

**ARTÍCULOS**

**Mainländer y España**

Manuel Pérez Cornejo

(Presidente de la Sección Española de la  
*Internationale Philipp Mainländer Gesellschaft*)

**Resumen:** Aunque no cabe hablar de una influencia directa del filósofo alemán Philipp Mainländer sobre la filosofía española hasta fechas muy recientes, sí cabe detectar una profunda afinidad entre los planteamientos de su *Filosofía de la redención* y las reflexiones literarias sobre la voluntad de muerte y el suicidio desarrolladas por Azorín, Baroja, Ganivet e incluso Blasco Ibáñez. El presente artículo propone la figura de É. Metchnikoff y sus *Études sur la nature humaine* como eventual elemento mediador entre las tesis mainländerianas y los autores mencionados.

**Palabras clave:** Pesimismo, Baroja, Azorín, Mainländer, Ganivet, Metchnikoff

**Abstract:** Although it is not possible to speak of a direct influence of the German philosopher Philipp Mainländer on Spanish philosophy until very recently, it is possible to detect a profound affinity between the approaches of his *Philosophy of Redemption* and the literary reflections on the will to death and suicide developed by Azorín, Baroja, Ganivet and even Blasco Ibáñez. This article proposes the figure of É. Metchnikoff and his *Études sur la nature humaine* as a possible mediating element between the mainländerian theses and the aforementioned authors.

**Keywords:** Pessimism, Baroja, Azorín, Mainländer, Ganivet, Metchnikoff

## 1. LA GENERACIÓN DEL 98 Y LA FILOSOFÍA PESIMISTA.

Si alguien se pregunta qué relación ha tenido la filosofía de Philipp Batz —de sobrenombre «Mainländer» (1841-1876)— con España, la respuesta más inmediata sería: «ninguna», pues se trata de un pensador que, salvo la brevísima mención que del mismo hace Fernando Savater en su primer libro *Nihilismo y acción*, publicado en 1970 (2017, p. 22; Savater escribe: Mainlander), ha permanecido prácticamente desconocido en nuestro país hasta 2005, fecha en la que quien suscribe el presente artículo publicó una selección de poemas juveniles de este filósofo y escritor alemán, traducidos al castellano.

Sin embargo, hay que decir que a finales del siglo XIX existió en España un ambiente intelectual muy afín a las tesis de Mainländer, regido por el irracionalismo pesimista, común a los escritores de la llamada «Generación del 98», todos los cuales nacieron entre 1864 y 1876: Ramiro de Maeztu, Miguel de Unamuno, Antonio Machado, Valle-Inclán, Azorín, Pío Baroja, e incluso el escritor naturalista Vicente Blasco Ibáñez (quien demuestra poseer un buen conocimiento de la filosofía schopenhaueriana en su novela, publicada póstumamente, *La voluntad de vivir*, sobre la que luego volveremos).

Los escritores de esta Generación conocían, con mayor o menor detalle, a los principales representantes del pesimismo europeo: Leopardi, Schopenhauer, Eduard von Hartmann e incluso J. Bahnsen. A estas referencias pesimistas hay que unir la influencia, cada vez más intensa en ellos, de la filosofía de Nietzsche. Aunque en ninguno de los autores citados aparecen referencias a Mainländer, en algunos de ellos, como Azorín y sobre todo Pío Baroja, sí aparecen reflexiones, situaciones literarias y personajes, que entroncan directamente con el pesimismo mainländeriano.

Desde 1855, se conocía bien en España la poesía pesimista de Leopardi, introducida por Juan Valera en su ensayo *Sobre los cantos de Leopardi* (Meregalli, F., 1984, p. 6), cuya obra había conocido en el transcurso de su estancia napolitana en 1847 (sólo diez años después de la muerte del vate italiano). Leopardi ejercerá, asimismo, gran influencia sobre Unamuno y Azorín (Prieto de Paula, Á. L., 2006, pp. 69-90).

Parece que José Suárez y de Urbina había traducido en 1879 *La Filosofía del Inconsciente* de Eduard von Hartmann —aunque, después de años de investigación, confieso que me ha sido imposible encontrar ningún ejemplar de la citada traducción, por lo que actualmente hemos de contentarnos con la selección de textos de esta obra, editada en Alianza editorial (*Filosofía de lo inconsciente*, Madrid, 2022)—, Armando Palacio Valdés había transcrito al castellano en 1877 *La religión del porvenir*, aunque valiéndose de ediciones francesas, y tampoco Bahnsen era desconocido, pues su nombre y un breve compendio de su teoría sobre lo trágico y el

humor aparecen en la *Historia de las ideas estéticas en España* de Marcelino Menéndez y Pelayo, escrita entre 1883 y 1891 (cfr. Menéndez Pelayo, 1994, II, pp. 313 y ss.).

La recepción de Schopenhauer, tomando inicialmente también como base traducciones francesas, había empezado en los años 70, con Emilio Huelin, José del Perojo y Leopoldo Alas «Clarín», pero es a partir de 1889 cuando la revista *La España Moderna*, fundada por José Lázaro Galdiano, comienza a publicar numerosas traducciones de las obras de Schopenhauer y Nietzsche. Entre 1896 y 1902, Antonio Zozaya y Eduardo González traducen *El mundo como voluntad y representación* (traducido de nuevo en 1911 por Eduardo Ovejero y Maury), los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* (1889) y *El fundamento de la moral* (1896), al tiempo que Unamuno traduce en 1900 *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Por su parte, Nietzsche —cuyas ideas de madurez habían sido anticipadas por Pompeyo Gener en su bizarro libro *El diablo y la muerte*, escrito en 1875, pero cuya publicación se retrasó hasta 1888 por dificultades editoriales— era conocido desde 1893-94 en Cataluña, aunque la primera traducción completa de *Así habló Zaratustra* la hizo José Rafael Arias en 1900. No obstante, la mayoría de las transcripciones de textos nietzscheanos utilizados por los miembros del 98 proceden del libro de Henri Lichtenberger *La Filosofía de Nietzsche* (1899, traducido en 1910).

### 2. BAROJA, AZORÍN, METCHNIKOFF Y MAINLÄNDER.

De todos los escritores del 98, el más influido por Schopenhauer y Nietzsche fue, sin duda, Pío Baroja, quien había dedicado su tesis doctoral al *Estudio acerca del dolor* (1896). En las novelas más desesperadas y pesimistas de Baroja, como *Vidas sombrías* (1900), *Camino de perfección* (1901) y, sobre todo, *El árbol de la ciencia* (1911), aparecen ideas completamente afines al pensamiento de Schopenhauer y Mainländer, como el dolor de la existencia, la negación de la voluntad de vivir, y, sobre todo, la necesidad de evitar la descendencia, para poner coto al dolor vital; pero en *El árbol de la ciencia* Baroja va mucho más lejos de los planteamientos de Schopenhauer, pues el protagonista de la novela, el médico Andrés Hurtado, trasunto de Baroja, es un personaje absolutamente mainländeriano, cuyas amargas reflexiones y trágica trayectoria vital, que culmina en el suicidio, podían haberlas suscrito punto por punto Mainländer. En cambio, las novelas de aventuras escritas por Baroja —principalmente, *Zalacaín, el aventurero* (1909) y *Las inquietudes de Shanti Andía* (1911)— ponen de manifiesto una mayor influencia de Nietzsche (cuyo pensamiento había conocido Baroja más de cerca en 1899, a través de su amigo, el hispanista suizo Paul Schmitz, durante una estancia de ambos en el Monasterio del Paular).

