhauer excede el alcance de este artículo, es cierto que este último se posicionó explícitamente en este punto en su capítulo “Epifilosofía” de los *Complementos* (Schopenhauer, 2005, pp. 699-404) y en sus *Parerga y Paralipómena* (Schopenhauer, 2009, p. 106). Por su parte, el panteísmo de Hegel y Schelling se exhibe como un “realismo más o menos absoluto. Glorificación de una unidad simple que activa o galvaniza al individuo-marioneta, o también, como hace el director de un teatro de marionetas con las marionetas, que bailan, se besan, se aporrean, o deja que se maten, pues, en suma, las mueve” (Mainländer, 2024b, pp. 77-78). “Todos los significativos seguidores de Kant: Fichte, Schelling, Hegel y Schopenhauer dieron vueltas en torno a esta unidad mística intramundana, a la que se denominó de

---

<sup>1</sup> La versión en español de esta biografía se encuentra en Mainländer (2020).

diferentes maneras: yo absoluto, sujeto-objeto absoluto, idea, voluntad” (Mainländer, 2024a, p. 410).

En cualquier caso, se puede determinar que para Mainländer, el dominio de la trascendencia significa, desde una perspectiva teológica, la expresión de la necesidad de un Dios infinito, omnisciente y omnisapiente como sustento metafísico y moral de toda la realidad. El dominio de la trascendencia en términos filosóficos, por su parte, se representa por aquellos pensadores que designan una unidad absoluta idéntica con el mundo o externa a este que sirve como principio fundamental del mundo. Pero estas no son las únicas concepciones contra las que Mainländer quiere arremeter, pues su ateísmo científico no solo puede interpretarse como el proyecto de demostrar, desde la inmanencia, la muerte de Dios, sino que también busca hacer de la muerte de Dios el pilar fundamental del desarrollo científico de su época. Esto último se revela en la contraposición entre la ley de la conservación de la energía —paradigma científico dominante en el siglo XIX, compatible con un modelo panteísta y teísta— y la propuesta mainländeriana de la ley del debilitamiento de la fuerza.

Así, Mainländer pensaba coronarse como el verdadero filósofo inmanente, destructor de la trascendencia en la religión, la ciencia y la filosofía, impulsor del más honesto sistema científico y ateo, dando por finalizado el periodo panteísta de la historia del pensamiento. Veamos cómo construye sus cimientos para posteriormente evaluar su consistencia.

## 2.2. Principios metodológicos para una filosofía de la inmanencia

Mainländer (2021, p. 69) comienza su obra concertando dos principios metodológicos a los que se adscribe para poder sostener un sistema filosófico “verdadero”: la filosofía debe ser inmanente, para no tener que solicitar poderes extramundanos o trascendentes que justifiquen sus postulados, e idealista, en tanto que el sistema debe derivarse del análisis de las facultades cognoscitivas. Con esto, Mainländer establece: “(i) que el sujeto cognoscente produce el mundo entero a partir de sus propios medios; (ii) que el sujeto percibe el mundo exactamente tal como es; (iii) que el mundo es, en parte, producto del sujeto y, en parte, producto de la causa de la apariencia, independiente del sujeto” (2021, p. 69).

La premisa (i), fiel al idealismo kantiano, sostiene que el mundo como representación depende de las facultades cognoscitivas del sujeto.

Así, Mainländer (2021, p. 70) asevera que solo existen dos fuentes de cualquier conocimiento: los sentidos y la autoconsciencia. Los primeros, como fuente externa de conocimiento, transmiten impresiones al cerebro luego de que algún órgano sensorial haya sido estimulado. El cerebro reacciona a estas impresiones poniendo en actividad la facultad del entendimiento, cuya única función es buscar las causas de la alteración del órgano sensorial. Por esta razón, Mainländer identifica la esencia del entendimiento con la función apriorística de ley de la causalidad (cfr. Mainländer, 2021, p. 71).

Si nuestros órganos sensoriales son estimulados, continúa el pensador alemán, y el entendimiento logra identificar la causa de esa alteración, se deduce que, efectivamente, existe alguna entidad independiente y externa que realiza cierta acción sobre los órganos sensoriales. Aquella entidad, dice, es la cosa en sí, y describe su naturaleza como una esfera de acción (*Wirksamkeitssphäre*) individual con un alcance determinado o simplemente como fuerza (*Kraft*) finita (cfr. Mainländer, 2021, p. 88).

La conclusión de Mainländer sobre la existencia de una cosa en sí independiente del sujeto es controversial pues, al demostrar la existencia de un mundo exterior independiente, se demuestra también que el mundo no es pura representación, invalidando (i). Por eso, en principio, es contraintuitivo pensar que (i) y (iii) son ideas verdaderas simultáneamente, ya que la parcialidad con la que se construye (iii) es incompatible con la universalidad de (i). Quien hizo eco de esta dificultad por primera vez fue Olga Plümacher en su libro *Zwei Individualisten der Schopenhauer'schen Schule* (1881, p. 7), donde señaló que el argumento de Mainländer suponía avalar un realismo trascendental (*transcendentalen Realismus*), justamente por presuponer que hay algo allí fuera que sirve como causa de las impresiones y no a la inversa, como la epistemología pretende señalar, esto es, demostrar justamente aquello que se supone exterior desde el mero alcance natural del entendimiento. Por medio de la ley de la causalidad, insiste Plümacher, Mainländer cae en el mismo dogma que el realismo ingenuo, alejándose del idealismo crítico que él mismo ostenta (Mainländer, 2021, pp. 103-104). Si bien para Plümacher (1881, p. 10) no hay que dudar que los órganos sensoriales sean estimulados, esto también podría ser causado por una fuerza de las profundidades inconscientes del alma.

A pesar de esto, Mainländer sostiene que las impresiones recogidas por el entendimiento no son suficientes para construir un objeto, sino que hacen falta ciertas formas apriorísticas a las que verter las causas

externas identificadas y componer objetos de conocimiento. Una de esas formas es el espacio (*Raum*), que, distanciándose de sus maestros Kant y Schopenhauer, entiende como un punto (*Punkt*), o punto-espacio (*Punkt-Raum*). El punto-espacio es la facultad de extender un punto de la fuerza de una cosa en sí en las tres dimensiones de acuerdo con la actividad específica que esta manifiesta, delineando con esto su figura. Los límites espaciales de un objeto percibido (su contorno) son determinados por el alcance específico de la fuerza individual de la cosa en sí, no por las facultades *a priori* (cfr. Mainländer, 2021, pp. 72-73).

La segunda forma del entendimiento es la materia, igualmente descrita como un punto. Su función es “objetivar exacta y fielmente cada propiedad [*Eigenschaft*] de las cosas en sí, cada actividad especial de las mismas, inmersas en la figura trazada por el espacio” (Mainländer, 2021, p. 73). La materia, dice, es el punto donde se unen todas las impresiones sensoriales reconocidas por el entendimiento como efectos de la acción de las cosas en sí. En otras palabras, la materia, como forma apriorística del entendimiento, difiere completamente de la fuerza de una cosa en sí, pues cuando el entendimiento reconoce la fuerza de una cosa en sí como causa del estímulo de los sentidos, la materia logra mostrar y configurar las propiedades de dicha fuerza, objetivándola material e idealmente. A pesar de la diferencia entre fuerza y materia, dice el filósofo de Offenbach, el sujeto puede conocer el mundo exterior tal cual es, aunque la cosa en sí sea esencialmente incognoscible: las facultades cognoscitivas logran percibir la fuerza que la esfera de acción posee, transmitiendo imágenes fieles y exactas al cerebro para construir objetos (fuerza objetivada) en virtud del alcance de la esfera-fuerza que la cosa en sí manifiesta.

