

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO

Familiaridad y Extrañamiento

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA
PRESENTA

LIC. HÉCTOR ARTIGAS OLVERA

DIRECTORA DE TESIS: DRA. GRETA RIVARA KAMAJI



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

(...) me he despertado de repente de este sueño, mas sólo para tener conciencia de que sueño y debo seguir soñando para no hundirme: así como el sonámbulo debe seguir soñando para no precipitarse. (...) entre tantos soñadores también yo, el “cognoscente”, bailo mi baile (...)

(Friedrich Nietzsche en *La gaya ciencia*, pg. 104)

INDICE

Introducción	1
I. La tragedia de Hipaso	14
II. La otra cara de la luna	20
III. Del Caos al Extrañamiento	50
IV. El hilo de Ariadna	75
V. El valle de Tempe, derrumbado	99
VI. La concepción trágica de la existencia	131
Conclusiones	157
Bibliografía	164

INTRODUCCIÓN

Ser humano es ser a un mismo tiempo potente y vulnerable, alternativamente entusiasmado y desengañado. Es sin duda el aguijón del sufrimiento aquello que con mayor eficacia nos logra arrancar del entusiasmo para arrojarnos al oscuro pozo del desengaño, del cual eventualmente salimos para abrazar ya la redención que la esperanza promete, ya la ruina que la desesperanza prepara. Escribía Luc de Clapiers, marqués de Vauvenargues (bien que utilizando términos ligeramente distintos), que tan intensas pasiones surgen de la preponderancia en las personas del sentimiento de su *potencia* como del predominio del sentimiento de su *vulnerabilidad*. De acuerdo con esta idea expresada en su *Introducción al conocimiento del espíritu humano*, el sentimiento de nuestra potencia nos impulsa a actuar y nos pone en esperanza, en tanto que el sentimiento de nuestras miserias, de nuestra impotencia e imperfección, nos mueve a *salir de nosotros mismos* en dirección a una ignota *alteridad*. Vauvenargues escribió en pleno siglo de las luces, es decir, en un período de la Modernidad europea en que el sentimiento de la potencia -tanto del pensamiento como de la capacidad humana misma- se imponía en términos generales a la consciencia de su debilidad. Es justamente en las postrimerías de ese siglo, no obstante, que comienzan a fraguarse una serie de intuiciones vinculadas con “experiencias de alteridad” a consecuencia de las cuales el sentimiento de potencia se troca en indecible angustia, el desengaño sustituye a la esperanza y las promesas de redención parecen anunciar cierta inexorable ruina. El tránsito de la luminosa Razón ilustrada a la sombría Noche romántica constituye un elocuente testimonio a este respecto, pero no es, por lo demás, sino una de las variables de un proceso de creciente lucidez de la consciencia que, a nuestro entender, surca con amenazante insistencia el entero despliegue de la civilización occidental a lo largo de los últimos doscientos años. La sucinta elucidación de tal proceso es el meollo del

presente ensayo, articulado en torno a la ecuación que hemos dado en denominar de “Familiaridad y Extrañamiento”.

La Familiaridad es el estado de consciencia primario del ser humano. Instalados en la cotidianidad, nos hallamos (al menos en términos generales) familiarizados con -y como cobijados por- un Mundo ordenado, acogedor y capaz de satisfacer nuestras humanas necesidades. Así, el entramado de “lo real” se presenta en principio a nuestra consciencia bajo el signo de lo limitado que ampara y tranquiliza, estando dotado de una estructura relativamente estable. Llamaremos, pues, "estado de *Familiaridad*" a tal nivel de conciencia, en virtud del cual la realidad aparece al pensamiento como un Orden en mayor o menor medida armonioso que sirve de fundamento a la existencia propiamente humana. Habitar un Mundo equivale, en efecto, a encontrarse *familiarizado* con una serie de sentidos pre-determinados que operan a modo de coordenadas encaminadas a orientarnos dentro de la totalidad de “lo real”, permitiéndonos adjetivar todo aquello que nos rodea -no menos los objetos inanimados que los seres semejantes a nosotros, junto con las enunciaciones e instituciones procedentes de estos últimos- de una cierta manera a través de la cual nos relacionamos con ello. Si la principal labor del entendimiento consiste en acotar o parcelar la realidad, es porque el Mundo mismo, en tanto que fenómeno propiamente humano, se halla ya de entrada acotado de una manera determinada, a la cual el entendimiento individual tiende a ajustarse en mayor o menor medida, dando lugar a un espacio intersubjetivo y, dicho esto sin matiz peyorativo alguno, gregario. De tal suerte, en cuanto habitantes de un Orden nos hallamos familiarizados, al menos hasta cierto punto, con la red de coordenadas y sentidos inter-subjetivos que nos permiten desplegar nuestras respectivas existencias sobre una base relativamente estable, limitada, homogénea y consistente. Tal esencial e indefectible Familiaridad regula nuestro

comportamiento ante el Mundo y ante nuestros semejantes, brindándonos el sentimiento de *amparo e inteligibilidad* necesario para llevar a cabo las actividades propias de nuestra especie. Lo contrario -es decir, la prevalencia sostenida del sentimiento de desamparo, así como de los de ininteligibilidad o indeterminación- equivaldría con toda probabilidad a cierto Caos conducente a una monstruosa e inhumana anarquía. Por fortuna, el pensamiento -órgano a través del cual todo Orden puede aparecer como tal- se halla al servicio de la vida, es decir, que se inclina a satisfacer las necesidades humanas de amparo, límite, determinación y estabilidad. Así, por ejemplo, el sentido histórico que hemos heredado de la cultura europea nos muestra bien a las claras la diversidad de modos en que al pensamiento le es posible acotar la realidad (adjetivando sus diversos elementos constitutivos) para poder relacionarse con ella -pudiendo incluso hablarse, en este sentido, de una diversidad ilimitada de Mundos posibles-; con todo, ello no ha vuelto inoperante nuestra capacidad práctica de habitar un único Mundo -limitado, determinado y estable- regido por determinadas valoraciones y perspectivas, esto es, por sentidos y coordenadas considerados como parte del Orden bajo el cual el Mundo mismo, más allá de interpretaciones o valoraciones divergentes, se presenta a la consciencia. Es por ello que, con independencia de diagnósticos pretendidamente "nihilistas" provenientes de la cultura europea contemporánea, la humanidad sigue su decurso histórico dotada, como siempre, de inveteradas certezas, creencias y un sinnúmero de coordenadas orientadoras. Sólo el desvanecimiento general de la creencia práctica en una Realidad intersubjetiva, así como en un Mundo y en un Orden relativamente homogéneos, podría sumir a la humanidad en un nihilismo por lo demás impensable, potencialmente capaz de acarrear el fin de nuestra especie tal como hasta hoy la hemos conocido.

Colocado al interior del “sistema de amparo” que la Familiaridad procura, el pensamiento se vuelve *resolutivo*, ocupándose en minimizar las disonancias, contradicciones o tensiones que pudiesen sugerir la presencia de un Caos por debajo del aparente Orden. Pero al lado del arraigo en “lo real intersubjetivo” que tal aspecto resolutivo asegura subsiste un elemento *tensional*, un factor de des-arraigo que, lejos de coadyuvar a con-figurar un cierto Orden con base en las coordenadas y límites dictados por la Familiaridad, conduce al pensamiento a des-figurar o disolver esos mismos límites y coordenadas. No nos referimos, desde luego, al mero pensamiento crítico, cuyo mecanismo estriba en ordenar la realidad de manera distinta a la acostumbrada con miras a instaurar un nuevo ámbito de Familiaridad. Aludimos, antes bien, a un angustioso estado de consciencia en función del cual el pensamiento se abisma y pierde asidero, sumiéndose en una atmósfera irrespirable. Semejante estado de consciencia, que aquí denominamos *Extrañamiento* en contraposición con el habitual estado de Familiaridad, arranca al pensamiento del amparo de su cotidiano y “potente” habitar un Orden para colocarlo de cara a la extrema inhospitalidad y precariedad que la existencia propiamente humana, percibida de improviso como hostil, *caótica e irracional*, supone. Así pues, pese a que la ruptura sostenida de la homogeneidad que apuntala un determinado Orden resulta impensable, existe la posibilidad de hablar -cual si la naturaleza de la vida se asemejase a la de una escultura jánica- del “lado oscuro de la luna”, si se nos permite emplear esta expresión metafórica que remite a una dimensión distinta de la existencia humana, dimensión que, sin poder desvincularse en múltiples niveles del estado de Familiaridad que caracteriza de ordinario a la consciencia, rebasa sin embargo (cuando menos de manera parcial y momentánea) ese espacio de funcionalidad presidido por un pensamiento al servicio de la vida y, por tanto, al servicio de los mecanismos gregarios que ésta exige a fin de reproducirse. Hablamos,

pues, de un peculiar momento en que el pensamiento, inusitadamente vuelto en contra de la vida misma, traspasa el ámbito de Familiaridad para colocarse en un estado de Extrañamiento ante el Orden del Mundo que comienza por pulverizar este Orden mismo. Por razones que no viene a cuento dilucidar aquí, una muy interesante vertiente de la cultura contemporánea muestra cierta recalcitrante fascinación, por no decir obsesión, por el tema de la disolución de la realidad. Entendemos por "disolución de la realidad" un radical desmantelamiento del Orden del Mundo, en que las coordenadas habituales se vuelven confusas o bien se pierden por completo, diluyéndose por ende también el Amparo y la Familiaridad que de ordinario suministran. Metafóricamente hablando, el suelo se resquebraja bajo nuestros pies, dejándonos en último extremo en vilo. Más aun, cuando el suelo nos abandona y el Orden del Mundo llega incluso a mostrarse como mera *farsa o simulacro*, la posibilidad de recuperar un nuevo ámbito de Familiaridad sin resquicios parece palidecer ante nuestros ojos. Paralelamente, la contingencia y fragilidad que todo posible Orden revela al quedar desmantelado el Mundo con el cual nos hallábamos íntimamente familiarizados, pone al descubierto nuestra precedente servidumbre o sub-ordinación a una serie de coordenadas pre-determinadas. Se habría tratado, en todo caso, de una servidumbre inconfesada, pues es sólo la sensación de Extrañamiento que sustituye a la de habitual Familiaridad lo que permite percibir en la Familiaridad misma *un mero sueño que la narcosis cotidiana nos obligaba a soñar*. Queda con ello al desnudo el oscuro terreno de un posible auto-engañó operante en relación con nuestra entera existencia, dado que, según parece revelársenos de golpe, no seríamos dueños conscientes de una esencial porción de los procesos mentales a través de los cuales entramos en contacto con "lo real" en su conjunto. Ante semejante serie de hallazgos, ligados a la ruptura del sentimiento de Familiaridad con respecto al Orden del Mundo, el término "relativismo" adquiere una

dimensión totalmente nueva, no estando restringido a una postura de orden estrictamente intelectual, sino asociándose ante todo a la posible relativización de todos aquellos juicios de valor que nos permiten orientarnos dentro de un Mundo ordenado, limitado y jerarquizado de cierta forma sólo en apariencia estable. El hecho de que el pensamiento se enfrente al derrumbamiento del Orden del mundo únicamente a través del establecimiento de nuevas coordenadas ordenadoras capaces de volver inteligible el proceso de disolución mismo, no logra ocultar la circunstancia de que todo Orden aparentemente cohesionado pueda llegar a disgregarse hasta el punto de generar el Caos que el des-amparo y la indeterminación suponen. Pareciera que, incluso cuando (tras el *des-enmascaramiento* del simulacro) se cree encontrar una “Verdad subyacente” -semejante en cierto sentido a la que la religión o la filosofía aportaban antaño- algo inquietante acecha en lo sucesivo desde la penumbra, algo como una terrible amenaza, como lo ilimitado de un trasfondo que se renueva infinitamente, no permitiendo al pensamiento reposar en Orden predeterminado alguno.

Según intentaremos argumentar en su momento, siendo el arraigo en la Familiaridad la modalidad propia de la existencia cotidiana, es sólo el extremo sufrimiento en alguna de sus múltiples formas lo que arrastra a un ser humano a desarraigarse, rozando en tal proceso el teratológico terreno de la disfuncionalidad y la sinrazón para pasar del sentimiento de su potencia al de su esencial vulnerabilidad -cuando no al de la más completa "*desnudez*"-. Utilizando una sugerente imagen de Schopenhauer (cf. *El mundo como voluntad y representación*, pg. 273), cabe decir que, instalados en la acogedora cotidianidad, nos hallamos como el navegante que, ingenuamente confiado, permanece sentado en su débil embarcación sin percibir la peligrosidad de un mar embravecido que ruge furioso a su alrededor. Tal imagen podría corresponder a nuestro modo de vida porque, habiendo "enmascarado" el mar para

atrincherarnos en un minúscula isla llena de comodidades, mansedumbre y tenues satisfacciones, evitamos -al precio de un acentuado empobrecimiento vital- la irrupción del Caos que podría romper nuestro frágil sistema de Familiaridad y de Amparo. Establecidos dentro del cerco de lo próximo y limitado, no parece haber ya nada que logre arrebatarnos hacia lo monstruosamente inmenso, hacia ese universo ilimitado que regularmente no vibra a través de nosotros, dado que su vastedad queda encubierta gracias al sentimiento de Familiaridad no menos que al de la Potencia de nuestro Yo social o gregario. Con arreglo a esta interpretación, la medida y el límite funcional impondrían ordinariamente sus derechos sobre nuestros espíritus crecientemente aletargados, pese al aparente tráfago impuesto por las sociedades burguesas contemporáneas. Mas son precisamente las condiciones a las que nos constriñe este tipo de sociedad -dotada por otra parte de una peculiar sensibilidad hacia la alteridad y la diversidad-, las que confieren un decidido carácter de singularidad a la experiencia de Extrañamiento que el presente trabajo pretende coadyuvar a esclarecer.

Cabe añadir, como colofón encaminado a recapitular lo dicho, que el presente ensayo versa sobre cierto proceso de lucidez de la consciencia que se hace acompañar de una muy peculiar experiencia del pensamiento. Sobre el horror, el des-amparo y el Caos que los corolarios de tal experiencia suponen en múltiples niveles. Sobre una aventura espiritual en que la consciencia misma, más allá de una funcionalidad y una narcosis que habitualmente la anclan a los mecanismos cotidianos de la existencia propiamente humana, queda a merced de las más desgarradoras tensiones, deviniendo disfuncional y oponiéndose, al menos en alguna medida, a las astucias o tecnologías mentales propias de la vida gregaria. Partimos de cierta sombría vertiente del pensamiento romántico, pero más en particular del nietzscheano, para dar voz a lo que cabría denominar una "duda hiperbólica", es decir, un signo de interrogación colocado a

todo aquello susceptible de ser ponderado como “verdadero” dentro de un determinado sistema de Familiaridad. No se trata, como a nuestro entender no sucede tampoco en el romanticismo ni en Nietzsche, de articular una crítica teórica de la noción de Verdad al interior del dominio de la filosofía académica, sino de intentar socavar, a través de una reflexión de corte predominantemente filosófico, algunos de los resortes que impulsan la voluntad y necesidad práctica de Verdad encarnada bajo la forma concreta de inveterada "certeza animal" inherente a todo pensamiento en tanto que tal. Se trataría, pues, no tanto de denunciar la “inadecuación” asimilable a un modo de pensar en particular (catalogado como dogmático en oposición al propio), sino, a un nivel mucho más profundo, de poner al des-cubierto la ineludible inadecuación y el dogmatismo erigidos en condiciones de la vida pensante misma. Semejante empresa intelectual, en extremo osada al menos para quienes como los primeros románticos hubieron de internarse en un terreno a la sazón prácticamente inexplorado, corresponde al campo de la filosofía tan sólo de manera parcial, por cuanto inaugura un nuevo ámbito de reflexión distinto del tradicional al cual nombres como los de Georges Bataille o Émile Cioran han venido a sumarse de manera ilustre. Si el conocimiento natural se concibe a sí mismo, así sea de manera implícita, como siendo fundamentalmente "ecuado"; en tanto que el crítico (al cual pertenece el saber filosófico) es capaz de reconocerse como meramente ad-ecuado; lo vislumbrado por obra del Extrañamiento al cual pretendemos hacer aquí referencia, en contraste, sólo podría catalogarse no ya únicamente como "conocimiento in-adechado", sino como revelación de la irrenunciable in-adechación de todo conocimiento dirigido a apuntalar un determinado sistema de Familiaridad. Mas ello supone rebasar con mucho el marco y propósito de la filosofía tradicional, para explorar una dimensión de la existencia humana -que anteriormente intentamos caracterizar apelando a la metáfora del "lado oscuro de la luna"- que, desafiando la

sinfonía y relativo "concierto" con que "lo real" se presenta de ordinario a la consciencia, consiente en hundirse antes bien en un caótico e irracional des-concierto. Si la filosofía tradicional ha sido en términos generales prescriptiva (esto es, aséptica), con-figuradora, resolutive y "terapéutica", buscando superar la perplejidad y el di-senso para alcanzar cierta ilusoria homogeneidad o con-vergencia de pareceres, el lúcido desenmascaramiento de aquello que regularmente no "entra a la consciencia" prepara a nuestro modo de ver el terreno para una filosofía descriptiva, des-figuradora, tensional y "traumática", una filosofía capaz de persistir en la perplejidad y de eludir el con-senso, apostando en cambio a cierta heterogeneidad en que el fragmento deviene soberano, anulando todo intento -expreso o velado- de totalización. En este sentido, la labor filosófica misma se mostraría a la par como aquella que en-cubre y des-cubre el Caos, pues si bien tradicionalmente ha huido del vértigo que supone la idea de un "universo a la deriva", es decir, la idea de una realidad desprovista no sólo de valores supremos o verdades absolutas (implicación meramente parcial de la muerte de Dios en la cultura occidental), sino también de criterios, límites, pautas o márgenes en algún sentido más "adecuados" que otros; si la filosofía tradicionalmente ha huido, decimos, de ese vértigo, esforzándose en fundamentar y articular una ordenada red de sentidos por encima del Caos, una reflexión como la que a partir de Nietzsche y de algunos otros autores nos atrevemos aquí a plantear -aunque en consonancia sobre todo con ciertas intuiciones u obsesiones presentes a nuestro entender en nuestro tiempo-, se orientaría antes bien a des-articular esas redes de sentido que el pensamiento, obedeciendo cotidianamente aunque sin percibirlo a fines gregarios, se obstina en hacer prevalecer por encima de cualquier asomo de auténtica individualidad. Así pues, sin dejar de ser filosofía, este tipo de aventura espiritual apuntaría, sin lugar a dudas, a un modo distinto de relacionarse con "lo real" en su conjunto. Un modo -es preciso decirlo-

sobremanera temerario, toda vez que descansa sobre una serie de intuiciones en buena medida "monstruosas" e "inhumanas", indisociables de la faceta destructora y disfuncional del pensamiento. Preguntémonos, a este respecto y para comenzar a allanar el suelo proscrito que habremos de hollar en lo que sigue: ¿Qué es eso tan terrible que nuestra vida entera, signada al parecer por la alienación, el simulacro y la narcosis, está incesantemente atareada en en-cubrir? ¿Qué es aquello que no "debemos" ver, so pena de arriesgarnos a sucumbir a la más amarga de las zozobras, quedando a merced de un estado de consciencia en que el "entusiasmo" o ímpetu vital se troca en atroz des-engaño? El desenmascaramiento de la existencia humana como innoble farsa o abyecto auto-engaño, como irreal "sueño" en que cada cual desempeña su papel aceptando tácitamente las reglas de un "juego de roles" a la vez fascinante y ominosamente macabro, nos podría acaso conducir (merced a "nueva evidencia" recabada al correr de los siglos) a trastocar de la siguiente manera el sentido de una proverbial frase bíblica : "La verdad os hará ... infelices". ¿Orillándonos, quizá, a la ruina?

En lo tocante al procedimiento que seguiremos en el presente trabajo, destaca el hecho de que todos los capítulos, a excepción únicamente del primero, presentan una misma estructura: comenzamos por plantear una serie de problemáticas a partir del romanticismo para después desarrollarlas con ayuda de conceptos extraídos de la filosofía de Nietzsche, recurriendo por último en algunos casos a lo que el pensamiento de Bataille puede aportar con respecto a los temas tratados. Ahora bien, cabe aclarar que, sin dejar de lado a otros autores, serán en definitiva dos intérpretes principales quienes guiarán nuestra exploración del pensamiento romántico, a saber: Isaiah Berlin y Albert Béguin. Debido a que los textos en que tales intérpretes se basan son relativamente raros no sólo en los casos de autores como Hamann, Moritz, Carus,

Arnim o Nodier, sino también a menudo en los de escritores más reputados como Novalis o Rimbaud ¹, hemos renunciado casi por completo a utilizar citas de primera mano. De tal suerte, en lugar de remitirnos a las fuentes directas que las *Actas de las sesiones espiritistas de Jersey* -de Hugo- o ciertos manuscritos de Jean Paul sin duda constituyen (con objeto de ir arrancando a duras penas algunas conclusiones de orden filosófico a esos textos de orientación predominantemente literaria), hemos optado por seguir las interpretaciones de Béguin y Berlin en lo relativo a la posición que tales escritos ocupan dentro del conjunto del pensamiento romántico. En cualquier caso, es justo el enfoque que Béguin y Berlin nos proporcionan del movimiento romántico (por lo demás sumamente novedoso en el caso del segundo), lo que facilita la tarea de aproximar los conceptos cardinales del romanticismo filosófico -en parte dispersos en infinidad de obras literarias de todos los géneros- a los del pensamiento nietzscheano y, más aun, a algunas de las problemáticas más apremiantes de nuestro tiempo. Es así que, gracias a las brillantes visiones de conjunto de Berlin y Béguin, el verdadero objetivo de nuestro trabajo (que no descansa en modo alguno en un análisis detallado del fenómeno romántico) se vuelve asequible. Por lo que hace a la filosofía nietzscheana, por otro lado, el procedimiento adoptado ha sido exactamente el inverso, en la medida en que, habiendo trabajado con anterioridad diversos aspectos del pensamiento de Nietzsche, hemos prescindido ahora -en la medida de lo posible- de la referencia a intérpretes con miras a entregar una perspectiva propia a partir de fuentes directas y variadas.

En un breve primer capítulo comenzaremos por ubicar someramente, a partir de la leyenda histórica que rodea a la figura de Hipaso de Metaponto (discípulo de Pitágoras), algunas de las principales temáticas que serán abordadas en detalle con posterioridad. En el segundo capítulo veremos cómo, merced al sufrimiento que rompe

¹ (Y en atención asimismo a que las referencias textuales no son en ningún momento aportadas por los autores, en el caso de Béguin por los usos de la época y en el de Berlin porque la obra en cuestión quedó inconclusa al momento de su muerte)

el yugo de la cotidiana “prueba del placer” -y más allá del Amparo que una serie de astucias psicológicas regularmente nos ofrecen al atarnos a nuestro “personaje” social-, la tentativa romántica de exploración de lo inconsciente se convierte con frecuencia en un singular viaje de desenmascaramiento hacia los “bajos fondos” de la existencia, al punto de llegar a revelar en la cotidiana Familiaridad un auto-engaño derivado de la instintiva hipocresía propia del estado consciente. El tercer capítulo, titulado “Del Caos al Extrañamiento”, se centra en el “saber de alteridad” en función del cual el mundo tenido por “real” se muestra precario, arbitrario y pleno de interrogantes que quedan sin respuesta, no menos en el romanticismo que en Nietzsche, para quien es el pensamiento racionalista y optimista el responsable de configurar, a partir de lo indiferenciado y no-cualificado, un ficticio Orden capaz de hacer del mundo un lugar que responde a nuestras más acuciantes necesidades, brindándonos con ello amparo y certidumbre. En nuestro cuarto capítulo abordamos el tema de la verdad, pasando revista a la crítica romántica que logró poner en cuestión la concepción de una serie de virtudes, criterios y cánones compartidos y compatibles entre sí que toda razón podría alcanzar de contar con los métodos adecuados. Como ulteriormente enunciaría Nietzsche: no hay hechos, sólo interpretaciones, de modo que es preciso internarse en el laberinto del conocimiento sin el providencial hilo de Ariadna que la Verdad representa, en un movimiento de desarraigo que hace surgir la extrañeza en lo familiar y la familiaridad en lo extraño. Sin el habitual hilo de Ariadna, todo vuelve a ser problema no resuelto, lo cual introduce un aspecto tensional en nuestra relación con el mundo circundante. En el capítulo quinto nos referimos a la tensión analogía-ironía que atraviesa al pensamiento romántico en su conjunto, en donde la ironía supone un desapego que conduce al hombre a asistir a su propia vida como espectador crítico, colocándolo con frecuencia en conflicto con algunos de sus anhelos más profundos. La

muerte de Dios representaría, en este contexto, un aspecto del enfrentamiento entre un nuevo saber crítico y las ingenuidades desarrolladas en el hombre como mecanismos encaminados a facilitar su lucha por la vida. Por último, desarrollamos en nuestro sexto y último capítulo la temática de una concepción trágica de la existencia, en virtud de la cual sería acaso posible encarar el aspecto caótico e irracional de la existencia sin necesidad de embrutecedores narcóticos que de ordinario nos impiden alcanzar la alteridad con respecto a nuestras cotidianas formas de vida y, por ende, nos vedan asimismo toda auténtica comunicación no sólo con lo otro y con los otros, sino también incluso con nosotros mismos.

I. La tragedia de Hipaso

Comenzamos nuestro itinerario con una fábula. No se debe su inclusión a ningún prurito de convertirnos en epígonos de aquellos artífices de hazañas intelectuales que, emulando acaso a Platón, reconocieron en el mito la forma más didáctica de exposición filosófica. Tampoco pretendemos sugerir que la verdadera “tragedia de Hipaso” respondió a las causas o tuvo los corolarios que aquí le atribuimos. Huelga decir que la exactitud historiográfica no es cosa que nos haya preocupado en demasía en la redacción del presente apartado. Así, basta decir (con vistas a justificarla) que su inclusión obedece única y exclusivamente al propósito de mejor plantear y ubicar algunos de los principales temas de nuestro ensayo.

Por extraño que parezca, lo que podríamos considerar como proto-paradigma de una intuición del Caos o de un “universo a la deriva” se remonta a los tiempos del nacimiento de la filosofía en Grecia, materializándose en un evento envuelto en leyendas acaecido unos seis siglos antes de Cristo. En efecto, al menos cinco siglos antes de nuestra era, Hipaso de Metaponto, discípulo de Pitágoras, descubre un ominoso secreto que le granjea una muerte prematura y violenta. La tragedia de Hipaso se puede entender como sigue. Los pitagóricos estaban persuadidos de que la clave para la comprensión del orden del universo estaba en los números (realidades universales, racionales, inmutables, idénticas a sí mismas), a través de los cuales era posible conocer las semejanzas o analogías entre todas las cosas, así como expresar la totalidad de relaciones existentes tanto en el mundo natural como en el espiritual. De ahí que el pitagorismo (ya fuera en su forma primigenia o en sus múltiples derivaciones, por lo demás sumamente difíciles de distinguir), descubriera en cada fenómeno la racionalidad y determinación propias de la armonía divina que gobernaba el mundo, cuyo luminoso halo lo abarcaba todo: el orden jerárquico de los seres, las leyes de las causas y los

efectos, las oposiciones (luz-tinieblas, bueno-malo, verdadero-falso, etc.), las relaciones amorosas y amistosas entre seres humanos o la justicia. Esta última era asegurada a nivel cósmico a través de la teoría de la metempsicosis, que encierra al propio tiempo la idea de la inmortalidad del alma y la concepción de las penas y recompensas posteriores a la muerte corporal. Debido a su cariz claramente ético, el pitagorismo desembocó en una *ascesis* específica, en un estilo de vida provisto de cierto rígido y pormenorizado código de conducta. Ni el concepto de “dyada” que representaba para los pitagóricos la imperfección, ni el número impar que a su juicio tenía por contenido lo indeterminado e ilimitado, eran capaces de introducir el Caos en un ordenado y bello sistema que conducía en última instancia al estado de “apopteia”, gracias al cual se accedía a la indescriptible experiencia de escuchar “la divina melodía de los cielos”. Esto fue así cuando menos hasta el momento en que Hipaso¹ se atrevió a revelar el fatídico secreto que la existencia de los números irracionales o inconmensurables suponía. Cuenta la leyenda que Hipaso, tras ser cordialmente invitado a realizar una travesía en barco, fue arrojado al mar por sus compañeros de cofradía, quienes apenas de vuelta en tierra firme se dispersaron para refugiarse en el silencio, la soledad o la noche de la demencia por el resto de sus días.

Para quien comprenda lo que Hipaso descubrió, semejante desenlace trágico no puede resultar asombroso en ningún sentido, pues no se trataba en modo alguno de la falsación de un determinado axioma abstracto, sino del derrumbamiento del Orden del Mundo mismo. Probablemente por vez primera en el decurso histórico del hombre, el pensamiento crítico conduce inexorablemente a una conclusión que reduce a añicos las creencias de todos. Para los pitagóricos, se vuelve imposible seguir creyendo en un sistema de recompensas y castigos, o en la inmortalidad del alma, o en una estructura

¹ A quien, de manera sin duda anacrónica pero no por ello menos sugerente, podríamos considerar el primer gran “desenmascarador” en la historia de la humanidad.

dotada de jerarquías y criterios de diferenciación, o en el código de conducta que regula la praxis cotidiana sustentadora de su propia existencia. Los opuestos se juntan: lo verdadero puede ser lo falso, lo bueno puede ser lo malo, la luz puede convertirse en cualquier momento en tinieblas; en realidad, ya no tiene ningún sentido distinguir entre bueno y malo, entre verdadero y falso o entre la luz y las tinieblas. Por otro lado, la belleza del Orden se muestra como mera ficción, puesto que el universo no parece ser en el fondo ni racional, ni bello, ni justo más allá de los adjetivos humanos, demasiado humanos con los que usualmente gustamos de revestirlo en beneficio del entusiasmo requerido por nuestra actividad cotidiana. Si al entusiasmo ha sucedido el des-engaño es, evidentemente, porque hasta entonces se había vivido -al menos en algún sentido- engañado, como bajo el efecto de un pesado sopor. Sea como fuere, el Caos, junto con el sinsentido e irracionalidad que entraña, se ha des-velado como Verdad: su irrupción se ha producido bajo la forma de una auténtica “epifanía”, a consecuencia de la cual *todo* (incluyendo las relaciones humanas, piedra angular de la armonía violentada) ha perdido *sentido* de manera irremediable. Como una densa y ponzoñosa vegetación, como un virus o una gangrena que todo lo infecta, se ha infiltrado el Caos invasor a través de un pequeño resquicio para destruir por mor de una “reacción en cadena” (como la de las fichas de dominó colocadas en hilera, una al lado de la otra) el gran edificio que “lo real intersubjetivo” deseaba ser. Permanecer entre los escombros del edificio en ruinas, fingiendo que nada ha sucedido merced a un taimado simulacro, correspondería a un deshonesto autoengaño. En cualquier caso, desde el lugar en que tal bello edificio se erguía parece sonreír ahora, como si reprodujese una socarrona y grotesca mueca, un pesadillesco “rompecabezas”. No hay lugar para eufemismos: la oquedad de sentido es manifiesta, en tanto que reconstruir el entero edificio resquebrajado aparece cada vez más como una tarea absurda, ingenua y hasta ridícula.