También se detecta una importantísima influencia de Schopenhauer y Nietzsche en Azorín. En sus libros *Diario de un enfermo* (1901) y *La Voluntad* (1902), el escritor de Monóvar expone una concepción de la vida calcada de la filosofía schopenhaueriana: «La vida —nos dice— es triste, el dolor es eterno, el mal es implacable». En *La Voluntad*, además, Azorín contrapone

dos concepciones del universo, una de raigambre nietzscheana, basada en el eterno retorno, y otra —por la que él se inclina— que coincide mucho más con Mainländer que con Schopenhauer, porque Azorín expone una *concepción metafísica entrópica* que era absolutamente inédita en nuestro país (ya que, como hemos dicho, en 1902 ni Azorín, ni ninguno de los escritores del 98 conocían la filosofía de Mainländer). Júzguese por el siguiente texto:

«—Lo doloroso es que esta danza del universo durará millares de siglos, millones de siglos, millones de millones de siglos. ¡Será eterna!... Federico Nietzsche, estando allá por 1881 retirado en una aldea, entregado a sus fecundas meditaciones, se quedó un día estupefacto, espantado, aterrorizado. ¡Había encarnado de pronto en su cerebro la hipótesis de la “Vuelta eterna”! La Vuelta eterna no es más que la continuación indefinida, repetida, de la danza humana... Los átomos, en sus continuas asociaciones, forman mundos y mundos; sus combinaciones son innumerables; pero como los átomos son unos mismos —puesto que nada se crea ni nada se pierde— y como es una misma, uniforme, constante la fuerza que los mueve, lógicamente ha de llegar —habrá llegado quizás— el momento en que las combinaciones se repitan. Entonces se dará el caso (...) de que este mismo mundo en que vivimos ahora, por ejemplo, vuelva a surgir de nuevo, y con él todos los seres, idénticos, que al presente lo habitan. “Todos los estados que este mundo puede alcanzar —dice Nietzsche—, los ha alcanzado ya, y no solamente una vez, sino un número infinito de veces. Lo mismo sucede con este momento: ha sido ya una vez, muchas veces, y volverá a ser, cada vez que todas las fuerzas estén repartidas exactamente como hoy; y lo mismo acontecerá con el momento que ha engendrado a este y con el momento al cual ha dado origen. ¡Hombre, toda tu vida, como un reloj de arena, será siempre de nuevo retornada y se deslizará siempre de nuevo, y cada una de estas vidas no estará separada de la otra sino por el gran minuto de tiempo necesario para que todas las condiciones que te han hecho nacer se reproduzcan en el ciclo universal! Y entonces encontrarás otra vez cada dolor y cada alegría, y cada amigo y cada enemigo, y cada esperanza y cada error, y cada brizna de hierba y cada rayo de sol, y toda la ordenanza de las cosas todas. Ese ciclo del que tú eres un grano, brilla de nuevo. Y en cada ciclo de la existencia humana, hay siempre una hora en que, en un individuo primero, después en muchos, luego en todos, se eleva el pensamiento más poderoso: el de la Vuelta universal de todas las cosas. Y ese momento es siempre para la humanidad la hora del mediodía”. “Yo no siento la angustia que sentía Nietzsche ante la Vuelta eterna —piensa Azorín—. (...) Yo creo que la vida es el mal, y que todo lo que hagamos para acrecentar la vida, es fomentar esta perdurable agonía sobre un átomo perdido en lo infinito... Lo humano, lo justo será acabar el dolor acabando la especie. Entonces, si la humanidad se decidiera a renunciar a este estúpido deseo de continuación, viviría siquiera un día plenamente,

enormemente; gozaría siquiera un instante con toda la intensidad que nuestro organismo consiente. Y ya, después, el hombre acabaría en dulce senectud y ante sus ojos no se ofrecería el horrible espectáculo de unas generaciones que entran dolorosamente en la vida —de unas generaciones que él ha creado inútilmente. Yo no sé si este ideal llegará a realizarse: exige desde luego un grado supremo de consciencia. Y el hombre no podrá llegar a él hasta que no disocie en absoluto y por modo definitivo las ideas de generación y de placer sensual... Sólo entonces, esto que llamaba Schopenhauer la “Voluntad” cesará de ser, cesará por lo menos en su estado consciente, que es el hombre. (...) “¡Esta vida es una cosa absurda! ¿Cuál es la causa final de la vida? No lo sabemos: unos hombres vienen después de otros hombres sobre un pedazo de materia que se llama mundo. Luego el mundo se hace inhabitable y los hombres perecen; más tarde los átomos se combinan de otra manera y dan nacimiento a un mundo flamante. Y, ¿así hasta lo infinito? Parece ser que no; un físico alemán [Azorín se refiere, quizás, a Rudolf Clausius o al austríaco Ludwig Boltzmann] —porque los alemanes son los que saben estas cosas— opina que la materia perderá al fin su energía potencial y quedará inservible para nuevas transmutaciones. ¡Digno remate! ¡Espectáculo sorprendente! La materia gastada de tanta muchedumbre de mundos, permanecerá —¿dónde? — eternamente como un inmenso montón de escombros... Y esta hipótesis, digna de ser axioma. que se llama la “entropía del universo”, al fin es un consuelo; es la promesa, un poco larga ¡ay!, del reposo de todo, de la muerte de todo». (Azorín, 1968, pp. 67, 220-1 y pp. 274-6)

Si unimos esta «filosofía entrópica» azoriniana con los personajes suicidas de Andrés Hurtado, protagonista de *El árbol de la ciencia*, y el desesperado redactor del *Diario de un enfermo* (1901) azoriniano, quien también opta por quitarse la vida, ¿no obtenemos un Mainländer «completo»?

Personalmente, creo que, aunque es verdad que ni Baroja ni Azorín mencionan nunca a Mainländer, ambos sí debieron de acceder a lo esencial de su pensamiento, al menos de forma indirecta, a través de la obra del microbiólogo ruso Iliá Ilich Méchnikov, también conocido como Élie Metchnikoff (1845-1916), conocido por Azorín, y al que cita Baroja en *El árbol de la ciencia* —cosa nada extraña, dado que Baroja era médico— conectándolo con el optimismo científico.