Podemos argumentar que Mainländer fundamenta su premisa (ii) sin tener que abanderarse por el realismo trascendental reclamado por Plümacher de la siguiente forma: conocemos el mundo tal cual es en función de la propia acción de nuestras facultades cognoscitivas. La verdadera esencia de aquello que conocemos permanece incógnita. La fuerza de la cosa en sí objetivada por el entendimiento, es decir, la fuerza conocida como objeto, es *toto genere* distinta de la cosa en sí (cfr. Mainländer, 2021, p. 74). El rojo que se percibe está contenido en la esfera de fuerza, pero únicamente como fundamento ontológico, lo que permite que la actividad de la esfera pueda ser reconocida por el entendimiento de forma fiel y exacta. Dicho de otra forma, la percepción del color no es consustancial respecto a la acción de la fuerza de la cosa en sí, sino que es la cosa en sí quien solicita con su fuerza al entendimiento que cierta

actividad sea percibida en la forma en la que está siendo percibida. Las propiedades de los objetos conocidos deben ser comprendidas como tal en la medida en que son objetivadas por la materia, la segunda forma del entendimiento.

La materia, por lo tanto, es aquello que separa la cosa en sí de la apariencia aprehendida marcando los límites entre lo ideal y lo real (cfr. Mainländer, 2021, p. 74). El mundo es representación, pero el sujeto es capaz de reconocerlo tal cual es en función de la exigencia que la misma fuerza de la cosa en sí demanda al entendimiento para ser conocida. Sin entendimiento no existen propiedades, solo fuerza. Esto corresponde a la conclusión (iii).

Resulta interesante la comparativa que se puede establecer entre las ideas presentadas en (i), (ii) y (iii), por un lado, y el antimaterialismo de Berkeley, por otro, pues, como sabemos, para el filósofo irlandés la materia no podía ser predicada de algo externo al ser humano, sino que solo podía ser encontrada en nuestras cabezas, así como la causalidad y la sustancia. Aunque hay una cercanía entre ambos autores, esta se desvanece en (ii). Para Berkeley la realidad independiente del sujeto es “inducida” a nosotros por la voluntad de Dios, es decir, son las acciones de Dios en nuestra mente (Berkeley, 2008, p. 111). Esto significaba una prueba de la existencia de Dios, pero haciendo una analogía con Mainländer se demuestra todo lo contrario. Para Mainländer, la estructura del intelecto es el resultado de un acomodamiento de la voluntad de morir individual, que devino de la muerte de un Dios trascendente, para alcanzar la cognición y la autoconsciencia, con el propósito de acelerar el desarrollo del mundo hacia el *nihil negativum* (cfr. Mainländer, 2021, p. 269).

Mainländer reforzaba su idealismo crítico en sus diarios como soldado mientras reflexionaba sobre el budismo y el idealismo kantiano:

Solo hay algo real inmediatamente conocido y ese es mi yo individual. Todo lo demás tiene una existencia condicionada por el sujeto y enteramente dependiente de él; toda otra existencia no es más que una modificación del yo único. Todas estas modificaciones pueden ser evocadas por el karma desde dentro, es decir, solo aparentemente desde fuera (la verdad divina de Berkeley), y quien adopta este punto de vista como Buda se encuentra, como decía Schopenhauer, en una

fortaleza inexpugnable (Mainländer, 1925, p. 119; mi traducción).<sup>2</sup>

Esta idea fortifica la conclusión (iii), que señalaba que el mundo es en parte construcción del sujeto, en parte producto de las causas externas, lo cual vuelve la parcialidad de la construcción del mundo puro idealismo, por lo que el realismo atribuido por Plümacher parece no tener un fundamento apropiado. Sin embargo, como se verá más adelante, si nos movemos del apartado epistemológico al metafísico, el sistema mainländeriano presenta dificultades manteniendo el dominio inmanente totalmente independiente del trascendente.

### 2.3. La muerte de Dios como principio regulativo

Como se verá a continuación, así como la materia fue una idea inducida por la voluntad de Dios en Berkeley, es posible interpretar que algunos elementos en el sistema inmanente de Mainländer son también inducidos por Dios en el dominio premundano, cuya influencia se mantiene en el dominio inmanente. Esto pondría en dificultades la estabilidad del sistema de Mainländer, pues una intervención directa de una unidad trascendente en el dominio inmanente pervertiría todo intento de formular su proyecto de un ateísmo científico. Para evaluar esta posibilidad, recordemos cómo Mainländer alcanza la idea de “Dios”.

Para captar la realidad independiente, el entendimiento se vale de algunas facultades auxiliares, entre las que destaca la razón (*Vernunft*) por su función de sintetizar las impresiones adquiridas y formar enlaces con ayuda de la imaginación, el juicio y la memoria. El conjunto de estas facultades es el espíritu (*Geist*), cuyo propósito principal es conjugar las impresiones y enlaces para llevarlas al punto de la autoconsciencia, la segunda forma posible de cualquier conocimiento después de los sentidos. En otras palabras, el espíritu reúne los enlaces que realiza la

---

<sup>2</sup> “Es gibt nur ein unmittelbar gewußtes Reales und das ist mein individuelles *Ich*. Alles andere hat eine durch das Subjekt bedingte, von ihm ganz und gar abhängige Existenz – alles andere Sein ist nichts anderes als Modifikation des einen Ich. Diese sämtlichen Modifikationen können von *innen*, also nur scheinbar von *außen* (Berkeley’s *göttliche Wahrheit*) durch Karma hervorgezaubert sein, und wer sich wie Budha auf diesen Standpunkt stellt, befindet sich, wie schon Schopenhauer sagte, in einer uneinnehmbaren Festung”.

razón, les proporciona la posibilidad de ser percatados y se los muestra al sujeto que está conociendo.

Es en la autoconsciencia, según el pesimista alemán, donde el sujeto y el objeto coinciden. Esto significa que el entendimiento no puede captar a la autoconsciencia como objeto, sino directamente como sensación. Solo en el pensamiento abstracto nos volvemos objetos de conocimiento (Mainländer, 2024a, p. 439) mediante conceptos. En la autoconsciencia no podemos “estructurarnos espacialmente, y somos completamente inmateriales, es decir, la ley de la causalidad no encuentra en nosotros ninguna aplicación, estando libres del espacio y la materia” (Mainländer, 2021, p. 105).

Mediante la autoconsciencia somos capaces de conocer la esencia de la cosa en sí: nuestra esfera de acción es *sentida* (*gefühlte*) en todo su alcance como un movimiento incesante, esto es, como voluntad de vivir (cfr. Mainländer, 2021, p. 106). Así, la voluntad de vivir no se muestra desde el espíritu, sino desde el sentimiento y la autoconsciencia. Como consecuencia, podemos inferir que si la ley de la causalidad no es activada al percibirnos a nosotros mismos y es el entendimiento, por medio de la materia, quien reconoce las propiedades de una cosa en sí, entonces la autoconsciencia no es una propiedad de la intensidad total de una esfera de fuerza particular (que puede ser objetivada), sino que es la esfera de fuerza en sí misma. Dicho de otra forma, el ser humano es una esfera de fuerza autoconsciente. Esta condición será importante para la argumentación que se desarrollará más adelante.