La radical desnudez de la existencia y el pensamiento humanos se patentiza; en lugar de la potencia, se experimenta la debilidad, la vulnerabilidad. Pareciera no haber ningún camino de regreso, ninguna salida, ninguna redención posible. Hipaso ha condenado al des-amparo y la ruina a sus co-rreligionarios, confinados en lo sucesivo a la ausencia de comunicación que la fractura de su ilusoria comunidad de pareceres ha suscitado. La verificación de la *apopteia* se antoja en adelante improbable: al elevar los pitagóricos sus ojos al cielo, lejos de escuchar la “divina melodía” destinada a confirmar sus más caros anhelos y necesidades, no percibirán sino un silencio interrumpido de cuando en cuando por ininteligibles sonidos.

Es preciso hacer notar que, en nuestra interpretación, la creencia en una realidad universal, inmutable, racional e idéntica a sí misma -que el pitagorismo hacía descansar en el conocimiento puntual de las relaciones numéricas- tiene poco que ver con lo que cierta vertiente del pensamiento europeo ha dado en llamar la “metafísica”, concebida prácticamente como piedra de toque de un período histórico que, en opinión de algunos, podría llegar a ser superado (o incluso lo ha sido ya por obra de “la muerte de Dios”, considerada, en contraposición con el pensamiento nietzscheano, como un suceso que ha acaecido ya). La creencia en lo universal, inmutable, racional e idéntico a sí mismo no remite exclusivamente, a nuestro juicio, a una doctrina de carácter esotérico como la pitagórica ni a un período histórico determinado. Por el contrario, tal creencia corresponde a nuestro entender al sistema de Familiaridad que rige todo pensamiento humano en tanto que tal. Es justamente la ilusión de habitar un Orden único -y por añadidura idéntico a sí mismo siempre-, racional, fijo, comunicable y compartido (y por tanto -al menos idealmente- universal), aquello que dota a la vida humana del Amparo e inteligibilidad necesarios para su conservación. Lo contrario equivaldría al impensable Caos en que lo irracional, fugaz e incommunicable, así como lo

indeterminado, ilimitado e inconmensurable alcanzarían a fracturar la homogeneidad de todo posible Orden, condenando al hombre individual a un tipo de aislamiento que, en rigor, sólo podría equipararse al aislamiento propio de la demencia. ¿Pero no es esto justamente lo que Hipaso provoca, arrastrando a sus cofrades a un silencio y una soledad irreversibles? Al poner en crisis el sistema de analogías y semejanzas, de límites y regularidades, de jerarquías y oposiciones exigidas por toda posible Familiaridad con la esfera de “lo real”, Hipaso, cuya intención no es la de sustituir el Orden antiguo por una nueva “clave de comprensión del universo”, se vuelve agudamente disfuncional. A raíz del Extrañamiento al que Hipaso fuerza a sus correligionarios, el universo circundante deja de responder a sus necesidades más apremiantes, tornándose inhóspito e inquietante en su confusa indeterminación.

Así pues, la tragedia no es tanto la consistente en la muerte de Hipaso, sino la relacionada con el derrumbamiento del orden del Mundo. Y hubiese sido necesario que los pitagóricos poseyeran un talante heroico para soportar esa tragedia que el destino les tenía reservada. Vivir en un desolador espacio de ruina, de cara a los aspectos más terribles de la existencia sin pretender encubrirlos, era cosa que se antojaba complicada. ¿Qué sucedió entonces en lo sucesivo?, ¿pudo la existencia humana seguir siendo concebida de la misma forma?, ¿fue el optimismo o la tragedia, la Familiaridad o el Extrañamiento aquello que a final de cuentas prevaleció? Pues bien, acaso gracias al homicidio de Hipaso y al escrupuloso silencio de sus camaradas, cierto “simulacro de Familiaridad” logró efectivamente prevalecer, en términos generales, por encima de toda concepción trágica de la vida durante muchos siglos por venir en la historia de la civilización occidental, al interior de la cual la filosofía siguió siendo la mejor aliada del Orden y el optimismo social, político o metafísico. Cuando el Caos intentó manifestarse a través de tímidas pinceladas encarnadas en doctrinas como las del

relativismo, el nihilismo o el immoralismo, estuvieron ahí los paladines de la armonía para hacerle frente apoyados en bellos y esperanzadores discursos. La filosofía misma se afianzó en su papel de conjuradora del Caos con base en doctrinas como las del universalismo o el objetivismo, con ayuda de las cuales se combatió eficazmente, por poner ejemplos extraídos del mundo antiguo, el nihilismo de Gorgias, el relativismo de Protágoras, el immoralismo de Calicles, el pesimismo de Pródico, el escepticismo de Pirrón o el cinismo de Diógenes. En efecto, durante dos milenios este tipo de posturas filosóficas fueron sistemática y contundentemente refutadas por incurrir en el error y la ceguera más palmarios, pasando todos aquellos que alguna vez las defendieron por filosofastros incomparablemente inferiores a los grandes pensadores de todos los tiempos.

Habrían de transcurrir más de dos mil años para que el “secreto” de Hipaso saliera por sí mismo a la luz, primero a través de la literatura y posteriormente por mediación de un discurso filosófico de consecuencias devastadoras, en la medida en que, a diferencia de las posturas tradicionales, invoca el Caos para hacerlo prevalecer y no para conjurarlo, poniendo en libertad las fuerzas disgregadoras del pensamiento en desmedro de las organizadoras. Nos referimos, en buena medida aunque no exclusivamente, al discurso filosófico de Nietzsche. Y es con esta extraña fábula, cuya grandeza y valor explicativo no deben empero ser subestimados, que comenzamos formalmente nuestro recorrido.

II. La otra cara de la luna

La obra de día ha marchado, corrido, gritado, cantado, hablado, ardidado, amado, luchado, sufrido, consolado, llorado, suplicado. La obra de noche, torva, se ha quedado silenciosa ... ¿No estás tú ahí temblando, vacilando, espantado? ¹

Hablar del romanticismo es hablar de uno de los fenómenos más vastos y complejos en la historia de Occidente. Es por ello que, según el ámbito que se decida privilegiar, distintas e innumerables facetas salen a relucir, pudiéndose establecer una infinidad de rasgos característicos del romanticismo en concordancia con los terrenos de la literatura, la música, la filosofía, la psicología o la vida social y política. No es menos cierto que sus fronteras son a menudo difusas pues, si bien constituye el movimiento más representativo del siglo XIX, han existido siempre discrepancias en lo tocante al alcance que conviene dar a sus antecedentes y derivados, de tal suerte que, según el texto que se consulte, puede el lector encontrarse con aquellos autores que de manera incontestable pertenecen al círculo comúnmente aceptado como romántico, o bien enterarse de los puntos de contacto que vinculan al romanticismo con diversos proyectos artísticos o de pensamiento, mismos que son en ocasiones tan afines a él que no resulta fácil trazar líneas divisorias nítidas. Tal circunstancia se deriva, en parte, de la dificultad -puesta de relieve por prácticamente todos los estudiosos que a tal tarea se han abocado- de establecer una definición unívoca de romanticismo. Así, de conformidad con la definición e idea general que del movimiento romántico se tenga y, por añadidura, de la serie de aspectos en que se decida poner mayor énfasis, resulta posible hablar de Rousseau o de Hamann como padres del romanticismo, de Herder o de Kant como antecedentes a falta de los cuales sería imposible concebir la aparición del cenáculo de Jena, de Moritz y de Arnim como precursores de la exploración

¹ Víctor Hugo citado por Albert Béguin en *El alma romántica y el sueño*, pg. 449.

romántica de la Noche, de Stendhal y Balzac como autores románticos con igual derecho que Byron o Hugo, de Jean Paul Richter como una figura tan específicamente romántica como la de Nerval, del *Sturm und Drang* y de Fichte como revulsivos pre-románticos indefectibles, de Hölderlin, Mallarmé y más adelante Proust como herederos directos del romanticismo en una medida semejante a los poetas malditos o el surrealismo posterior, de Schopenhauer como un filósofo eminentemente romántico, etc. No es intención del presente ensayo detenerse en eruditas disquisiciones al respecto. Por el contrario, nos serviremos de la flexibilidad que el término “romanticismo” ofrece para, a partir de ciertos estudios críticos como los de Isaiah Berlin y Albert Béguin, extraer del vasto panorama del romanticismo europeo tan sólo aquellos elementos que mejor nos permitan poner en perspectiva el enfoque filosófico delineado en nuestra introducción.

A Zeuxis de Heraclea, pintor griego del siglo IV a.c, atribuía la leyenda popular la capacidad de reproducir lo real con una precisión y detalle tales que, habiendo pintado un racimo de uvas, no tardaron en bajar los pájaros a picotearlas creyendo que se trataba de uvas reales. La cuestión de si el arte debía reproducir miméticamente lo real tal cual era, o bien transfigurarlos para crear un orden de realidad distinto, fue uno de los muchos puntos en torno a los cuales realistas y románticos sostuvieron un acalorado debate. En realidad, con independencia del terreno del arte cabe decir que el romanticismo presiente, dibuja y explora una dimensión distinta y paralela a la trivialmente considerada única dimensión de la existencia humana, misma que suele tiranizar al hombre al presentársele bajo el rótulo de “lo real” en tanto que tal. Así, por ejemplo, Rimbaud se niega a aceptar: “(...) esa existencia que la humanidad se ha formado, con su “pálida razón” que nos tapa el infinito, con sus insulsos placeres y su

“felicidad que nadie elude”.² El auténtico romántico intuye que detrás del plano de realidad al cual debe ajustarse cotidianamente la razón humana para desenvolverse dentro de un marco socialmente instituido, un plano distinto y -al menos en cierta forma- más esencial permanece en la sombra, oculto pero operante, esperando ser descubierto. El virtuosismo de Zeuxis al reproducir el racimo de uvas apuntaría simbólicamente, pues, a la torpe tentativa de la inteligencia humana por asir, a través de sus facultades más superficiales, una realidad única, razonablemente intersubjetiva y comunicable. Desde el punto de vista del romanticismo, empero, es precisamente en “lo profundo”, allende la dimensión de la existencia que la postura realista hace aparecer como única, que comienza a extenderse el vasto horizonte a través de cuya exploración nos es dado vislumbrar los verdaderos alcances y limitaciones de la condición humana.

Gracias a las protecciones sociales y las ideologías tranquilizadoras, el espíritu predominantemente realista logra apartarse de la peligrosa tentación romántica y se instala con ahínco en la cordura, en el yo construido, en la afirmación de “lo real”. En lo profundo, por debajo de este superficial plano de realidad caracterizado por una marcada estrechez de miras, subsiste sin embargo el anverso de la moneda que todo hombre representa. Por detrás de las uvas de Zeuxis, algo nos recuerda que esa imagen de “lo real” no es sino una forma de representar el vasto misterio cuyo dramático esplendor nos rodea. Expresiones románticas como las de la “exploración de la Noche” o el “descenso a los infiernos interiores” remiten, en último término, a la existencia de esa cara oculta de la realidad, ese “lado oscuro de la luna” cuyo sondeo apenas ha sido tímidamente ensayado.

La realidad invisible, incognoscible por nuestros medios ordinarios, recurre a toda clase de rodeos para advertirnos su presencia y hacernos sentir que le pertenecemos por lo menos tanto como al mundo de nuestras ocupaciones, de nuestra moral, de nuestras pequeñas vidas cotidianas. Le gusta insinuarse por las

² Ver *El alma romántica y el sueño*, pg. 466.

hendiduras de nuestra consciencia, y en vez del dormir prefiere “ese instante de delirio que es una lucha entre el dormir y la vigilia”.³

Así pues, una suerte de segunda existencia acompañaría como “en sordina” nuestra vida diaria, transfiriéndole en ocasiones aflujos de imágenes o de emociones inexplicables. Y el arte sería, en este contexto, el encargado de evocar en plena luz las imágenes veladas de la “vida secreta”. En efecto, el artista se sumerge en los retiros interiores de los que provienen tales imágenes, cuya percepción es privilegio de los seres que han sabido permanecer en diálogo con su “yo secreto”. Con ello, la figura del artista se consolida como la de aquel que, arrebatado por una peculiar “visión”, “(...) intenta asir algún fragmento del misterio que nos rodea, más bien que elaborar un objeto de contemplación estética”⁴, abriendo en tal proceso una ventana hacia lo desconocido.

Los autores a los que cabe incluir dentro del romanticismo filosófico comparten una característica fundamental, a saber: un sentimiento de naturaleza mística. Tal sentimiento pertenece al ámbito de la religión tan sólo en su aspecto más general, esto es, tan sólo en tanto consideremos el fenómeno religioso -de conformidad con la propia etimología de la palabra- como la re-uni6n o v6nculo de dos planos de realidad, usualmente conceptualizados como lo finito y lo Infinito. Por lo dem6s, el Infinito puede ser para el rom6ntico el amor pasional, la cadena infinita de los recuerdos (como sucede en Proust), la verdad del sue6o opuesta a la verdad de la vigilia, la “Edad de oro” de la infancia; o bien, m6s en consonancia con lo que de ordinario identificamos como de procedencia claramente religiosa, la Noche de los m6sticos, el esp6ritu universal y absoluto, un tierra prometida de perfecci6n ang6lica o cierto para6so perdido, entrevisto y afanosamente perseguido. El Infinito puede ser, asimismo, el Inconsciente que gobierna muchos de nuestros actos sin que habitualmente nos percatemos de ello. En cualquiera de los ejemplos precedentes, existe la referencia a una realidad m6s vasta, a

³ Cf. *ibid*, pg. 374.

⁴ *Ibid*, pg. 17.

una realidad profunda distinta de la que nos ofrecen nuestras percepciones triviales. Tal es el sentimiento de naturaleza mística merced al cual el romántico decide preferir todo aquello que en él apunta, no a las actividades sociales y fáciles comuniones de animales gregarios que se establecen entre los individuos en la vida diaria, sino hacia la realidad profunda que nuestras facultades superficiales cotidianamente nos ocultan y que, más allá de las máscaras y disfraces propios de la existencia en comunidad, el gran artista y pensador es capaz de vislumbrar en un momento de suprema clarividencia.

De entre las diferentes nociones de Infinito recién mencionadas, exploraremos en lo sucesivo la del Inconsciente. Ya los primeros pensadores pre-románticos habían planteado que, incluso en aquellos estados de consciencia sobre los cuales no tenemos injerencia directa, una incesante actividad se manifiesta cuando, por poner un par de ejemplos, sentimos al despertar por la mañana la presencia momentánea de una realidad innominada que invade nuestro ser, o bien cuando, de improviso y en pleno día, encontramos la solución a un problema en torno al cual habíamos reflexionado durante horas el día anterior, pero que en el momento en que la solución llega a nosotros no ocupaba nuestra atención. Diversos fenómenos de la memoria, similares en algún respecto a los recién aludidos, terminaron por convencer al primer “romanticismo psicológico”, por así llamarlo, de la existencia del Inconsciente. El sentimiento de una suerte de “doble existencia”, que actuaría a manera de sordo acompañamiento de nuestra existencia cotidiana, comenzó así a abrirse paso. Gracias a ciertos estados excepcionales, esa “segunda realidad” paralela a la propiamente diurna consiente en dejarse escuchar. En cualquier caso:

Ese sector abarcará, aun en el alma enteramente desarrollada, la mayor parte del mundo del espíritu, pues en un instante dado no podemos captar sino una parte relativamente mínima del mundo de nuestras representaciones.⁵

⁵ Carus citado por Béguin, *ibid* pg. 175.

De tal suerte, la mayoría de los procesos mentales que rigen nuestra vida escaparían a la aprehensión de nuestra inteligencia diurna y racional. Es por ello que de esa otra cara de la realidad mental la ciencia no nos ofrece ningún saber positivo.

De sus maravillosas mezclas, de las formas que de ellas nacen, de sus transiciones, ni una palabra; nadie ha tenido la idea de buscar otras fuerzas todavía innominadas, de descubrir sus relaciones mutuas. ¿Quién sabe qué uniones maravillosas, qué sorprendentes nacimientos nos falta descubrir dentro de nosotros?⁶

Al sumergirse en esos abismos interiores, Brentano tiene la impresión de tocar el misterio inefable de su propia existencia. Hoffmann, a su vez, se angustia por eso “que el mismo sueño presente, pero que no puede nombrar” (véase *ibid*, pg. 378). Así, por medio de la perpetua alusión a algo inefable y esencial, los románticos buscaron siempre expresar las cosas que presentían, que intuían, que veían, pero que las meras palabras parecían impotentes para capturar. Para varios de entre ellos, sólo la música habla el lenguaje de las sensaciones que las palabras no pueden expresar. Moritz, al igual que Lichtenberg, presiente sin embargo que las palabras que le faltan no tardarán en ser descubiertas. A descubrirlas consagraron los románticos, en realidad, buena parte de sus esfuerzos. Semejante empresa no podía ser, desde luego, en modo alguno sencilla. Así por ejemplo, de las revelaciones y descubrimientos que (en forma de vagos resabios) dejan en nosotros los sueños, indica Proust (citado por Béguin, pg. 432): “(...) algunos de ellos eran armoniosamente claros mientras dormíamos, pero se han desfigurado de tal modo que, por no haberlos reconocido, no podemos sino devolverlos rápidamente a la tierra, como muertos que se corrompen demasiado aprisa o como objetos tan gravemente deteriorados y a punto de convertirse en polvo que ni el más hábil restaurador podría devolverles una forma”. Desfiguradas como muertos que se corrompen demasiado aprisa, a menudo no podemos ya reconocer las “verdades”

⁶ Novalis citado por Béguin, pg. 255.

que, acerca de nosotros mismos, de nuestra existencia o de la vida en general hemos conquistado en ese estado de conciencia disminuida que precede al despertar. Decepcionados, los “devolvemos a la tierra”, pues “ni el más hábil restaurador podría devolverles una forma”. Moritz, por su parte, tenía a menudo la impresión de “no haber pensado más que palabras”, por lo cual gustosamente se entregaba, por medio de la meditación, a las imágenes que dicen lo que no logran decir “las palabras inteligibles y falaces por las cuales creemos expresarnos”. Bettina von Arnim, quien afirmaba que “todo lo profundo es misterioso”, tiene a su vez la impresión de representar en su vida y en su obra una especie de comedia dramática entre la consciencia en vigilia y un espíritu interior, cuyas palabras habitualmente no capta sino a medias, “(...) y que a veces se irrita al verse comprendido tan imperfectamente por ella” (cf. *ibid* pg. 305).

Lo que escribí anoche, medio fatigada, medio poseída, es un pálido reflejo de lo que entonces se expresaba en mí; pero hay allí cosas muy verdaderas. Existe una gran diferencia entre lo que el espíritu nos inspira en el dormir y lo que de ello conservamos al despertar.⁷

El reino de lo profundo es, pues, el de lo inconfesable, cuyas plúmbeas puertas habrá de intentar forzar el artista o pensador en busca de capturar las fugaces figuras del inconsciente. Novalis mismo entendía esta clase de fenómenos en el sentido de que el auténtico arte tiene siempre algo de secreto e inaprehensible, pues se dirige en nosotros a unos ojos que aún no están abiertos, asemejándose en ello la experiencia del artista, por lo demás, a la del místico. En lo tocante a la peculiar “evanescencia de las revelaciones de lo profundo” que las hace convertirse en esos “muertos que se corrompen demasiado aprisa”, declara Albert Béguin que “hace falta mucho tiempo para que las verdades que hemos descubierto para nosotros mismos se conviertan en nuestra propia carne”. En efecto, el paso fugaz de las “fulguraciones interiores” pareciera excesivo para aquel empeñado en aprehender su sentido. Con todo, la labor

⁷ *Ibid*, pg. 305 (las cursivas son nuestras).

de una nueva generación de poetas y pensadores románticos, que tendrá en Francia su principal sede, se orienta con frecuencia justamente a aprehender tales relampagueantes fulguraciones a fin de devolver su forma original a aquello que se muestra en nuestras “horas sagradas”, como lo haría el “hábil restaurador” de la metáfora sugerida por Proust. Tal sería, en términos generales, el objetivo del descenso a los infiernos emprendido por Nerval o Rimbaud, quienes recurrieron a todos los medios posibles para suscitar los estados de conciencia que necesitaban para sus descubrimientos interiores. La prometeica empresa, sólo en apariencia literaria, había sido desde un principio concebida como una aventura orientada a dotar a la conciencia humana de nuevas potencias que el lenguaje apenas comienza a designar.

¡Qué inmenso reino se escapa así a los límites del lenguaje! ¿Dónde está el nuevo Colón que, en el gran mapa de los conocimientos humanos, llene con sus nuevos descubrimientos este espacio que hasta ahora ha dejado libre y virgen toda escritura?⁸

En efecto, una vez que los estratos menos iluminados de nuestra vida mental hayan sido divisados, será preciso “encontrar una lengua” para expresar los elementos menos comunicables de nuestro ser interior. Naturalmente, la puesta en marcha de tal titánica empresa no iba de la mano con la promesa del éxito final, puesto que, de acuerdo con Béguin (pg. 361), Brentano, “mejor dotado que la mayoría de sus compañeros”, “nunca logró decir verdaderamente qué cosa era ese sueño que lo retenía prisionero”. La existencia de Nodier, por otra parte, “tenía demasiadas raíces en la oscura gleba de las imágenes y de los sentimientos no formulados” como para pensar en aquello que Moritz tenía en mente al hablar del “nuevo Colón” del mundo de las letras. Lichtenberg, finalmente, exclamaba en su habitual tono (tan desesperado como desesperanzado):

⁸ Béguin citando a Moritz, *ibid* pg. 71.

A este respecto, pienso, o más exactamente siento un cúmulo de cosas que no soy capaz de expresar porque no son comúnmente humanas y, por consiguiente, nuestro lenguaje no está hecho para decirlas. ¡Dios quiera que esto no me conduzca algún día a la locura! Lo que sé muy bien es que si yo quisiera escribir acerca de estas cosas, el mundo entero me tacharía de loco, y por lo tanto me callo.⁹

Aquello que Lichtenberg temía lo pudiera arrastrar a la noche de la locura era lo que, en términos generales, el romanticismo entendió como “profundidad”, y que Isaiah Berlin caracteriza, en su texto *Las raíces del romanticismo* (pg. 140), en los siguientes términos: “Cuando decimos que Pascal es más profundo que Descartes (aunque sin duda Descartes fue un genio); o que Dostoievsky, que puede o no ser de mi agrado, es un escritor más profundo que Tólstoi, a quien prefiero; o que Kafka es un escritor más profundo que Hemingway; ¿qué intento decir, exacta e infructuosamente, mediante el uso de esta metáfora (...)?” Al referirnos a algo que “es profundo, y no meramente verdadero”, lo que se intenta decir es que las obras de Pascal, Dostoievski o Kafka apuntan a un ámbito inagotable, inabarcable, pues cuanto más se dice más queda por decir. Y añade Berlin: “No hay duda de que, aunque intentemos describir en qué consiste su profundidad, en cuanto nos referimos a ella y por mucho que desarrollemos nuestra explicación, se abren nuevos abismos. (Y así debe de ser, contrariamente a lo que la ciencia y el conocimiento natural piensan)”, de modo que su lectura nos abre nuevos panoramas que no pueden analizarse, abarcarse, describirse o agruparse; no hay fórmula que nos conduzca, por deducción, a ellos. Así, el pensamiento se enfrenta aquí a algo que, en principio, no puede reducirse a prosa precisa, clara, verificable y objetiva.

De acuerdo con la doctrina romántica, hay en el universo que nos rodea algo que es infinito, inagotable, y que lo finito intenta simbolizar aunque sin lograrlo completamente; o bien, para plantearlo de otro modo, algo inconsciente para decir lo cual necesitamos emplear medios conscientes. De ahí que se recurra al discurso

⁹ Georg Cristoph Lichtenberg citado por Béguin, *ibid* pg. 34.

alegórico para dar voz a “lo profundo”. El lenguaje alegórico del mito es, en efecto, semejante al de los sueños en que las realidades inconscientes se manifiestan. Como afirma Béguin: “En el sueño, las ideas se encadenan según una ley de asociación que permite un avance más alerta del espíritu, de modo que algunos signos, imágenes o jeroglíficos -extrañamente ordenados- logran expresar en pocos instantes lo que tardaríamos horas en decir por medio de palabras” (véase *ibid*, pg. 144). Al estar menos sujeto a “la evolución en el tiempo”, este lenguaje, hecho de imágenes que se encuentran respecto a la realidad expresada en una relación de participación real, es infinitamente más rápido y expresivo. Al intentar traducirlo a los signos abstractos con los que trabajamos convencionalmente -para comodidad de nuestras relaciones sociales- en nuestra vida cotidiana, el entendimiento se enfrenta a una dificultad insuperable. De ahí, en parte, que las realidades inconscientes sean parcialmente inaccesibles para la inteligencia diurna. “Y así -añadiría Schubert- toda una historia de nuestra evolución interior, no advertida por los sentidos exteriores, transcurre junto a la vida en vigilia y la atraviesa” (cf. *ibid*, pg. 158). En esta misma línea de razonamientos, Moritz tenía ya la certeza, hacia 1783, de que el sueño es el guardián de los recuerdos olvidados por la vida consciente.

Esa región particular, irreductible a las facultades del alma, donde nacen nuestras ideas, de donde surge el genio, ese lugar “subterráneo” en nosotros es ya lo que dentro de poco se comenzará a llamar el inconsciente.¹⁰

Si la actitud romántica ante la vida -y no la postura realista- fuera la predominante en nuestro tiempo, probablemente el descubrimiento de la vida inconsciente ocuparía un lugar tan insigne como el que hoy ocupan el vertiginoso desarrollo de la medicina o de las comunicaciones, el aterrizaje del primer vehículo tripulado en la superficie lunar o la invención de la bomba atómica. Para las

¹⁰ *Ibid*, pg. 81.

asombrosas proezas de esos “héroes de lo invisible” que los primeros románticos fueron, la historia no reserva hasta hoy, empero, condecoración ni reconocimiento ningunos. Sea como fuere, el descubrimiento y exploración de las “ocultas vías interiores” llegó a entusiasmar a más de uno tanto como podría haberlo hecho alguno de los parteaguas más señeros en la historia universal. El descubrimiento del inconsciente condujo al espíritu romántico a desear “apoderarse de aquello que se apodera de nosotros”, de llevar a la consciencia al menos algunos de los fenómenos inconscientes que de ordinario gobiernan nuestra vida sin que nos percatemos de ello. Como se preguntaba Breton: ¿no explicará el sueño a la vigilia mejor que ésta a aquél?, ¿no estarán regidos por la “noche profunda” una gran cantidad de nuestros actos y de nuestros sentimientos?

Como apuntaba Novalis (cf. *ibid* pg. 259): “La expresión “fulano no se entiende a sí mismo” aparece aquí bajo una nueva luz. Se puede cultivar el lenguaje de la consciencia, perfeccionar su expresión, alcanzar esa gran habilidad en el arte de la conversación consigo mismo. De esa manera, nuestro pensamiento es un diálogo (...)”. En un intenso diálogo se convirtió, en efecto, la experiencia romántica del inconsciente, ligada al hallazgo de las tecnologías mentales del olvido y el autoengaño. Al menos con posterioridad a la eclosión de la teoría psicoanalítica, a nadie debe resultar extraña la concepción de que los sueños cumplen una importante función como reguladores de las huellas que ciertos trances, que experimentamos durante la parte diurna de nuestra existencia, dejan tras de sí en nosotros. Los románticos, primeros exploradores de los fenómenos inconscientes, tuvieron de ello una singular percepción.

El velo que el olvido hace caer sobre aquello que no deseamos recordar puede ser sutil y delgado, o bien, en los casos más extremos, puede convertirse en un impenetrable muro causante de una suerte de “hueco en la memoria”, a consecuencia

del cual el evento traumático es relegado a un recóndito recoveco de la mente del cual, se espera, no volverá a salir. Para recuperar tal desagradable huella sepultada en las tinieblas más profundas de nuestro ser sería necesario, entonces, un titánico esfuerzo, un temerario descenso a los abismos interiores a raíz del cual quedaríamos a merced de aquel fragmento de nuestra existencia cuyo destino, en favor de nuestro propio equilibrio, era el de desaparecer. Este tipo de especulaciones, que para ciertas vertientes de la psicología actual no pasan de ser constataciones relativamente comunes, fueron para los poetas y pensadores románticos un nuevo campo de exploración que, gracias a la creciente lucidez de la consciencia, por primera vez se volvía accesible a la curiosidad humana. Pero el tipo de ejemplo recién empleado es tan sólo una radicalización de los infinitos procesos inconscientes que, en todo momento y en cada uno de nosotros, se entreveran con nuestra vida propiamente diurna.