Ahora bien, Metchnikoff exponía dicho optimismo en su libro *Études sur la nature humaine. Essai de Philosophie Optimiste* (1903), cuyo capítulo VIII está dedicado a discutir las teorías de Mainländer, desarrollándolas con cierto detalle y conectándolas con el suicidio de su creador. Este libro cuenta con una segunda edición, del mismo año 1903, uno de cuyos ejemplares se encuentra en la Biblioteca Nacional, mientras que otro ejemplar, esta vez de la

cuarta edición, publicada en 1908, consta en la biblioteca del Ateneo de Madrid, de manera que cabe pensar que alguno de estos ejemplares pudo ser manejado por nuestros dos literatos (si es que no poseían ellos mismos uno). Me parece, pues, más que probable que tanto Azorín como Baroja conociesen las líneas fundamentales del pensamiento de Mainländer, a través del esbozo de su doctrina que presenta el científico ruso en su muy difundido libro.

Sin embargo, conviene precisar que, como hemos dicho antes, tanto el *Diario de un enfermo* como *La Voluntad* son de 1901 y 1902, respectivamente, por lo que el suicidio del protagonista del primer libro y las reflexiones «entrópicas» sobre el universo que desarrolla Antonio Azorín en el segundo, han de ser reflexiones *originales* del escritor de Monóvar y no pueden inspirarse en la filosofía mainländeriana, que Azorín desconocía en el momento en que aparecieron las dos novelas, pues cuando fueron publicados los *Études sur la nature humaine* de Metchnikoff ninguna de ellas había aparecido. Es más probable, por tanto, que el suicida que aparece en *Diario de un enfermo* se inspire en el trágico final de Larra y en Carlos Alvarado, protagonista de *Declaración de un vencido* de Alejandro Sawa (1887), y no en las premisas schopenhauerianas, contrarias al suicidio. En cambio, el pensamiento de Mainländer, filtrado por Metchnikoff, quizás sí habría podido ejercer un papel decisivo sobre Baroja, a la hora de optar por un final suicida para Andrés Hurtado, ya que *El árbol de la ciencia* es de 1911, y, como dije anteriormente, en él se hace mención explícita de Metchnikoff, concretamente, en la cuarta parte de la novela, capítulo 3: «El árbol de la ciencia y el árbol de la vida» (cfr. Baroja, P., 2011, pp. 144 y ss.).

### 3. PRESENCIA DE MAINLÄNDER Y DE LA «VOLUNTAD DE MUERTE» EN METCHNIKOFF.

La expresión «pulsión de muerte» es habitual en los ámbitos psicoanalíticos, desde que Sigmund Freud la introdujo en 1919 en su obra *Más allá del principio del placer*. Hoy en día parece evidente, sin embargo, que Freud no fue original al introducir este concepto, que ya había aparecido en relación con una pulsión de autodestrucción en Jung (*Wandlungen und Symbole der Libido*, [Simbolos y transformaciones de la libido], 1911-12) y en Sabine Spielrein (*Die Destruktion als Ursache des Werdens* [La destrucción como causa del devenir], 1912), aunque es cierto que Freud lo reelaboró de manera personal, dentro de su sistema metapsicológico (cfr. Burgos Cruz, O. F., 2015, pp. 7-18).

Resulta cada vez más claro, asimismo, que tanto Jung como Spielrein (quienes mantenían una estrecha relación y colaboración durante los años de redacción de la obra mencionada del primero), se inspiraron, a la hora de plantear el «instinto de muerte», en la «voluntad de muerte» (*Wille zum Tode*) propuesta por Philipp Mainländer, al que debieron de conocer, seguramente, a través de dos fuentes (pues por entonces la obra más importante de Mainländer, *Die Philosophie der Erlösung*, aunque había sido reeditada en 1894, comenzaba a caer en el

olvido): la *Geschichte der Metaphysik* de Eduard von Hartmann (1900, IV, § 3-b, pp. 523-32) y, sobre todo, el breve, pero preciso, resumen que de las teorías mainländerianas hacía Metchnikoff en el libro anteriormente mencionado (cfr. Lerchner, Th., 2016, pp. 49-105). Metchnikoff debió de ser, por así decirlo, el «eslabón perdido», que permite conectar a Mainländer con el trinomio Jung-Spielrein-Freud, por una parte, y el binomio Azorín-Baroja, por otra (sin que quepa excluir de esta influencia a Vicente Blasco Ibáñez, puesto que el personaje de *La voluntad de vivir*, el médico Enrique Valdivia, también termina suicidándose).

Blasco Ibáñez escribió *La voluntad de vivir* en 1907, polemizando con *La Voluntad* azoriniana, pero ordenó quemar la edición entera, por pensar que en ella se exponían hechos poco convenientes para que fuesen hechos públicos (eventual alusión al doctor Luis Simarro, su relación amorosa con Elena Ortuza...). En cualquier caso, Blasco —que conocía, asimismo la filosofía de Eduard von Hartmann— leyó a Schopenhauer (*El amor, las mujeres y la muerte, La voluntad en la naturaleza, y seguramente El mundo como voluntad y representación*), conectando en su novela «la voluntad de vida con el deseo de muerte» (Blasco Ibáñez, V., 1999, pp. 65-6), que desemboca en el suicidio de su protagonista. Esta «progresión que conduce desde la fascinación inicial a la seducción más intensa, [pasando] por una pasión desenfadada y [acabando] de una u otra forma, real o metafóricamente, en la muerte» (*ibid.*, p. 101), se repite en las cuatro novelas de amor redactadas por Blasco: *Entre naranjos, La maja desnuda, La voluntad de vivir* y *Sangre y arena*, en las que la muerte, a veces en forma de suicidio, supone la anulación de la voluntad de vivir desengañada, y permite pensar en un hipotético vector intelectual que uniría a Mainländer y Blasco, vía Metchnikoff, que se sumaría a la evidente influencia de Schopenhauer Hartmann y Nietzsche sobre el escritor valenciano.