Volviendo a la razón, Mainländer menciona que su forma es el presente (*Gegenwart*) y lo describe de la siguiente manera:

Quisiera denominar al lugar donde este movimiento [interno] roza nuestra consciencia como punto del movimiento. Sobre él flota (o está como ensamblada) la forma de la razón, es decir, el punto del presente. Donde está el punto del movimiento, ahí también está el punto del presente, y este yace siempre exactamente sobre aquel. No lo puede adelantar, ni quedar detrás de él. Ambos están unidos de un modo inseparable (Mainländer, 2021, p. 79).

En el punto presente, que es la forma de la razón, es donde concebimos que somos una unidad móvil. Esta relación es de carácter epistémica (no una pura sensación como en la autoconsciencia), porque

justamente es la facultad de la razón la que tiene la función de mostrar a la conciencia el ir y venir de la voluntad del individuo real. Se puede interpretar de lo anterior que la conciencia es aquel conocimiento presente (en sentido epistémico o espiritual) de la representación, mientras que la autoconciencia es el sentimiento presente (en sentido fenoménico o cualitativo) de la voluntad.

El punto del movimiento es el correlato real del punto del presente ideal. Mainländer señala, de forma algo oscura, que el punto presente ideal flota (o está por encima) sobre su correlato real. Cuando la razón da cuenta del paso de un presente a otro, junto con la imaginación que retiene el presente y lo conecta con el siguiente, genera los conceptos del pasado, el futuro y, finalmente, el enlace *a posteriori* del tiempo (cfr. Mainländer, 2021, pp. 79-80). Sin el punto del movimiento real, no podría haber un punto presente y, por tanto, tampoco la conexión *a posteriori* del tiempo. Esta construcción *a posteriori* constituye uno de los pilares fundamentales de la metafísica mainländeriana, puesto que sin estas precisiones no podría haber alcanzado la unidad simple premundana, no habría concluido la realidad de la individualidad y del desarrollo de los seres en sí ni habría analizado la voluntad sin el obstáculo del tiempo (cfr. Gajardo, 2024).

Con esto en mente, finalmente el filósofo acepta que es posible preguntarse por el pasado del mundo. Mainländer (2021, p. 91) piensa que es por una imposición lógica (*logischer Zwang*) que el ser humano tiende a llevar la multiplicidad de lo percibido a su mínima expresión, motivado por la intuición natural de que todas las fuerzas tienen un origen único, simple y común. El inicio del mundo, mantiene, fue y tuvo que ser totalmente distinto de aquello que percibimos en el presente, esto es, multiplicidad, movimiento e interacción: la imposición lógica obliga al espíritu a buscar un origen que, como tal, tiene que ser unitario, inmóvil y único. Esta unidad premundana, en consecuencia, no tiene fuerza y no puede representarse ni comprenderse al no haber nada que el espíritu pueda captar. La fuerza solo tiene validez en el mundo de la multiplicidad, por lo que dicha unidad premundana solo puede definirse negativamente como inactiva, inextensa, indistinta, indivisible, inmóvil y eterna (cfr. Mainländer, 2021, p. 93). Mainländer llama a esta unidad "Dios" (Mainländer, 2021, p. 163) y da cuenta de que este ya no está porque no hay en el mundo inmanente nada que posea todas o alguna de esas características. Explica su ausencia absoluta como un deceso:

“Dios ha muerto y su muerte fue la vida del mundo” (Mainländer, 2021, p. 163).

Desde un enfoque inmanente, empero, no es posible conocer ni explicar la unidad premundana, pues solo se puede tener conocimiento de individuos particulares e inmanentes. Por esta razón, el autor de *La filosofía de la redención* adopta un enfoque “regulativo”<sup>3</sup> para satisfacer el impulso lógico, pensar la unidad premundana y resolver por qué esta ya no se encuentra en el mundo.

Este enfoque se inspira en las demostraciones de Kant sobre la imposibilidad de realizar una prueba teórica sobre los conceptos de Dios y la libertad, teniendo que actuar como si estos conceptos existieran realmente. Para Kant, esto tiene una función práctica en la acción moral, lo que para Müller-Seyfarth (2002, p. 87) correspondería a una “ficción cuasiheurística” (*quasi heuristische Fiktion*). Una hipótesis trascendente en la que una mera idea de la razón se utilizaría para explicar la naturaleza no podría ser, desde este marco, una explicación en absoluto, y es por eso que Mainländer intenta evitar trasladar los hechos de la realidad inmanente a la trascendente (Müller-Seyfarth, 2002, p. 89). Así, tenemos un Mainländer consecuente con los principios regulativos de Kant, pero no queda claro si la ficción heurística mainländeriana es consecuente con la estructura interna de su propia filosofía.

Su idealismo inmanentista no le permite determinar la causa de por qué la unidad premundana se desintegró a sí misma. No obstante, forzando su sistema y regulativamente, dice que a Dios “hemos de atribuirle voluntad y espíritu [...], Dios estaba en una soledad absoluta y nada existía junto a él. De afuera no podía, por consiguiente, ser motivado por nada, sino solo por sí mismo. En su autoconsciencia se reflejaba únicamente su esencia y su correspondiente existencia, nada más” (Mainländer, 2021, p. 355). Como lo expone Mainländer (2021, p. 376), Dios ponderó que el no ser era mejor que el ser y que solo con su autodestrucción alcanzaría la nada absoluta. En este punto

---

<sup>3</sup> Esta estrategia es frecuente en *La filosofía de la redención*. La cuestión sobre si Mainländer utiliza los principios regulativos kantianos de forma apropiada fue considerada por primera vez por Pfeleiderer (1877), quien advierte que el uso de los principios regulativos era innecesario y que habría bastado con realizar analogías para respaldar sus argumentos. La razón: Mainländer continúa atribuyendo características humanas a la divinidad como, precisamente, muerte, voluntad y espíritu. Cfr. Gajardo (2020) para una consideración contemporánea.

indica que, a pesar de su omnipotencia, Dios no pudo eliminar su esencia inmediatamente, por lo que el desarrollo del universo sirvió como el único y más rápido camino hacia la máxima nulidad de la existencia. Mainländer presenta un argumento ontológico a favor de la descomposición de la unidad premundana: su propia esencia obliga a la unidad a fragmentarse y descomponerse en el mundo inmanente. La prueba de que Dios resolvió que el no ser era mejor es, por lo tanto, la propia existencia de la multiplicidad:

Todo en el mundo es, de esta forma, voluntad de morir que, en el reino orgánico, de modo más o menos velado, se manifiesta como voluntad de vivir. La vida es querida por puro impulso vegetativo, por instinto, y, finalmente, de un modo demoníaco y consciente, pues de este modo es lograda de manera más rápida la meta de la totalidad, y con esto la de cada individualidad (Mainländer, 2021, p. 365).