El del amor fue uno de los temas más comunes a través de los cuales el romanticismo se aproximó a los fascinantes fenómenos del inconsciente. Así, Arnim, el gran maestro de la vida oculta del alma, dice de uno de sus personajes que “olvida su amor”, y que “solamente el sueño, asilo de nuestros pensamientos profundos, de esos que prosiguen en nosotros una secreta existencia, continúa abrigando el viejo amor hasta el día en que podrá renacer” (cf. *ibid* pg. 322). Así pues, el sentimiento suscitado por aquel a quien ama se borra por completo en la mente de Dolores en tanto no le es posible vivir ese amor. Podríamos complementar lo que Arnim y Bégúin nos dicen al respecto con la reflexión de que, en cualquier caso y aunque Dolores misma lo ignore, ese sentimiento conserva una vida latente que se manifestará no bien se cumplan las condiciones para que ese amor se materialice en el mundo “real”. Entretanto, Dolores habrá transferido al mundo del sueño la cabal realización de sus verdaderos sentimientos -mismos que (es importante dejar claro) desconoce en su vida trivial, y

que sólo llegará a adivinar como por relámpagos demasiado fugaces para ser aprehendidos por la torpe inteligencia diurna- ¹¹.

De las oscuras paredes de esta habitación que va a dar a los sueños, y en la cual trabaja sin cesar este olvido de las penas amorosas cuya labor es interrumpida y deshecha a veces por una pesadilla llena de reminiscencias, para reanudarse inmediatamente, cuelgan, aun después de que hemos despertado, los recuerdos de los sueños, pero tan entenebrecidos, que a menudo no los advertimos por vez primera sino cuando, ya entrada la tarde, el rayo de una idea similar viene fortuitamente a chocar con ellos (...) ¹²

En estas líneas de Proust vemos reflejada la acción -casi imperceptible a la luz de la consciencia diurna- del olvido, cuya oscura presencia sólo una “chispa” fortuita logra iluminar -aunque (esa impresión nos queda) en cierta forma estuvo siempre ahí, operante-. Una serie de oscuros presentimientos revelan su existencia (que de otra forma hubiese pasado por completo desapercibida) al ser “milagrosamente” iluminados por la luz de la consciencia, creando un transitorio puente entre el sueño y la vigilia, entre lo inconsciente y lo consciente, entre la profundidad y lo superficial.

De Christian, personaje del texto *Runenberg* de Ludwig Tieck, asegura Béguin (pg. 290) que “una bruma invade su memoria y lo separa de su propio pasado”. Por otra parte, en otro lugar (pg. 415) y comentando a Nodier nos dice: “la percepción de un acto extraordinario, que no es familiar a nuestra naturaleza, se convierte fácilmente en sueños”. De tal modo, aquello que no encaja en la “contextura” o marco general en que se halla inserta en un momento dado una persona en particular, es relegado -junto con otros muchos elementos- al mundo inconsciente del olvido (que es, en parte, el de los sueños). Tal sería, en nuestra interpretación (que no es necesariamente la de Béguin), tan sólo una de las múltiples formas del trabajo realizado por el Inconsciente para

¹¹ Heinrich Heine refería en uno de sus escritos (cf. *ibid* pg. 396): “Se amaban; pero ni él ni ella querían confesárselo uno a otro; se lanzaban miradas hostiles y languidecían de amor. Acabaron por separarse y por no verse ya sino de vez en cuando, en sueños; desde hacía mucho tiempo estaban muertos, pero apenas lo sabían ellos mismos.”

¹² *Ibid*, pg. 432.

disfrazar los contenidos de la consciencia que en un momento dado pueden llegar a ofuscar nuestro “sistema de realidad”, por llamarlo de alguna manera.

En cierto sentido, todo lo que olvidamos -y a veces incluso queremos olvidar (o, más precisamente, “alguien” o “algo” en nosotros decide olvidar)- reside en nuestro inconsciente.

Y en este reino es donde nos juzgamos a nosotros mismos con mayor perspicacia. El mundo de los sueños nos da acerca de nosotros mismos las indicaciones más serias.¹³

Es significativo observar, en este sentido, que en ciertas obras de escritores románticos como Hoffmann o Nerval todos los acontecimientos decisivos ocurren en sueños. Y esos sueños ilustran a los personajes acerca de sus verdaderos sentimientos, o bien les recuerdan sus dudas. Así, Tieck, quien toma del mundo secreto revelaciones inmediatas sobre nuestra vida profunda (sobre nuestros terrores y nuestras nostalgias), atribuye a sus personajes sueños frecuentes “para mejor poner de relieve lo que ellos mismos ignoran sobre sus deseos terrestres o sobre sus más altas aspiraciones” (cf. *ibid*, pg. 294). Al entender de Béguin, el sueño va a buscar al abismo, para sacarlos a la luz del sol, todos esos sentimientos secretos que ordinariamente no nos preocupamos por conocer.

De pronto un recuerdo profundamente sumido en el inconsciente resurge, por lo general gracias a una sensación imprevista –un color, una palabra, un simple sonido, que se parece a una sensación antigua, y esta resurrección del pasado va acompañada de un temor que a veces llega al espanto. *Ciertas cosas, hechas para el olvido, no pueden salir de él sin conmover los fundamentos mismos de la existencia.*¹⁴

Esta interesante aserción, formulada por Béguin al hilo de su lectura de Tieck, encuentra un evidente paralelo en esta otra (pg. 290): “(...) nuestros actos pueden parecer a nuestra consciencia en vigilia como exentos de toda consecuencia, *puesto que el olvido nos protege contra su eficacia; pero el sueño les restituye una virulencia de la*

¹³ Herder citado por Béguin, pg. 200.

¹⁴ *Ibid*, pg. 285 (las cursivas son nuestras).

que nada puede ampararnos”. El olvido nos protege, pues, contra la virulenta eficacia -de la que nada puede ampararnos- de aquello que, al resurgir de una profundidad de la que nunca debió salir, puede llegar a conmover los fundamentos mismos de la existencia, provocando un temor que llega a veces al espanto. Los esperanzadores o desalentadores hallazgos que a partir de ese momento se suceden abarcan todos los terrenos. Tieck, por ejemplo, aseguraba que el arte y la vida inconsciente propia de los sueños, estrechamente emparentados, son capaces de hacer transparentes las cosas que en el fondo revelan infinidad de gestos cotidianos del tipo de una risa destemplada, y que en ocasiones pueden llegar incluso a dejar adivinar “el meollo más secreto” en una persona.

Hay instantes en que una persona a quien conocemos hace mucho puede asustarnos, y hasta aterrorizarnos a veces: una carcajada, por ejemplo, le viene directamente del corazón, y nunca la habíamos oído reír de ese modo ... (...) en el ser más gracioso y más amable adivinamos también la presencia de un espíritu de perversa vulgaridad que bruscamente *puede salir de sus sueños* (...). Nuestro instinto siente entonces que en ese ser hay algo de que debemos cuidarnos.¹⁵

Así, el mal estaría mucho más cerca de nosotros de lo que pensamos, pese a que sólo una mirada suficientemente aguzada en lo concerniente a ciertos procesos inconscientes sea capaz de percibirlo por doquiera. La maldad que los sueños revelan en nosotros mismos o en las personas que nos rodean fue un tema recurrente en infinidad de autores románticos. Nadie mejor, por otra parte, para percibir agudamente “los oscuros fermentos que se elaboran en nosotros” que Achim von Arnim. Arnim logró encontrar palabras y ritmos sumamente flexibles para evocar la vida oculta del alma, captando algunos de sus movimientos más oscuros y algunas de las tonalidades que transforman de un momento a otro los paisajes interiores. Béguin lo considera un hombre “sin semejantes ni parientes”, añadiendo que el clima de su alma “no es la luz serena que la luna envía sobre la tierra, sino *la cruda transparencia* de los paisajes

¹⁵ Ibid, pg. 276.

lunares” (cf. *ibid* pg. 297). En su obra *La condesa Dolores*, Dolores misma, demasiado ocupada en satisfacer los caprichos de su coquetería, olvida tras una breve ausencia a Karl, enamorado suyo que tiene la característica seriedad sentimental del adolescente romántico. En realidad, no es que lo olvide, sino que:

(...) lleva, sin darse siquiera cuenta, una doble existencia; inconscientemente escoge, para escribir sus ardientes cartas a su amigo, las horas en que, entre dos distracciones, la invade el remordimiento. Y no hay en ello, de su parte, “ningún disfraz intencional”; en esos momentos “toma sus sentimientos muy en serio”. Sus cartas, impregnadas de divina inocencia, son sinceras, por unos momentos.¹⁶

Esta estratagema o *astucia psicológica* descrita por Arnim resulta sobremanera interesante. En lugar de fingir al escribir -lo cual sería doloroso por hacerse patente la culpabilidad ante la plena consciencia del engaño- Dolores, “sin darse siquiera cuenta” (y aquí el sutil matiz introducido por un “casi” encajaría a la perfección), elige ya sea inconscientemente o con un muy débil grado de consciencia ciertos momentos en que no se vea forzada a fingir o a “actuar” sus sentimientos. “Casi” sin que ella lo perciba, una inteligencia menos superficial que su yo cotidiano ha elegido con afinada puntería esos momentos. Pero ese “yo menos superficial” no puede, por fuerza, remitir a otra persona que a ella misma, por más ajenos que a Dolores pudieran llegar a parecer sus tortuosos procedimientos. En cierto modo incluso, cabría decir que ese “omnisciente” yo oculto -al parecer más soberano y astuto que su propia consciencia- es ella misma con mayor derecho que su yo superficial. En cualquier caso, la coexistencia de ambos planos desemboca, en última instancia, en un divorcio interior que tendrá sus consecuencias.

La honda dualidad de su naturaleza, que le hace expulsar de la conciencia alternativamente sus buenas y sus malas inclinaciones, estalla muy pronto con la vehemencia de una lucha abierta. (...) ¹⁷

¹⁶ *Ibid*, pg. 309.

¹⁷ *Ibid*, p. 309 (las cursivas son nuestras).

Importa subrayar en esta última cita el procedimiento por medio del cual ciertas inclinaciones son expulsadas de la conciencia (cayendo en una sombra semejante a la provocada por el velo del olvido), por no resultar compatibles con otras que en un momento dado han pujado por ocupar el lugar preeminente que las primeras ostentaban. El yo consciente del individuo es, durante la alternancia de estas sucesivas “invasiones”, poco menos que una marioneta sometida, sin saberlo, al influjo de fuerzas que la sobrepasan y que, no obstante, “son ella misma”. Continuando con la serie de razonamientos que nos hallamos en trance de articular, podemos agregar, con respecto a la misma obra de Arnim y a su personaje Dolores, que “una involuntaria crueldad le hace encontrar con perfecto tino los puntos sensibles en que podrá herir a Karl” (cf. *ibid*, pg. 309). A quien, por cierto, conscientemente no desea en modo alguno herir. Pero, podríamos preguntarnos, ¿en qué momento un ser humano desea herir con plena conciencia a otro? Semejante violenta intención, usualmente calificada de “malvada” en grado sumo, se presenta en momentos aislados que no corresponden -ni podrían hacerlo, so pena de socavar las bases de toda posible convivencia- al clima general de la vida humana en comunidad. A nuestro modo de ver, sólo la imaginación popular supone, no sin cierta torpe ingenuidad, la existencia de seres por entero bondadosos que se hallarían a merced de mentes maquiavélicas ocupadas en perjudicarlos de una u otra manera. La crueldad de Dolores es por ello (como no podía ser de otra manera dadas las circunstancias del caso) involuntaria y disfrazada. Lo cual no quiere decir que no satisfaga algunas de sus inclinaciones y deseos más profundos, pero -y esto es lo esencial- estas inclinaciones y deseos no nacen ni se elaboran a nivel consciente (en cuyo caso generarían un desagradable sentimiento de culpabilidad). El “perfecto tino” con que Dolores encuentra los puntos sensibles de Karl es, por otra parte, un hecho en sí mismo fascinante. Dolores, que ha convivido el suficiente tiempo con él, “sabe”

perfectamente la manera en que puede herirlo en lo más hondo, y saca provecho de ese conocimiento en el momento justo. Al propio tiempo, no lo sabe y, aunque lo supiera, no se valdría de ese conocimiento para herirlo, pues hacerle daño es lo último que desea. Vale decir que Dolores, “en el fondo”, sabe muchas cosas que, sin embargo, ignora por completo.

Pero no es Dolores, al interior de la misma novela de Arnim, la única que vive en varios planos a la vez. Los verdaderos móviles de ciertos actos, poco “desinteresados” en el fondo, suelen pasar enteramente desapercibidos a la mayoría de los personajes. Uno de ellos, por otro lado, vive en una completa fantasía, pues llega a sustituir por una hermosa imaginación la triste realidad de su vida conyugal. “Él mismo escribe los sentimientos que le gustaría que su mujer tuviera para con él, y de ese modo, a pesar de mil pruebas en contrario y de las escenas más desagradables, logra vivir en una completa ilusión” (véase pg. 310). Cuando menos hasta el día en que, repentinamente, una evidencia irrefutable -violenta “irrupción de la realidad”- le “hace conocer” la infidelidad de su mujer de la que, “en el fondo”, había estado siempre enterado, aunque sin saberlo él mismo. Con respecto a la misma novela, Béguin pone de relieve la manera en que el sueño, “con su rara clarividencia”, pone en comunicación a dos seres que se mentían y disimulaban, el uno las sospechas que había concebido y el otro los actos culpables que quería acallar, de tal modo que los pensamientos más inconfesables, aquellos que no se atrevían a encarar y que engendraban entre ellos un intolerable malestar, aparecen por fin en plena luz. Pareciera que todos los personajes viven, en algún respecto, engañados acerca de sí mismos o de quienes les rodean. Habría que decir, en realidad, que son ellos mismos quienes -inconsciente aunque “casi” conscientemente- se engañan.

Toda la profundidad de la novela está en ese diálogo que cada ser sostiene consigo mismo, en esa revelación de los abismos interiores que sólo podemos

hacer en ciertos instantes en que, *liberados de nuestro propio personaje* y libres del freno de nuestra consciencia, *tocamos lo más terrible (...)*¹⁸

A nuestro juicio, nadie antes que Arnim supo dilucidar con tanta agudeza los movimientos oscuros del alma que normalmente no logramos percibir. Esa agudeza conlleva, como habíamos señalado anteriormente, que sus intuiciones suelen resultar crudas, descarnadas. Como señala Béguin con innegable tino: “nada en él es caluroso, coloreado o jugoso; nada es música o arrullo”. La dulce ligereza y la atmósfera paradisiaca del sueño en cuyas olas se ven arrastrados con éxtasis algunos otros autores románticos desaparecen en Arnim, quien parece además renunciar a toda inflexión buscada a fin de agradar al lector. Ciertamente, sus personajes gesticulan a la manera de las formas extravagantes del sueño pero, en lugar del orden y la armonía, percibimos atroces disonancias, así como la continua evanescencia de imágenes penetradas de sombrías significaciones.

Con una crueldad constante, Arnim desnuda ante nuestros ojos unos fantasmas cuya vista es tanto más espantable cuanto que surgen de un ambiente lo menos espectral posible. El reino interior de este poeta es *una región de muerte que tiene el mismo aspecto del mundo cotidiano. Los peligros que acechan no son los de algún infierno fuera de la vida, sino aquellos que la vida encierra en sí misma, y que una mirada algo más aguzada que la corriente descubre en ella por todas partes.*¹⁹

La “secularización” del misticismo romántico ha comenzado a concretarse. En lugar de a la lucha entre el Cielo y el Infierno de la que todavía pudieron hablar algunos autores del romanticismo metafísico, asistimos ahora a la evocación de peligros que no nos acechan ya desde “algún infierno fuera de la vida”, sino que forman parte de la textura de la propia existencia. Con creciente claridad, el descenso a los infiernos se revela como un peligroso viaje hacia los “bajos fondos” de la condición humana. No obstante, es curioso constatar cómo, en los cuentos impregnados de angustioso malestar de Arnim, hay un “llamamiento hacia la paz y hacia un horizonte que ya no esté

¹⁸ Ibid, pg. 310 (las cursivas son nuestras).

¹⁹ Ibid, pg. 331 (las cursivas son nuestras).

limitado por las gesticulantes figuras de ese infierno del yo”. Como indica Béguin, todos sus personajes luchan desesperadamente por huir de la prisión que los sofoca, en tanto que el autor nunca trató de provocar esa angustia que de su obra se desprende. Muy por el contrario, Arnim intentó siempre con todas sus fuerzas llegar a la paz, la serenidad y la imposible armonía. Más allá del desordenado universo que logró capturar en su obra, habitó siempre en él “el ansia dolorosa de llegar un día a la certeza de que el “mundo inefable”, que proyecta en nosotros tantos sueños, es un mundo de luz”. Su drama, en el fondo, fue el de “*una consciencia a la cual afloraban las realidades más oscuras, de un hombre que percibía mejor que nadie las amenazas que llevamos en nosotros mismos*” (ibid pg. 331).

Así pues, asistimos, en la lectura de Arnim, al brutal combate espiritual de un hombre que, dotado de una mirada más aguzada que la corriente y de una consciencia a la cual afloraban las realidades más oscuras, percibía mejor que nadie las amenazas que llevamos en nosotros mismos. Con todo, Arnim confiesa, en lo concerniente a su “desafortunada obra”, que resolvió sonreír a muchas tristezas de su propio corazón para no hacer sufrir a sus lectores, “*que en ella encontrarían expresado lo que apenas se atreven a sentir*” (cf. ibid, pg. 328). Béguin, a su vez, concluye: “aislado en su tiempo, Arnim sigue estándolo en nuestros días”. A decir verdad, el propio Arnim declaró alguna vez: “¿Para qué hacer hablar de mí? *Al mundo no le gusta escucharme ...* (cf. ibid pg. 331). Se preguntaba Arnim con angustia (en relación con las fuerzas misteriosas que nos gobiernan-): “¿Quién es el que teje esas tramas en el fondo de nuestro corazón?” Inquietante pregunta a la cual desemboca, tarde o temprano, el pensamiento de todos aquellos que se han atrevido -más allá de la prudencia a la que nos conmina el conocimiento propiamente diurno y más allá, asimismo, de todo autoengaño- a descubrir en sí mismos:

(...) una criatura humana jadeante, despedazada entre lo que se confiesa a sí misma y las fuerzas inconfesables.²⁰

Como afirmaba Moritz (ver *ibid* pg. 60): “Hay que mostrar a la vida que somos capaces de desenmascararla (...)”. Y eso fue, precisamente, lo que hizo -acaso sin proponérselo- el romanticismo, al hollar el suelo prohibido de la vida inconsciente y escindir al artista o pensador entre su “obra de vivo” y su “obra de fantasma”, según distinción de Hugo. La obra del “vivo” se compone por todas aquellas actividades que, durante nuestra vida trivial, dan forma a la personalidad construida que da por nosotros la cara en el terreno de lo social. La obra del “fantasma”, por el contrario, responde al estrato más profundo en que el alma se halla en contacto más estrecho con sus “potencias oscuras”. Por la noche, el fantasma se despierta en el vivo para dirigirse hacia las tinieblas de lo desconocido.

Todo hombre es libre de ir o de no ir hacia ese terrible promontorio del pensamiento desde el cual se divisan las tinieblas. Si no va, se queda en la vida ordinaria, en la consciencia ordinaria, en la virtud ordinaria, en la fe ordinaria; y está bien. Para el reposo interior, es evidentemente lo mejor. Si va a esa cima, queda cogido. (...) Cierta cantidad de él pertenece ahora a la sombra. Lo ilimitado entra en su vida, en su consciencia ...²¹

Toca ahora, con arreglo al objetivo de nuestro ensayo, ver lo que Nietzsche puede decirnos con relación a esa “otra cara de la luna” que la vida inconsciente revela. En el segundo período de su filosofar, compuesto por obras como *La gaya ciencia*, *Aurora* o *Humano, demasiado humano*, Nietzsche aborda profusamente el tema de los mecanismos inconscientes que cotidianamente nos gobiernan. De tal suerte, llega a considerar que ese Yo que se nos aparece como un dato evidente -ese Yo que somos nosotros mismos, con todas nuestras opiniones, experiencias, valoraciones, etc.- es un mero epifenómeno de fuerzas que escapan a nuestro control, mismas que nos gobiernan al punto de apenas permitirnos, una vez percibidas, concebir algo a lo cual pudiese

²⁰ *Ibid*, pg. 393.

²¹ Víctor Hugo citado por Béguin, pg. 450.

asignarse el epíteto de “voluntad racional”. Así, en la mayoría de nuestros procesos mentales el intelecto sólo se manifiesta como ciega herramienta de algún instinto, de forma que mientras “nosotros” creemos quejarnos sobre la vehemencia de un instinto, en el fondo es un instinto el que se queja de otro instinto. Habitualmente se considera que el conocimiento y en general el ejercicio de la razón son algo opuesto a los impulsos, mas en realidad se hallan signados por una determinada relación de los impulsos entre sí. Cuando impulsos como los de burlarse, renegar o lamentarse coinciden en un mismo momento, ocurre una compleja trabazón de la cual sólo percibimos el resultado último, es decir, la conciliación gracias a la cual cada instinto puede manifestarse parcialmente en un acto específico que, por ende, no puede ser analizado de manera simplista, como procedente de una única instancia que motivó nuestra conducta. Los referidos instintos se presentan como “cuantos de poder” o centros de fuerza que aspira cada uno a la hegemonía, conformando una red de fuerzas con relaciones de tensión. En realidad, para Nietzsche “la mayor parte de nuestra actividad espiritual opera inconsciente e insensiblemente (...) (ver *La gaya ciencia*, pg. 242).

Resulta que podríamos pensar, sentir, querer, recordar, podríamos igualmente “obrar”, en todos los sentidos de la palabra: y sin embargo todo esto no tendría porqué “entrar en la conciencia” (...). Toda la vida sería posible sin que, en cierto modo, se mirara como en un espejo (...) ²²

En numerosos pasajes de *La gaya ciencia*, el filósofo alemán especula en torno al surgimiento del estado consciente en el hombre. Comienza hablando del posible asombro y terror del hombre no civilizado ante el mundo que le rodeaba, un mundo hostil y peligroso frente al cual poseía, no obstante, una ventaja, dado que el animal hombre se distingue de los demás animales por su capacidad de entablar con todo aquello que le rodea una relación de conocimiento. La fórmula que define al

²² *La gaya ciencia*, pg. 271.

conocimiento en este estadio de la civilización es para Nietzsche la siguiente: algo desconocido debe ser reducido a algo conocido. Así pues, *conocer es reducir lo insólito, extraño y problemático a lo familiar, acostumbrado y cercano*. De esta suerte, es el instinto del miedo ante un mundo hostil lo que impulsa al hombre al conocimiento, garantizándole una sensación de seguridad recuperada tras el terror inicial. Al entender de Nietzsche, empero, el mundo en su conjunto se presenta al hombre bajo la forma de un enorme *caos* caracterizado por el eterno flujo y devenir de sus elementos, circunstancia que parecería imposibilitar toda aprehensión o conocimiento encaminados a reducir lo extraño y hostil a lo familiar y agradable, dado que las redes del intelecto se mostrarían incapaces de asir una realidad cambiante y en constante movimiento. Así, a través de un inconsciente proceso de abstracción que elimina las divergencias para quedarse únicamente con las correspondencias -con “lo mismo” según término utilizado por Nietzsche-, el intelecto humano logra someter la infinita diversidad de un mundo en devenir a un número finito de denominadores comunes, simplificando la realidad al reducir su abrumadora policromía a unos cuantos tonos y matices. En este contexto, un conocimiento entra en el “sistema de Familiaridad” de un individuo por encontrarse a disposición de sus necesidades vitales más apremiantes en un momento determinado. Dentro de este plano “funcional”, toda idea que atormenta, excita y no puede, en consecuencia, ser mantenida es tildada de falsa y relegada al plano de lo inconsciente. Por el contrario, toda opinión agradable, que no encuentra resistencias ni revela contradicciones o tensiones, se acepta como verdadera a nivel consciente. Esta aceptación de lo familiar por el bienestar y utilidad que procura es llamada por Nietzsche la prueba del placer, en donde de la adaptación a un fin y de un efecto bienhechor se infiere la legitimidad de una idea.

Durante lapsos tremendos, el intelecto no producía más que errores; algunos de ellos resultaban útiles y beneficiosos para la conservación de la especie: quien

los encontraba, o los heredaba, contaba con ventajas en su lucha por sí mismo y su prole.²³

Debido a que tales errores constituyen ante todo una condición vital, podemos considerar el estado consciente como estando incondicionalmente al servicio de la vida. De acuerdo con Nietzsche, el hombre apenas posee las facultades u “órganos” para conocerse a sí mismo, pues milenarios mecanismos orientados a la supervivencia de la especie resguardan al verdadero Yo de toda escrutadora mirada. De ahí que la ingenuidad respecto de sí mismo haya sido la ley que históricamente ha gobernado el afán de autoconocimiento del hombre.

El hombre está muy bien defendido contra sí mismo, contra todo espionaje y todo asedio de sí mismo; de ordinario, no puede percibir de sí mismo apenas más que sus obras exteriores. La ciudadela propiamente dicha le es inaccesible, incluso invisible (...)²⁴

¿Qué es entonces aquello que podría llevar al hombre al autoconocimiento? Al igual que sucede, en el fondo, con el romanticismo, es en Nietzsche el sufrimiento aquello capaz de arrancar al hombre de la Familiaridad que usualmente gobierna su consciencia, haciéndole conocer ignotas profundidades de su propio ser. Así, en *La gaya ciencia* leemos que existe un conocimiento del que padece del mismo modo que existe un tipo de conocimiento perteneciente al sano. Así, el hombre enfermo, larga y terriblemente martirizado por su sufrimiento sin que por ello se nuble su entendimiento, se sumerge en una honda soledad, misma que le libera repentinamente de todos los deberes y hábitos a los cuales por lo común tiene que ajustarse. El que padece mira hacia fuera con una frialdad terrible: ante él se desvanecen todos esos falaces encantamientos en los que habitualmente nadan las cosas cuando son miradas por el ojo del sano. Echando mano de una expresión muy significativa empleada por los traductores de nuestro autor, podemos decir que el mundo entero -así como todas las

²³ Ibid, pg. 151.

²⁴ *Humano, demasiado humano*, pg. 273.

personas que en él habitan y esa persona que él mismo es- se le revela al hombre enfermo “sin pluma ni color”, es decir, despojado de los oropeles con que el hombre sano suele recubrir las cosas. La suprema desilusión frente al mundo a la que su dolor lo ha enfrentado es el único medio capaz de arrancarlo de la fantasía en que hasta entonces había vivido. De manera análoga, en la célebre exclamación dirigida por Jesús el nazareno a un Dios que al parecer lo ha abandonado ve Nietzsche (cf. Aurora, pg. 163), el testimonio de un desengaño general, una especie de repentina iluminación sobre la locura de la propia existencia, semejante a aquella sufrida por Don Quijote moribundo. En ambos casos, sólo en el instante del sufrimiento supremo se alcanza la clarividencia sobre la verdadera naturaleza de las cosas y de uno mismo. Del mismo modo, el hombre enfermo piensa con desprecio, hundido en su suplicio y quizá para evadir el suicidio, en el agradablemente cálido mundo de niebla en el que vaga sin escrúpulos el sano. Tal desprecio le permite obtener placer al ponerse por encima de las más nobles y más queridas ilusiones en las que antes jugaba consigo mismo. En suma, el sufriente ve las cosas con una clarividencia espantosamente sobria, adquiriendo un conocimiento distinto, y acaso también más exacto, que el del hombre sano sumido en cierta bienhechora fantasía.

Sólo el gran dolor , ese dolor largo y lento que se toma todo el tiempo y en el cual somos quemados como a fuego lento, nos obliga a los filósofos a descender hasta nuestro fondo último y despojarnos de toda confianza, toda dulzura, velación, ternura y media tinta en la que quizás antes habíamos situado nuestra humanidad.²⁵

Ahora bien, no es gratuito que Nietzsche hable del proceso de aprendizaje del espíritu libre, figura central del segundo período de su filosofar, como de una larga convalecencia -al cabo de la cual emergerá provisto de cierta “áurea madurez”-, puesto que la mirada del espíritu libre es cruda, dura y descarnada precisamente en la medida en que le arranca violentamente de los que hasta entonces habían constituido sus más

²⁵ *La gaya ciencia*, pg. 35.

queridos lazos y refugios, experiencia análoga a la del hombre enfermo con respecto al agradable mundo de los “sanos”. Pero de ello se desprendería que la vida cotidiana se halla inmersa en el engaño, en una suerte de gigantesco auto-engaño susceptible de ser desenmascarado.