Vista la más que probable influencia que tuvo el resumen realizado por Metchnikoff de la filosofía mainländeriana, así como la dificultad para acceder fácilmente al texto del científico ruso, me he decidido a transcribirlo íntegramente, tomándolo de la traducción que hizo Diego A. de Santillán, a partir de la 5ª edición francesa, titulada: *Estudios sobre la naturaleza humana. Ensayo de filosofía optimista* (Abad de Santillán, D., 1945, pp. 204-7):

«Pocas personas (...) han aceptado las ideas pesimistas en su modo de resolver las dificultades y las contradicciones de la vida. Un filósofo pesimista alemán, Mainländer (*Die Philosophie der Erlösung*, 2 vol. 3ª ed. Franckfort sobre el Main, 1894), que comparte absolutamente las ideas de Schopenhauer sobre las miserias de la existencia humana, combate su opinión sobre la resignación y el Nirvana, como solución al problema general de la vida. Mainländer acepta de buena gana también los tres períodos de ilusión de la humanidad establecidos por Hartmann, pero se opone vivamente a la aceptación de la voluntad de vivir con el fin de favorecer el proceso cósmico. “Cómo, dice, aconsejáis abandonarse al conjunto del mundo al predicar esto:

'Elegid alguna carrera, aprended un oficio cualquiera, ganad dinero, bienestar, gloria, poder, honores, etc., casaos y procread hijos; o, en otros términos: destruid por las propias manos lo único meritorio de vuestra obra: el análisis de la ilusión'. Aconsejáis de repente al que ha penetrado dentro de todas las ilusiones que corra tras esas mismas ilusiones, como si una ilusión descubierta fuese todavía una ilusión y pudiese tener algún efecto". (T. II, pág. 637) Para Mainländer, el problema entero se presenta de un modo del todo distinto. Persuadido, como sus predecesores, de la inanidad de la dicha, se figura el proceso cósmico de una manera original. Según él, la divinidad indefinible existía antes que el mundo. Antes de desaparecer, "esa divinidad dio a luz el universo". Éste se ha convertido en el medio para alcanzar el aniquilamiento completo. "El mundo —dice Mainländer— es el medio para el objetivo de la no existencia, e inclusive el único medio posible para llegar a ese fin. Dios ha reconocido que no es más que por el desenvolvimiento de un mundo real (...) como es posible pasar de la existencia a la no existencia". En todo caso, Mainländer considera como perfectamente seguro "que el universo se mueve en dirección a la no existencia" (T. I, pág. 25). Este movimiento está caracterizado por el debilitamiento de la suma de la fuerza, de suerte que "cada individuo será, a consecuencia de ese debilitamiento de su fuerza, llevado en su evolución al punto en que su deseo de aniquilamiento podrá ser realizado" (pág. 327). La vida en nuestro planeta debe ser considerada como una etapa hacia la muerte. Para apreciar bien toda la dicha de la muerte, es indispensable gustar de la vida, y es por eso que en todos los animales, se ha desarrollado un instinto de conservación. El hombre pasa primero por una etapa de su evolución en que es semejante a cualquier otro animal. "Como tal, la voluntad de vivir se sitúa en él ante la voluntad de morir; la vida es deseada de una manera diabólica y la muerte execrada en el mismo grado". "Primero, el miedo a la muerte es aumentado por un lado y el amor a la vida por otro. El temor a morir se acentúa. El animal no conoce la muerte y no la teme más que instintivamente, apercibiendo en ella algo peligroso. El hombre, al contrario, conoce la muerte y sabe bien lo que significa. En ese momento, se da cuenta de su vida pasada y trata de saber lo que tendrá lugar en el porvenir. De ese modo, percibe mucho más, infinitamente más peligros que el animal". En el período durante el cual dura ese estado, el hombre hace todo lo que puede para evitar la muerte y para hacer su vida lo más feliz y refinada posible. Pero esa fase de la evolución no es la última. El pensador llega pronto a esta concepción de que la sed de la vida no es el verdadero objetivo del universo; no es más que el medio para llegar al conocimiento del objetivo profundo y definitivo de la existencia, que es la cesación de la vida. El filósofo no tarda en percibir que la verdadera dicha es cosa imposible y que sólo la muerte es lo que debe desearse. Al resumir todo ese proceso cósmico se llega a esta conclusión: "que todo en el universo es voluntad de muerte, que no está sino más o menos enmascarada cuando, en el mundo orgánico, se presenta como la voluntad de vivir" (pág. 334). Al fin, sin



embargo, la voluntad de morir se acentúa cada vez más, de suerte que el filósofo “no ve en todo el universo más que el deseo más profundo de aniquilamiento absoluto y le parece que entiende claramente el llamado que penetra todas las esferas del cielo: ¡liberación! ¡liberación! ¡muerte a nuestra vida! A lo cual la respuesta confortadora dice: ¡Todos hallaréis el aniquilamiento y la liberación!” (pág. 335). Para demostrar de una manera más concreta la marcha de esta evolución, Mainländer traza el estado de alma del que llega a la concepción de la voluntad de morir y que acaba sus días por el suicidio. “Primero, echa de lejos una mirada ansiosa sobre la muerte y se aparta de ella con horror. Más tarde, vuelve en torno a ella temblando y haciendo círculos espaciados. Pero todos los días esos círculos se vuelven cada vez más estrechos y finalmente abarca con sus brazos fatigados el cuello de la muerte y la mira fijamente en los ojos: es entonces cuando logra la paz, la dulce paz” (pág. 340). Es absurdo creer después de la muerte en otra cosa que el aniquilamiento completo. El hombre vulgar teme esa perspectiva. “Pero lo esencial es que el hombre domina el universo por la ciencia” y “el sabio mira fija y alegremente en los ojos a la aniquilación absoluta” (pág. 358). “He llegado —concluye Mainländer— partiendo de la voluntad de vivir de Schopenhauer, a la voluntad de morir, como resultado final. Me he elevado, situándome en los hombros de Schopenhauer, a un punto de vista en que nadie se había situado antes que yo”. “Por el momento estoy solo; pero detrás de mí se encuentra toda la humanidad que aspira a la liberación y que se trepa a mí; y veo, pues, delante de mí, el claro y radiante oriente de los tiempos futuros”. (II, pág. 242). Me he detenido en esta exposición, no en razón de la solidez de la argumentación de Mainländer, sino únicamente porque este filósofo pesimista se ha mostrado mucho más consecuente que su predecesor. Mientras que Schopenhauer y Hartmann, tan profundamente persuadidos de la no existencia de la dicha y de la gran preponderancia del dolor en todas las condiciones imaginables de la existencia, han continuado viviendo, Mainländer, fiel a su teoría, ha acabado por el suicidio tan sólo a los 35 años de edad. Este ejemplo no es probablemente único. Bajo la denominación de la filosofía pesimista, un cierto número de jóvenes, sobre todo entre los que no son suficientemente equilibrados, eligen el camino tan trágicamente trazado por Mainländer. Los hay que se suicidan, otros todavía, y éstos son los más numerosos, abrevian su vida por un género de existencia poco racional, persuadidos de que la vida no vale la pena conservarla».

Hasta aquí el breve, pero muy completo, capítulo que Metchnikoff dedica a resumir las ideas de Mainländer. Creo que la lectura de estas líneas por parte de los autores mencionados —Jung, Spielrein, Baroja, quizás Azorín (a partir de 1903) y Blasco Ibáñez— explicaría muchas cosas. Por poner un ejemplo: ¿por qué dice el médico que comenta el suicidio de Andrés Hurtado, al final de *El árbol de la ciencia* de Baroja, que el joven tenía «algo de precursor»? ¿«Precursor» de qué?