La voluntad de vivir es el medio para cumplir con el anhelo de muerte de Dios, cuyo cadáver devino multiplicidad, acelerando el desarrollo del mundo hasta alcanzar el movimiento resultante del ser humano.

En retrospectiva, explica Mainländer, todo el movimiento del mundo y cada fuerza individual estuvo contenida en ese punto inicial premundano antes de devenir inmanencia, incluido, por supuesto, el ser humano, cuya esfera de fuerza es propiamente autoconsciente. En palabras del filósofo:

Todo lo que es estaba en la unidad simple premundana. Por lo tanto, todo lo que es ha participado, hablando en sentido figurado, en la decisión de Dios de no ser. El momento retardador, la esencia de Dios, hizo imposible el cumplimiento inmediato de la decisión. El mundo tuvo que originarse, o sea, el proceso, dentro del cual el momento retardador es anulado poco a poco. La sabiduría divina determinó este proceso, el destino general del universo (hablamos siempre en sentido figurado), y en ella determinó todo lo que es su transcurso de vida individual (Mainländer, 2021, p. 383).

De esto se desprende que hay un vínculo entre el campo trascendente y el inmanente: por una parte, Dios decidió el desarrollo del mundo y este plan se está cumpliendo; por otra, Dios concibió una meta establecida y todo conspira (*conspirirt*) para alcanzarla (cfr. Mainländer, 2021, p. 383). El resguardo metodológico de hablar en sentido figurado solo abarca la dimensión epistémica, pero no la metafísica. Dicho de otro modo, regulativamente podemos explicar la muerte de Dios desde la inmanencia, pero metafísicamente la explicación parece no cuadrar. Si la voluntad de morir individual que direcciona el desarrollo de cada uno es el verdadero y único principio del mundo (cfr. Mainländer, 2021, p. 158), entonces alguna clase de panteísmo teleológico ha de ser entendido en el sistema de Mainländer.

La fortaleza de la argumentación regulativa recae en la imposibilidad de investigar de manera empírica dicha unidad premundana. Es decir, con este principio regulativo se pierde:

[...] todo lo chocante que ha tenido desde siempre para todo pensador empírico cabal, cuando el mundo es atribuido a una unidad simple premundana que ya no existe más. Desde entonces, solo se tuvo la elección entre dos caminos y en ninguno de ellos se pudo encontrar satisfacción. O se debió negar la eficacia, es decir, ofender la experiencia, para alcanzar un campo inmanente puro, libre de fantasmas, o se debió honrar la verdad, es decir, reconocer la eficacia, pero además admitir luego una unidad en el mundo sobre o detrás de este (Mainländer, 2021, p. 366).

Solo con esto Mainländer se resguarda de cualquier objeción ante su metodología inmanente. Sin embargo, independientemente de la validez de su estrategia regulativa, que puede continuar siendo discutida, Mainländer establece directamente una clase de existencia particular que parece ser diferente de la unidad premundana y de la individualidad particular que, se argumentará, está sobre y encima del desarrollo del mundo, pues actúa como una fuerza trascendente o es descrita desde la lógica de la trascendencia.

#### **2.4. El ser humano como fuerza individual autoconsciente**

En el primer volumen de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer afirma que “la voluntad se presenta como un ciego

afán, una agitación sombría y oscura alejada de toda cognoscibilidad inmediata" (2016, p. 204), y que el conocimiento está solo al servicio de la voluntad (cfr. Schopenhauer, 2016, p. 207), no a la inversa. En otras palabras, la metafísica de la voluntad le otorga un papel secundario al entendimiento, idea que fue reafirmada posteriormente en *Sobre la voluntad en la naturaleza* (Schopenhauer, 2006, p. 83). En esta última, Schopenhauer hace especial hincapié en superar la tendencia histórica de la filosofía de vincular el intelecto con la voluntad, enfatizando que la inteligencia es solo una propiedad accidental de esta última (Gardner, 1999; Schopenhauer, 2006, pp. 40 y 85).

A pesar del divorcio entre voluntad y entendimiento, algunos intérpretes de su trabajo han considerado que la voluntad de vivir expresa la misma propiedad mental que en el ser humano (Hannan, 2009, p. 57; Hassel, 2019). Otros (Janaway, 2006; Soll, 2020) se mantienen más bien neutros: piensan que no existen razones suficientes para interpretar la voluntad de vivir desde un punto de vista psicológico, esto es, como voluntad acompañada de entendimiento. Mainländer fue consciente de este asunto y su posición al respecto incide directamente en sus conclusiones sobre el inmanentismo. Por ejemplo, en el último ensayo del segundo volumen de *La filosofía de la redención*, acusa a Hartmann de identificar la voluntad con el intelecto (Mainländer, 2024a, p. 421) y de atribuirle consciencia a las plantas y algunos órganos del cuerpo (Mainländer, 2024a, p. 514); también le recrimina a Schopenhauer que el intelecto no puede estar nunca en conflicto con la voluntad, incluso en el caso de la negación de la voluntad de vivir (Mainländer, 2024a, p. 426).

La postura de Mainländer manifiesta su intención de mantener al intelecto como una facultad secundaria que solo puede negar la voluntad en virtud de su función como agregado o, mejor dicho, como movimiento resultante. Su filosofía sostiene que la cognición se acomoda a la voluntad de morir para dar cuenta de su sentido y dirección (Mainländer, 2021, p. 427) y dentro de este acomodamiento surge el ser humano como fuerza individual autoconsciente. La autoconsciencia se manifiesta exclusivamente en el ser humano y tiene un propósito metafísico altamente importante puesto que acelera el devenir del ser hacia el no ser, impulsando el camino hacia la civilización.

Ahora bien, para Mainländer (2024a, pp. 422 y 594), la voluntad de morir "no es, en absoluto, un principio psíquico". La separación entre intelecto y voluntad es categórica. El intelecto es solo el movimiento resultante del desarrollo del mundo y, como tal, es secundario. Por

ese motivo, el ser humano es una clase especial de fuerza individual, como se mencionó anteriormente. Sin embargo, si la voluntad de morir no tiene características psíquicas y la autoconsciencia como acelerante metafísico es esencialmente diferente a todas las demás esferas de fuerza por solo haberse manifestado con el ser humano, entonces ¿de qué forma se genera esta nueva clase de esfera de fuerza?

Como se explicó anteriormente, la autoconsciencia no puede ser una propiedad de la cosa en sí, porque la materia, como forma *a priori* del entendimiento, es la que objetiva propiedades en función del alcance de su fuerza. La autoconsciencia, al manifestarse como una sensación inmediata, se resiste a ser captada por el entendimiento. En ese sentido, el ser humano es una clase particular de cosa en sí esencialmente autoconsciente cuya fuerza es capaz de, además de interactuar con otras esferas de fuerza individuales distintas de sí, sentirse a sí misma de forma inmediata, sin causalidad, materia, tiempo ni espacio.

Si el ser humano es una clase de esfera de tipo autoconsciente, entonces la voluntad de morir debe contener o permitir de alguna forma un principio psíquico. Pero Mainländer no admite esta posibilidad, por lo que habría que suponer que, por una parte, existe en el sistema una suerte de emergentismo psíquico —es decir, las esferas individuales de fuerza autoconscientes emergen de esferas individuales no autoconscientes por fragmentación de la voluntad— o, por otra, las esferas autoconscientes han existido siempre de manera latente. El examen de estas posibilidades requiere estipular el origen de la consciencia dentro del sistema.