Eugen Fink ²⁶ asevera que en la filosofía de Nietzsche es en ocasiones difícil distinguir entre lo que es “auténtica filosofía” y lo que corresponde a cierto “pensamiento sofisticado”. En particular, es para Fink la llamada *psicología de desenmascaramiento* la parte del pensar nietzscheano que encierra mayor cantidad de “trampas sofisticadas”, en la medida en que tal psicología no ve en la justicia más que un furtivo deseo de venganza, en la compasión una búsqueda del aumento en el propio sentimiento de poder, y cosas semejantes suceden con la solidaridad, la amistad o la misma comunicación, mostradas como tendentes a alimentar la propia conveniencia, el propio interés. De acuerdo con Fink, este “método” utilizado por Nietzsche incurre en una flagrante falsificación y posee escaso valor filosófico. No podemos menos que declararnos en absoluto desacuerdo con este punto de vista. A nuestro parecer, la psicología del desenmascaramiento constituye uno de los aspectos más lúcidos y fecundos en el filosofar nietzscheano. Desde nuestra perspectiva, más que señalar que *toda* compasión implica un beneficio personal o que *toda* amistad es ficticiamente construida sobre las esenciales desarmonías ante las cuales se cierra constantemente los ojos, Nietzsche pretende denunciar una serie de terribles hallazgos que a todos atañen pero ante los cuales el pensamiento consciente suele guardar silencio. En efecto, Nietzsche no propone en principio pragmatismo alguno: *lo descubre*, acaso con horror, detrás de las cómodas interpretaciones con que el estado consciente suele “consentir” al hombre. No debe sorprender a nadie que las alusiones a una “consciencia detrás de la

²⁶ Cf. *La filosofía de Nietzsche*, pp. 52 y 56.

consciencia” se presenten de manera paralela al desarrollo de la psicología de desenmascaramiento. De acuerdo con el filósofo alemán: “No es el hombre, sino su venganza, lo que es tan delicado, rico e ingenioso: él mismo apenas nota nada” (*Aurora* 266), o bien: “Los hombres mienten con indecible frecuencia, pero después no piensan en ello, y ni mucho menos creen en ello” (ibid, pg. 296) puesto que: “Las naturalezas vivas mienten sólo un instante: después ya se han mentido a sí mismas y están convencidas y resarcidas” (237). No es exagerado reconocer en Nietzsche al gran pionero en el arte de descubrir, a través de la auto-observación y el verdadero auto-conocimiento -es decir, aquel que se enfrenta con valentía a lo terrible en lugar de rehuirlo-, infinidad de intenciones “oscuras” detrás de aparentemente inocuas y benevolentes acciones. La psicología de desenmascaramiento surge precisamente en el período del filosofar nietzscheano en que se habla del espíritu libre y, por añadidura, de la honestidad -especialmente con uno mismo- como valor central en la vida humana, al grado de no ceder ante sufrimiento alguno al momento de despojar a las cosas del velo con que habitualmente se las recubre. En realidad, la idea misma de un frío y calculador pragmatismo es tan contraria a Nietzsche como las de “democracia” o “cristianismo”. Así, más que proponer un pragmatismo, al comenzar a fraguar la teoría de la justicia como justificación del propio poder o al hablar del deseo de dominio que se disfraza de compasión lo que Nietzsche busca ante todo es, desde nuestro punto de vista, denunciar una gran *farsa*, un gigantesco autoengaño. ¿Podría, pues, suceder que las mentiras más grandes no fuesen las que un hombre dice maliciosamente a otro, sino las que subyacen -furtivamente- al país que los hombres habitan y en que traban contacto unos con otros? Si ello fuese así, el destino de un hombre que se apartase de las reglas gregarias de convivencia al interior de un rebaño sólidamente instituido, resultarían fatales:

Cierto individuo tenía la enojosa costumbre de explicarse a veces muy honradamente sobre los motivos por los cuales obraba, y que eran tan buenos y

tan malos como los motivos de todos los hombres. Al principio produjo escándalo, luego sospechas, poco a poco fue puesto en el índice y declarado fuera de la sociedad (...) La falta de discreción sobre el secreto general y la inclinación inexcusable a ver lo que nadie quiere ver -a sí mismo- le llevaron a la prisión y a una muerte prematura.²⁷

Para el Nietzsche del segundo período de su pensar, que considera que la mentira más habitual es aquella por la que uno se miente a sí mismo, “Hay en la magnanimidad el mismo grado de egoísmo que en la venganza, pero un egoísmo de otra calidad” (*La gaya ciencia*, pg 103), en tanto que: “Haciendo bien y haciendo mal ejercemos nuestro poder sobre los otros -¡y esto es todo lo que queremos! (ibid, pg. 73). Así, el “paraíso democrático” de la supuesta paz y concordia proviene, por un lado, de la “instintiva hipocresía” propia del estado consciente y, por otro, de la vista débil que no detecta las formas refinadas de la crueldad.

Entonces: ¡cuanto más roma es la vista, tanto más lejos se extiende el bien! ¡De ahí la perenne alegría del pueblo y de los niños! ¡De ahí la lobreguez de los grandes pensadores y su pesadumbre afín a la mala conciencia!²⁸

Cabe destacar para redondear el tema de la psicología de desenmascaramiento, que para Nietzsche la automendacidad y la ausencia de autocrítica se presentan bajo el signo de la más absoluta candidez, de tal manera que el rasgo distintivo propio de la modernidad no es la mentira, sino la inocencia dentro de su mendacidad moralista.

La auténtica mentira, la mentira genuina, resuelta, “honesta” (...) sería para ellos algo demasiado riguroso, demasiado fuerte; exigiría algo que no es lícito exigirles a ellos, a saber, que abriesen los ojos contra sí mismos, que supiesen distinguir entre “verdadero” y “falso” en ellos mismos. Lo único que a ellos les va bien es la mentira deshonesto: todo el que hoy se siente a sí mismo “hombre bueno” es totalmente incapaz de enfrentarse a algo a no ser con deshonesto mendacidad, con abismal mendacidad, pero con inocente, candorosa, cándida, virtuosa mendacidad.²⁹

²⁷ *Humano, demasiado humano*, pg. 84.

²⁸ *Ibid*, pg. 104.

²⁹ *La genealogía de la moral*, pg. 160.

La necesidad de la mendacidad se deriva, en parte, de que la vida misma “es esencialmente apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anexión y al menos, en el caso más suave, explotación” (cf. *Más allá del bien y del mal*, pg. 235). Pero, si la exploración de los mecanismos inconscientes que nos gobiernan arroja semejantes resultados, salta a la vista la disonancia entre este terrible nuevo saber y los “errores” -como los habíamos llamado más arriba- destinados a asegurar la funcionalidad de la vida en comunidad.

El pensador: ese es entonces el ser en el cual el impulso de la verdad y esos errores que conservan la vida se libran su primer duelo (...). Ante la importancia de este duelo, todo lo demás carece de valor (...) ³⁰

Como colofón a este capítulo en torno a esa otra cara de la existencia que la exploración de lo inconsciente revela, merece la pena apuntar que en *La experiencia interior* habla Bataille del carácter ilegítimo, grave y trágico del consumo, preguntándose (cf. pg. 140): “¿No es la tragedia primordial, que el hombre no pueda vivir más que a condición de destruir, de matar, de absorber?” A su entender, por este camino sólo hubo que dar un paso para que un hombre esclavizara a otros, poseyéndolos como hace con el animal o la planta y rompiendo la comunión de los hombres entre ellos, es decir, rompiendo la comunicación. Desde este punto de vista, las reacciones ante el supuesto “mal” se revelan arbitrarias y cómodas, remitiendo en el fondo a una actitud eficaz y tradicional (cf. pg. 207). Sin alabar aún el “mal”, denuncia Bataille una hipocresía fundamental, dado que el hombre acostumbra reverenciar principios morales cuya “transgresión ritual” prolonga indefinidamente la explotación del hombre por el hombre.

Lo que escribo: ¡una llamada!, la más loca, la más propiamente destinada a los sordos. Dirijo a mis semejantes una oración (a algunos de entre ellos, por lo menos): ¡vanidad de este grito de hombre del desierto! Sois de tal manera que, si lo percibiéseis como yo, ya no podríais seguir siéndolo. Pues (en

³⁰ *La gaya ciencia*, pg. 153.

este punto, caigo al suelo), ¡tened piedad de mí!, he visto lo que sois.³¹

Así pues, podemos sacar en claro, a partir de lo abordado en este segundo capítulo, una serie de constataciones relevantes dentro del conjunto de ideas que dan pie al presente trabajo. Merece la pena resaltar, ante todo, el papel “desenmascarador” de la mentada “consciencia a la cual afloran las realidades más oscuras”, en virtud de la cual cierta vertiente del pensamiento romántico consiguió, elevándose por encima de las habituales protecciones sociales e ideologías tranquilizadoras, explorar esa realidad inconsciente que acompaña nuestras respectivas vidas como “en sordina”, a menudo gobernándolas de hecho a través de tecnologías mentales como el olvido o el auto-engaño. Fuera del amparo que tales astucias psicológicas regularmente nos ofrecen al atarnos a nuestro “personaje” cotidiano, la tentativa romántica se convierte con frecuencia en un singular viaje a los “bajos fondos” de la condición humana, mismo que termina por revelar abismos interiores ligados en ocasiones a la maldad, la automendacidad o simplemente a los aspectos más crudos o desalentadores de la existencia, poniendo al descubierto en última instancia una criatura humana jadeante, despedazada entre lo que se confiesa a sí misma y lo inconfesable que en el fondo la gobierna. En un sentido similar, Nietzsche estudia al Yo gobernado por fuerzas que escapan a su control. Trátase, por lo demás, de un Yo inclinado a aceptar, merced a mecanismos orientados a su propia conservación, lo familiar por el bienestar y utilidad que procura. En este contexto, “verdadero” resulta ser aquello que no provoca resistencias, contradicciones ni tensiones por encajar en el “sistema de Familiaridad” de un determinado sujeto, siendo sólo el sufrimiento lo que, al provocar un violento Extrañamiento frente a lo usualmente considerado como “real”, puede conducir en un momento dado a una visión considerablemente más “hostil” de la naturaleza de las

³¹ *La experiencia interior*, pg. 58.

cosas o de uno mismo y, paralelamente, puede llegar asimismo a revelar en la cotidiana Familiaridad un manifiesto auto-engañó derivado de la instintiva hipocresía propia del estado consciente. Bajo esta forma, tal Extrañamiento daría pie a un saber en razón del cual la vida en comunidad se mostraría atravesada por el inextinguible deseo de imposición de formas propias que cada individuo lleva consigo. Dado que tal inextinguible deseo es en apariencia incompatible con ciertas elementales reglas de convivencia, una peculiar transgresión ritual quedaría establecida al entender de Bataille. Dicho lo cual podemos continuar con nuestro recorrido con vistas a enriquecer los puntos hasta aquí someramente tratados.

III. Del Caos al Extrañamiento

A la legendaria figura de Hamann, el “mago del norte”, se suele asociar la vena irracionalista presente en numerosas vertientes del romanticismo. Como afirma Isaiah Berlin, Hamann se oponía a la “visión disecadora francesa”, esto es, “a la tendencia francesa a generalizar, a clasificar, a sujetar con alfileres, a adaptarlo todo en un álbum, a intentar producir algún orden racional de la experiencia humana” (véase *Las raíces del romanticismo*, pg. 69). En el conocimiento en general veía la intención de aniquilar, de aplicar conceptos y categorías –que él concebía como cajas vacías- a la carne palpitante, asimétrica e inclasificable de la experiencia del hombre. Se reía de las jactanciosas supuestas virtudes del siglo XIII: la sensatez, la racionalidad, la medida, la proporción. Para Hamann, Dios no era un geómetra o un matemático sino un poeta, de tal modo que había algo de blasfemo “en intentar adjudicarle subrepticamente nuestros propios e insignificantes esquemas lógicos humanos” (cf. *ibid*, pg. 75). Sólo las imágenes del mito, que renuncia a las palabras que clasifican y fragmentan en demasía las cosas, es capaz de hacernos intuir la continuidad del mundo que nos rodea. A partir de ideas semejantes a esta, el romanticismo se nutrió incesantemente de “una percepción oscura y profunda del universo” (según expresión de Albert Béguin), a menudo asociable a cierto “elemento telúrico” de la existencia. Paralelamente, no fue infrecuente que el romanticismo, apoyándose en algunos de los grandes hitos de la mística occidental como Meister Eckhart o Jacob Boehme, relacionara con el pensamiento mítico una interesante teoría en torno al sueño y la vigilia. Como explica Albert Béguin, para el romanticismo místico el sueño y la vigilia habían sido al comienzo de la historia menos distintos que ahora, de tal modo que el estado mental de nuestros antepasados se parecía a un sonambulismo imperfecto.

El polo telúrico era el dominante en los primeros tiempos de nuestra existencia en la materia. Fue ésta la época de los videntes, de hombres pasivos y

contemplativos, como esos que el Oriente actual opone todavía a nuestro tipo occidental, activo y cerebral. A un mundo exclusivamente telúrico, en que dominaban la imaginación y el sentimiento, ha sucedido en el curso de los siglos el mundo solar de la consciencia y de la razón (...) ¹

Charles Nodier (citado por Béguin, pg. 414) añade que: “(...) como la vida del dormir es mucho más solemne que la otra, su influencia es la que debió predominar primero sobre todas las organizaciones de cierto orden, y la que debió ... iniciar a los pueblos en las únicas ideas que los han hecho imponentes ante la historia”. Schubert, por su parte, hacía referencia al: “(...) efecto tranquilizador, casi adormecedor, del ritmo y del metro, que transporta al alma a la región de los sentimientos oscuros y del sueño” (ibid, pg. 146). Trátase de sentimientos que ahora podemos asociar al elemento que hemos dado en llamar *telúrico*. De modo que, observa Béguin, la poesía y el mito se dirigen a ciertas regiones interiores que están en comunicación con una realidad más profunda que aquella a la que llegamos en el estado prosaico o de vigilia, produciendo vibraciones en “esa íntima parte de nosotros mismos ignorada en las horas de consciencia clara, y que nos es difícil hacer subir a la superficie”. De tal suerte, el arte aproxima los mundos, de ordinario disociados, de lo profundo y lo superficial, de lo inconsciente y lo consciente, del sueño y la vigilia. Como lo expresa Novalis: “El mundo se convierte en sueño, el sueño se convierte en mundo”. Se considera que el verdadero arte debe tener, a lo sumo, un sentido alegórico en su conjunto, y producir, como la música, un efecto indirecto. Así pues, el elemento telúrico de la vida onírica, generador de *contornos imprecisos y presentimientos difícilmente comunicables*, se manifiesta en la estética del sueño a través de la creación de cierta “caótica” realidad alegórica en perpetuo devenir, “realidad que se deshace, que se evapora, que huye como las formas inasibles de las nubes en un día de viento muy fuerte” (ver ibid, pg. 339). Es en razón de esta búsqueda de lo oscuro, de lo telúrico y en ocasiones caótico, que el

¹ *El alma romántica y el sueño*, pg. 112.

poeta romántico suele complacerse en los paisajes de otoño, así como en las *horas inciertas y crepusculares en que se esfuman los contornos demasiado nítidos de las cosas*. Al impreciso devenir al que aludimos se ajustan las normas estéticas del arte romántico, al interior del cual se considera, por ejemplo, que el relato y su escenario deben variar perpetuamente para traducir la movilidad del universo del sueño.

(...) todo se transforma según las leyes de la imaginación onírica: los personajes surgen de la tierra apenas se pronuncia su nombre; se transforman en ratas o en pájaros, y se sustituyen los unos por los otros.²

La caótica “mutabilidad de todo en todo” es especialmente notoria en las obras de Tieck y de Hoffmann. En uno de los cuentos de Hoffmann, en la puerta de entrada de un domicilio “hay una aldaba de bronce, que a veces se transforma en una horrible vendedora de manzanas: a veces es la vendedora de manzanas y a veces la aldaba de bronce. Esta última a veces parpadea como la vendedora de manzanas y la vendedora de manzanas a veces se comporta como la aldaba de bronce” (cf. *Las raíces del romanticismo*, pg. 154). En otro de sus cuentos hay un gato en un salón. “El gato puede ser un gato, pero también, por supuesto, puede ser un humano transformado. Ni el propio gato lo sabe bien; él nos dice que no lo sabe; y esto crea un aire de incertidumbre sobre todo lo que ocurre, lo que es intencional”.

El propósito consiste en confundir la realidad y la apariencia lo más posible, en romper el límite entre la ilusión y la realidad, entre el sueño y la vigilia, entre la noche y el día, entre el consciente y el inconsciente, y dar así la sensación de un universo sin barreras, ilimitado y en perpetuo cambio, en perpetua transformación, del que cualquier hombre con voluntad pueda, aunque sea transitoriamente, hacer de él lo que le plazca. Ésa es la doctrina fundamental del movimiento romántico (...)³

Es la imprecisión propia del Caos (ya responda éste a la resplandeciente esperanza de Novalis o a las sombrías revelaciones de Hoffmann, Arnim o Tieck),

² Ibid, pg. 345.

³ *Las raíces del romanticismo*, pg. 156.

aquello que de más característico tiene el romanticismo y que lo opone a la postura realista, por ejemplo, de un Goethe.

Siempre inclinado a poner límites exactos al vagabundeo del espíritu, se niega a buscar en la penumbra interior los horizontes imprecisos que los románticos amarán justamente por su imprecisión. En su obra, lo mismo que en su vida, Goethe se preocupa esencialmente por construir algo cuyos límites sean accesibles a las fuerzas humanas. (...) No sabe qué hacer con los fantasmas indecisos, con las músicas inciertas, con las significaciones ambiguas; su clima soleado ignora el encanto de los claros de luna.⁴

Por lo demás, cabe decir que, lo mismo durante el sueño que al interior del arte propiamente romántico, resulta difícil discernir entre lo correcto y lo incorrecto, entre el Bien y el Mal, creándose un claroscuro en que es en efecto la ambigüedad, y no la determinación propia de las realidades diurnas, la que tiende a predominar. La ambigüedad y la imprecisión, la incapacidad de introducir un hilo conductor en el Caos interior (así como de articular una interpretación razonablemente coherente en relación con los actos de los demás) impregnan las páginas de sendos relatos de Arnim, Tieck, Hoffmann y algunos otros espíritus románticos. No hay allí ya blanco o negro, sino un angustioso y, casi podríamos decir, inhumano claroscuro, que no pareciera corresponder al andamiaje racional de la consciencia diurna. Así, el descenso a los infiernos, acompañado de esa invasión de la imprecisa vegetación del sueño que usualmente trae consigo, hace estallar gracias a la pluma Arnim, por momentos, ese estado de alucinante claroscuro en que el sueño y la vigilia transitoriamente se fusionan. Las imágenes bruscas llenas de simbolismos, los delirantes transportes experimentados por un corazón herido hasta sus últimas profundidades, los punzantes recuerdos de sueños contra cuyas dolorosas revelaciones se debate la consciencia, así como las sensaciones de desdoblamiento de sí y de multiplicación de los interlocutores imaginarios se desgranán al unísono en un vertiginoso torrente que recuerda las orgías líricas de Jean

⁴ Ibid, pg. 204.

Paul o Hugo. Pero, más allá de lo que los personajes de sus novelas nos puedan decir, de acuerdo con Béguin el mismo Arnim, ante los misterios interiores, ante las singularidades de la conducta humana y sobre todo ante las contradicciones del amor, se espantó al sentirse compuesto de muchos “yos” simultáneos y al percibir en quienes le rodeaban las mismas intermitencias imprevisibles. Pese a que la peligrosa y cambiante espontaneidad de Bettina, su mujer, pudo haber contribuido poderosamente en la agudización de algunos de sus peores temores, también en sí mismo y en los demás encontró el poeta motivos para alimentarlos.

(...) ese deseo de acción patriótica, contrarrestado por una tendencia a no vivir más que para su evolución personal. Siempre, y en todos los aspectos de la vida, Arnim se sentía doble, triple, múltiple, y, apasionadamente deseoso de sencillez, experimentaba esos descubrimientos interiores con creciente malestar.⁵

Arnim estaba persuadido de que nos componen diversos seres, algunos de los cuales se nos aparecen con amenazas o advertencias en los sueños. Pero no sólo en los sueños, sino también en ciertos actos imprevistos, *aterradores para nosotros por ser extraños a lo que creemos que es nuestro yo*. “Ese conflicto, esa coexistencia de varios órdenes de realidades, es algo que ahora percibe Arnim como la contextura misma del universo. Todo lo imprevisible que habita en nosotros existe también fuera de nosotros y nos gobierna. Y el poeta es aquel que, por medio del verbo, evoca o conjura esos fantasmas” (ibid, pg. 314). Como apunta Béguin, otros dramas de Arnim presentan también en plena luz la multiplicidad interior de los personajes y *la destrucción de su coherencia original*. En *El verdadero y el falso Waldemar*, verbigracia, los tres primeros actos presentan a un príncipe magnífico, heroico, que impone a la historia de su tiempo su firme y clara voluntad. Abrumado por la resurrección de un pasado

⁵ Ibid, pg. 313.

tormentoso, el príncipe desaparece luego, y en la segunda mitad del drama reaparece como un oscuro peregrino.

Después del vigoroso drama del principio, el tono cambia; todo se hace diferente: un lirismo fácil y una parodia grotesca destruyen encarnizadamente las líneas del cuadro, que queda invadido por el sueño. Todo parece hecho expresamente como burla de los aciertos de la primera parte.⁶

Del príncipe al mendigo (que en el fondo -mas no en la superficie- son la misma persona) se extiende un abismo que pareciera en principio infranqueable. La resurrección del turbulento pasado del príncipe apunta, por lo demás, a la revelación de la multiplicidad del yo, al surgimiento “desde lo telúrico” de una oscura faceta hasta entonces sepultada en la sombra del olvido pero permanentemente operante en cuanto realidad latente y, a final de cuentas, también presente a consecuencia de un violento Extrañamiento frente al propio Yo. Podemos concluir, con Béguin, que los personajes de Arnim, quienes buscan su camino a fuerza de tanteos, peregrinan en un mundo en perpetua metamorfosis al interior del cual su vida misma se convierte en una suerte de oscuro sueño. En *La papisa Juana*, otra de sus novelas, los personajes se deshacen a medida que una existencia fugitiva e inasible los invade y borra todo límite entre ellos y un ambiente indeciso. “El poeta parece incapaz de mantener vivos a los seres, que se le desvanecen entre las manos para transformarse en fenómenos inconsistentes” (cf. pg. 329), sin que un acto o un gesto restituyan jamás alguna estabilidad “en ese universo sin aristas” en que flotan al azar los presentimientos, las imágenes y los pensamientos. Tomando en préstamo una expresión más de Béguin, cabe decir que la obra de Arnim equivale a una “inmersión en extraños abismos submarinos”. Pero lo mismo puede ser dicho en relación no sólo con la obra, sino con los mundos interiores de Tieck y, sobre todo, de Hoffmann. En efecto, la obra de Hoffmann revela un mundo “oscuro y

⁶ Ibid, pg. 329.

misterioso, únicamente de sensaciones y emociones, caos primitivo al que nunca acude la razón a iluminar u ordenar”.

En este mundo estamos expuestos a encontrar a cada momento figuras burlescas y terribles, a toparnos de pronto con nuestro doble, a ver cómo los más apacibles consejeros íntimos se agitan como diablos y hacen cabriolas como títeres manejados por manos inhábiles. Si durante un instante la ternura o la bondad iluminan esa caldera de bruja, no tarda en estallar una sarcástica carcajada que dispersa las imágenes graciosas.⁷

Hoffmann sostenía que, a través de los fenómenos anormales, la Naturaleza nos permite echar un vistazo a sus abismos más terribles. Dotado de un organismo extrañamente sensible, sujeto a momentos de intolerable tensión nerviosa, se interesa como psicólogo en todos los fenómenos mórbidos que pueden perturbar la consciencia clara y lindar con la locura, con la cual se siente íntimamente familiarizado. Hoffmann: “(...) no se satisface con comprobar y reproducir el desorden de ciertas inteligencias y *el estado de confusión del mundo* contemplado a través de sus ojos. En cada uno de esos enfermos, reconoce a un ser en quien aparece más marcada, pero idéntica, la situación de toda criatura terrestre”.

Si Hoffman se aficiona a los seres desorganizados por una nerviosidad particularmente impresionable, es porque discierne en ellos el drama humano, llevado simplemente a un extremo de agudeza que le permite captarlo con mayor consciencia. En el súbito desencadenamiento de las fuerzas prisioneras en nosotros y en su chillante discordancia con el mundo trivial, percibe los signos que le revelan la amplitud de nuestro verdadero ser. Estamos vinculados con espacios distintos de los de nuestra vida cotidiana: accesos de angustia- nos advierten que una mitad de nuestro yo es extraña a nosotros mismos y a nuestro ambiente “natural” (...)⁸

A Hoffmann se refiere Béguin como “el fantaseador” debido, por supuesto, a los cuentos fantásticos que lo hicieron famoso. Pero, así como en la “inmersión en extraños abismos submarinos” se presiente algo que no es del todo extraño, el “fantaseador” parece hacer alusión a oscuras intuiciones que se hallan lejos de corresponder a la esfera de la fantasía. El “sueño” que el artista sueña se anuncia, una vez más, como nuestra

⁷ Ibid, pg. 366.

⁸ Ibid, pg. 367.

propia vida. Una vida, es cierto, informe, imprecisa y caótica, carente de los límites racionales tan caros a Goethe. Una vida, también, descarnada y cruda, desnuda de los oropeles con los que habitualmente la recubrimos. Más que la “vida de la superficie” sería, entonces, esa “segunda vida” que, como un río subterráneo, fluye silenciosamente en lo profundo. En realidad, el universo hoffmanniano se asemeja -como no podría ser de otra manera dada la honda raigambre del romanticismo en la “penumbra interior”- a la esfera inconsciente, cuyo jánico rostro, a un tiempo luminoso y sombrío, presentimos a veces en sueños. El “fantaseador”, más que un paisaje imaginario, parece dibujar la estela dejada por nuestros peores temores antes de su regreso a lo profundo.

Importa subrayar que el referido elemento telúrico y caótico capaz de conducir de la Familiaridad al Extrañamiento, cuya elucidación es el objetivo del presente apartado, constituye el núcleo del “irracionalismo” que la postura realista achacó al romanticismo. Con el romanticismo aparece un temperamento amigo de las paradojas y de los contrastes, una predilección por lo anormal y abigarrado, una inclinación por las interrogantes que quedan sin respuesta o por los acontecimientos carentes de lógica, así como la firme intención de no reducir la vida a una enseñanza unívoca, a una orientación didáctica, a una conclusión determinada y nítida. Así, por ejemplo:

Al espíritu de Jean-Paul le repugnaba, en sus libros, todo lo que sonara a lección moral o simplemente a moral. Con su confusión caótica y sus giros imprevistos, las novelas de Jean-Paul conservan la indeterminación de la vida misma; su desarrollo no obedece a una razón dogmática, sino que está impulsado por una inspiración sacada de los sueños, de la música o de algo más banal como el vino, el café, la cerveza amarga (...) ⁹

La batalla entre la tradición neoclasicista y el romanticismo enfrentó el Orden al Caos, la proporción a la desproporción, la concepción de *un mismo* suelo compartido por la mayoría de los intelectos ilustrados a la proliferación romántica de interpretaciones (y en ocasiones hasta de “visiones” o alucinaciones), el interés por lo

⁹ Ibid, pg. 304.

moral, universal y comprobable a la afición a la energía por sí misma (reflejada en un culto a la intensidad de vida que termina por rebasar la frágil frontera entre el bien y el mal), el optimismo científico a un pensamiento que no sólo ponía en duda la noción de progreso, sino que también renunciaba a creer en una Providencia y en la misma existencia de un Dios bueno, de un “Creador que no fuera sobre todo un Destructor”.¹⁰

De manera sólo a primera vista contradictoria, el Caos implicado por el polo telúrico de la existencia, asociable al sueño y a la vida inconsciente, sólo puede conquistarse gracias al grado más alto de consciencia alcanzado más allá de toda razón entendida en su sentido tradicional. Como asevera Béguin parafraseando a Novalis: “Al caos primitivo, en que todas las cosas estaban naciendo, en que todo era aún intercambiable, y las formas eran maravillosamente libres e inciertas, corresponderá un nuevo caos, una libertad tan grande como aquélla, pero superior, porque será consciente”. Bajo esta perspectiva, la noción de *Caos* aparece como aureolada por un atrayente y prometedor resplandor que apunta hacia el futuro; se trata, a diferencia de lo que ocurre en Tieck, Brentano, Hoffmann y otros varios autores, de un Caos que, lejos de ensombrecer, resplandece.

(...) la época de la universal anarquía, -de la irregularidad, -de la libertad,
(...) El mundo futuro es el caos racionalizado, -el caos que se ha penetrado a sí mismo, -el caos en sí y fuera de sí: caos elevado a la segunda potencia, caos infinito.¹¹

Asomado al Caos interior, a los abismos en los que el hombre lucha contra sus propios demonios, el romanticismo en general hizo suya la intención de arrojar luz sobre esos “bajos fondos” que, de ordinario, se apoderan de nosotros. Con ello, asestó un duro golpe a la funcionalidad de la existencia burguesa, al tiempo que abrió un abismo infranqueable entre lo exterior y lo interior, entre lo social y lo propiamente

¹⁰ Según expresión byroniana citada por el historiador van Tieghem en *El romanticismo en la literatura europea*, pg. 223.

¹¹ Novalis citado por Béguin en *El alma romántica y el sueño*, pg. 261 (las cursivas son nuestras).

individual. Así, Nodier “desprecia la máscara que el individuo acepta para aparecer ante la sociedad”.

Durante toda su vida sufrió un doble tormento: no poder poner sus actos de acuerdo con lo que conocía o adivinaba de su vida inconfesada, y verse obligado a mostrar un rostro sin sinceridad. (...) Durante mucho tiempo se negó a la vez a entregarse a ese mundo raro, enclavado en sí mismo, e imponerle silencio para lograr tener una máscara de personaje bien adaptado a la vida trivial. Mediante toda clase de subterfugios iba difiriendo de un día a otro la solución; mil pretextos exteriores, mil necesidades, de ningún modo imaginarias, se hacían cómplices de esta pereza.¹²

El infinito universo que el romanticismo filosófico columbró en el Inconsciente, a raíz de cuya vaga percepción “el círculo de las ideas se ensancha” (con el consiguiente ensanchamiento del mundo mismo), restituye momentáneamente los horizontes sin límites mostrando la cotidiana Familiaridad de lo social y de “lo real” como un restringido cerco en que usualmente vivimos como aprisionados. En función de semejante Extrañamiento frente al plano intersubjetivo, “lo real” mismo aparece como algo en esencia arbitrario y tan “poco consistente” como el mundo del sueño. En Brentano como en muchos otros espíritus románticos:

Las rarezas de la existencia y del mundo terrestre suscitan en él, extranjero en todos los climas, la impresión frecuente del sueño.¹³

En términos generales, el romanticismo místico experimentó, para decirlo en una palabra, un proceso de des-arraigo con respecto a los límites del plano de realidad al que usualmente debemos ajustarnos, proceso en virtud del cual el Yo social parece quedar disuelto en el vasto océano de cierta inquietante alteridad. Los fenómenos del arte y del sueño, así como los diversos estados de consciencia disminuida, proponen preguntas cuyas respuestas dependen ante todo, como observa Albert Béguin, de las fronteras que tracemos entre lo que somos y lo que no somos. Mediante la búsqueda de lo original y extraño, así como de los diversos rostros que hemos tenido (como sucede en Proust, por

¹² Ibid, pg. 411.