Pues bien, ya hemos visto cómo Metchnikoff nos transmite las palabras de Mainländer, quien nos dice que, por ahora, él está solo en su valoración de la muerte como liberación, pero prevé que le seguirán en el futuro otros muchos por el mismo camino... ¿Fue Mainländer el «precursor» que tomó como modelo Baroja para crear el personaje de su genial novela? *Ignoramus et ignorabimus...*

#### 4. ÁNGEL GANIVET, ¿EL MAINLÄNDER ESPAÑOL?

Es conocido que buena parte de la influencia que ejerció Schopenhauer en España se debió al intenso pesimismo nihilista que había cundido entre los intelectuales españoles tras la derrota sufrida por España en 1898 en la Guerra contra EE. UU., con la pérdida de las últimas colonias del otrora gran imperio español (Cuba, Puerto Rico y Filipinas), y la constatación de la decadencia de nuestro país; la influencia de Nietzsche, en cambio, se explica porque los miembros de la Generación del 98 creyeron encontrar en su teoría de la voluntad de poder un acicate para superar la decadencia española y el nihilismo pesimista, fortaleciendo la voluntad de toda la nación. Lo que en Alemania era, sobre todo, un debate teórico entre «negación» pesimista de la voluntad de vivir (Schopenhauer) y «afirmación» vitalista de la voluntad de poder (Nietzsche), en España se proyectó en plano sociohistórico, afectando a todo el país: ¿cómo debía afrontar España la decadencia y el nihilismo: negando la voluntad de vivir o afrontando la tragedia de la vida con mayor ánimo y fuerza creadora? (Cfr. Prieto de Paula, A. L., 2006, pp. 19-66).

En realidad, y en honor a la verdad, esta confrontación entre desengaño y pesimismo radical, por una parte, y voluntad de poder y heroísmo vital, por otra, no la habían planteado por vez primera ni los escritores de la Generación del 98, ni siquiera Leopardi, Schopenhauer, Mainländer o Nietzsche, sino que aparece ya en los autores españoles del Siglo de Oro, tan admirados por Schopenhauer. En efecto, Cervantes, Quevedo, Baltasar Gracián o Miguel de Molinos, habían comprobado cómo la voluntad de poder española, tras haber conquistado el mundo, realizando hazañas prodigiosas, había entrado en decadencia, al concluir la Guerra de los Treinta Años. Como al parecer había sentenciado Nietzsche, según una conocida anécdota, los españoles «quisieron ser demasiado», y habían fracasado en su empeño de dominar el mundo. La intensa voluntad de poder española abrió camino, entonces, al desengaño y la desilusión, se negó a sí misma, y dejó paso al quietismo, movimiento espiritual fundado por el teólogo español Miguel de Molinos, quien en su *Guía espiritual* —publicada en Roma en 1675, y condenada por la Inquisición— exaltaba el vacío espiritual como el camino más corto para llegar a Dios, a través de lo que él llamaba la «muerte mística», es decir, la autodisolución en la nada (ya Pierre Bayle se había percatado de la evidente semejanza que existe entre el quietismo y la búsqueda budista del Nirvana). El libro de Molinos fue traducido al alemán en 1687 por Johann Arndt (del italiano) y por August Hermann Francke (al latín), siendo muy

bien acogido por los protestantes, quienes lo pusieron en relación con sus místicos de los siglos XIV (Eckhart, Tauler, Der Frankfurter [*Teología Deutsch*]) y XVII (Angelus Silesius y J. Böhme). Sin duda, la exigencia de Molinos de renunciar tajantemente a la voluntad de vivir, al ansia de poder y al mundo, para disolverse en Dios, equiparado a la Nada, anticipa con gran exactitud los planteamientos de Mainländer en su filosofía de la redención.

Todas estas ideas contrapuestas de heroísmo, decadencia, nihilismo de la voluntad y entrega final a la nada, aparecen en un filósofo y literato español, al que se considera precursor de la Generación del 98, y al que yo, por mi parte, gusto en calificar como el «Mainländer español»: Ángel Ganivet.

Aunque Ganivet era notablemente más joven que Mainländer (este vivió entre 1841 y 1876, y Ganivet entre 1865 y 1898), existen indudables paralelismos entre ambos pensadores: ambos son filósofos, pero no profesionales, pues Ganivet ejerció sobre todo como bibliotecario y diplomático, mientras que Mainländer se dedicó inicialmente al ámbito de los negocios y el comercio; ambos desarrollaron su pensamiento tras salir de su patria, aunque viajando en direcciones opuestas: Mainländer irá del norte al sur (Italia), para volver luego a Alemania, mientras que Ganivet viajó, como diplomático, desde el Sur (Granada, España) hacia el norte de Europa (Amberes, Helsingfors y Riga, pasando por Francia y Alemania); ambos perdieron la fe religiosa en un Dios trascendente, y plantean una filosofía de la inmanencia, en la que la esencia de la realidad es la voluntad de vivir individual, que impulsa al ser humano a desear y actuar sin cesar; ambos sostienen que el choque de la voluntad con la realidad, y el desgaste que provoca la civilización, se traducen en un proceso de decadencia, que mina las fuerzas de la voluntad de vivir, y van transformándola en voluntad de muerte; y los dos, en fin, se plantean el sentido de la existencia humana, a partir de su falta de fe en Dios, sellando la cuestión con sus respectivos suicidios.

Sin embargo, también existen importantes diferencias entre Ganivet y Mainländer: una de las más relevantes es la influencia de Nietzsche sobre Ganivet, que no pudo darse sobre el filósofo alemán. Mientras Mainländer responde al problema del sentido de la existencia humana con su teoría pesimista de la extinción total de la voluntad y la liberación a través de la muerte, que prolonga el acto autoaniquilador originario de Dios, Ganivet, para dar un rumbo a la existencia humana sin Dios, propone inicialmente una teoría de la creatividad que se muestra muy influida por Nietzsche e Ibsen: si Dios no existe, el hombre debe superar el pesimismo nihilista (lo que Ganivet llama la “abulia” de la voluntad), proponiéndose un ideal que le permita crear un mundo propio y perfeccionarse o «esculpirse», como dice Ganivet, a sí mismo. Esta «forja ideal del yo» sería la versión ganivetiana del superhombre nietzscheano. Ahora bien, si Ganivet creía que el ejercicio de la voluntad creadora, y no el suicidio, permite solucionar el problema de la existencia, ¿por qué acabó suicidándose, como hizo Mainländer?

La tesis que sostengo es que Ganivet culmina su filosofar inmanente con el suicidio para probar, igual que los místicos quietistas del barroco y luego Mainländer (Mainländer, Ph., 2014, pp. 358 y ss.), que la voluntad de morir triunfa finalmente sobre la voluntad de poder, y el agotamiento de ésta última constituye un paso previo, un medio necesario, para la victoria definitiva de aquélla.