Según Mainländer (2024a, p. 594), la consciencia —y, por tanto, también la autoconsciencia— “surge cuando el demonio (lo primario) activa uno de sus órganos, el cerebro (que es lo secundario, la psique)”. El cerebro, explica, es el órgano de la voluntad que está objetivado en la sangre<sup>4</sup> y esta última, por medio del contacto con el cerebro, causaría

---

<sup>4</sup> El demonio (*Dämon*), la sangre y la voluntad de vivir son nociones intercambiables en *La filosofía de la redención*. La relación entre estos tres elementos es más bien ambigua. Manuel Pérez Cornejo (2014, p. 90, nota al pie) menciona que el demonio tiene la connotación del genio grecorromano y la de lo demoníaco en Goethe, pero no queda suficientemente clara su naturaleza. El rol que cumple la sangre en el sistema es todavía más oscuro, aunque podría estar relacionado con la opinión de Schopenhauer (2005, p. 296) al respecto y con algunos pasajes de los *Upanishads* donde se describe cómo a través de las arterias fluye *vyana*, o el ser.

la consciencia, cuyo único propósito es acompañar las funciones del cerebro (Mainländer, 2024a, p. 422) a través de la razón, como se explicó antes. No quedan claros los mecanismos por los cuales el vínculo de la sangre con el cerebro produce la consciencia y no otro tipo de reacción, aunque sí está claro que la sangre, en cuanto voluntad de morir, debe ser metafísicamente anterior al cerebro en cuanto órgano.

Explicar la consciencia como un fenómeno resultante de la conexión entre la sangre y el cerebro (o entre la voluntad de morir y una de sus objetivaciones) sugiere que estaríamos ante una relación emergentista. Según *La filosofía de la redención*, cada órgano es la objetivación de un determinado afán de la voluntad “que no logra ejercer en cuanto sangre; tan solo puede actuar” (Mainländer, 2021, p. 114) como órgano. Así, el cerebro se entendería como la objetivación del afán de la voluntad para conocer el mundo exterior, a sí misma, sentir y pensar.

Esta interpretación emergentista es problemática, ya que habría que aceptar que un afán instintivo y sin conocimiento tenga una dirección establecida con anterioridad, y cuya satisfacción estaría garantizada por el desarrollo necesario del movimiento del mundo inmanente, alentado por el mismo afán inicial y las otras relaciones dinámicas implicadas en el movimiento resultante. Mainländer concibe esto siempre desde la inmanencia y con una descripción teleológica en sentido regulativo, es decir, todo el universo debió acomodarse para que, en algún punto, la voluntad lograra manifestarse para sí en la autoconsciencia. Es menester recordar que el movimiento resultante de todas las esferas individuales fue parte de una deliberación divina libre que solo al manifestarse como multiplicidad devino necesaria. La consciencia como fenómeno posible o imposible es concebible únicamente en la dimensión trascendente que tuvo lugar antes del mundo de la multiplicidad como una de las infinitas opciones de Dios para alcanzar el no ser. En ese sentido, después del único y primer acto de la trascendencia libre fue imposible que el mundo se desarrollara de un modo en que la autoconsciencia no surgiera.

Las condiciones para alcanzar las esferas de la autoconsciencia fueron, por tanto, fijadas desde el inicio de la multiplicidad y sus antecedentes inorgánicos y orgánicos se desarrollaron cooperativamente hacia un mismo punto: todo conspiró para llevar a cabo este plan divino. Teniendo esto en cuenta, la autoconsciencia no es tan solo una facultad que emerge, sino que ha estado presente, al menos como meta, sobre y encima del desarrollo del mundo con el fin de objetivarse en el cerebro y permitir su desarrollo. Esta misma lógica podría aplicarse a todo el

proceso evolutivo, no solo a la conciencia (Mainländer, 2021, pp. 367-368) Si las condiciones dispuestas por Dios antes de su único acto se mantienen como un hábito teleológico (o como ley del debilitamiento de la fuerza) que se desarrolla de forma necesaria y su esencia divina premundana ha sido transformada y no totalmente desintegrada, entonces ¿de qué forma se entiende un mundo puramente inmanente?

### 3. El problema de la virtualidad

Para Mainländer, los llamados sistemas idealistas *par excellence*, desarrollados por Platón, Berkeley, Fichte, etc., terminan todos en un realismo absoluto al ponderar un mundo exterior independiente del sujeto cognitivo:

Así sucede con Berkeley, por ejemplo, que ciertamente enseña el carácter fenoménico del mundo, pero solo porque ha puesto un Dios omnipotente, que ha de producir en el cerebro del ser humano todas las impresiones que el realista adscribe a la actividad de las cosas, y con base en las cuales luego el cerebro reacciona, hasta que el mundo exterior ha sido fabricado por él (Mainländer, 2024b, p. 77).

Este idealismo “más o menos absoluto” es, según Mainländer (2024b, p. 77), la pura glorificación de una unidad simple que dirige las acciones de los “individuos-marionetas”. Pero se vuelve difícil contrastar esta crítica hacia el realismo absoluto con los antecedentes descritos en la sección pasada, a saber, el hábito divino, el desarrollo que Dios escogió libremente para alcanzar la nada, su permanencia como conexión dinámica en el mundo de la inmanencia, la necesidad con la que la realidad deviene por la intencionalidad divina, etc. En 1931, Walther Rauschenberger (1931, p. 240) ya había advertido que cualquier posición que se llame atea no puede afirmar la existencia de Dios ni en el campo inmanente ni en el trascendente. En este sentido, para determinar la consistencia del sistema inmanente mainländeriano queda explicar de qué forma funciona y cuál es la naturaleza del plan de Dios en el mundo inmanente.

La muerte de Dios en *La filosofía de la redención* parece no ser absoluta. Toda la planificación del devenir se elucubró en el dominio de la trascendencia y fue ejecutada posteriormente por el dominio inmanente con máxima disciplina. La transformación de la esencia de Dios tiene

una dirección particular, pues el mundo se desarrolla de una forma determinada y en ese sentido el hálito divino fue necesario para dirigir y regular el movimiento del mundo. La muerte de Dios es descrita por Mainländer desde principios regulativos, pero el resultado de dicha muerte aparece como principio constitutivo de la realidad. Si bien la transformación supone una destrucción completa de las características atribuidas a Dios, todo lo desprendido mantiene una dependencia ontológica tanto como resultado (mundo inmanente) como en cuanto parte constitutiva del mundo (voluntad de morir). La esencia de Dios ha sido trasladada a sus partes: “Toda voluntad presente obtuvo esencia y movimiento en esa obra unitaria y, por eso, todo se entrelaza en el mundo, por su predisposición constantemente funcional” (Mainländer, 2021, p. 164).