¹³ Ibid, pg. 346.

poner un ejemplo), el movimiento romántico hace retroceder al infinito los horizontes de lo que cotidianamente creemos ser, poniendo en marcha un “carnaval” en que distintas máscaras se suceden sin cesar. El romántico “salto a la Noche” se halló a menudo, en este sentido, ligado al temor por la pérdida real de la individualidad.

(...) a través de experiencias muy diversas, las tentativas de disolución del yo no conducen sino a una nueva angustia: el yo acaba por dudar de su propia coherencia interior, por ya no conocerse sino dividido en una serie de instantes sin unidad profunda. La personalidad se disocia y se fragmenta hasta el infinito. (...) Considera su pasado próximo y lejano, y ve que en él actúan múltiples y heterogéneos “yo”, cuyas muertes y resurrecciones no pueden preverse por ningún signo. ¿Hay alguna ley que gobierne esas intermitencias? ¿Y quién me garantiza que mis actos y sentimientos de ayer son los actos y sentimientos del que hoy creo ser? ¹⁴

Al desarraigo con respecto al entero sistema de Familiaridad que determina nuestro Yo cotidiano responde, sin duda, la sensación propiamente romántica de que la existencia humana “no es una cosa tan natural”. En efecto, tal sensación de Extrañamiento frente a la propia existencia descansa en la percepción de que la serie de elementos que conforman la cotidianidad son mucho menos universales, objetivos y necesarios -y por añadidura menos “naturales”- de lo que habitualmente solemos creer. Semejante Extrañamiento traduce, en el fondo, la impresión de desnudez y vulnerabilidad que sobrecoge el alma del hombre fuera del Amparo que el límite funcional y la determinación imperantes en la Familiaridad hacen prevalecer cotidianamente. En realidad, es la mórbida atracción hacia una señalada sensación de des-amparo lo que separa tajantemente al romanticismo de la tradicional postura neoclásica, burguesa y realista. Como indica van Tieghem, el espíritu racionalista de la Ilustración:

(...) se sentía a disgusto ante el infinito y agitado mar, a la vista de las montañas de alturas de vértigo, frente a los bosques inmensos, es decir, a la vista *de todos los espectáculos ante los cuales el hombre resulta*

¹⁴ Ibid, pg. 430.

*pequeño, insignificante. En cambio, el romanticismo se complace en esta desproporción (...)*¹⁵

Recordemos que uno de los más poderosos impulsos del romanticismo, que nace en Alemania, se cifra en contrarrestar la tendencia francesa a contemplar, comprender, clasificar, describir y utilizar una realidad que, al entender de autores como Hamann, nos sobrepasa al grado de hacer ver nuestros esquemas lógicos como algo en extremo absurdo y hasta risible. Schiller hablaba de que la naturaleza se mofa de todas las reglas que el entendimiento prescribe para ella, en la medida en que sigue un curso libre y caprichoso, echando por tierra sin contemplación alguna las creaciones de la sabiduría, mezclando “en un único y espantoso desastre” lo significativo y lo trivial, lo noble y lo ordinario, protegiendo el mundo de las hormigas y tomando al vulnerable hombre, junto con sus creaciones más delicadas, en sus brazos de gigante para despedazarlos (cf. *Las raíces del romanticismo*, pg. 114). El universo no posee (ni tendría porqué poseer) una estructura adaptada a las necesidades humanas, sino que es en esencia algo caótico e informe, un arrollador caudal de voluntad realizándose a sí misma. “Lo real” es, en consecuencia, inagotable.

Siempre que intentemos comprender algo, con cualquiera de los poderes que están a nuestra disposición, descubriremos (...) que estamos intentando apresar lo inaprensible, aplicar una fórmula a algo que escapa de la nuestra, porque siempre que intentemos aprehenderlo se abrirán nuevos abismos, que a su vez abrirán otros abismos. (...) intentar circunscribir las cosas, aprehenderlas, describirlas (...) es una tarea vana.¹⁶

De ahí que se recurra, como habíamos tenido ocasión de apuntar anteriormente, al lenguaje poético del mito, en la medida en que este último encierra en sí algo inexpresable, algo “telúrico”, es decir, oscuro, irracional e inarticulable que, a través tan sólo de imágenes, se despliega apuntando hacia una dirección infinita. En contraste, aquello que la razón articula en un momento de sensatez y Potencia está destinado a

¹⁵ *El romanticismo en la literatura europea*, pg. 230 (las cursivas son nuestras).

¹⁶ *Las raíces del romanticismo*, pg. 162.

derrumbarse. Metafóricamente hablando, la concepción de la vida humana que el romanticismo legó a la posteridad es la de un peligroso y gigantesco iceberg en cuya cumbre vivimos tranquilamente pero del cual conocemos tan sólo los fragmentos más superficiales. Tal concepción hacía del universo entero algo mucho más aterrador de lo que el pensamiento ilustrado hubiera podido suponer.

(...) los pobres seres humanos, quienes intentan construir sus pequeños hogares en la ladera de lo que ellos entienden que es una verde y florida montaña, pero que en realidad es el gran volcán de la historia humana, a punto, una vez más, de entrar en erupción (...) ¹⁷

Pasemos ahora a Nietzsche. Ger Groot y Charo Crego (prologuistas de algunos libros de Nietzsche) distinguen entre un impulso hacia el Orden y otro hacia el Caos, denominados apolíneo y dionisiaco respectivamente. En palabras de estos intérpretes, Nietzsche rompe con Wagner al considerar que éste se equivoca en abandonar y, más aun, pretender resolver la trágica relación de tensión entre Orden y Caos. Semejante tendencia wagneriana es por lo demás natural, dado que el intelecto mismo busca conjurar el *caos dionisiaco* a través de la ficción. El mundo, no obstante, es amoral e indiferente al *apolíneo orden humano*: posee un fondo indiferenciado y carente de “sentidos” y coordenadas orientadoras.

De acuerdo con el Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia*, durante los antiguos rituales dionisiacos el *principium individuationis* o “principio de individuación” que separa al individuo de todo aquello que le rodea se disolvía, dando paso a una embriagadora visión momentánea en que todas las cosas se mostraban confusamente mezcladas y como formando una primigenia y caótica Unidad. Es éste el primer sentido de lo dionisiaco, hallándose determinado por una experiencia límite en que las fuerzas más impetuosas de la vida -aquellas que empujan de manera manifiesta al riesgo y la pérdida- se hacen presentes. De conformidad con esta interpretación, la

¹⁷ Ibid, pg. 146.

verdadera esencia de las cosas se revelaría en la cumbre de esos estados, mostrándose como algo profundo, indiferenciado, irracional, indiferente a las intenciones humanas, carente de todo orden o estructura, incierto, amorfo y no-cualificado. En contraste, la figura del dios Apolo representa la forma, la superficie creadora, la definición, la certeza, el límite, lo ordenado, cualificado y estructurado, así como el *principium individuationis* del sujeto. Frente a Apolo, Dionisos se convierte en una potencia disgregadora, disolvente, que destruye toda forma para mostrar al individuo su propia fragilidad, finitud y contingencia dentro del poderoso y eterno oleaje de la vida.

Todo lo que hasta ese momento era considerado como límite, como determinación de la medida, demostró ser aquí una apariencia artificial: la “desmesura” se desveló como verdad.¹⁸

El *principium individuationis*, gracias al cual el Yo individual se determina y limita, es virtualmente borrado por las potencias dionisiacas disgregadoras. La autoconciencia y la identidad personal dependen, en este sentido, de ciertos mecanismos apolíneos que preservan la cohesión del todo, al cual subyace el abismo dionisiaco en calidad de verdad originaria oculta tras el ilusorio velo de Apolo. Así, el abismo dionisiaco subyace al aparente Orden apolíneo que el intelecto imprime al mundo, mas es lo dionisiaco -esto es, el Caos-, lo que constituye la verdadera esencia del universo. El Orden es una excepción, el Caos lo domina todo.

El carácter del mundo en su conjunto (...) es un eterno caos, no en el sentido de la falta de necesidad, sino en el de la falta de orden, de estructuración, de forma, de belleza, de sabiduría y como quiera que se llamen nuestras particularidades estéticas humanas.¹⁹

La idea consistiría, pues, en que el universo es ajeno a todo fin humano; en este sentido, asevera Nietzsche que no se puede achacar crueldad o irracionalidad al universo, dado que no pretende emular al hombre ni posee ninguna de sus cualidades.

¹⁸ *El nacimiento de la tragedia*, pg. 242.

¹⁹ *La gaya ciencia*, pg. 150.

Los juicios de valor que enuncian lo que es “verdadero”, “falso”, “malo” o “bueno” en la vida se circunscriben a la esfera en que el hombre interpreta determinadas creencias o acciones, pero de ninguna manera alcanzan a la realidad misma, que es indiferente y amoral pese a que el idealismo pretenda insuflarle cierto orden metafísico y moral. También en *La gaya ciencia* (pg. 280), Nietzsche denuncia la cobardía y la deshonestidad de: “considerar a la Naturaleza como si fuera una prueba de la bondad y de la tutela de un dios; interpretar la historia en honor de una Razón divina, como testimonio constante de un orden del mundo moral y de metas morales; interpretar las propias vivencias (...) como si todo fuese disposición y designio, como si todo fuese pensado y ordenado (...)”. La existencia de un orden ético en el mundo, la posición central del hombre dentro de tal mundo, la existencia de criterios valorativos absolutos y ahistóricos, la posibilidad de aprehender racionalmente los fundamentos últimos de la realidad, la íntima conexión entre tales fundamentos y el ser del hombre, la existencia de un Dios y de una providencia divina; todas estas proposiciones hacen del mundo un lugar que responde a las necesidades del hombre. El universo entero resulta poseer un sentido perfectamente compatible con los más acuciantes deseos e intereses humanos. Pero esto es, precisamente, lo que Nietzsche considera una cobardía de la consciencia frente al inhóspito universo que la rodea. En contraste, el filósofo de Röcken se declara partidario de una concepción “dura” de la existencia, capaz de prescindir de todo velo y de toda agradable mixtificación.

Nos hemos templado y endurecido en la comprobación de que las cosas del mundo no marchan en absoluto divinamente, ni siquiera en la forma racional, compasiva o justa, según la medida humana (...) ²⁰

En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche habla del conocimiento, esa insignificante herramienta inventada en algún recóndito rincón del universo por animales pensantes, misma que, pese a la importancia que tales animales le

²⁰ Ibid, pg. 261.

atribuyen, desaparecerá de manera tan fugaz como apareció, sin que a nadie importe que alguna vez haya existido. El hombre no ocuparía, pues, ninguna posición privilegiada en el universo, salvo aquella que el conocimiento (en esencia inexacto) del optimista idealismo imagina. Semejante idea implica, entre otras cosas, que la existencia no posee un orden racional susceptible de ser aprehendido por el entendimiento, es decir, que el fundamento último de “lo real” no corresponde a la racionalidad humana, dado que el universo no está diseñado para uso de ese insignificante animal llamado *hombre*. Así pues, ha sido vulnerada propiamente hablando:

(...) la creencia en un mundo que tiene su equivalente y medida en el pensamiento humano, en conceptos valorativos humanos, en un “mundo de la verdad” que es posible abordar con ayuda de nuestra pequeña y cuadrada razón humana.²¹

También en *La gaya ciencia* (pg. 279) leemos que Nietzsche no está dispuesto a admitir que la lógica humana sea la lógica en sí, es decir, el único tipo de lógica. Por el contrario, afirma sentirse inclinado a creer que es tan sólo un caso particular y, tal vez incluso, “uno de los más raros y estúpidos”. El elemento natural de la existencia no es pues, la racionalidad, la lógica o el Orden en alguna de sus diversas formas, sino la ambigüedad y la incertidumbre, pese a que en la cotidianidad la Familiaridad (para utilizar nuestros propios términos) haga prevalecer la seguridad o certidumbre que el Amparo y la Potencia procuran.

(...) gracias solamente a que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto artísticamente creador, vive con alguna calma, seguridad y consecuencia.²²

Según idea expuesta en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, la aparente certidumbre que preside el mundo del hombre común se derivaría de su radical incapacidad para erigirse en el artífice, en el creador de su propio ser y de todas aquellas

²¹ Ibid, pg. 303.

²² *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, pg. 47.

estructuras presuntamente inmutables que gobiernan su pensamiento. De acuerdo con esta interpretación, el intelecto humano construye a fuerza de metáforas un mundo seguro y consecuente, un mundo regular o rígido. No obstante, el artista confunde las “casillas”, los “quicios” o las jerarquías de los conceptos, siendo capaz de introducir nuevas metáforas, extrapolaciones y metonimias para reconfigurar el mundo tras mostrarlo irregular, inconsecuente, inconexo, en la medida en que ha logrado desgarrar el rígido tejido trabajosamente elaborado por el intelecto. El artista hace creer que se está soñando, dado que une lo más diverso y separa lo más afín, destruyendo barreras conceptuales y estableciendo nuevas concatenaciones. Como es fácil observar, cuando Nietzsche habla del artista en este sentido no se refiere tanto a los artistas tal como los conocemos en el mundo occidental, sino a un tipo de pensador cuyas empresas comparten con el mundo del arte significativas características. Acaso sea por ello que en el ensayo anteriormente citado opta finalmente por hablar de una milenaria lucha entre el hombre racional y el intuitivo, haciendo omisión del término “artista” para dar preferencia al de “hombre intuitivo”. Todas estas nociones remiten en última instancia, por lo demás, a una intuición fundamental en Nietzsche: la del Caos del todo indiferenciado, desprovisto de categorías, desprovisto también de jerarquías, en el cual todo aparece y desaparece sin dejar rastro, y nada de lo que aparece posee un valor distinto al de cualquier otra cosa. Al interior de ese Caos todo se halla justificado y aun santificado por el hecho mismo de estar en el movimiento de la vida, en el devenir incesante de creación y destrucción en que no existe Bien o Mal, como tampoco existe Verdad ni Error, pues todo en él es divergente y a la vez se une misteriosamente; todo lo traga el abismo: todo lo creado es reabsorbido, todo fluye y se presenta bajo un indeterminado claroscuro compuesto de inconexos fragmentos.

Este mundo mío dionisiaco, que se crea eternamente a sí mismo y eternamente a sí mismo se destruye (...) este mi “más allá del bien y del mal”, sin finalidad (...) ²³

El pensamiento crítico de corte “artístico” disloca, transfigura y reconfigura, violenta el orden habitual de las cosas, disuelve las demarcaciones para mostrar el todo dionisiaco, el flujo indiferenciado al margen de la fuerza ordenadora-flasificadora de la razón. Tal interpretación es retomada en *La gaya ciencia* en relación con el intelecto humano, que ordena el caótico devenir construyendo un mundo ficticio, un mundo pretendidamente ordenado que sin embargo no anula el desorden subyacente. Así, pese a que el espíritu siervo haga prevalecer las ficticias superficies apolíneas, en lo profundo respirará siempre el Caos, el laberinto, lo problemático que el espíritu libre hace surgir en todo objeto de conocimiento y, más aun, en el hombre mismo en cuanto objeto de su propio conocimiento. Como declara Nietzsche: “Esos pensadores en los que todos los astros recorren órbitas cíclicas no son los más profundos; quien mira dentro de sí mismo como dentro de un inmenso Universo y lleva en sí vías lácteas sabe también de la irregularidad de todas las vías lácteas; conducen al Caos y al laberinto mismo de la existencia” (*La gaya ciencia*, pg. 235).

En el segundo período del pensamiento nietzscheano, la noción de “espíritu libre” ocupa un lugar central, sintetizando en una peculiar postura frente al conocimiento los elementos de insuficiencia o “des-amparo” implicados por la idea de un universo que no responde a las más apremiantes necesidades humanas. A tal postura corresponden concepciones como la de cierta “tela de araña” formada por nuestra inevitablemente parcial e incompleta percepción de la realidad, o la de la ineluctable “injusticia de la mirada” que condena a un saber meramente perspectivista cuyo objetivo es obtener un conocimiento “lo menos inexacto posible”. Se trataría de un

²³ Nietzsche citado por Fink, pg. 213 de *La filosofía de Nietzsche*.

saber precario y, al propio tiempo, de un “saber de alteridad”, como se puede apreciar, por ejemplo, en la observación nietzscheana en el sentido de que un muy común vicio del pensamiento consiste en elogiar a quienes son semejantes a nosotros, actitud típicamente gregaria por cuanto reconoce sólo aquello que encaja dentro de un estrecho cerco de Familiaridad, cual si se poseyese un conocimiento acabado capaz de servir de rasero en todo momento. En contraste, el espíritu libre ha de esforzarse, en la medida de lo posible, por abstenerse de alabar a quienes piensan como él, dado que gana más criticándolos para escapar del rincón desde el cual usualmente valoramos y juzgamos acerca de las cosas.

Se critica más severamente a un pensador cuando emite una proposición que nos es desagradable; y, sin embargo, sería más razonable hacerlo cuando su proposición nos es agradable.²⁴

Al alabar a quien piensa como nosotros quedamos “atrincherados” en nuestro minúsculo Yo; por el contrario, al ejercer sobre este último la acción crítica del intelecto nos abrimos a nuevas posibilidades de autotranscendencia. Tal acción crítica se convierte en una consigna de honestidad intelectual para el pensador de espíritu libre: “¡Jamás retener o callarte algo que pueda pensarse contrario a tus ideas! (...) Es la primera honradez del pensador. Tienes que hacer todos los días tu campaña contra ti mismo” (*Aurora*, pg. 320).

En suma, Nietzsche parece transitar del Caos dionisiaco a un peculiar Extrañamiento, tanto con respecto a sí como en lo tocante a las estructuras racionales y lógicas que usualmente configuran nuestro ámbito natural de Familiaridad.

Resulta muy significativo lo que, con respecto a un tipo semejante de Extrañamiento, puede aportar Bataille como colofón al presente capítulo. Uno de los puntos de partida centrales de la reflexión del filósofo francés es: “(...) el sufrimiento

²⁴ *Humano, demasiado humano*, pg. 272.

disimulado que nos da el asombro de no serlo todo, de tener incluso límites angostos. Un sufrimiento tan poco confesable conduce a la hipocresía interior (...). La hipocresía interior radicaría, en términos generales, en verse obligado a ocultar la propia insuficiencia, e incluso cabe decir que la propia estupidez dado que, según refiere Bataille, el hombre es por fuerza estúpido, viéndose sin embargo continuamente compelido a ocultar tal desagradable condición (ver *La experiencia interior*, pg. 90). En realidad, la angustia, así como el miedo a devenir cómico a los ojos de los demás, conducen a cada individuo a atribuir la estupidez a los demás hombres.

Aisladamente, cada hombre imagina a los otros incapaces o indignos de “ser”. Una conversación despreocupada, malediciente, expresa una certeza de la vanidad de mis semejantes; una charlatanería aparentemente mezquina deja traslucir una ciega tensión de la vida hacia una cumbre indefinible.²⁵

Así, fuera de la fiesta tal como se practicaba otrora (que representaría en este contexto la comunicación libre de los seres) el espectáculo que la cotidianidad ofrece sería el de una muchedumbre de: “(...) fantoches desamparados, arrogantes, repeliéndose, odiándose, rechazándose los unos a los otros. Pretenden amarse, caen en una hipocresía beaturróna (...)” (ibid, pg.138). Como advierte Bataille en *Método de meditación* (pg. 189), cierto ingenuo sentimiento de poder del hombre que ejerce su inteligencia es fruto del “proyecto” y la actividad que gobiernan la vida humana de manera prácticamente ininterrumpida. Tal sentimiento de poder da lugar a una gran irrisión, a saber, la derivada de la existencia de una multitud de pequeños “todos” contradictorios, en donde cada uno de esos pequeños “todos”, en permanente pugna con los demás y ajeno a la comunicación que podría hacerlos a todos partícipes de una misma embriaguez, desarrolla el deseo de un saber absoluto y la necesidad de un poder sin límites (cf. *La experiencia interior*, pg. 95), creyéndose en el fondo el fundamento mismo del mundo. No obstante:

²⁵ Ibid, pg. 90.

Cuando considero mi venida al mundo –ligada al nacimiento tras la conjunción de un hombre y una mujer, e incluso al instante de la conjunción– una suerte única decidió la posibilidad de este yo que soy: en última instancia, resalta la imposibilidad loca del único ser sin el cual, para mí, no habría nada. La más pequeña diferencia en la serie de la que yo soy el término y, en lugar de mí, ávido de ser yo, no habría en cuanto a mí más que la nada, como si yo hubiese muerto.²⁶

Es precisamente en la experiencia de la muerte que se revela de manera plena al Yo la radical insuficiencia y gratuidad que el pasaje precedente pretende poner de manifiesto, toda vez que el Yo viviente, sabiéndose individuo de una especie, se ajusta a una realidad común y toma parte en lo que existe; en contraste: “el yo-que-muere abandona este acuerdo: él, verdaderamente, percibe lo que le rodea como un vacío y a sí mismo como un desafío a ese vacío (...)” (cf. *ibid*, pg. 79). Este enfoque, que pone el acento en la insignificancia de cada individuo empeñado en concederse una importancia excesiva gracias al sentimiento de poder otorgado por la actividad, conduce a Bataille, pese a que la inanidad total sólo pueda experimentarse en la muerte misma, a un proyecto filosófico opuesto –en éste como en muchos otros puntos– al pensamiento de Hegel.

La construcción de Hegel es una filosofía del trabajo, del “proyecto”. El *ipse* que debe llegar a serlo todo no fracasa, no se hace cómico, insuficiente (...) ²⁷

Cuando el entendimiento es auxiliar de la acción su punto ciego es tan desdeñable como el del ojo, pero en cuanto se considera el hombre mismo como inserto en lo posible del ser, el punto absorbe la atención: “ya no es el punto el que se pierde en el conocimiento, sino el conocimiento en él”. Es claro para Bataille que la actividad inherente al “proyecto” dota a cada individuo de un manifiesto sentimiento de suficiencia, de seguridad o, para decirlo en nuestros propios términos, de Potencia y Amparo. No obstante, como afirma a partir de un ejemplo extraído del ámbito filosófico:

²⁶ *Ibid*, pg. 77.

²⁷ *Ibid*, pg. 89.

Sin la actividad unida al proyecto, Descartes no habría podido mantener una seguridad profunda, que se pierde en cuanto se sale de la fascinación del proyecto.²⁸

Salir de la fascinación del proyecto es, precisamente, uno de los principales objetivos que el pensamiento batailleano se plantea, pues (cf. *ibid* pg. 58): “Sólo en proyecto se obtiene satisfacción vanidosa (...) se cae de esta manera en la huida, como un animal en una trampa sin fin, y un día cualquiera, muere uno idiota”. Colocado frente a la Potencia que el imperio de la soberbia y la suficiencia hacen prevalecer en la cotidianidad, el pensador francés se propone, por encima del inmenso desierto de las vanidades, develar el “horizonte sombrío donde se ocultan el dolor y la noche”. A tal fin, la angustia es vista por Bataille como una oportunidad y hasta como un método de conocimiento. Cuando alguien se confiesa angustiado, sus semejantes consideran necesario mostrarle la nulidad de sus razones, imaginando una salida para sus tormentos: si tuviese más dinero, una mujer, otra vida. Al decir de Bataille, empero, la angustia era su oportunidad, pues había sido elegido en la medida de sus presentimientos. “Pero qué fracaso si la elude: no sufre menos y se humilla, se hace bruto, falso, superficial” (ver *ibid*, pg. 43). En contraste, el pensamiento de Bataille se erige en una llamada hacia la angustia, la insuficiencia y la noche del no-saber. Su proyecto filosófico se cifra, pues, en una experiencia a partir de la cual el querer-serlo todo en que de ordinario incurrimos se desvanece para dar paso a la *desnudez* e insuficiencia que el pensamiento discursivo se ocupa sin cesar en conjurar.

No querer serlo todo es ponerlo todo en cuestión. Cualquiera, subrepticamente, queriendo evitar sufrir, se confunde con el todo del universo, juzga de cada cosa como si la fuese, del mismo modo que imagina, en el fondo, que jamás morirá. Estas ilusiones nubosas las recibimos con la vida como un narcótico necesario para soportarla. Pero, ¿qué es de nosotros cuando, desintoxicados, nos enteramos de lo que somos?²⁹

²⁸ *Ibid*, pg. 115.

²⁹ *La experiencia interior*, pg. 10.

La experiencia interior responde a la necesidad de ponerlo todo en tela de juicio. Un primer corolario de tal movimiento del pensamiento es la renuncia a seguir “confundiéndose con el todo del universo” y a juzgar de cada cosa como si uno la fuese. Para Bataille, “el sinsentido es el desenlace de cada sentido posible” (cf. *ibid*, pg. 109), de ahí que la experiencia interior deba conducir al no-saber, esto es, a la pérdida de todo sentido. Yendo “sin hacer trampas” a lo desconocido, el hombre se desnuda de todo saber, “perdiendo solidez” y dando la espalda a la salvación que, con arreglo a la perspectiva de Bataille, es el más odioso de los subterfugios. Quedar desnudo es quedar sin saber nada, vulnerable, abierto a la alteridad, reducido a la súplica sin respuesta que el hombre por necesidad encarna. El Yo, esa ínfima partícula cuya existencia ha sido obra de la más pura casualidad, se entrega de ordinario al deseo de someter el mundo a su autonomía. “Esa voluntad de ser universo no es, empero, sino un desafío irrisorio lanzado a la incognoscible inmensidad. (...) en la imperiosidad del saber, por medio del cual el hombre intenta tomarse a sí mismo por el todo del universo, hay necesidad, miseria padecida (...)” (cf. *ibid* pg. 95). Es, pues, el sufrimiento y la angustia lo que impulsa al hombre a afirmar su suficiencia y ocultar su des-amparada condición. Sólo la existencia del niño, que debe crecer y de cuya insuficiencia (al menos eso se piensa habitualmente) se seguirá la suficiencia del adulto, constituye una ocasión de inclinarse sin profunda inquietud sobre ese abismo en que todo Amparo se desvanece. Mas el desvanecimiento del Amparo y la Familiaridad supone el del entero andamiaje de lo “real intersubjetivo” o, para hablar con Bataille, del pensamiento discursivo.

En el estilo de pensamiento que presento, lo que cuenta no es nunca la afirmación. Lo que digo lo creo, indudablemente, pero sé que llevo en mí el movimiento que quiere que la afirmación, más adelante, se desvanezca. Si fuese preciso concederme un lugar en la historia del pensamiento sería, según creo, por haber vislumbrado los efectos, en nuestra vida humana, del “desvanecimiento de lo real discursivo”.³⁰

³⁰ *Ibid*, pg. 205.

A través de la experiencia interior, se gana acceso a los estados “de los que sólo tenemos consciencia de manera fugitiva cuando se debilita en nosotros la manía discursiva de conocer” (cf. *ibid* pg. 149). Pero la verdad conquistada gracias a esta experiencia no es compatible con la felicidad o con la salud, ni siquiera lo es con la vida. Con todo, llama Bataille a que: (...) aceptemos el daño físico que nos causa a cambio del conocimiento espiritual que nos proporciona (...) (cf. *ibid*, pg.160). Con ello, se concretaría el paso de la filosofía del trabajo –hegeliana y profana- a la filosofía sagrada que el “suplicio” expresa. La consecuencia de este movimiento interior es la comunicación: “(...) me comunico con lo “desconocido” opuesto al *ipse* que soy; llego a ser *ipse*, desconocido para mí mismo (...) (pg. 133). El objeto de la propia experiencia interior es al decir de Bataille, en realidad: “la proyección de una pérdida de sí dramática (cf. *ibid*, pg.126)”. A tal pérdida de sí corresponde, en parte, el Extrañamiento que a través de nuestro ensayo pretendemos poner de relieve.

Recapitulando lo dicho en este tercer capítulo, vale decir que, merced a una percepción oscura y profunda del universo, algunos autores románticos persistieron en sustituir el aspecto universal, objetivo y necesario con que el racionalismo gusta de dotar a nuestras perspectivas y valores, con una concepción imprecisa, ambigua e incluso caótica de las distintas creencias humanas, recalcando con ello la indeterminación misma de una existencia concebida, más allá del restringido cerco ofrecido por la Familiaridad cotidiana, como un espacio sin aristas. El ámbito de “lo real” se percibe entonces como un dominio arbitrario cuya extensión depende esencialmente de las fronteras que tracemos entre lo que somos y lo que no somos, siendo posible des-arraigarse de él gracias a cierto “saber de alteridad” en función del cual “el mundo se convierte en sueño”, en tanto que el sueño bien puede convertirse en mundo. Tal relativismo da ciertamente paso a la creencia en la coexistencia de diversos

órdenes de realidades. Pero es en el mundo tal como es experimentado por inteligencias afectadas por una nerviosidad particularmente impresionable que autores como Hoffmann o Arnim percibieron la revelación de una existencia sin pluma ni color, de una existencia descarnada o “al desnudo”, desprovista de los oropeles con que a menudo la recubrimos. Por lo demás, la naturaleza del mito, que abre siempre nuevos abismos y no surge de un momento de Potencia de la razón, les abrió una ventana hacia cierto río subterráneo usualmente relegado al reino de lo inconsciente, lleno de paradojas, de contrastes y, más aun, de interrogantes que, a diferencia de las planteadas en la Familiaridad cotidiana con una intención didáctica, no pueden sino quedar sin respuesta. Fuera del límite funcional que tal Familiaridad provee, la desproporción entre la desnudez y vulnerabilidad humanas y un mundo circundante que no parece poseer una estructura adaptada a nuestras más apremiantes necesidades, revelan en este último un arrollador caudal de voluntad sobre el cual nos hallamos como sobre la punta pretendidamente segura de un gigantesco iceberg. También para Nietzsche, el Orden -esa minúscula parcela en la cual nos hallamos confiadamente instalados- es una excepción, en la medida en que el Caos lo domina todo. Ante lo indiferenciado y no-cualificado, el pensamiento racionalista y optimista configura un ficticio Orden capaz de hacer del mundo un lugar que responda a nuestras necesidades, brindándonos amparo y certidumbre. El “hombre intuitivo” (según término utilizado en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*) confunde sin embargo quicios, casillas y jerarquías haciendo creer que se está soñando, al rearticular el espacio de “lo real” uniendo lo diverso y separando lo afín, disolviendo demarcaciones para violentar el Orden habitual y ponernos en contacto con la alteridad. Al modo de ver de Bataille, es este el momento en que el conocimiento, en lugar de absorber en sí su punto ciego, se pierde en éste, haciendo evidente que todo sentido ha de desembocar en el sinsentido, en tanto que todo

saber ha de convertirse irremediabilmente en no-saber. La comunicación con lo desconocido, con el no-saber que nos hace experimentar nuestra “desnudez” y vulnerabilidad, nos muestra la insuficiencia de ese ser que se ve arrastrado por el capricho de someter el mundo a su autonomía pese a ser producto de la más pura casualidad, ese ser que somos en cada caso nosotros mismos. Más allá del narcótico que la constante actividad supone, al extender lo posible del ser su inabarcable abanico, la angustia que la insuficiencia de nuestro propio entendimiento provoca nos abre las puertas a un nuevo saber cuya naturaleza habremos de seguir dilucidando.