Gonzalo Sobejano, que ha estudiado la influencia de Schopenhauer y Nietzsche sobre Ganivet, ha señalado que el granadino concibe al hombre contemporáneo como alguien desposeído de toda creencia religiosa y profundamente pesimista, siguiendo la estela de Schopenhauer (al que Ganivet debió leer directamente en alemán, y quizás también en alguna edición francesa). Aunque Ganivet discrepa de Schopenhauer, porque, igual que Mainländer, interpreta la voluntad como un principio individual, coincide con él en sostener que es el insaciable deseo de la voluntad el que provoca el dolor que caracteriza la vida humana.

Schopenhauer, Mainländer y Nietzsche habían dado diferentes respuestas al problema del dolor y el vacío de sentido que ha dejado la pérdida de la fe en Dios: la negación ascética de la voluntad de vivir, el suicidio y el heroísmo trágico de la voluntad de poder, respectivamente. Lo que va a hacer Ganivet es poner a prueba las soluciones ofrecidas por Schopenhauer (ascetismo) y Nietzsche (voluntad heroica de poder), para, una vez comprobado el fracaso de ambas, aceptar una solución próxima a la practicada personalmente por Mainländer y buscar la liberación en la nada, a través del suicidio.

En un primer momento, Ganivet, como Schopenhauer, rechaza el suicidio, por considerar que «no resuelve nada», pues existe la posibilidad de la metempsicosis o palingenesia (Carta a Francisco Navarro Ledesma, Granada, 4-01-1895 en: Ganivet, A., 2008, p. 881), y seguidamente crea dos personajes literarios, que son una proyección de él mismo y de sus teorías filosóficas, para explorar las otras dos soluciones mencionadas: la creatividad heroica y el ascetismo: el primero es Pío Cid, prototipo humano que recuerda lejanamente al «héroe sabio» mainländeriano (cfr. Mainländer, Ph., 2014, pp. 156-57 y pp. 236-37), casto y resignado, pero lleno de energía y actividad, que acepta su propia finitud y protagoniza sus novelas *La Conquista del Reino de Maya por el último conquistador Pío Cid* (1894) y *Los trabajos del infatigable creador Pío Cid* (1898) (De la Fuente Ballesteros, R., p. 97); el segundo es Pedro Mártir, el «santo», místico y asceta —cuyas características describe Mainländer en diversos pasajes de *La Filosofía de la redención* (Mainländer, Ph., 2014, pp. 219-20, y pp. 351-52)—, que busca perfeccionarse a sí mismo, y que protagoniza su drama póstumo *El escultor de su alma* (1898).

1) En *La Conquista del Reino de Maya*, Ganivet nos presenta a su héroe Pío Cid creando una colonia entre los nativos africanos de la región imaginaria de Maya (= ilusión), superando todo tipo de dificultades y obstáculos, como los antiguos conquistadores españoles. En la obra, Ganivet critica duramente el colonialismo y la civilización europeos, que van minando las fuerzas vitales del hombre natural, provocando su decadencia, al arrebatarle sus valores estéticos y espirituales. Pío Cid, en cambio, conquista el reino africano, no para explotar a los nativos, sino para que éstos aprendan a conquistarse a sí mismos, mediante el esfuerzo de su voluntad. El libro es marcadamente nietzscheano en su planteamiento, desarrollo y conclusiones, pues Pío Cid encuentra la salida a su vacío vital mediante la creación heroica de una especie de «Estado ideal» alternativo a los decadentes Estados europeos de su época, valiéndose sólo de su ingenio y del esfuerzo de su voluntad. Sin embargo, una vez concluida su tarea, Pío Cid abandona el reino, por dos motivos: porque el placer lo encuentra en la actividad creadora misma, no en la obra como tal (Ganivet, Á. 1897, «El sueño de Pío Cid», pp. 367 y ss.), y porque comienza a desconfiar de los presuntos bienes que encierran su propuesta humanitaria y el progreso civilizador, ya que su Estado ideal no consigue garantizar la felicidad del pueblo maya («los mayas eran felices como bestias, y tú les has hecho desgraciados como hombres» (*ibid.*, p. 371). Igual que Mainländer, Pío Cid/Ganivet descubre una amarga verdad: «la civilización mata» (Mainländer, Ph., 2014, p. 278).

2) En *Los Trabajos del infatigable creador Pío Cid*, vemos de nuevo a este personaje ejerciendo su enérgica actividad, pero ahora en España, donde lleva a cabo una serie de «trabajos», que recuerdan los de Hércules, y que se centran en ayudar a los demás seres humanos, obedeciendo a los ideales de la caridad y del amor. Pío Cid aparece aquí como el «héroe sabio», que mencionábamos antes, cuyo objetivo es crear una fraternidad universal entre todos los seres humanos. Mas, al final de la novela (que no está terminada), vemos a Pío Cid desengañado, al comprobar que es imposible crear dicha comunidad, porque los hombres no están nunca a la altura del ideal comunitario, y se ven incapaces de superar su egoísmo, dejándose arrastrar por su mezquina voluntad, siempre demasiado atada a los intereses terrenales.

La amarga conclusión a la que llega Ganivet en esta obra se resume en el poema titulado «Ecce Homo», incluido en ella, en el que representa «el impulso del hombre hacia la belleza ideal y la muerte liberadora»:

## Revista Metábasis

Más allá de Gustavo Bueno

μετάβασις εἰς ἄλλο γένος

«*Artis initium dolor.*  
*Ratio initium erroris.*  
*Initium sapientiae vanitas.*  
*Mortis initium amor.*  
*Initium vitae libertas*».

(«El dolor es el comienzo del arte. / La razón es el comienzo del error. / La vanidad es el principio de la sabiduría. / El amor es el comienzo de la muerte. / La libertad es el comienzo de la vida».) (Ganivet, Á., 1998, p. 365).

Como puede verse, se trata de un poema que coincide, en general, con los planteamientos expuestos por Mainländer, veintidós años antes, en la *Filosofía de la redención*.