La inmanencia no puede desprenderse de la trascendencia ni en sentido epistemológico —por el impulso lógico de pensar el origen de la realidad desde una unidad simple— ni en sentido ontológico —por continuar presente como hálito y relación dinámica de todas las cosas—. La separación de ambos dominios pareciera ser el resultado de una testaruda motivación inicial por superar el panteísmo, más que el descubrimiento científico que dice haber concertado. Mainländer dice que con su filosofía ha situado:

[...] la unidad simple de los panteístas [en un campo trascendente pasado y explicamos el movimiento unitario del mundo como obra de esta unidad simple premundana; unimos la autonomía a medias del individuo y el poder del azar en el mundo, que es totalmente independiente de él, al campo trascendente, en la resolución unitaria de Dios de pasar al no ser, y, en la elección unitaria de los medios, para ejecutar la resolución. Finalmente, no unimos libertad y necesidad en el mundo, donde no hay lugar para la libertad, sino en medio del abismo que separa el campo inmanente del desmoronado campo trascendente, recuperando a través de nuestra razón (Mainländer, 2021, p. 384).

El filósofo de Offenbach pretende desmontar las doctrinas panteístas argumentando a favor de una muerte de Dios presuntamente relativa, pues la desintegración se explica como transformación de su esencia, que, aunque distinta, se mantiene constitutivamente. En este sentido, la

filosofía de Mainländer muestra un dominio trascendente muerto que deviene un dominio inmanente vivo; aunque incompatibles, estos dos están relacionados. Desde este punto de vista, la filosofía de Mainländer parece corresponder a un intento ecléctico de reunir tradiciones filosóficas irreconciliables en un sistema filosófico coherente, en lugar de superar el estadio panteísta de la historia del pensamiento.

Max Seiling ya había barajado esta interpretación de la filosofía de Mainländer. Seiling sostuvo que *La filosofía de la redención* funciona como “mediador entre cosmovisiones que, desde un punto de vista metafísico, deberían mantenerse mutuamente excluyentes” (Seiling, 1888, p. 138; mi traducción). Si bien Seiling alude al conflicto entre idealismo y realismo del proyecto kantiano que Mainländer cree superar, también puede extrapolarse al conflicto entre el panteísmo filosófico y el ateísmo científico.

Si recordamos que el cerebro es un órgano cuya función es satisfacer el afán de la voluntad de morir de conocer el mundo y a sí misma, se tiene que la autoconsciencia aparece como un fin anterior a la propia existencia de las condiciones que ella misma necesita. El desarrollo del universo tiene integrados los pasos a seguir para poder satisfacer sus diferentes afanes con el fin de alcanzar la redención. El *Dämon* forma parte de la constitución fundamental del cosmos. La presencia del *Dämon* como voluntad de morir no solo se establece regulativamente, sino que, al ser el movimiento instintivo que dirige el cosmos, se identifica con el plan elucubrado por la unidad premundana y, como tal, se mantiene sobre y encima de todas las realidades particulares.

Esta dirección del cosmos se manifiesta de diferentes formas. Mainländer explica, por ejemplo, que hay ciertas disposiciones naturales de algunos individuos a tener órganos más fuertes o débiles. Esta predisposición se construye desde la noción de “virtualidad”: “los órganos están contenidos virtualmente en el óvulo fecundado” (Mainländer, 2021, p. 175) de un organismo.

Nuestro filósofo no explica sistemáticamente a qué se refiere con “virtualidad”, sobre qué base se respalda, ni cuál es la naturaleza de este fenómeno. De las pocas menciones que realiza, sin embargo, podemos especular sobre, al menos, dos clases de fenómenos diferentes: sujetos individuales (naturalismo, herencia) y proyección trascendente (metafísica).

Kant, uno de los pilares fundamentales de *La filosofía de la redención*, utilizó el término *virtualiter* en su *Crítica del juicio* cuando establece los principios de la generación orgánica:

El pre-estabilismo, a su vez, puede proceder de dos maneras. Considera cada uno de los seres orgánicos, producido por su semejante, o bien como el educto, o bien como el producto de éste. El sistema de las generaciones como meros eductos llámase el de la preformación individual, o también la teoría de la evolución; el de las generaciones como productos es llamado el sistema de la epigénesis. Este último puede también ser llamado el sistema de la preformación genérica, porque la facultad productora de los generadores estaba preformada *virtualiter* según los gérmenes internos finales que fueron atribuidos a su tronco, es decir, que estaba *virtualiter* preformada la forma específica (Ak. V: 422-423 [2015, pp. 362-363]). Cohen (2020) cree que la posición de Kant presenta componentes tanto de la preformación y la epigénesis. La epigénesis, en Kant, se expresa de forma negativa en tanto que un organismo solo puede ser concebido sin pensar en la posibilidad de producir una forma de organización original, y positivamente caracterizando la naturaleza como algo que tiene un elemento teleológico o un impulso formativo (*Bildungstrieb*) (término que no aparece en la obra de Mainländer). Para Kant, la epigénesis supone una organización primitiva y un principio mecánico subordinado a principios teleológicos. Las ideas epigenéticas de Kant se expresan de una forma preformativa en el pasaje recién citado. Desde esta perspectiva, la evolución estaría determinada invariablemente por dichas características prefijadas en forma de poderes estructurales sosteniendo todo el desarrollo de cada especie. La predisposición predetermina el desarrollo natural de las especies por medio de una deliberación intrínseca que guía su desarrollo orgánico. La herencia natural solo puede producirse por predisposiciones presentes en el *stock* original, desde el inicio de la transmisión genética (Cohen, 2020).

Mainländer construye una teoría de la herencia donde sugiere que, por ejemplo, el carácter de los hijos se determina en función del estado de ánimo de los padres al momento de la cópula. Sin embargo, esta disposición virtual que determina el desarrollo de algunos individuos no se limita al campo de la herencia genética ni tampoco al de voluntades individuales, sino que se amplía a todas las cosas con existencia actual o no. En palabras de Mainländer (2021, p. 194): “todos los individuos que viven en la actualidad preexistirían virtualmente” en la unidad

premundana. Evidentemente, dicha existencia virtual devino diferente, por lo que “ningún individuo que vive hoy en día concuerda con ella” (Mainländer, 2021, p. 194), pero el hábito se mantiene, como *Dämon*, como afán de alcanzar aquello mismo que la unidad decidió como el camino más rápido hacia la redención.

Más adelante el pesimista explica que “todos los seres que cobrarán vida en el futuro ya son ahora [*jetzt sind*]. Mas esto solo se puede entender de una sola manera: todos los futuros robles van a descender de robles actuales, y todos los futuros seres humanos van a descender de seres humanos presentes, de un modo totalmente natural” (Mainländer, 2021, p. 462). A pesar de que, según Mainländer, la sentencia anterior solo se puede entender de una sola forma, creo que sí es posible desprender al menos dos ideas muy diferentes. Por una parte, Mainländer defiende, junto con Kant, una descendencia necesaria ligada a la condición anterior de los progenitores y, por otra, la existencia presente de individuos que aún no son. No es lo mismo describir la tendencia natural de una semilla a convertirse en roble y vincular dicha semilla con dicho roble, que defender que los robles del futuro ya estén en la semilla de ahora. El uso del término *jetzt* en el texto original refuerza la idea de una existencia patente (“estando”) de una entidad que inmanentemente no es ni tampoco está. Es esta existencia presente de aquello que aún no llega a ser la que se expresa también como virtualidad en el sistema.