IV. El hilo de Ariadna

Paul van Tieghem ¹ ve en el ideal ilustrado de forjar y compartir una misma cultura intelectual y moral, no menos que en la intención de iluminar y guiar a las almas o agradecerles por la verdad de sus descripciones -en contraste con el objetivo romántico de causar sorpresas al entendimiento-, dos de los principales elementos que separan al neoclasicismo del “irracionalismo” romántico. Pero, al menos a nuestro juicio, es Isaiah Berlin quien con mayor penetración logra apresar los puntos medulares que autorizan a ver en el movimiento romántico una auténtica revolución cultural acaecida al interior de la civilización occidental.

Tal como Berlin lo expresa, el espíritu racionalista de la Ilustración creyó en el progreso y la perfectibilidad del hombre. Sabemos lo que es la perfección gracias a un sentido interno que nos dice qué es lo normal y qué lo anormal, cuál es el ideal y cuál la desviación de ese ideal de conformidad con la naturaleza misma del hombre, claramente “grabada en su corazón con letras eternas” según frase de Rousseau. Del mismo modo existen ideales objetivos de belleza, de magnificencia, de sabiduría, que todo ser humano inteligente puede reconocer con tan sólo aplicar su razón.

(...) uno de los grandes axiomas de la Ilustración del siglo XVIII –que es lo que el romanticismo vino a destruir- residía en que era posible descubrir respuestas válidas y objetivas a toda gran pregunta que agitara a la humanidad: cómo vivir, cómo ser, qué es el bien, qué es el mal, qué es lo correcto, qué es lo incorrecto, qué es lo bello, qué es lo feo, por qué actuar de este modo y no de otro. ²

Así pues, el entero conjunto de la tradición occidental supuso siempre que existía una naturaleza de las cosas tal que, si la conocemos y comprendemos, nuestros objetivos se volverán claros y entenderemos lo que debemos hacer para completarnos del modo en que nos lo pide nuestra propia naturaleza. Tal vez ese conocimiento existió

¹ Ver capítulos 1 y 2 del libro primero (titulado “El prerromanticismo”) en *El romanticismo en la literatura europea*.

² *Las raíces del romanticismo*, pg. 92.

en una idílica Edad de oro o existirá en el futuro pero, en cualquier caso, las preguntas más urgentes que aguijonean a la humanidad deben tener una respuesta unívoca. Si la respuesta no es en absoluto cognoscible, si parece estar completamente vedada a nosotros, entonces ha de haber algo en la pregunta que no funciona. Adicionalmente, las respuestas deben poder descubrirse por medios susceptibles de ser enseñados y aprendidos por todos. Por otro lado, deben ser “compatibles entre sí ya que, si no lo son, se generará el caos” (cf. *Las raíces del romanticismo*, pg. 43). En consecuencia, los criterios y cánones universales en el arte, la ética, la vida social y demás esferas de la existencia humana son, cuando menos idealmente, públicos y demostrables. De tal modo, si sabemos lo que somos y lo que necesitamos, y sabemos dónde obtenerlo y lo hacemos por los mejores medios a nuestra disposición:

(...) podemos llevar una vida feliz, virtuosa, justa, libre y satisfactoria. Ellos compartían la noción de que todas las virtudes eran compatibles (...) Y si alguien dijera que la verdad puede condenar a uno a la miseria, será necesario demostrar que esta proposición es falsa. Y si se pudiera probar que la libertad absoluta es incompatible con la igualdad absoluta, deberá de haber alguna falla en la argumentación (...) ³

Pero ya Montesquieu, pensador todavía representativo del siglo de las luces, comenzó a alterar la concepción de que había virtudes, valores e instituciones uniformes, compatibles entre sí y convenientes para todo hombre en todo lugar. Montesquieu escandalizó al entero medio intelectual de su tiempo (y no sólo al sector más conservador) al señalar que cuando Moctezuma le dijo a Cortés que aunque la religión cristiana era buena para España, la religión azteca sería mejor para su pueblo, lo que Moctezuma había dicho no era absurdo. El relativismo general de Montesquieu, en extremo novedoso en su momento, socavaba la inveterada creencia de que, una vez demostrada la falsedad de una determinada proposición, la proposición opuesta habría de ser verdadera. No sólo, para decirlo con Herder, el “mundo alemán” huele, se siente,

³ Ibid, pg. 48.

se ve o suena del modo en que lo hace por haber sido construido por alemanes, de modo que diferentes épocas y naciones tendrían distintos ideales siendo cada uno de ellos válido para su tiempo y lugar, sino que incluso, como alguna vez dejó entrever Fichte:

(...) el mundo de un compositor es diferente del de un carnicero (...) Puede haber coincidencias entre ellos, pero hay más cosas o, por lo menos, cosas más importantes que no lo son (...) ⁴

Por haber mostrado el sinsentido y patente contradicción inherentes a la idea de un “mundo de la verdad” dotado de una estructura indestructible, asestando con ello un duro golpe al racionalismo europeo, considera Berlin a Herder como uno de los padres del romanticismo. “Es decir, uno de los padres del movimiento cuyas características incluyen la negación de la unidad, de la armonía, de la compatibilidad de ideales, ya sea en el ámbito de la acción o en el del pensamiento” (cf. *ibid*, pg. 96). David Hume, por su parte, mostró que la red de relaciones lógicas rigurosas en las que, de acuerdo con los filósofos de la Ilustración, se fundaba el universo y que la razón podía comprender, era simplemente inexistente. “Hume minó la concepción de una armonía de conexiones necesarias, de algo así como una prenda sin costuras” (*ibid*, pg. 56). Y más adelante: “Hume debilitó aquella posición general según la cual el universo era una totalidad racional, donde cada parte era lo que era, necesariamente, porque lo requerían las otras partes. Y se representaba esta totalidad como algo bello y racional por el hecho de que ninguna de las cosas incluidas en ésta podían ser de otro modo más que como eran. La antigua creencia consistía en sostener que todo lo que era verdadero lo era necesariamente, que las cosas no podían ser más que como eran”. Pero si el universo estuviera en movimiento en lugar de detenido, si fuera infinito en lugar de finito, si estuviera en constante modificación y jamás fijo, si nunca fuera lo mismo, las optimistas conclusiones de la Ilustración caerían por tierra. Y, a decir verdad: “La cruda verdad

⁴ *Ibid*, pg. 124.

acerca del universo era que no podía ser expresado en su totalidad, que no podía abarcarse, que no estaba en reposo, sino en movimiento (...)” (ibid, pg. 144).

El romanticismo socavó la noción de que existen criterios objetivos relativos a cuestiones de valor, de política, de moral, de estética, de que existen criterios objetivos que operan entre los hombres de modo tal que si alguien no hace uso de ellos es simplemente un mentiroso o un demente; lo que en cambio sería cierto en lo relativo a las matemáticas o a la física.⁵

Como indica Berlin en consonancia con las doctrinas románticas (que, dicho sea de paso, es intención de este autor inglés refutar parcialmente a través de su texto), si es posible establecer criterios que nos digan qué es lo que hace que una obra de arte, un carácter, una vida o una constitución política sean perfectos, es únicamente mediante la suposición de que todas las otras respuestas, por interesantes y fascinantes que sean, son falsas. Pero la existencia de una sola verdad contrapuesta a una determinada serie de “falsos caminos” tornaría imposible la idea romántica de la incompatibilidad, es decir, la concepción de la existencia de una pluralidad de ideales con validez propia, concepción que el movimiento romántico utilizó para demoler las nociones de orden, progreso y perfección -así como la creencia esencialista en una *rerum natura*- características de los ideales clásicos. Al hilo de estas reflexiones, Berlin se pregunta porqué Walter Scott, perteneciente a la más clásica tradición, es considerado un romántico. Y llega a la conclusión de que es así porque enfrentó nuestros valores “a otro conjunto de valores igualmente bueno o tal vez superior. Esto destruyó el monopolio y la noción de que toda época era en sí misma buena y que estaba en continuo avance hacia una mejor” (cf. ibid, pg. 181). La diferencia con Macaulay, otro historiador de la época, estriba en que éste cree en la noción de progreso: todo está bien allí donde está, todo se ajusta, avanza.

⁵ Ibid, pg. 185.

Es preciso resaltar, finalmente, que dondequiera que un determinado modo de entender “lo real” impera, el romanticismo se apresura a mostrar que lo contrario es igualmente verdadero. Curiosamente (dado que no es común definir el concepto romántico de la “ironía” sobre esta base), Berlin identifica la *Ironie* empleada sobretudo por Friedrich Schlegel con la intuición de que a cada afirmación le corresponden por lo menos otras tres, contrarias a la primera pero igualmente verdaderas (cf. *ibid*, pg. 157). De ahí, una vez más de acuerdo con Berlin, que en los Estados reaccionarios los románticos fuesen progresistas, y en los progresistas fuesen reaccionarios. De ahí, asimismo, que el romanticismo muestre tantas facetas tan contradictorias entre sí, como el gusto por la simplicidad de la vida campestre y la inclinación a la extravagancia de un Nerval (armado de su acostumbrada peluca verde) paseando una langosta por las calles de París, y tantos otros ejemplos de tendencias contrapuestas que, pese a tornar imposible la tarea de definir el romanticismo como tal, permiten a Berlin encontrar un denominador común en todo ese mar de disímiles inclinaciones, a saber: el deseo de romper con la naturaleza de lo dado, esto es, con un determinado estado de cosas o bien, para decirlo en nuestros términos, con un sistema de Familiaridad imperante. Como sucede en Herder, el romanticismo ensalza todas las formas de pensar, todos los ideales y todos los valores con una única excepción: la de aquellas formas de pensar y valorar correspondientes a la cultura a la cual se pertenece, mismas que, mostrándose bajo la etiqueta de “lo real” en tanto que tal, habitualmente nos restringen y aprisionan.

Estas agudas transiciones de la poesía a la prosa, del éxtasis a las descripciones científicas, les parecían a los románticos un arma maravillosa para hacer estallar y derrocar la realidad.⁶

Así, cuando en Hoffman las aldabas de bronce se convierten en mujeres ancianas, las mujeres ancianas en concejales de ciudad y los concejales de ciudad en

⁶ *Ibid*, pg. 150.

jarras de ponche, esto no está destinado a producir placer estético para después ser olvidado inmediatamente. Por el contrario, este tipo de imprevisibles mutaciones, así como aquellas incursiones en lo extraño, en lo ajeno y singular, constituyen intentos de romper con el marco empírico de la vida cotidiana, de invadir eso dado y en apariencia inalterable que regularmente nos oprime.

Existe el deseo de mostrar que por debajo de esta pulida superficie existen temibles e inexpressables fuerzas en estado de ebullición, que no puede darse nada por sentado, y que una visión profunda de la vida supone, esencialmente, el romper con este espejismo superficial. Cualquiera que sea el camino que tomemos, ya sea recurriendo a una extremada sofisticación o a una inaudita simplicidad, el resultado será el mismo.⁷

De tal suerte, las muy diversas reivindicaciones románticas, con frecuencia contradictorias entre sí, tenían por objeto atacar el “sistema de realidad” de las tempranas sociedades industriales burguesas, de modo que, por ejemplo, no era que se deseara ser un salvaje primitivo, pues si el ideal romántico del noble salvaje hubiese sido realizado, se habría convertido en una gris realidad, en algo abarcable y clasificable, en una fórmula de vida tan disciplinaria y detestable como la que estaba destinada a reemplazar, y hubiese sido necesario encontrar un nuevo ideal que apuntase hacia lo infinito e inconmensurable. Los ideales y los fines, por lo demás, no nos determinan sino que somos nosotros los que los determinamos a ellos, pues “el mundo es un poema soñado por nuestra vida interior”. Así, la grandeza del hombre no consiste en conocer los valores sino en crearlos: creamos los valores, los objetivos, los fines y nuestra propia visión del universo de manera análoga a como los artistas crean sus obras.

Esto introduce por primera vez lo que me parece a mí una nota crucial en la historia del pensamiento humano, a saber: que los ideales, los fines, los objetivos no se descubren mediante la intuición, ni por medios científicos, ni por la lectura de textos sagrados, ni escuchando a expertos o personas con autoridad.

⁷ Ibid, pg. 179.

Los ideales no se descubren sino que se inventan; no se encuentran en algún lugar sino que se crean del mismo modo en que el arte es creado.⁸

Como el propio Berlin reconoce (cf. *ibid* pg. 166), esto abre la puerta a una “inversión total de valores”. Al propio tiempo, introduce cambios irreversibles en el concepto tradicional de *Verdad*. Curiosamente, sobre la base de la perspectiva de Berlin el romanticismo, con su puesta en cuestión de toda “causa victoriosa” que apuntale un determinado sistema de Familiaridad en que la Verdad resulte posible, con su rechazo de toda estructura estable de las cosas y con su concepción de que los valores y los fines son creados por el hombre mismo, termina por parecerse mucho al tipo de relativismo vitalista que Nietzsche planteará al proclamar: “no hay hechos, sólo interpretaciones”. Nodier, poniéndose del lado de “los locos”, llegó a declarar: “loco es aquel que ha renunciado a la vana necesidad de saberlo todo”. Aserción que adquirirá nuevas reverberaciones a la luz de lo que Nietzsche pueda decirnos ahora en lo concerniente al tema de la Verdad.

A Nietzsche se le suele conocer mucho más por ciertos célebres rechazos (uno de los cuales estuvo dirigido, de hecho, al romanticismo en su conjunto), que por aquello que, al entender de quien esto escribe, constituye a la par el núcleo y la mayor contribución de su pensar, y que se halla estrechamente emparentado con el tema de la Verdad, mismo que a continuación pondremos de relieve en relación con las nociones nietzscheanas del “espíritu libre” y el “espíritu siervo”.

Por lo que hace a un punto tocado más arriba con respecto al romanticismo, cabe decir que, más allá de los innegables rechazos y animadversiones del pensamiento nietzscheano, es un afán de atacar las “causas victoriosas” (según consigna expresada en el *Crepúsculo de los ídolos*), aquello que de más característico parece poseer ese mismo pensamiento. Metáforas como las de la danza o la serpiente que debe mudar de piel

⁸ *Ibid*, pg. 121.

para no perecer traducen el énfasis puesto por Nietzsche en la movilidad, el dinamismo, el continuo abrirse a siempre nuevas perspectivas que conduce al filósofo de Röcken a desear apropiarse de muy diversas figuras humanas, criticando al arte desde el ámbito de la ciencia, a la ciencia desde el terreno de la filosofía, a la filosofía desde la óptica del arte y así sucesivamente. Con arreglo a los modelos del sabio, el artista, el sacerdote o el comerciante, el hombre, arrastrado por sus múltiples afanes existenciales, se resuelve históricamente a cultivar ciertas potencialidades en desmedro de otras, de modo que cada hombre individual participa, sin necesidad de haberse experimentado a sí mismo como un ser creador, de una realidad plástica y cambiante gracias a la cual cada cultura, con base en una representación de sí misma, ha interpretado a través de la historia su posición en el cosmos, lanzándose en pos de los ideales de humanidad sintetizados en el concepto de *hombre superior*. A la exploración de tales ideales se orienta, en parte, una buena porción de la obra de Nietzsche.

Nietzsche reconocía en el politeísmo la expresión de la diversidad de pensamiento existente en la antigua Grecia. De acuerdo con el pensador alemán, todas las especies animales, a excepción del ser humano, han alcanzado un estado de estancamiento prematuro, en la medida en que “creen” en un animal “normal” y en un ideal de su especie y han encarnado definitivamente la moralidad de sus costumbres. La consciencia gregaria en el hombre apuntaba al mismo resultado, pues cada pueblo creía estar en posesión de la única y suprema “norma”. El que el individuo estableciera de manera egoísta e independiente su propio ideal y de él derivara su propia ley de “normalidad”, sus placeres y sus derechos es lo que la consciencia gregaria había llevado a considerar como la aberración más monstruosa del hombre: en términos religiosos, se trataba de la idolatría propiamente dicha. Sin embargo, el politeísmo permitía concebir cierta pluralidad de normas al menos en algún remoto supramundo:

“¡los dioses no se excluían ni se degradaban unos a otros! Aquí fue donde se admitió por primera vez al individuo, aquí se reconoció por primera vez el derecho de individuos” (*La gaya ciencia*, pg. 172). En efecto, la libertad que se concedía a un dios frente a los demás dioses parecía remitir a la libertad del individuo frente a las leyes y costumbres de la tradición a que pertenecía.

El politeísmo comportaba el germen del librepensamiento y multipensamiento de los hombres: el poder de labrarse ojos nuevos y propios y siempre de nuevo nuevos y aun más propios: de suerte que el hombre es, entre todas las especies, el único para quien no existen horizontes y perspectivas eternos.⁹

Cuando cierto particular modo de sentir e interpretar la vida, pretendiéndose universal y absoluto, intenta homogeneizar el pensamiento de un pueblo entero sin conseguirlo, se revela en tal pueblo la existencia de contracorrientes dueñas de necesidades contrarias empeñadas, a su vez, en satisfacerse y prevalecer. El pueblo en cuestión es, pues, múltiple en sí, lo cual indica que comienza a desligarse de los burdos instintos de rebaño fundadores de la moralidad de la costumbre.

La cultura superior de los griegos, ya en épocas asaz tempranas, se evidencia por el hecho de que en repetidas oportunidades fracasaron tentativas de fundar nuevas religiones griegas; prueba de que ya en días tempranos debe haber habido en Grecia multitud de individuos heterogéneos, cuyas necesidades heterogéneas no podían ser resueltas mediante una receta única de fe y esperanza.¹⁰

En contraste, dondequiera que una sola forma de valorar logre señorear se debe hablar, por el contrario, de una cultura baja y sierva. Tal tipo de cultura fue, por lo demás, lo que a juicio de Nietzsche triunfó con el advenimiento del monoteísmo, esa “rígida consecuencia de la doctrina del hombre normal -esto es, la creencia en un Dios normal a cuyo lado no hay más que dioses falsos y fingidos- fue tal vez el peligro más grave que jamás se cerniera sobre la humanidad” (*La gaya ciencia*, pg. 173). El triunfo de la “doctrina del hombre normal” significó, ante todo, el radical aplanamiento de

⁹ *La gaya ciencia*, pg. 173.

¹⁰ *Ibid*, pg. 175.

Europa, entendido éste como la antítesis de la diversidad otrora existente en el mundo helénico. Aplanamiento quiere decir aquí, pues, homogeneización, uniformidad valorativa: esclavitud propia de un nuevo tipo de hombre domesticado. La forma de vida que prevaleció entonces fue la correspondiente al ideal ascético. Como leemos en *La genealogía de la moral* (pg. 169): “(...) épocas, pueblos, hombres, intérpretales implacablemente el ideal ascético en dirección a esa única meta, no permite ninguna otra interpretación, ninguna otra meta, rechaza, niega, afirma, corrobora únicamente en el sentido de *su* interpretación (...)”. Ello condenó a los espíritus libres de todos los tiempos al anatema, dado que:

Bajo todas las circunstancias lo nuevo es lo malo, en cuanto es lo que quiere conquistar, derribar los antiguos mojones y las viejas piedades; ¡y sólo lo viejo es bueno! En todo tiempo los hombres buenos son los que ahondan los viejos pensamientos y con ellos rinden frutos; los agricultores del espíritu. Pero toda tierra termina tarde o temprano por quedar agotada, y siempre de nuevo tiene que pasar la reja del arado del mal.¹¹

Curiosamente: “¡La historia trata casi exclusivamente de estos hombres malvados, que después han sido absueltos! (ver *Aurora*, pg. 83). Lo esencial a destacar aquí es la configuración de cierto gregario reino de la Verdad, más allá del cual se extiende el vasto terreno de la maldad, de la a-normalidad, del error, de la falsedad.

En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche define la verdad como una suma de abstractos antropomorfismos adornados poética y retóricamente, mismos que, después de un prolongado uso, le parecen a un pueblo algo fijo, canónico, obligatorio. Así, las verdades son ilusiones, pero se trata de ilusiones de las que el hombre ya no es consciente, llegando al sentimiento de la verdad precisamente por esta inconsciencia. La verdad obliga a adjetivar las cosas de determinada manera, designando una como “buena”, otra como “fría”, la de más allá como “útil”.

(...) dentro de ese juego de dados de los conceptos se llama “verdad” -a usar cada dado tal y como está designado; contar exactamente sus puntos, formar

¹¹ *La gaya ciencia*, pg. 66.

clasificaciones correctas y no violar nunca el orden de las castas ni los turnos de las castas de jerarquía.¹²

En este contexto, sin embargo, el problema de la verdad no puede ser siquiera planteado, pues ciertas formas de percibir y adjetivar son resguardadas de toda problematización, inhibiendo nuevas tiradas de dados capaces de formar distintas combinaciones. En realidad, de acuerdo con Nietzsche la cuestión de la verdad ha sido siempre tomada demasiado a la ligera por el hombre, siendo la honradez intelectual una cualidad prácticamente ausente en él. En lugar de una reflexión en torno a tal cuestión, el hombre suele apelar a convicciones que operan a modo de condiciones de subsistencia.

Una convicción es la creencia de estar, acerca de un punto cualquiera del conocimiento, en posesión de la verdad absoluta. Esta creencia supone, pues, que hay verdades absolutas; al mismo tiempo, que hemos encontrado los métodos perfectos para llegar a ellas; y, por último, que todo hombre que tiene convicciones aplica estos métodos perfectos. (...) el hombre de convicciones (...) está en la edad de la inocencia teórica, es un niño, cualquiera que sea su talla.¹³

Las convicciones constituyen los artículos de fe con base en los cuales le es dado al espíritu siervo poseer una valoración unívoca y en apariencia inequívoca de la realidad. Se adquieren por medio de la educación y se refuerzan a través del hábito, configurando un “imperio de la costumbre” que la consciencia gregaria establece a guisa de motor y fuente de conservación del rebaño. De tal “imperio de la costumbre” se nutre, pues, el espíritu siervo, que ocupa su posición existencial por hábito: “si es, por ejemplo, cristiano, no es que haya comparado las diversas religiones y haya elegido entre ellas; si es inglés, no es que se haya decidido por Inglaterra, sino que ha encontrado ya existentes la cristiandad e Inglaterra y las ha admitido sin razonar, como un hombre que ha nacido en un país de viñedos llega a ser bebedor de vino” (véase

¹² *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, pg. 46.

¹³ *Humano, demasiado humano*, pg. 303.

Humano demasiado humano, p. 172). La acumulación de convicciones da lugar a lo que se conoce como “firmeza de carácter”, rasgo distintivo del espíritu siervo.

Al hombre de carácter fuerte le falta el conocimiento de las múltiples posibilidades y direcciones de la acción, su inteligencia es gregaria, sierva, puesto que no le muestra en un caso dado más que dos posibilidades a lo sumo. (...) El cerco educador desea hacer a todo hombre subordinado, poniéndole siempre ante los ojos el menor número de posibilidades.¹⁴

Es la consciencia gregaria, mediante la educación y el cultivo del hábito en el pensar y obrar, la que garantiza la existencia de convicciones en el modo en que el espíritu siervo interpreta y valora tanto la realidad que le rodea como la propia realidad interior de sus afectos, apreciaciones, etc. En efecto, si no fuese por las convicciones que el instinto gregario hace aparecer como realidades incontestables, el espíritu siervo se vería enfrentado a un mundo hostil repleto de posibilidades en donde, a falta de un orden predeterminado capaz de indicarle el camino a seguir, se extraviaría irremediablemente sin acertar a encontrar un derrotero “adecuado” hacia el cual dirigir su acción o su pensamiento. A la fe en las propias convicciones, ese rasgo casi ingénito que opera a modo de ceguera útil u ofuscación parcial de la mente e impide imaginar nuevos ideales de vida, la considera Nietzsche parte de un “embrutecimiento paulatino” de nuestra civilización.

A fuerza de interminables repeticiones, las convicciones terminan por convertirse en algo aparentemente irrefutable, cual si proviniesen de la incuestionable voluntad de un dios y no de históricas valoraciones humanas sujetas al error. Añadamos a este respecto que, a juicio de Nietzsche, todo propugnar enérgicamente una causa, todo tomar resueltamente partido por una convicción requiere un alto grado de ceguera o, dicho en otros términos, de estrechez y pobreza de espíritu propias de un hombre servil, de un hombre -asimismo- rudimentario.

¹⁴ Ibid, pg. 174.

Las personas que han abrazado una causa en toda su profundidad raras veces le son fieles para siempre. Precisamente han puesto de manifiesto la profundidad, y siempre hay mucho malo que ver en ésta.¹⁵

Es también en función de tal circunstancia que Nietzsche puede decir: “Quien piensa mucho no es apto para ser hombre de partido: pronto lanza su pensamiento más allá del partido (*Humano, demasiado humano*, pg. 287). Para el pensamiento que va al fondo de las cosas e ideas y las experimenta con todo lo que tienen de problemáticas, de complejas, reconociendo sus aristas en lugar de acogerlas acríticamente en sí, no pueden existir los credos permanentes que cobijan la existencia del “hombre de partido”, esto es, del espíritu siervo.

No ver muchas cosas, no ser imparcial en ningún punto, ser íntegramente un partido, tener una óptica rigurosa y necesaria en todos los valores -ésta es la única condición para que tal especie de hombre llegue a subsistir. Mas, con esto, ella es la antítesis, el antagonista del hombre veraz, - de la verdad ... El creyente no es libre de tener conciencia para la cuestión de lo “verdadero” y lo “no verdadero”: ser honesto en ese punto sería inmediatamente su ruina.¹⁶

En efecto, el profundizar en el análisis mostraría a tal hombre de partido la problematicidad de todo conocimiento, tornándolo escéptico frente a los artículos de fe de su partido y frustrando, por ende, los objetivos prácticos que le habían impulsado a adherirse a él. Por el contrario, al adoptar las convicciones inter-subjetivas propias de la serie de papeles que le ha tocado en suerte representar en la vida, encuentra en la concordancia con el prójimo una gran satisfacción, en cuanto que genera una impresión de inteligencia y de verdad compartidas.

(...) nos acostumbramos paulatinamente a la manera de sentir de nuestro contorno, y como la aprobación simpática y la inteligencia mutua son cosas muy agradables, pronto adquirimos todos los caracteres y los colores del partido a que pertenecemos.¹⁷

¹⁵ Ibid, pg. 272.

¹⁶ *El Anticristo*, pg. 94.

¹⁷ *Humano, demasiado humano*, pg. 226.

Por lo demás, el hombre de partido es en esencia activo, pues la gran virtud de una ocupación reside en librar de pensamientos al individuo, de tal manera que le sirva de refugio cuando de improviso le asalte la duda o la inquietud en algún respecto.

El que tiene mucho que hacer conserva sus convicciones y sus puntos de vista generales, casi inmutablemente. Del mismo modo, todo hombre que trabaja al servicio de una idea, no comprobará jamás la idea misma, no tiene tiempo de ello. ¿Qué digo?, va contra su interés tenerla siquiera por discutible.¹⁸

El trabajo consume una energía nerviosa tan extraordinaria que se la arrebatada a la reflexión, a la cavilación, a la preocupación, ofreciendo siempre objetivos pequeños y otorgando livianas y regulares satisfacciones. “Así, una sociedad en la que se trabaja duro de forma continuada acabará teniendo más seguridad; y la seguridad es adorada hoy día como la divinidad suprema” (cf. *Aurora*, pg. 217). De ahí que se recete también trabajo al individuo aquejado de dudas referentes a su existencia, pues: “Quien siempre está muy ocupado se halla más allá de toda perplejidad” (*La gaya ciencia*, pg. 200). Pero es justo la “capacidad de perplejidad”, de crítica y sobre todo de autocrítica, lo que reivindica Nietzsche a través del concepto de *espíritu libre*, arrebatando a la cotidianidad la seguridad y las convicciones que el usual tráfigo del hombre siervo garantiza.

Llamamos espíritu libre al que piensa de otro modo de lo que pudiera esperarse de su origen, de sus relaciones, de su situación y de su empleo o de las opiniones reinantes en su tiempo.¹⁹

Gracias al concepto de *espíritu libre*, Nietzsche logra desarrollar una interesante teoría de la verdad de hondas repercusiones en el entero cuerpo de su obra. De acuerdo con lo que puede desprenderse del segundo período de su filosofar, el pensamiento “siervo” elimina teóricamente el concepto de “injusticia” -léase aquí: de *inadecuación*- en tanto que condición del conocimiento, haciendo de ella un error cometido, precisamente, por aquellos que se encuentran fuera del cerco de saberes prevalecientes

¹⁸ Ibid, pg. 276.

¹⁹ Ibid, pg. 172.

en un determinado rebaño. En contraste, para el espíritu libre la injusticia o inadecuación constituye un elemento ineludible de toda lectura de la realidad, siendo necesario adquirir el mayor número de perspectivas posible -aprendiendo a distanciarse incesantemente de las propias convicciones- para alcanzar, gracias a una movilidad que no se anquilosa en ninguna certidumbre, conocimientos menos injustos, menos fragmentarios.