3) Al final de sus trabajos, Pío Cid, tras percatarse de la vanidad de todos sus esfuerzos externos, cree, no obstante, que al hombre aún le queda un camino para alcanzar la redención: cultivar su espíritu y crear su propia alma, de conformidad con el ideal:

«Hay quien coloca el centro de la vida humana en el poder exterior, en la riqueza, en el bien convencional. Yo pongo el centro en el espíritu. ¿Qué soy? Nada. ¿Qué apetezco? Nada. ¿Qué represento? Nada. ¿Qué poseo? Nada. Ahora estoy en camino de ser un verdadero hombre, puesto que, si existe mi personalidad sin buscar apoyo fuera de sí, es porque dentro tiene su fuerza». (Ganivet, A., 1998, p. 371)

*El escultor de su alma*, última obra que escribe Ganivet, explora el camino de la autoperfección, a través de la conquista del ideal, para dar un sentido a la vida sin Dios. Además de las consabidas influencias de Schopenhauer y Nietzsche, en la pieza se detecta la del libro de M. Maeterlinck *Le trésor des humbles* (1896), en el que el autor belga afirma:

«Le plus humble [des hommes] a le pouvoir de sculpter, d'après un modèle divin qu'il ne choisit pas, une grande personnalité morale, composée en parties égales de lui et de l'ideal; et ce qui vit avec une pleine réalité assurément c'est cela». (p. 225, cit. en: Sobejano, G., 1958, «Ganivet o la soberbia», p. 13)

Siguiendo la estela de Maeterlinck, Ganivet, en esta obra, sustituye a Pío Cid, el «héroe sabio», por Pedro Mártir, un «santo», aunque, según J. A. González Alcantud, se trata de «un místico

## Revista Metábasis

Más allá de Gustavo Bueno

μετάβασις εἰς ἄλλο γένος

sin fe» (Ganivet, A., 2011, p. 25), que aspira, según Hans Jeschke, a dar sentido a su existencia utilizando el «Eros o Amor como principio creador» (*Eros als schöpferisches Prinzip*) (Jeschke, H., 1928, p. 242).

Tras perder su fe en Dios, Pedro Mártir viaja —como Pío Cid— buscando colmar el vacío de su alma, mediante la acción y la contemplación del ideal, y tratando de «esculpir su yo», cueste lo que cueste, abandonando incluso las cosas y personas que le resultan más queridas, a fin de alcanzar la libertad total. Pronto se percata de que el ansia de libertad supone pagar un alto precio por ella: «¡Libertad! ¡Qué cara me cuestas!», termina por exclamar angustiado nuestro personaje (Ganivet, Á., 1999, Acto I, p. 63).

Pedro Mártir cree que el camino para alcanzar la salvación es cultivar su espíritu mediante el cincel del dolor, solo y sin Dios. Se trata de un «ascetismo terrenal, sin más allá redentor», que busca hacer del yo un dios inmanente, y que tiene algo de rebelión luciferina o satánica, porque Pedro rechaza una y otra vez a lo largo de la obra regresar junto al Dios que ha abandonado: «El escultor es el anti-Dios, la criatura blasfema que aspira a crear al nivel de Dios» (Sobejano, G., 1958, «Ganivet o la soberbia», pp. 13-4).

Sin embargo, en el Acto III, titulado el «Auto de la Muerte», vemos a Pedro Mártir de vuelta de sus viajes, desengañado: se ha dado cuenta de que toda su lucha en pro de la humanidad y del amor, e incluso el soberbio cultivo de su propia alma, han sido un sueño vacío, y de que, en un mundo sin Dios, en el que todo tiende a disolverse en la nada, no es posible trascender los límites de la finitud:

«¡Detrás del vivir soñado  
viene el morir sin soñar! (...)  
Ser de mi vida creador  
crear un alma inmortal  
en mi alma terrenal,  
ser yo mi propio escultor  
con el cincel del dolor;  
solo, sin Dios, esto fue  
lo que en mis sueños soñé...  
Y ahora que voy a morir,  
despierto y veo surgir  
la escultura de mi fe. (...)  
¡Sólo triunfa el que muere!»  
(Ganivet, A., 1999, Acto III, pp. 102-6)

Pedro Martir-Ganivet se percata, pues, de que sólo vence realmente aquel que, tras haberse liberado de Dios y haber perseguido infatigablemente el ideal de la perfección, ejercitando su voluntad de poder, se da cuenta —coincidiendo con la propuesta mainländeriana— de la vanidad de la vida, y termina negando la voluntad, aceptando la muerte y la disolución en la nada, como última liberación del peso de la vida. El héroe del ideal muere sin retornar a Dios («¡Al mismo Dios, si se opone / le paso de parte á parte!» (*ibid.*, p. 112), y dejando como único testimonio de su paso por la vida la «escultura» en la que se transforma al final del drama, símbolo de su vida heroica, que culmina en la nada:

«(...) De este pecho en el fondo  
Hay una esperanza muerta:  
“Más que la vida en el hombre  
Vale la muerte en la piedra”.  
Si vida y muerte son sueño...  
Si todo en el mundo sueña...  
¡Yo doy mi vida de hombre  
Por soñar muerto en la piedra! (...)  
¡Alma! ¡Mi hija...! ¡El Ideal..!  
¡La Fe...! ¡Mi obra maestra!  
¡La muerte! La muerte fría...  
Viene... la muerte de piedra...  
La siento entrar en el pecho...  
La siento andar por las venas...  
La siento apagar mis ojos...  
La siento ligar mi lengua...  
¡Oh que ventura es morir,  
Esculpido en forma eterna!» (*Ibid.*, pp. 108-12)

Como estamos viendo, la desesperada conclusión del pensamiento ganivetiano supone una suerte de superación mainländeriana de las tesis de Nietzsche: la vida, por heroica que sea, y el endiosamiento del alma a través de la contemplación del ideal, tienen, invariablemente, una conclusión trágica: la muerte.

En este sentido, el profesor G. Conradi ha señalado que la autocreación vital en Ganivet no debe interpretarse en el sentido de Nietzsche, sino «desde el punto de vista de una autocreación mortal, pues la violencia que el escultor comete en sí mismo tiende a alcanzar la felicidad suprema en el reposo absoluto de la muerte» (Cf. G. Conradi, 1954, cit. en: G. Sobejano, «Ganivet o la soberbia», p. 13); a mi entender, la felicidad suprema que proporciona el reposo



## Revista Metábasis

Más allá de Gustavo Bueno

μετάβασις εἰς ἄλλο γένος

de la muerte, según Ganivet, puede identificarse con la *Erlösung* que propugna Mainländer (Mainländer, Ph., 2014, pp. 352 y pp. 394-5).

Con ello, el principio de autocreación se convierte en principio de autodestrucción, y el ascetismo desemboca en la muerte, único camino expedito para lograr una auténtica liberación. Al menos, así parece haberlo pensado Ganivet, toda vez que, desoyendo los argumentos schopenhauerianos en contra del suicidio, se decidió, como hizo Mainländer, a poner punto final a su vida.

Ganivet comprendió que la meta necesaria de la vida es la muerte, y que tanto la voluntad de vivir como la voluntad de poder tienen como fin último el desengaño y la voluntad de morir, que se impone, finalmente, *velis nolis* a ambas. Si Nietzsche había ofrecido como alternativa al nihilismo schopenhaueriano-mainländeriano su ideal del superhombre, Ganivet prueba que el nihilismo es, en último término, insuperable. Como sentencia Ganivet en su poema *Vivir*, toda vida, por poderosa y creativa que sea, desemboca en la muerte:

«Lleva el placer al dolor  
Y el dolor lleva al placer;  
¡vivir no es más que correr  
Eternamente alrededor  
De la esfinge del amor!