Schopenhauer también utiliza el término *virtualiter* y lo resignifica considerado el concepto moderno de “energía”. Dice:

Tomado en sentido estricto, todo pensamiento, es decir, toda combinación de conceptos abstractos, tiene como materia a lo sumo los recuerdos de lo previamente intuido, y ello además de forma indirecta, en la medida en que es concretamente lo intuido lo que constituye la base de todos los conceptos; en cambio, el único conocimiento real, es decir, inmediato, es la intuición, la percepción fresca y nueva. Los conceptos que la razón ha construido y la memoria ha conservado nunca pueden estar presentes a la consciencia todos a la vez, sino solamente un pequeño número de ellos al mismo tiempo. Por contra, la energía con la que es captado el presente intuitivo, en el que está virtualmente [*virtualiter*] contenido y representado lo esencial de

todas las cosas en general, llena con todo su poder la consciencia en un único instante (Schopenhauer, 2005, p. 104).

Del poco desarrollo que Mainländer ofrece sobre la virtualidad se puede inferir que su concepción de la virtualidad, ya no del individuo, sino de la existencia latente de todas las cosas, es más cercana a lo escrito por Schopenhauer. Mainländer se refiere a una característica del mundo que no está actualizada, pero cuyas condiciones previas ya fueron fijadas por la decisión de la unidad premundana y por los antecedentes que dieron lugar al estado actual del desarrollo del mundo. Sea o no en sentido regulativo, la decisión trascendente permanece como virtualidad en el mundo. Lo virtual no se opone a lo real: se opone a lo actual, por lo que un estado virtual es un estado determinado de la fuerza total que presenta una dirección determinada en función de su propio movimiento, y por eso Mainländer dice que todos los individuos del futuro “son ahora”.

Si lo anterior es correcto, entonces, al igual que los órganos en el óvulo, cada esfera de fuerza particular ha existido virtualmente siempre, al menos desde la desintegración de la unidad premundana y hasta que alcance su redención. Se podría argumentar que la virtualidad está ligada con la existencia individual de una esfera particular actualizada, pero esto no explica de qué forma “todos los seres del futuro son ahora [*jetzt sind*]”. Está claro que, de alguna forma u otra, la existencia de un hijo está contenida en la existencia de sus progenitores, pero no queda claro cómo en nuestra propia existencia está contenido el ser de los habitantes de quinientos años en el futuro.

Se podría argumentar que este vínculo puede ser rastreado en función de las series de desarrollo y la correlación genética presentes en el sistema del pesimista de Offenbach, ya que, como este confiere, la muerte absoluta solo se alcanza con la muerte sin descendencia. En otras palabras, los padres mueren relativamente al pervivir a través de la vida de sus hijos (cfr. Mainländer, 2021, p. 141). Siguiendo este razonamiento, es plausible pensar que en quinientos años quienes hayan mantenido esta conexión genética podrán rastrear sus propios orígenes en el pasado. Pero esto no explica cómo es que ahora, en el punto presente, que depende del punto del movimiento, es posible que estén existiendo dicha herencia de forma virtual.

Si somos fieles a la forma en que Mainländer entiende la metafísica de Schopenhauer, como un sistema que defiende una unidad indivisible y absoluta dentro del mundo, no existiría contradicción en que la virtualidad pueda representar la esencia de todas las cosas en la conciencia. Pero si aplicamos esta misma lectura en un sistema inmanente, es necesario atribuir una existencia diferente de la del individuo y de la que, además, este es dependiente.

La existencia virtual tiene que ser distinta de la existencia inmanente, pues esta última tiene un alcance y fuerza limitados, y la virtualidad como existencia presente de individuos que aún no son no podría quedar agotada con la totalidad de individuos actuales en un mundo determinado del desarrollo del universo. Por lo que no puede ser entendida sino como un fenómeno sobre y encima de las esferas de fuerza individuales. La virtualidad no puede ser entendida como potencia, pues apelan a fenómenos diferentes. Una semilla, en cuanto a su naturaleza interna, es potencialmente un árbol, pero el devenir virtual que fue establecido en el primer acto de la unidad premundana puede haber establecido que dicha semilla no lograra desarrollarse en un árbol. Dicho lo anterior, como si de la intervención divina de Berkeley se tratara, la decisión premundana de cómo devenir deja de parecer una simple expresión regulativa y pasa a ser una característica metafísica del mundo como una totalidad, entendida de forma absoluta, atemporal e inmóvil, características de la trascendencia que el sistema pretende erradicar.

El problema es aún mayor si recordamos que el ser humano es una clase particular de esfera de fuerza cuya característica distintiva es la autoconsciencia. Cada cosa que es, dice el filósofo:

[...] estaba en la unidad simple premundana. Por lo tanto, todo lo que es ha participado, hablando en sentido figurado, en la decisión de Dios de no ser, ha tomado en él la decisión de abrazar el no ser. El momento retardador, la esencia de Dios, hizo imposible el cumplimiento inmediato de la decisión. El mundo tuvo que originarse, o sea, el proceso, dentro del cual el momento retardador es anulado poco a poco. La sabiduría divina determinó este proceso, el destino general del universo (hablamos siempre en sentido figurado), y en ella determinó todo

lo que es su transcurso de vida individual (Mainländer, 2021, p. 383).

Si el ser humano ha tenido una existencia previa, aunque en sentido figurado, en la unidad premundana, inmanentemente como esfera de fuerza individual y virtualmente como condición y medio para la redención del universo, eso supondría que la autoconsciencia, como facultad sentida inmediata, también ha existido en la unidad premundana (figurativamente), en la inmanencia y virtualmente.

En mi opinión, esto llevaría a concluir forzosamente que, o bien la voluntad de morir es un principio psíquico (tesis panpsiquista), o bien que voluntad y entendimiento operan simultáneamente (tesis dualista). Aunque concedamos la estrategia regulativa para solventar estas dificultades sobre la existencia premundana, la autoconsciencia sigue presentando características trascendentes en cuanto amerita una existencia virtual, pues, como no tiene las características de ser una propiedad, la clase debe haber permanecido virtualmente hasta que el movimiento haya resultado en un ser humano autoconsciente. Y si eso es correcto, entonces la voluntad de morir, el único principio del mundo, debe ser también un principio psíquico, lo que contradice una de las sentencias mencionadas más arriba: la voluntad de morir no es en absoluto un principio psíquico.

La intención de Mainländer de construir un sistema completamente inmanente se ve debilitada por estas consideraciones y se refuerza su lectura como filósofo mediador de cosmovisiones contrapuestas (independientemente de su éxito o fracaso). El demonio (*Dämon*), como sangre, satisface su afán de conocer el mundo y a sí mismo al tener contacto con el cerebro. El demonio, como impulso instintivo, ha mantenido la existencia virtual de la autoconsciencia y, como tal, presenta un carácter trascendente: las realidades psíquicas han estado sobre y encima de cualquier individuo actual.

Finalmente, Mainländer realiza una crítica semejante a la que manifiesta la noción de “especie” de Schopenhauer:

En el fondo, todos los leones que existen serían solo un león singular. ¿Dónde está pues esa objetivación singular del león? ¿Dónde permanece? Según Schopenhauer, está contenido por completo en todos y cada uno de los leones. Pero luego, esto no es nuevamente el caso: está tras todos los leones, en una palabra, está en todas

partes y en ninguna, o bien, el asunto es sencillamente trascendente, incomprensible para el pensamiento humano (Mainländer, 2021, p. 429).