Tenías que aprender a percibir lo que hay de injusticia necesaria en todo Pro y Contra, la injusticia como inseparable de la vida, la vida misma como condicionada por la perspectiva y su injusticia. Tenías ante todo que ver con tus propios ojos dónde hay siempre más injusticia, a saber: allí donde la vida tiene su desarrollo más mezquino, más estrecho, más pobre, más rudimentario y donde, sin embargo, no puede hacer más que tomarse a sí misma por fin y medida de las cosas (...) ²⁰

El espíritu siervo nada sabe de la movilidad de perspectivas, es decir, del inmenso mar en el cual su visión de la realidad constituye apenas una ínfima gota; para él, esa pequeña gota que habita es el océano entero, fuera de la cual no concibe nada más, pues incluso el pasado es negado en tanto que mero escalón para cierto “progreso” alcanzado. El resultado es que sus propios valores se le presentan como realidades absolutas no susceptibles de ser atacadas desde perspectivas distintas, “más verdaderas” que la suya. En contraste, Nietzsche ofrece un modelo de movilidad nacido del distanciamiento o des-arraigo frente a lo propio y familiar. El espíritu libre se erige en frontal enemigo del tipo humano representado por el animal de rebaño, al combatir el elemento fijo de la cultura recusando la división de lo familiar-verdadero y lo extraño-falso. En efecto, a través de una crítica corrosiva y de un afán de reappropriación, el espíritu libre hace surgir la extrañeza en lo familiar y la familiaridad en lo extraño, pues aquello que comúnmente se tiene por verdadero le resulta cuestionable, mientras que lo tachado de falso puede ser reivindicado. El espíritu libre aprende a transvalorar, esto es, a pensar los valores de modos distintos e incluso opuestos, a sacar los conceptos de sus

²⁰ Ibid, pg. 39.

quicios habituales: a ser independiente de un orden establecido artificiosamente de una vez para siempre, de un orden que ha olvidado la esfera problemática, incierta y móvil en que todo conocimiento humano hunde sus raíces. El espíritu libre es un desestabilizador, en el sentido de que esgrime la opinión contraria o simplemente extraña, no familiar, introduciendo subrepticamente, por ende, la ruptura, la alteridad, la divergencia que desgarrar el tejido uniforme que el rebaño se ha afanado en tejer.

Pero al reconocer en la inadecuación o injusticia una ineludible condición del pensamiento y, más aún, un mecanismo de la vida, Nietzsche va mucho más allá, socavando las bases sobre las cuales regularmente se hace descansar la validez del conocimiento.

Ninguna experiencia, por ejemplo, concerniente al hombre, aunque éste fuese el más próximo a nosotros puede ser completa, de suerte que tuviésemos un derecho lógico a hacer de él una apreciación de conjunto; todas las apreciaciones son apresuradas y deben serlo.²¹

De tal suerte, ha sido vana presunción el proclamar la existencia de una visión acabada con respecto a algún asunto en particular, pues la cantidad de experiencias necesarias para poder emitir un juicio verdaderamente concluyente acerca de algo rebasaría con mucho la capacidad de un modesto ser humano, razón por la cual le es lícito a Nietzsche afirmar: “Hasta los grandes espíritus sólo tienen una experiencia de cinco dedos de ancha -justo ahí acaba su reflexión: y comienza su infinito espacio vacío y su estupidez” (*Aurora*, pg. 414). Por potente que sea el entendimiento de un individuo, su conocimiento configura un horizonte que determina el espacio en que existe y en el que, en cierto sentido, se halla como recluso entre los muros de una prisión, según metáfora empleada por Nietzsche. En función de ese relativamente reducido espacio en que vive, llama “cerca”, “lejos”, “grande” o “pequeño” a esto o

²¹ Ibid, pg. 63.

aquello, mas aquellas cosas que percibe no constituyen sino errores, en el sentido de que se hallan distorsionadas por la injusticia de su propia perspectiva.

Estamos en nuestra tela, nosotros arañas; y todo cuanto en ella capturamos, no podemos en realidad capturar nada que no sea apto para ser capturado precisamente en nuestra tela.²²

Parecería entonces que la *alteridad* con respecto a nuestra propia perspectiva es, en el fondo, difícilmente asequible, quedando considerablemente restringidas las posibilidades de autotranscendencia que la figura del espíritu libre en esencia representa. Paralelamente, el entendimiento humano aparecería caracterizado mucho más por la debilidad que por aquella Potencia que, instalados en la Familiaridad, usualmente le adscribimos. La debilidad de nuestras facultades intelectivas y, por ende, de nuestro conocimiento del mundo, obedece por otra parte a diversos factores, uno de los cuales se deriva del hecho de que:

(...) la unidad que nos sirve de medida, nuestro ser, no tiene una magnitud invariable, tenemos tendencias y fluctuaciones y, sin embargo, tendríamos que conocernos nosotros mismos por una unidad fija para hacer de la relación de algo con nosotros una apreciación justa.²³

En un acto de percepción cualquiera, habla siempre algún impulso o, mejor dicho, una compleja trabazón de impulsos. Puede prevalecer el impulso de imponer las propias virtudes a otro, el de ser en un momento dado más -o quizá simplemente distinto- que ese otro, puede imperar, también, el deseo previo de encontrar una coincidencia o algo nuevo que no había hasta entonces llamado nuestra atención. Así, el entendimiento se adapta, tanto en el conocimiento como en la emisión de juicios de valor, a los impulsos que en ese momento gobiernan en el individuo.

¡Ay los vergonzosos apetitos! ¡Cuán a menudo estáis al acecho de lo estimulante, cuán a menudo al acecho de lo sedante, porque estáis cansados! ¡Siempre tan llenos de secretas predeterminaciones sobre cómo debería

²² *Aurora*, pg. 169.

²³ *Humano, demasiado humano*, pg. 63.

adquirirse la verdad, de forma que vosotros, precisamente vosotros, podríais aceptarla! ²⁴

Siguiendo idéntica lógica, sucede que a menudo la mañana de un individuo muestra las cosas de forma diferente que su tarde. Los sentimientos y vivencias -así como las necesidades de los instintos e incluso las alteraciones fisiológicas- actúan de manera ostensible en la percepción, llegando a obnubilar el entendimiento y determinando lo que en un momento dado reconocemos como verdadero. En palabras de Nietzsche, se trata de una “terrorífica comedia” que irreflexivamente representamos, sin que de ordinario seamos conscientes de ello. Así, por ejemplo, en un momento dado a un individuo le parece erróneo algo que tiempo atrás amó como verdad o probabilidad; ahora lo rechaza, creyendo que ello constituye un triunfo de su razón. Sin embargo, tal vez ese error fuera para él en aquel entonces -en que aún era “otro”, pues en cierto sentido siempre se es “otro”- tan necesario como todas sus “verdades” de ahora, algo así como una piel que ocultaba y disimulaba mucho que por entonces aún no debía ver. Su nueva vida, no su razón, ha matado en él esa opinión: no la necesita más, por lo que ahora se deshace y la sinrazón sale de ella como un gusano a la luz.

Cuando criticamos, no se trata de una actitud arbitraria e impersonal -se trata, con harta frecuencia por lo menos, de una prueba de que se encuentran en nosotros fuerzas vitales y dinámicas que provocan el desprendimiento de una costra. ¡Negamos y tenemos que negar, porque algo en nosotros quiere vivir y afirmarse, algo que acaso no conocemos aún, no vemos aún! ²⁵

Recordemos en este punto las analogías de la prisión y la telaraña, según las cuales nos hallamos constreñidos a un espacio de percepción que hace aparecer las cosas de determinada manera, quedándonos vedadas innumerables posibilidades interpretativas. Con arreglo a ello, parece como si fuera necesario abrirnos a la alteridad de lo que aún no somos para pensar bien sobre las cosas, pues cuando las vemos a la luz de nuestra propia telaraña se revelan incapaces de mostrar nuevas facetas. Habría, pues,

²⁴ *Aurora*, pg. 392.

²⁵ *La gaya ciencia*, pg. 228.

que saber “ponerse a uno mismo en escena”, dejando de representar irreflexivamente la “terrorífica comedia del conocimiento”, que nos inclina a afianzarnos en un único papel como si fuese el único que nos fuera dado representar y no respondiera a azarasas contingencias. Se trataría, pues, de alejar lo familiar y des-alejar lo extraño con independencia de lo que nuestro Yo gregario nos dicta. “Pues quien quiere aprender de las cosas algo que él mismo no es, debe saber perderse a sí mismo a ratos” (*La gaya ciencia*, pg. 227). Aprender a conocer sería, en este mismo sentido, aprender a convertir aquello que se ha designado de antemano como “falso” -por no haber podido ser capturado en nuestra telaraña- en una posibilidad más de nuestro pensamiento. De esta serie de ideas y algunas otras semejantes surge el perspectivismo nietzscheano. Como señala Gilles Deleuze, una crítica digna de tal nombre no debe dirigirse únicamente al pseudo-conocimiento de lo incognoscible, sino en primer lugar al verdadero conocimiento de lo que puede ser conocido. Nietzsche cree haber hallado:

(...) el único principio posible para una crítica total en lo que denomina su “perspectivismo”. (...) No hay ilusiones del conocimiento, sino que el propio conocimiento es una ilusión (...) ²⁶

No hay hechos, sólo interpretaciones. Como lo expresa Fernando Savater ²⁷, con ello se busca debilitar: “(...) el peso de las interpretaciones establecidas, completas, pretendidamente objetivas, cada una supuestamente única y excluyente (...) abrir de nuevo paso a la infinitud de interpretaciones, repetir las palabras que habían sido excluidas de la problemática lícita (...)”. Lo “bueno” y lo “malo”, lo “falso” y lo “verdadero”, lo “valioso” y lo “prescindible”, lo “loable” y lo “reprobable”, lo “importante” y lo “anodino”, lo “sublime” y lo “infame”, lo “esencial” y lo “accesorio” pueden ser de nuevo fijados, adjetivando las cosas de maneras siempre distintas para crear nuevos órdenes de realidad al margen de los que un determinado “sistema de

²⁶ Nietzsche y la filosofía, pg. 129.

²⁷ Cf. *Apología del sofista*, pg. 39.

Familiaridad” prescribe como convenientes. Surge, pues, una nueva visión del conocimiento pero, asimismo, una nueva visión del mismo concepto de *verdad*.

De acuerdo con la interpretación que hemos adoptado, las estructuras constructivas del pensamiento ejercen, cuando enfrentadas a la realidad, una labor organizadora que se sirve de clasificaciones, valoraciones y conceptos. Cuando las funciones constructivas del pensamiento quedan escindidas de las funciones destructivas o disgregadoras, una suerte de “olvido” del trasfondo no-cualificado de la existencia parece apoderarse del hombre. De este modo, se hace posible la construcción de una perspectiva exenta de crítica desde la cual la entera intelección de la realidad se hace aparecer como clara, unívoca y no problemática.

Existe, pues, la Verdad entendida como canon que obliga a adjetivar las cosas de determinada manera, pero por otro lado hay una nueva verdad que revela en aquélla una mera ilusión, un error que el hombre ya no reconoce como tal a causa, en primer lugar, de que ha constituido una de sus condiciones de existencia y, en segundo lugar, de la costumbre que le ata a él. Debido a que hasta ahora estos errores han sido las potencias más ricas en consuelo, se espera que las nuevas verdades tengan el mismo efecto. Mas Nietzsche se pregunta: ¿qué pasaría si las nuevas verdades no fueran capaces de prestar ese consuelo?, ¿sería ello una objeción contra ellas? Y es innegable que existe, en la noción de Verdad que Nietzsche plantea en el segundo período de su filosofar a través del concepto de espíritu libre, un manifiesto aspecto tensional y, vale decir, trágico.

“Nada es verdadero, todo está permitido ...” Pues bien, esto era libertad de espíritu, con ello se dejaba de creer en la verdad misma. ¿Se ha extraviado ya alguna vez algún espíritu libre europeo, cristiano, en esa frase y en sus laberínticas consecuencias? ¿Conoce por experiencia el Minotauro de ese infierno?²⁸

²⁸ *La genealogía de la moral*, pg. 173.

Que la libertad de espíritu hasta aquí analizada está íntimamente vinculada con el tema de la verdad salta a la vista en la siguiente frase de *La genealogía de la moral* (pg. 173): “Se hallan muy lejos de ser espíritus libres, pues creen todavía en la verdad”. Por lo demás, el entero proyecto crítico nietzscheano se cifra en un convertir la verdad en problema, en un pasar del Orden que la verdad representa al Caos que implica no poseer ese frágil hilo de Ariadna capaz de orientarnos permanentemente ante lo real. En efecto, la lucidez estriba para Nietzsche en el conocimiento de que el laberinto, ese universo caótico dentro del cual la verdad hace las veces de un providencial hilo de Ariadna, no permite alcanzar ni la certidumbre absoluta ni una manera definitiva de ordenar la realidad. El hombre libre es para Nietzsche aquel que, “fragmentado” o disgregado por el pensamiento crítico que aplica implacablemente sobre sí mismo, termina por romper las ataduras de sus convicciones, trocando la certidumbre animal y la firmeza de carácter por un dédalo de infinitos pasillos en que todo vuelve a ser problema no resuelto, incluido su propio ser. Así pues, precisamente la experiencia que de la realidad tiene es, ante todo, la de una serie de interpretaciones o posibles lecturas que se entrelazan infinitamente, cual pasillos de un vasto laberinto. En contraste, si el pensamiento del espíritu siervo pudiese llamarse laberíntico lo sería tan sólo en la medida en que se interna en el laberinto que el pensar mismo representa de tal manera que el hilo de Ariadna que su acrítica interpretación le proporciona lo guía en todo momento, quedándole vedada, a fin de cuentas, la posibilidad de experimentar el laberinto de manera auténtica. El espíritu libre experimenta la vida -con cada menuda circunstancia que ella encierra- como un eterno e insoluble conflicto. Lo que hace, propiamente, es experimentar la vida como lo que originariamente es: como devenir y voluntad de poder creadora, que se apropia de siempre nuevos sentidos, de nuevos

caminos hacia las cosas o inéditas concatenaciones entre conceptos, pero todo ello sobre el abismo de la contradicción, la problematicidad, la injusticia, la incompletud.

Así las cosas, la vida y el mundo son, al igual que el pensamiento, laberínticos, ambiguos y difícilmente expresables en un sistema. En atención a ello la verdad es concebida por Nietzsche como una mujer que no se deja conquistar por la torpe insistencia de los pensadores, una mujer impenetrable, incomprensible, sin fondo o, antes bien, con una infinitud de trasfondos, como una serpiente que se muerde la cola para volverse infinita y ofrecer máscara tras máscara, interpretación tras interpretación en un incesante movimiento circular.

En consonancia con la noción de verdad hasta aquí expuesta, cabe finalizar este apartado diciendo que, en su libro *Sobre Nietzsche* (pg. 83), Bataille declara que el grado máximo de inteligencia es de inmediato su desfallecimiento. En ese mismo lugar, añade que aquello que define la inteligencia del hombre es que ésta se le escapa, siendo la máxima inteligencia la mejor engañada, por pensar que aprehende la verdad cuando sólo huye de ella. El pensamiento discursivo mismo implicaría, pues, un autoengaño concerniente a sus verdaderas capacidades, dado que, como leemos en *La experiencia interior* (pg. 91), el error es la condición del pensamiento.

En *Método de meditación* (pg. 179) exclama el pensador francés: “Pero, ¿cómo (me dirijo a todos los hombres) podría yo renunciar a vuestra estupidez? ¡Cuando sé que, sin ella, yo no sería! ¡Qué sería yo –lo que son las piedras o el viento- si no fuese cómplice de vuestros errores! Y más adelante (pg.183) añade: “la inteligencia me da la certeza de ser bruto. (...) La idea es vertiginosa”.

(...) generalmente, la existencia me parece anegada, acurrucada en la estupidez –en el error- que es su condición; es la condición de la consciencia (...) ²⁹

²⁹ *Método de meditación*, pg. 188.

De nuevo, es la insuficiencia lo que, sustituyendo al habitual sentimiento de Potencia de nuestro pensamiento y de nuestro Yo social, conduce de la Familiaridad al Extrañamiento con respecto a nuestro “ambiente natural de existencia”.

En suma, cabe destacar con respecto a lo visto en el presente capítulo que el ataque romántico a la objetividad, a la *rerum natura* defendida por la Ilustración, debilitó sensiblemente el “sistema de realidad” conformado por el conjunto de valores de la civilización occidental, poniendo en entredicho la concepción de una serie de virtudes, criterios y cánones compartidos y compatibles entre sí a los que toda razón podría llegar de contar con los métodos adecuados. En efecto, el pensamiento ilustrado había dado por sentado que si algo es verdadero lo opuesto ha de ser por necesidad falso, de tal suerte que sería posible establecer respuestas verdaderas, unívocas y compartidas a los principales problemas que la humanidad enfrenta. De acuerdo con la interpretación de Isaiah Berlin, empero, la concepción romántica implica que lo contrario de lo verdadero es igualmente verdadero, toda vez que existen mundos contrapuestos (a saber: el de un inglés, el de un alemán, el de un carnicero, el de un músico, etc.), portadores cada uno de una pluralidad de ideales con validez propia. Dicho en nuestros propios términos, es sólo un determinado sistema de Familiaridad puesto al amparo de la alteridad de puntos de vista contrapuestos lo que permite establecer una diferencia nítida entre lo verdadero y lo falso. Sea como fuere, es preciso decir que la noción misma de progreso, cardinal en el proyecto de la Ilustración, parecía quedar invalidada por la una nueva visión romántica al interior de la cual el mundo “es un poema soñado por nuestra vida interior”, en la medida en que nos es dado determinar los valores, los fines, los ideales, pues -como diría más tarde Nietzsche-: no hay hechos, sólo interpretaciones. En este sentido, más allá de ciertos célebres rechazos que han llegado a ser tomados como el núcleo de su filosofía, ha sido nuestra intención

poner en claro que, a nuestro juicio, el pensamiento de Nietzsche se cifra ante todo en un poner en tela de juicio las “causas victoriosas”, esto es, aquellas en función de las cuales una serie de convicciones -ante las cuales el “espíritu siervo” desarrolla cierta “ceguera útil” u ofuscación parcial de la mente- son engarzadas y apuntaladas hasta dar pie a una valoración aparentemente inequívoca de la realidad, siendo imposible en lo sucesivo intentar otras “tiradas de dados” para formar nuevas combinaciones, o bien ensayar distintas formas de adjetivar las realidades de dentro y fuera de nosotros. En contraste, el pensador alemán propone internarse en el laberinto del conocimiento sin el providencial hilo de Ariadna que la Verdad representa, en un movimiento de autotranscendencia que exige el desarraigo frente a lo propio y familiar en favor de un “perdersé a sí mismo”, desaprendiendo lo aprendido para dirigirse a cierta ignota alteridad. Es por ello que el “espíritu libre” hace surgir la extrañeza en lo familiar y la familiaridad en lo extraño. Sin el habitual hilo de Ariadna, todo vuelve a ser problema no resuelto, lo cual introduce un aspecto tensional y trágico en nuestra relación con el mundo circundante. Tal aspecto tensional o problemático se acentúa si consideramos la inevitable inadecuación del saber, debida al decir de Nietzsche no menos a la distorsión de nuestra propia perspectiva que a la influencia de los instintos en la “comedia del conocimiento” que día con día representamos, regida por la utilidad en mayor medida que por la razón. Frente a ello, el perspectivismo abriría al menos la posibilidad de distanciarnos de ese único papel que, pese a ser el resultado de azarosas contingencias, representamos a menudo con tanta convicción.

V. El valle de Tempe, derrumbado

Para el romanticismo metafísico, el universo y el mundo del yo profundo están en una estrecha relación de analogía, pues sus figuras y sus ritmos se corresponden entre sí. Así, a partir del microcosmos que el hombre mismo constituye, puede éste acceder al macrocosmos de cierta Unidad primordial perdida que, a través del sueño, la poesía y algunos otros estados alterados de consciencia, le es dado recobrar transitoriamente.

El “Sueño” ha alcanzado aquí su significación suprema; es la puerta que se abre sobre el mundo intemporal, la vía por la cual se llega, fuera de toda soledad, de toda desesperación, de toda existencia separada, a la esperanza infinita.¹

El poeta romántico se afana en penetrar, pues, en un plano de realidad que parece operar como reminiscencia de una “Edad de Oro anterior a la caída”, o bien como prefiguración de la Edad de Oro final que sobrevendrá tras la reintegración en la armónica Unidad perdida. Desde esta perspectiva, el universo visible se convierte en símbolo de un mundo invisible. De ahí que el sueño nocturno sea para el romanticismo místico, mucho más que una “semejanza” del Sueño eterno, una supervivencia suya.

Pero la idea de la universal analogía va más allá de toda cuestión de carácter propiamente metafísico, dado que, con independencia del uso que los poetas románticos hicieron de ella, parece remontarse (en tanto que estructura inherente al pensamiento humano) a los tiempos más remotos. Acaso sea por ello que Octavio Paz afirma:

(...) la analogía vuelve habitable al mundo. A la contingencia natural y al accidente opone la regularidad; a la diferencia y la excepción, la semejanza. El mundo ya no es un teatro regido por el azar y el capricho, las fuerzas ciegas de lo imprevisible: lo gobiernan el ritmo y sus repeticiones y conjunciones.²

Pero, al menos en el pensamiento y la poesía modernos, la analogía va siempre acompañada del espíritu crítico que funge como su contrapartida y que puede ser sintetizado en el concepto de “ironía”.

¹ *El alma romántica y el sueño*, pg. 267.

² *Los hijos del limo*, pg. 102.

La analogía convierte a la ironía en una variación más del abanico de las semejanzas, pero la ironía desgarró el abanico. (...) La ironía muestra que, si el universo es una escritura, cada traducción de esa escritura es distinta, y que el concierto de las correspondencias es un galimatías babilónico. La palabra poética termina en aullido o silencio: la ironía no es una palabra ni un discurso, sino el reverso de la palabra, la no-comunicación.³

Al interior de la ecuación analogía-ironía la correspondencia universal entraña su propia perpetua metamorfosis, de tal manera que, siendo el poeta el encargado de descifrar el “texto” del mundo, el referido devenir o metamorfosis lo obliga a enfrentarse no a uno sino a una pluralidad de ellos, en donde cada lectura cifraría de nuevo al mundo sólo para que ulteriormente hubiese que descifrarlo otra vez. La analogía no suprime las diferencias, sino que tiende un puente entre ellas haciendo la realidad más tolerable, sustituyendo -bien que de manera precaria- la heterogeneidad por la homogeneidad a fin de tornar la realidad, por un lado, inteligible y, por otro, compartida y (por añadidura) comunicable. Así pues, gracias a una visión analógica del universo éste se muestra no ya como un Caos informe sino bajo la jurisdicción de un Orden, revelándose como un tejido de signos en correspondencia regidos por un único ritmo universal. A esta visión analógica, empero, se opone la ironía que desgarró la semejanza e introduce la alteridad, quedando establecida una relación de tensión que antes que antagónica es complementaria

La ecuación analogía-ironía encuentra un evidente paralelismo en la tensión entre la imaginación especulativa y el espíritu crítico que mantuvo escindidas a infinidad de almas románticas. Trátase de una tensión que, como confiesa Jean Paul Richter, se traduce de ordinario en un cruel conflicto psicológico. La raíz de este conflicto es entendida por él del siguiente modo:

Una mañana, siendo todavía muy niño, estaba yo en el umbral de la casa y miraba a la izquierda, hacia la lumbre, cuando de pronto me vino del cielo,

³ Ibid, pg. 111.

como un relámpago, esta idea que ya nunca me abandonó: soy un yo. Mi yo se había visto a sí mismo por primera vez, y para siempre.⁴

En una metáfora dirigida a representar el nacimiento del estado consciente (cuya referencia textual por desgracia no recuerda con exactitud quien esto escribe), la más antigua cultura oriental hablaba de un ave que se veía a sí misma posada sobre la rama de un árbol. La capacidad humana de auto-objetivarse y de convertirse en materia de especulación, presente en mayor o menor medida en todo hombre, se halla a nuestro juicio a la base de la ironía puesta de manifiesto, así sea indirectamente, por la cita precedente. Cabe decir que el acontecimiento interior narrado por Jean Paul, a primera vista intrascendente, se revela, bien mirado, como piedra de toque de un creciente grado de consciencia que, de la antigüedad hasta nuestros días, habría conducido desde las concepciones analógicas y mágicas del universo hasta la aparición de un espíritu crítico en constante conflicto con algunos de los anhelos más profundos de la humanidad. Como indica Béguin, ese precoz poder de objetivarse descubierto tempranamente por Jean Paul es un choque cuyas vibraciones no se debilitarían jamás, y que se traduciría en parte por un intenso sentimiento de ansiedad. Así, concluye que “ese relámpago es la primera amenaza de las tempestades futuras, la primera aparición del problema del yo, que muy pronto se convertiría para Jean Paul en (...) ese punto crítico alrededor del cual se ordena (...) el destino espiritual de ciertos seres” (véase *El alma romántica y el sueño*, pg. 224). Considerando que sólo la ignorancia equivale a la plena felicidad, Jean Paul llegará a recordar con nostalgia la época “que precedió al conocimiento”.

(...) lo que en él se expresa es la misma angustia fundamental ante la identidad incierta del yo, el mismo temor del desdoblamiento, la misma sensación inquietante de verse a sí mismo (...)⁵

El “drama de la consciencia” ocasiona que Jean Paul se vea en adelante perseguido por la obsesión de su propio dualismo -o, mejor dicho de su propia

⁴ Jean Paul citado por Albert Béguin en *El alma romántica y el sueño*, pg. 224.

⁵ *Ibid*, pg. 226.

multiplicidad-. Surge entonces la obsesión por el “doble”, por el *Doppelgänger*, que traduce la coexistencia de un yo que vive y sueña y de otro que asiste como espectador crítico a la vida y al sueño. Tal idea se ve reflejada metafóricamente a lo largo de toda su obra de diversas maneras. Una de ellas es la recurrente figura del camarada de infancia “admirado y maléfico” -con profundas resonancias, por poner un ejemplo, en el muy posterior *Demian* de Herman Hesse, novela en que la duplicidad y la ambivalencia humanas encuentran magistral expresión-. El universo literario de E.T.A. Hoffmann, profusamente poblado de mitos y de amenazas y semejante en ciertos aspectos al de Jean Paul, pone a su vez ante nuestros ojos a numerosos personajes atormentados por el desdoblamiento de su personalidad (personajes en quienes, dicho sea de paso, descubriría el psicoanálisis otros tantos casos de neurosis y de psicosis). Pero, como es natural suponer, no sólo sus personajes experimentan ese alucinante desdoblamiento. En su *Diario íntimo*, Hoffmann recuerda instantes en que la consciencia de su propia personalidad se le escapaba.

(...) en un baile (...) cree ver su propio yo, multiplicado como por un prisma, y se irrita ante la estupidez de todos esos dobles suyos que llenan la sala. A veces, espectador de sus propios actos, una tajante ironía lo lleva a desdoblarse más cruelmente todavía. O bien, prolongando hasta en la vigilia los sueños nocturnos, “el poeta interior gana la delantera al espíritu crítico y al creador de formas”.⁶

El término *ironía* aparece aquí caracterizado, con suficiente precisión, como la capacidad más bien involuntaria de “hacerse uno espectador de sus propios actos”. Así pues, *hacerse espectador de sí mismo y espectador de ese espectador que se observa a sí mismo* -y así sucesivamente- fue lo que, de diversas maneras, experimentaron con creciente claridad algunos de los más emblemáticos artistas románticos. A veces, no obstante, “el poeta interior gana la delantera al espíritu crítico”, nos dice asimismo la cita. Y entonces se establece el mundo de certidumbre garantizado no únicamente por

⁶ *El alma romántica y el sueño*, pg. 373.

las creencias de orden metafísico, sino por la Familiaridad que impera en la vida cotidiana. Cuando la ironía llega a desgarrar ese bello cuadro hábilmente pintado por el “poeta interior”, el despertar del sueño es, sin embargo, descorazonador. Y no es necesario, por otra parte, que la vigilia venga a arruinar lo creado por el sueño, pues así como en plena vigilia podemos imaginar que estamos en posesión de la “clave” para leer en el libro del universo, igualmente en sueños el Inconsciente nos puede poner cara a cara con las más crudas realidades. En rigor, aquello que el artista pide al “mundo profundo” es que ironice la vida de la superficie, quitándole el revestimiento de única realidad posible que adquiere al presentarse a la consciencia como “lo real” en tanto que tal. Pero la ironía es, por así decirlo, bi-direccional y hasta multi-direccional, en la medida en que es capaz de ironizar el terreno desde el cual se había antes ironizado.

Si la existencia humana consiste en la representación de un papel -o de una serie de papeles relativamente limitada por nuestro “yo social”- el desdoblamiento de la personalidad (que algunos románticos experimentaron más como una gloriosa conquista que como una molesta coacción) implicaba sin duda, por un lado, cierta multiplicidad a menudo incompatible con la uniformidad requerida por la vida gregaria y, por otro, una decidida pérdida de la espontaneidad gracias a la cual la “narcosis diaria” nos conduce a adaptarnos a los mecanismos de la gran “puesta en escena” que gobierna nuestras respectivas existencias.

Entre los románticos, se llama ironía ese desapego que consiste en colocarse fuera y por encima del desarrollo espontáneo de las imágenes, juzgarlo y gobernarlo, hacer del funcionamiento automático un libre juego.⁷

En lugar de abandonarse ciegamente al mecanismo de la vida, el espíritu romántico, a sabiendas de que la sustancia de que está hecha la existencia es en extremo maleable (y de que su propio espíritu se ha vuelto dúctil a toda clase de influencias),

⁷ Ibid, pg. 278.

juega con ese mecanismo, experimenta consigo mismo a través de la ironía. Y, ¿no parece descansar la disfuncionalidad del espíritu romántico en la consciencia que posee de algunos de los procesos inconscientes que lo gobiernan?, de tal modo que, por ejemplo, el problema no sería convertir la propia vida en una representación teatral con base en la constante acción del olvido o del autoengaño -cosa que probablemente todo ser humano “adaptado” hace (sin saberlo) para evadir la constante angustia que sus debilidades y dudas le causan-; el problema sería, más bien, presentir oscuramente esos movimientos interiores hasta llegar al inverosímil grado de desenmascararlos. O bien, echando mano de otro de otro elemento típicamente romántico relacionado con la esfera inconsciente, el problema no estribaría tanto en la distancia, inevitable, entre el deseo y su satisfacción, sino en la oscura percepción, punzante y dolorosa, de los estragos que incesantemente genera. El problema, en el fondo, sería que, corroído por la ironía de una consciencia crítica excesivamente desarrollada, el individuo, además de actor de su propia vida, se convirtiera en espectador de ella en virtud de un continuo desdoblamiento, interfiriendo así con su capacidad de “representarla” adecuadamente. Así, cuando antagonismos anímicos como la angustia o el sentimiento de soledad se limitan a exteriorizarse en el “yo superficial” a través de trastornos controlables semejantes a la neurosis, la funcionalidad está asegurada. La disfuncionalidad aparecería, entonces, en el remoto caso de que ese mismo “yo” percibiese, así fuese de manera vaga, ciertos mecanismos que operan en “lo profundo”, llegando incluso a manipular algunas de sus variables o a debilitar, de manera intencional o accidental, algunas de sus potencias (como las del olvido o el autoengaño). Pero esta es una faceta de la ironía (o consciencia crítica) que, aunque prefigurada por el romanticismo -de manera incluso paradigmática en ciertos casos como los de Arnim o Hoffmann-, sólo alcanzará plena consciencia de sí en pensadores posteriores.