Esfinge de forma rara  
Que no deja ver la cara...;  
Mas yo la he visto en secreto,  
Y es la esfinge un esqueleto  
Y el amor en muerte para».

Pero, aunque la muerte es el final, no todas las muertes son iguales. Como indica José Antonio Gonzalez Alcantud («El sinsentido en el fin de siglo. El suicidio como clave sociológica», epílogo a: Ganivet, Á. 1999, p. LXIII), en Ganivet la «estética del dolor» culmina en una «estética de la muerte», que, pienso, le permite realizar hasta cierto punto una síntesis personal del pensamiento pesimista y del heroísmo nietzscheano, pues, aunque morir es el fin ineluctable hacia el que se encamina el hombre, no es indiferente *cómo muere* un ser humano: la muerte de quien se ha esforzado por mejorar el mundo y a sí mismo, esculpiendo ambos conforme a los ideales del amor y la humanidad, no es igual que la de aquel que no ha sometido su voluntad a ningún esfuerzo. Quienes han disipado sus energías en pro de la realización esforzada del ideal —como hicieron los heroicos conquistadores y los místicos españoles de antaño—, mueren de una forma mucho más bella y sublime, y su muerte *vale*

*más*, porque deja a la posteridad el monumento de una vida y una obra ejemplares. Un monumento como el que nos dejaron Ganivet y Mainländer con sus respectivas obras; por eso, aun muertos, sus vidas no han sido en vano: viven para siempre en nuestra memoria, y merecen nuestro más rendido homenaje.

### 5. BIBLIOGRAFÍA.

Azorín, A. (1968): *La Voluntad*. Madrid: Editorial Castalia.

Baroja, P. (2011): *El árbol de la ciencia*. Madrid: Alianza Editorial.

Burgos Cruz, O. F. (2015): «Sobre una posible influencia de Mainländer en Freud», *Revista Tlamati*, vol. 6, núm. Especial 2, pp. 7-18.

Conradi, G. (1954): «Christentum und Originalität. Der Konflikt zwischen Eros und Caritas bei Ángel Ganivet», en: *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, 9 Bd. «Spanische Forschungen der Görresgesellschaft», pp. 243-260.

De la Fuente Ballesteros, R. (1996): «Ganivet y Schopenhauer: pensadores intempestivos». *Anales de Literatura Española*, N° 12, pp.89-100.

Ganivet, Á. (1897): *La conquista del Reino de Maya por el último conquistador Pío Cid*. Madrid: Rivadeneyra.

Ganivet, Á. (1998): *Los trabajos del infatigable creador Pío Cid*. Madrid: Cátedra.

Ganivet, Á. (1999): *El escultor de su alma*. Universidad de Granada.

Ganivet, Á. (2008): *Epistolario*. Edición de Fernando García Lara. Diputación de Granada.

Ganivet, A. (2011): *Granada la bella*, Madrid: Círculo de Bellas Artes.

Hartmann, E. v. (1877): *La religión del porvenir*. Traducción de Armando Palacio Valdés, Biblioteca de Ciencias y Artes. Madrid: Eduardo de Medina.

Hartmann, E. v. (1900): *Geschichte der Metaphysik. Zweiter Teil. Seit Kant*, H. Haacke Verlagsbuchhandlung, Leipzig.

## Revista Metábasis

Más allá de Gustavo Bueno

μετάβασις εἰς ἄλλο γένος

Hartmann, E. v. (2022): *Filosofía de lo inconsciente*, Introducción, traducción y notas de Manuel Pérez Cornejo, Madrid: Alianza Editorial.

Jeschke, H. (1928): «A. Ganivet, seine Persönlichkeit und Hauptwerke», en: *Revue Hispanique*, 72, pp. 102-246.

Jung, C. G. (1912): *Wandlungen und Symbole der Libido*. F. Deuticke, Leipzig-Wien (Jung, C. G. (2007): *Símbolos de transformación*. Traducción Enrique Butelman, Barcelona: Paidós).

Lerchner, Th. (2016): «Mainländer, Spielrein, Jung und die Metaphysik des Unwillens. Eine psychologische Transformationslinie», en: *Mainländer - Reflexionen - Quellen - Kontext - Wirkung*, Internationale Mainländer-Studien, Band 3/16, Königshausen & Neumann, Würzburg, pp. 49-105.

Lichtenberger, H. (1910): *La filosofía de Nietzsche*, Biblioteca científico-filosófica. Madrid: Daniel Jorro.

Mainländer, Ph. (2005): *Selección de poemas del filósofo, poeta y dramaturgo alemán Philipp Mainländer*. Introducción, traducción y notas de Manuel Pérez Cornejo. Suplementos de *Cuadernos del Matemático*, N° 34.

Mainländer, Ph. (2014): *Filosofía de la redención*. Introducción, traducción y notas de Manuel Pérez Cornejo. Edición de C. J. González Serrano y Manuel Pérez Cornejo, Madrid: Ediciones del Xorki.

Menéndez Pelayo, M. (1994): *Historia de las ideas estéticas en España*, I-II, Madrid: CSIC.

Meregalli, F. (1984). «Valera y Leopardi», en: *Revista de la Universidad de Oviedo*, Facultad de Filosofía y Letras IX, N° 49-50, pp. 5-22.

Metchnikoff, É. (1903): *Études sur la nature humaine. Essai de philosophie optimiste*. Masson & Cie. éditeurs, París. (Traducción española de Diego A. de Santillán (1945): *Estudios acerca de la naturaleza humana. Ensayo de filosofía optimista*. Buenos Aires: Americalee).

Prieto de Paula, Á. L. (2006): *Azorín frente a Nietzsche y otros ensayos noventayochistas*, Alicante: Aguacalera.

Savater, F. (2017). *Nihilismo y acción*. Paracuellos del Jarama: Hermida Editores.

## Revista Metábasis

Más allá de Gustavo Bueno

μετάβασις εἰς ἄλλο γένος

Sobejano, G. (1958). «Ganivet o la soberbia». *Cuadernos Hispanoamericanos*, N° 104, pp. 133-51.

Sobejano, G. (2004): *Nietzsche en España*. Madrid: Gredos.

Spielrein, S. (1912): «Die Destruktion als Ursache des Werdens», *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschung*, 4, pp. 465-503 (*La destrucción como causa del devenir*. Disponible en alsf-chile.org).

Recibido: 09 de Marzo de 2025.

Aceptado: 11 de Marzo de 2025.

Evaluated: 12 de Abril de 2025.

Aprobado: 25 de Mayo de 2025.