Pero la misma objeción cabe para *La filosofía de la redención*: ¿dónde estaban los individuos virtuales antes de actualizarse? ¿Dónde están los individuos virtuales que aún no se han actualizado? Según parece, la virtualidad está o junto a la voluntad de morir o es la voluntad de morir. Sea cual sea el caso, la existencia virtual parece estar tras todos los individuos inmanentes, en todas partes y en ninguna, compartiendo características de la trascendencia, como la inmovilidad y la atemporalidad, incompatibles con un sistema puramente inmanente. En lugar de superar el panteísmo, Mainländer alcanzó o bien una filosofía mediadora, o bien, un panateísmo.

#### 4. Conclusión

El estado de la investigación sobre la filosofía de Mainländer, al menos en el mundo hispanohablante, está todavía en una fase temprana, pero con mucha fuerza. En este artículo se ha hecho el esfuerzo de integrar la máxima cantidad de ideas novedosas junto con una descripción lo más general posible de *La filosofía de la redención*, con el objetivo de presentar una pequeña objeción a uno de los pilares fundamentales del inmanentismo mainländeriano.

El hallazgo principal fue evidenciar una seria dificultad en la construcción de una filosofía puramente inmanente que, desde mi punto de vista, no invalida en absoluto su mérito intelectual. Todo lo contrario: encontrar y resolver paradojas enriquece la investigación. Si reconsideramos la interpretación de Mainländer como un mediador de cosmovisiones, diferentes perspectivas pueden abrirse. Principalmente, parece necesario separar de alguna forma la imagen de Mainländer de la de Schopenhauer y analizar su sistema desde su estructura interna considerando, por supuesto, el contexto en el que sus obras fueron redactadas. Su inspiración schopenhaueriana es indiscutible, pero las intenciones profundas de Mainländer fueron superar un contexto determinado y avanzar en la historia del pensamiento, no solo continuar la filosofía de Schopenhauer. Esta última fue solo un medio o, mejor dicho, un marco filosófico con el que Mainländer trabajó diferentes problemas de su época, como la controversia del pesimismo y del

panteísmo, el conflicto entre idealismo y materialismo, y la cuestión social, por nombrar algunos.

Concebir su sistema como un pan-atéismo, por ejemplo, integraría de forma más orgánica la concepción de la muerte de Dios con el devenir de su esencia transformada, junto con su movimiento necesario siempre virtualmente presente y el objetivo final como dirección irremediable. De todas formas, *La filosofía de la redención* continua misteriosa.

## Referencias

- Baquedano Jer, S. (2021). Estudio preliminar. En P. Mainländer, *La filosofía de la redención* (pp. 15- 60). S. Baquedano Jer (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Berkeley, G. (2008). *Philosophical Writings*. D. Clarke (ed.). Cambridge University Press.
- Cohen, A. (2020). Kant on Evolution: A Re-evaluation. En J. Callanan y L. Allais (eds.), *Kant and Animals* (pp. 123-135). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198859918.003.0007>
- Gajardo, P. (2020). Un sentido teleológico regulativo de la nada en el pensamiento de Mainländer. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 25(2), 79-97. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v25i2.7580>
- Gajardo, P. (2023). Las repercusiones de la concepción del tiempo en el sistema mainländeriano. En F. Burgos, L. A. Gerena y S. Lomelí (eds.), *Mainländeriana I* (pp. 131-152). Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Gardner, S. (1999). Schopenhauer, Will, and the Unconscious. En C. Janaway (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer* (pp. 375-421). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521621062.013>
- Hannan, B. (2009). *The Riddle of the World: A Reconsideration of Schopenhauer's Philosophy*. Oxford University Press.
- Hassel, H. (2019). The Argument for Panpsychism from Experience of Causation. En W. Seager (ed.), *The Routledge Handbook of Panpsychism* (pp. 269-284). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315717708-23>
- Janaway, C. (2006). Schopenhauer's Pessimism. En C. Janaway (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer* (pp. 318-342). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521621062.011>
- Kant, I. (2015). *Crítica del juicio*. M. García Morente (trad.). Tecnos.
- Mainländer, P. (1925). *Meine Soldatengeschichte*. W. Rauschenberger (ed.). Georg Stilke.

- Mainländer, P. (2014). *Filosofía de la redención*. M. Pérez Cornejo (trad.). Ediciones Xorki.
- Mainländer, P. (2020). Apéndice. Vida de Philipp Mainländer. Datos tomados de la “autobiografía” manuscrita del filósofo por Fritz Sommerlad, 1898. En *Filosofía de la redención (y otros textos)*. Antología. (pp. 405-443). M. Pérez Cornejo (trad.). Alianza.
- Mainländer, P. (2021). *La filosofía de la redención*. S. Baquedano Jer (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Mainländer P. (2024a). *Ensayos sobre filosofía política*. M. Pérez Cornejo (trad.). Alianza.
- Mainländer P. (2024b). *Realismo e idealismo. Críticas a Kant y Schopenhauer*. M. Pérez Cornejo (trad.). Alianza.
- Müller-Seyfarth, W. (2002). Was Philipp Mainländer ausmacht. En W. Müller-Seyfarth (ed.), *Offenbacher Mainländer-Symposium 2001* (pp. 79-88). Königshausen & Neumann.
- Pérez Cornejo, M. (2014). Introducción. En P. Mainländer, *Filosofía de la redención* (pp. 9-41). M. Pérez Cornejo (trad.). Ediciones Xorki.
- Pfleiderer, E. (1877). [Reseña de *Die Philosophie der Erlösung*, de P. Mainländer]. *Theologische Literaturzeitung*, 11, 298-305.
- Plümacher, O. (1881). *Zwei Individualisten der Schopenhauer'schen Schule*. L. Rosner. [https://archive.org/details/bub\\_gb\\_YngOAAAAIAAJ](https://archive.org/details/bub_gb_YngOAAAAIAAJ)
- Rauschenberger, W. (1931). Philipp Mainländer. *Jahrbuch der Schopenhauer Gesellschaft*, 18, 229-245.
- Schopenhauer, A. (2005). *El mundo como voluntad y representación II*. P. López de Santa María (trad.). Trotta.
- Schopenhauer, A. (2006). *Sobre la voluntad en la naturaleza*. M. de Unamuno (trad.). Alianza.
- Schopenhauer, A. (2016). *El mundo como voluntad y representación I*. P. López de Santa María (trad.). Trotta.
- Seiling, M. (1888). *Mainländer, ein neuer Messias. Eine frohe Botschaft inmitten der herrschenden Geistesverwirrung*. T. Ackermann. [https://archive.org/details/bub\\_gb\\_aRsRAAAAYAAJ](https://archive.org/details/bub_gb_aRsRAAAAYAAJ)
- Soll, I. (2020). Schopenhauer on the Will as the Window to the World. En R. Wicks (ed.), *The Oxford Handbook of Schopenhauer* (pp. 127-143). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190660055.013.7>
- Sommerlad, F. (1898). Aus dem Leben Philipp Mainländers. Mitteilungen aus der handschriftlichen Selbstbiographie des Philosophen.

*Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 112, 74-101.  
<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015068417461&seq=84>