De acuerdo con Albert Béguin (ver *ibid* pg. 486), el propósito inicial del espíritu romántico es la integración de todo el ser, complementando la parte diurna de nosotros mismos con el elemento nocturno que comúnmente dejamos sin desarrollar. En este sentido, la ambivalencia del sueño y el arte representaría la real amplitud del alma humana, más allá de todo ocultamiento o mutilación. En ese mundo ambivalente en que penetra el artista romántico, la suprema felicidad o las peores torturas son la suerte de las criaturas humanas, que se ven conducidas lo mismo a una impresión de expansión infinita que a cierta sensación de mortal abatimiento. También en la experiencia de Hugo, la ambivalencia es el elemento central del sueño, que revela al hombre la noche más aterradora y las luces más puras, “el arcángel y el monstruo” (ver pg 452). En este sentido concluye Hugo que todo éxtasis es a la vez divino y peligroso, porque lo mismo abre las puertas de las profundidades en que duermen los espectros, que las del infinito hacia el cual se dirige “la ascensión azul”.

Fuente de los más magníficos pensamientos humanos, el sueño lo es también de las imágenes lúgubres, de las visiones de aquelarre (...) “Habéis visto cómo los fenómenos del dormir os abren el cielo; ahora os abren el infierno”.⁸

Del legible texto del universo, nos desplazamos paso a paso hacia la “impenetrabilidad universal”; de la analogía a la ironía; del luminoso jardín en que se recogen los frutos de las armonías más diversas, al pantano sombrío entrevisto por la lúcida consciencia a la que afloran las realidades más oscuras. Guérin, en Francia, ya no escuchará las armonías secretas que el primer romanticismo alemán arrancó al diáfano “texto” que, a su entender, el universo representaba. Al intentar leer ese texto, Guérin tendrá la impresión de mirar un espejo que vuelve contra él mismo las armas tajantes del análisis, en tanto que “un demonio lo empuja a arruinar sus éxtasis”.

⁸ *Ibid*, pg. 415.

Me río de mi imaginación, que ha querido viajar por los aires como la tortuga; insulto a boca llena a mis pretensiones (...) que rabian de despecho; me burlo con voluptuosidad del yo soberbio que se encabrita en vano contra el aguijón del sarcasmo interior (...)⁹

Y, finalmente, se pica “como el escorpión en las brasas, para acabar más aprisa”.

El desgarramiento que la irrupción de la ironía introduce en el alma romántica no podría, pues, ser más trágico, contribuyendo poderosamente a la serie de divorcios interiores que la caracterizan. Béguin mismo admite que los románticos, uniendo al gusto por la especulación una excesiva necesidad de introspección, son para sí mismos los más terribles enemigos, pues, fluctuando entre la exaltación y el abatimiento, entre la dilatación y el encogimiento, “son impotentes para cambiar el movimiento que los arrebatan” (cf. pg. 422), de modo que su vida se resume en una alternativa de impulsos y desmayos, de arrebatos de entusiasmo y postraciones de alma, “de sueños locos a fuerza de ardor y desoladores enfriamientos”. Una consciencia demasiado lúcida impide a poetas como Heinrich Heine entregarse por completo a sus ensueños, pues así como el arte se mofa de la vida tan “cotidiana”, esta última a su vez interrumpe bruscamente el sueño para reducirlo al absurdo, a tal grado que, en la poesía de Heine, “cuando aparece algún espectro, es para demostrar, pedantescamente, que no existe” (cf. pg. 398).

Pero no es necesario acudir a las manifestaciones postreras del romanticismo para constatar el implacable tránsito de la analogía a la ironía. Con su recorrido de la armonía a la disonancia, de la belleza al horror y de regreso hasta una armonía y una belleza sumamente precarias, la evocación por parte de Jean Paul de las imágenes del Inconsciente constituye, sin lugar a dudas, uno de los hitos románticos más ilustrativos al respecto. A los ojos de Béguin, la obra entera de Jean Paul es un inmenso sueño en que las más idílicas armonías celestes alternan con las súbitas discordancias de los astros desorbitados. A través de su arte, nos vemos en primera instancia transportados a

⁹ Guérin citado por Albert Béguin, *ibid* pg. 421

escenarios fabulosos en que, visto desde los ojos del Éxtasis experimentado por el soñador, el mundo circundante deviene música y color. Como destaca Béguin, la efusión amorosa, la ebriedad primaveral y los vagabundeos nocturnos terminan en elevaciones singulares, por obra de las cuales una extraña comunicación, concreta e inmaterial a la vez, se establece espontáneamente entre los seres de esta vida. La opulencia de las imágenes nos ofrece una multiplicidad de símbolos inasibles pero cargados de significación. El onirismo de Jean Paul hace que la materia toda, que se disuelve en pura luz o se deshace en música, reconstruya una sinfonía armoniosa, “un gran sueño continuo y rebosante de certidumbre interior”.

El sueño es el valle de Tempe, (...) los conciertos que se escuchan en esa Arcadia crepuscular, los Campos Elíseos que la recubren, las celestiales apariciones que la habitan, no toleran comparación con nada de lo que da la tierra; muchas veces me he dicho esto: puesto que el hombre se despierta de tan hermosos sueños, de los de la juventud, de la esperanza, de la felicidad, del amor, ¡ah!, ¡ojalá permaneciera más tiempo entre los sueños nocturnos, pues entonces le serían dadas todas esas cosas!¹⁰

Ciertas “nebulosas”, empero, anuncian la inminente borrasca que se cierne en torno a Jean Paul a manera de “un sueño dentro de su sueño”. El “terrible derrumbe del mundo mágico” comienza en el momento en que la luna desaparece dejando en el cielo un agujero negro, y en lugar de los armónicos cantos de antes se escuchan estremecedores gritos de ansiedad. Como observa Albert Béguin, en la febril alucinación jean-pauliana del “Aniquilamiento”, el Caos interior adquiere la amplitud de una catástrofe cósmica en que el conjunto de la creación parece quedar pulverizado.

Jean Paul mismo lo expresaba así:

Las ruinas de las montañas derribadas, los escombros de las colinas reducidas a polvo caían por todas partes; nubes y lunas se licuaban al caer, como el granizo. Los planetas pasaban como flechas ..., y los soles, arrastrando sus tierras colgadas a ellos, bajaban en una caída pesada y prolongada. Al final sólo quedó una nube de ceniza que siguió flotando durante largo tiempo ...¹¹

¹⁰ Jean Paul citado por Albert Béguin, *ibid* pg. 238.

¹¹ Jean Paul citado por Béguin, *ibid* pg. 217.

Béguin añade que “en ese *mundo en devenir*, los astros son tan inestables como las formas telúricas”. Jean Paul habla también de “soles amontonados” y, en otros de sus “sueños” (como terminó de hecho por titular algunos de sus escritos), evoca imágenes terroríficas -tanto más cuanto que aquello a lo cual remiten es algo en extremo concreto e ineluctablemente humano-, dignas de los campos de matanza en que la guerra convierte los paisajes de la tierra, imágenes tales como las de hombres sin manos, cuencas vacías, mares de sangre en que flotan cadáveres o “cabezas sin mirada”. En efecto, varios de sus sueños están coloreados por la obsesión de la sangre que cae en lluvias, así como por el atroz espectáculo de los campos de batalla. En el horizonte, alzando su terrible amenaza, hay a menudo sombríos pórticos, cuadrantes gigantescos o “ese ser con rostro de cadáver que aplasta criaturas y astros” (ver *ibid* pg. 219) blandiendo ciegamente la guadaña del Tiempo. Esta brutal confrontación con la insignificancia y la inevitable finitud inherente a la existencia propiamente humana lleva a Jean Paul a nuevas visiones, como aquella de los muertos “que han sido desecados por los vientos del desierto y cuyos miembros se desprenden” (cf. pg. 233), o la del cadáver de Venus “navegando en un río en pleno caos” (ver pg. 235) que representa, evidentemente, la muerte de toda Belleza y armonía universales a manos del informe oleaje del Caos indiferente.

En uno de sus relatos, arrodillado en medio de la caótica vorágine que se sucede a su alrededor, Jean Paul ve pasar en sueños figuras veladas que le preguntan porqué no llora, porqué no palidece. Una a una se acercan para dirigirle la misma pregunta. “Me llenaba de terror la idea de que se quitaran sus velos y me hicieran ver su monstruosidad” (ver pg. 235). Es entonces, para su beneplácito, que descienden del cielo tres niños de cera, bellos como esculturas, que lo miran afectuosamente. Jean Paul les pide que le tiendan sus manos, para elevarlo al cielo y alejarlo del Caos. “Ellos lo

hicieron así; pero les arranqué los brazos del pecho, cayeron muertos”. El fracaso de esta tentativa por escapar del “infierno” recuerda a la del monje Medardo, personaje de *Los elixires del diablo* de Hoffmann, quien asciende hasta las nubes doradas y trata de franquear los umbrales del paraíso pero, rechazado por serpientes de llamas, cae otra vez en la tierra junto a un cadáver de órbitas vacías, que bruscamente se incorpora para prorrumpir en horripilantes alaridos. No hay dentro del gran “Sueño del aniquilamiento” de Jean Paul, no obstante, “peor pesadilla que la de la ausencia de Dios, ni más trágico horror que el de Cristo muerto, al percibir que el cielo está vacío”. El espíritu de Jean Paul “se encorva bajo el peso del universo” y exclama, al término de su alucinante viaje lírico: “Estoy demasiado solitario en la creación; estoy más solitario aún en los espacios desiertos; el mundo habitado es vasto, pero más vasto aún el mundo inhabitado, y el vacío se agranda con el universo” (cf. *ibid* pg. 218).

Por fortuna, el ensombrecedor Caos revelado a Jean Paul en sueños se desvanece paulatinamente.

Y cuando ya me estaba despertando, vi a lo lejos un sombrío cortejo fúnebre que caminaba de rodillas. Soñé que estaba envuelto en polvo. ¿Qué polvo? ¿Polvo de muertos, polvo de los caminos? Cuando desperté, vi que era polen, y los árboles lejanos ya expandían sus simientes.¹²

La luz invade entonces el mundo, que de pronto se puebla de esplendor y de música. No obstante, la “epifanía del Caos”, semejante quizá a la que presumiblemente habría asaltado a Hipaso muchos siglos atrás, ha resurgido al interior de una consciencia dolorosamente escindida entre la analogía y la ironía. En lugar de una inequívoca promesa de vida eterna, se ha mostrado la más cruda finitud; en lugar de una anhelada armonía, ha aparecido la disonancia; en lugar de la necesidad de un Orden universal, se adivina el imperio del Caos, del infinito y ciego azar. Tal es, en esencia, la sustancia del más célebre de entre los “sueños” de Jean Paul, a saber: el de la muerte de Dios. El

¹² *Ibid*, pg. 235.

título completo, en su versión definitiva, fue: “Rede des toten Christus von Weltgebäude herab, dass kein Gott sei” (“Discurso de Cristo muerto desde lo alto del Edificio del Mundo; no hay Dios”), y constituye un texto breve que vio finalmente la luz a guisa de fragmento de la novela *Siebenkäs*. Nos remitimos aquí a la traducción de Adriana Yáñez en su libro *El nihilismo y la muerte de Dios*.

Al hilo del relato, cuyo *leit motiv* es el anuncio por parte de Cristo de la muerte de Dios, Jean Paul habla de notas discordantes, continuas, que luchan entre sí, buscando en vano fundirse en un acorde armonioso, en el momento en que los recientemente muertos abren los párpados con la esperanza de abrirlos en el paraíso prometido, pero se descubren sin ojos y con una herida en el pecho en lugar del corazón -símbolo de que, tras la muerte, las heridas e injusticias de la vida no son resarcidas, pues: “cuando el pobre hombre doblegado por las penas, con la espalda adolorida, se recuesta en la tumba para dormir hasta una mañana llena de Verdad, de Virtud y de Alegría, se despierta en medio del caos tormentoso de la media noche eterna, y no viene ni un mañana, ni una mano salvadora, ni un Padre infinito”-. Cristo anuncia entonces a los muertos que ha buscado a su Padre por doquiera, en vano.

(...) miré al abismo y grité: “Padre, “¿dónde estás”, pero sólo escuché la eterna tempestad que nadie gobierna; y el brillante arco iris formado por todos los seres estaba ahí, sobre el abismo, sin que ningún sol lo creara y se derramaba gota a gota. Y cuando alcé la mirada hacia el cielo infinito buscando el Ojo de Dios, el universo fijó en mí su órbita vacía, sin fondo; la Eternidad reposaba sobre el Caos, lo roía y se devoraba a sí misma.¹³

Colocado en medio de la eterna noche donde los soles pasan como lámparas de mineros, Cristo alza la mirada para descubrir “la muda y fría Nada” lo mismo que el “insensato y ciego azar”, exclamando finalmente: “¡Cuán solos estamos en la gran fosa del Todo! Sólo me tengo a mí mismo”.

¹³ *El nihilismo y la muerte de Dios*, pg. 35.

Así, el hombre está solo en el centro de un universo a la deriva, donde el azar lo gobierna todo pero de nada responde. Contradicción, dolor y Caos son la única realidad. Ante tal lúgubre panorama, Jean Paul deja abierta la posibilidad del suicidio.

-¡Oh Padre!, ¡Oh Padre!, ¿dónde está tu pecho para que en él yo descansa? -¡Ah!, si cada yo es su propio Padre y Creador, ¿porqué no puede ser también su propio Ángel Exterminador? ...¹⁴

Entonces, el narrador despierta. El hombre despierta de la terrible pesadilla de haber imaginado un mundo sin Dios, un mundo en que el sufrimiento humano revela su atroz sinsentido. El universo vuelve de súbito al Orden. Los sonidos discordantes se convierten en un concierto armonioso y las maravillas del valle de Tempe se restablecen. Las campanas que habían de anunciar la última hora del tiempo son en realidad sonidos de paz: es el Angelus que invita a la plegaria. De tal suerte, el Caos entrevisto en sueños resulta ser mentira y paranoia, toda vez que es la luz -y no la sombra revelada en ciertos instantes de dolorosa clarividencia- lo real y verdadero. La muerte de Dios es, pues, una disparatada pesadilla para desembarazarse de la cual no hace falta sino despertar a nuestras consoladoras certidumbres habituales. Jean Paul redescubre, tras de sus horribles visiones, la existencia de un “mundo luminoso” que responde a nuestros más caros anhelos (de los cuales la inmortalidad del alma individual es siempre el principal).

Y ahí encuentra la solución a sus ansiedades de siempre: al espanto y al asombro que sentía ante sí mismo, al terror de asomarse a su interior y descubrirse solitario, infinitamente abandonado, insondable abismo ante sus propios ojos, y al mismo tiempo miserable cosa encerrada en estrechos límites, a todo ese horror mal disfrazado durante muchos años, viene a responder por fin la experiencia luminosa. Por haber encarado el pensamiento de la muerte y haberlo superado, Jean Paul se orientará desde entonces, en cada uno de sus pasos, lo mismo en su poesía que en su vida, hacia una promesa eterna.¹⁵

Cabe destacar, con todo, la novedad introducida por la “visión” de Jean Paul.

Los filósofos de la ilustración habían atacado con saña al cristianismo y a su Dios

¹⁴ Ibid, pg. 39.

¹⁵ Ibid, pg. 229.

hecho persona, pero tanto los deístas como los materialistas postulaban la existencia de un orden universal, de una necesidad inteligente que movía al mundo haciendo de él un mecanismo racional. En contraste, el sueño de Jean-Paul, poeta romántico por antonomasia, nos muestra exactamente lo contrario: el desorden, la incoherencia de un universo que no es ya un mecanismo, sino una inmensidad informe agitada por frenéticos movimientos sobre el abismo sin fin. Universo sin leyes, mundo a la deriva, visión grotesca del cosmos: se ha descubierto que la frágil ilusión del Orden se halla suspendida sobre el Caos.

Tal intuición fundamental será retomada por Gérard de Nerval quien, entre crisis de “esquizofrenia con rasgos paranoides” (según diagnóstico de la época), compone brillantes escritos en los que gusta de identificarse con la figura del “desdichado”, del “desterrado de toda alegría”, variante exacerbada del casi proverbial romántico distraído y atormentado “que busca los abismos, las tinieblas, los infiernos”. Nerval se presenta a sí mismo como Anteros, el rebelde e incomprendido, pero también como el Anti-cristo y el Anti-Eros o Anti-amor. Se considera perteneciente a la raza de Esaú y de Caín. Se declara, además, devoto de las divinidades caídas y subterráneas opuestas al dios celeste, uno, vencedor. Como indica Adriaña Yáñez ¹⁶, Nerval personifica asimismo al hombre desesperado que enfrenta con una lucidez extraordinaria su propia realidad, representado en el símbolo del águila, que es “capaz de elevarse por encima de las nubes y de mirar fijamente el sol”. En una metáfora análoga, Nerval se jacta de poseer el ojo de Horus, que: “Simboliza la despiadada agudeza de la mirada justiciera a la cual nada se puede escapar, ya sea de la vida íntima o de la vida pública” (véase *ibid*, pg. 100). Otra imagen recurrente en Nerval es la del dragón, que es entre otras cosas “el guardián de los tesoros escondidos” (léase aquí: de los tesoros del Inconsciente), el

¹⁶ Ver *Nerval y el romanticismo*, pg. 75.

adversario al cual debe vencerse para poder acceder a ellos. Salta a la vista, pues, la manera en que Nerval sintetiza buena parte de las características del romanticismo que hemos dilucidado hasta aquí bajo formas ligeramente distintas.

Como se desprende de *Aurelia*, cuando uno ve a su “doble” (es decir, a su *Doppelgänger*, literalmente “el que camina a nuestro lado”), la muerte está próxima. La ironía o capacidad de des-doblamiento, de des-apego con respecto a los mecanismos de la vida que de pronto “entran a la consciencia” de aquel que se ha convertido en un espectador de su propia existencia, entrañaría entonces un grave peligro. Es esta, en parte, la intuición subyacente no sólo a la imagen del “doble”, sino a la de “lo doble” en general.

El mundo es doble. Todo es aparente. La verdadera realidad es otra. Todo lo que parece objetivo es en realidad subjetivo. El mundo no es más que el producto de un espíritu dialogando consigo mismo.¹⁷

De nuevo, encontramos la idea de la soledad y, al propio tiempo, la de que aquello que aparece luminoso podría convertirse en cualquier momento en su contrario pues, según metáfora empleada con anterioridad, nos encontramos en la punta de un inquietante iceberg cuyas capas más oscuras y profundas apenas nos atrevemos de cuando en cuando a columbrar. Como afirma Adriana Yáñez, en la obra de Nerval:

Las ninfas juegan desnudas en los estanques, ocultando la otra mitad de sus cuerpos: serpientes o sirenas. (...) Toda seducción es un engaño y todo encanto es un peligro. Cada imagen lleva en sí misma su negación y su doble: el amor y la traición, lo ingenuo y lo grotesco, la fantasía y el dolor, lo sublime y lo siniestro. Universo de ecos y reflejos (...) El mundo interior es un laberinto (...) ¹⁸

Todas estas características de la obra de Nerval se ven confirmadas en su *Cristo en los olivos*, relato que prolonga el sueño de Jean Paul en torno a la ausencia de Dios. En él, las imágenes se precipitan unas tras otras, creando una sensación de confusión, de Caos, de pesadilla. Nerval evoca “torbellinos confusos de océanos agitados” y, al igual

¹⁷ Ibid, pg. 32.

¹⁸ Ibid, pg. 26.

que Jean Paul, al buscar el ojo de Dios no ve más que una órbita vasta, negra y sin fondo. Ya no es Cristo dentro de un sueño el que anuncia la muerte de Dios a hombres muertos, sino el Cristo de carne y hueso hablando de la ausencia de Dios a hombres vivos, pero dormidos.

El sueño de Richter era una pesadilla, una manera de afirmar nuestra fe, un argumento para fortalecer nuestro corazón en momentos de duda. El poema de Nerval no es un sueño (...). Expresa el destino del hombre en la tierra: el sacrificio inútil, el dolor callado, la soledad absoluta. Expresa el sinsentido de la vida y de la obra del hombre (...)¹⁹

El sentido de la vida humana es un sacrificio en el altar de un Dios ausente, de un Dios que calla, de un Dios que no existe. “Sólo el abismo existe, Cristo se ha engañado y nos ha engañado, todo es absurdo, el sacrificio humano no tiene sentido”. El Cristo de Nerval es el hombre, el poeta, que alza su mirada al cielo para tratar de entender el sinsentido de su sacrificio, de su soledad, de su vida y de su muerte. Juzgándose traicionado por amigos ingratos, nada hay que le brinde consuelo, pues entre el Caos de los “soles que se hieren unos a otros” según expresión de Nerval, no existe la posibilidad del diálogo ni de la comunicación: la soledad es total, absoluta.

Cristo ha hablado en vano. Primero a los discípulos dormidos, después a Dios y por último a Judas. La comunidad humana es tan ilusoria como la armonía de las esferas. La ciudad se convierte en un reflejo del cielo. Cristo pierde a Dios (...) y a la comunidad (...).²⁰

Perdido, traicionado, herido y enfermo al igual que Cristo, Nerval deja abierta la posibilidad del suicidio que finalmente cometerá. Ante el desgarrador mensaje que Nerval desea comunicar, los hombres “duermen”, al igual que los apóstoles ante las palabras de su guía. Sólo el “hombre loco” parece entender la gravedad de descubrirse de pronto como juguete de un mundo absurdo, carente de sentido.

El “loco”, separado de la colectividad, encuentra en el momento de su muerte una nueva comunión: la de sus iguales, la de sus hermanos, pero también

¹⁹ Ibid, pg. 47.

²⁰ Ibid, pg. 69.

la de las víctimas solitarias (Ícaro, Faetón, Atis) que viven en la memoria colectiva de los pueblos y de las civilizaciones.²¹

Con todo, el último soneto del *Cristo en los olivos* intenta superar el abatimiento y las contradicciones de la primera parte. El silencio de Dios no implica su muerte, pues no es más que un signo aparente de la no-comunicación. “Cristo vuelve a encontrar a la comunidad: no está sólo”. Más allá de toda contradicción, a la muerte y el absurdo se oponen ahora la vida y el sentido. Lo mismo que en Jean Paul, a final de cuentas las tensiones y disonancias parecen resolverse en armonía (pese a que la vida y muerte de Nerval lo desmientan flagrantemente). Pareciera que en ambos prevaleciera lo que Béguin considera una cualidad general de los relatos literarios, a través de los cuales:

La humanidad se complace en pintar (...) atroces crueldades, pero privadas de toda eficacia, de todo poder de asustar, por su transferencia a un plano irreal; el lobo puede devorar a Caperucita roja, los ogros devorar a sus víctimas, las fieras mostrar sus horribles hocicos; siempre hay un encantamiento que se interpone ante estas escenas de horror y les quita su sabor a sangre y a carne cruda. Y el miedo que entonces sentimos es deliciosamente ligero; esperamos el instante en que las víctimas de esos salvajes apetitos reaparecerán, ilesas, con una cancioncilla en los labios.²²

Podríamos hablar todavía de la manera en que “el valle de Tempe” se derrumba también para Vigny y para Hugo, quienes siguieron la línea trazada por Jean Paul y Nerval al abordar el tema de la muerte de Dios. En Vigny, en realidad, el sufrimiento de los niños, la matanza de los inocentes o el triunfo del mal ante el indiferente silencio de Dios apunta ya a una esfera demasiado concreta que ningún artificio literario puede amortiguar. Basta, sin embargo, con lo dicho hasta aquí para dejar en claro que en los demás relatos de la muerte de Dios existe, pese a lo terrible que pueda resultar la revelación de todos aquellos elementos sombríos que regularmente no “entran en la consciencia”, un ámbito de redención en virtud del cual los horrores entrevistados son

²¹ *El nihilismo y la muerte de Dios*, pg. 70.

²² *Ibid*, pg. 344.

considerablemente atenuados. De tal suerte, lo terrible de la existencia es vuelto inofensivo merced a la atmósfera de sueño que respiran los relatos literarios.

En suma, con respecto al tema literario de la muerte de Dios cabe subrayar el movimiento que lleva, por mor de una consciencia crítica “a la cual afloran las realidades más oscuras”, de la analogía a la ironía, del entusiasmo al abatimiento, del Valle de Tempe a su brutal desmoronamiento, de un núcleo de ideal perfección a la revelación de las realidades más crudas de la condición humana. Tras un desdoblamiento a causa del cual el artista o pensador deja de ser sólo un actor de su existencia para convertirse asimismo en espectador de ella, pareciera que la extrema lucidez de la consciencia que la ironía implica lo pusiera en irresoluble conflicto con las “sombras” de la vida (según expresión de Hölderlin) o, para decirlo con Jean Paul, con los sueños de los cuales “despierta el hombre”. Con arreglo a nuestra interpretación, debajo de esos “sueños”, de esas “ilusiones” inherentes a la vida en comunidad, habría innumerables contradicciones y tensiones que, en favor de la funcionalidad del individuo colocado en un contexto social, quedarían usualmente relegadas al plano de lo inconsciente. Pero, ¿qué tal si, a fuerza de entrar en constante fricción con una excesiva potencia crítica (representada en parte por el concepto de la ironía), tales ilusiones llegaran a ser desenmascaradas por una consciencia incapaz ya de ocultar sus tensiones internas bajo el sutil velo del olvido o el autoengaño? Es ésta una pregunta que el romanticismo indirectamente plantea pero que sólo pensadores posteriores, como Nietzsche, Bataille o Cioran, podrán responder con peligrosa familiaridad. Basta por el momento subrayar que en el crecientemente acelerado tránsito del “encantamiento” al des-encanto, del amor al desamor, del entusiasmo al abatimiento, de la esperanza a la desesperanza (y de la analogía a la ironía) el artista romántico despliega una patente disfuncionalidad al colocarse en irresoluble -y, por ende, trágico- conflicto con su

“vida trivial”, llegando en los casos más extremos a las sombrías regiones en que Hoffmann, Hölderlin o Nerval conocieron los terrores de la batalla más importante en la vida de todos los seres de su clase, a saber, la entablada contra el demonio de la locura y contra el fantasma de una muerte prematura. (Batalla que, al menos dos de ellos, perdieron de manera palmaria). En este contexto, la muerte de Dios supone enfrentarse, sin narcóticos ni autoengaños, al Caos de un mundo “sin coordenadas”, carente de sentido y a la deriva, que no parece responder a las leyes de la analogía pero que se ve en cambio continuamente agitado por las frenéticas convulsiones provocadas por la ironía. Se trata, por lo demás, de un drama que no sólo pone en crisis los anhelos de la metafísica, sino el entero andamiaje de “ilusiones” sobre el cual se apoyan ciertas estructuras de la precaria existencia humana.

El pensamiento de Nietzsche, en particular, será implacable en desenmascarar las “ficciones” que el espíritu romántico percibió sin atreverse a denunciar expresamente, y así como la muerte de Dios es para Jean Paul tan sólo una descabellada pesadilla, habían de soplar nuevos aires para hacer ver que ciertas intuiciones románticas remitían mucho menos al mundo del arte y del sueño que al de nuestra propia vida, de tal modo que el “sueño interior” que las revelaciones del inconsciente van tejiendo en nosotros podría resultar “eficaz” en más de un sentido.

Pasamos, pues, al análisis del tema de la muerte de Dios en Nietzsche. Semejante muerte, que es en el fondo un singular homicidio, es concebida por nuestro autor como la más grande, larga y valiente victoria de la consciencia sobre sí misma, de la cual todo espíritu occidental es en cierta forma orgulloso heredero.

(...) el ateísmo (...) como triunfo final y dificultosamente logrado de la conciencia europea, como acto de mayores consecuencias de una educación de dos mil años en la verdad, que termina por vedarse a sí misma la mentira de la creencia en Dios ... Se ve lo que en definitiva ha triunfado sobre el dios cristiano: la propia moralidad cristiana, el concepto cada vez más estricto de la

veracidad, la sutilidad de confesionario de la conciencia cristiana transpuesta y sublimada (...) en la pureza intelectual a ultranza.²³

La muerte de Dios es anunciada en la obra de Nietzsche por boca de un “hombre loco” o un “hombre frenético”, según rezan dos traducciones de cierto célebre apartado incluido en *La gaya ciencia*. Habiendo encendido una linterna en pleno día, el hombre loco aparece en la plaza pública afirmando buscar a Dios. Tras escuchar las risas de los superficiales ateos que se encuentran allí reunidos, fulmina a todos los presentes con la mirada e inquiriere: “¿Dónde se ha ido Dios? ¡Os lo voy a decir! ¡Lo hemos matado vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos!” (*La gaya ciencia*, pg. 163). Así pues, el hombre loco ha llegado a la plaza con la intención de dar a conocer un evento grandioso, mas es recibido con indiferente regocijo por quienes están ya enterados de tal evento. De la misma manera, la Modernidad europea, al menos en sus círculos más selectos, parece haberse dado por enterada de la muerte de Dios, razón por la cual tanto el ateísmo como ciertas atenuadas modalidades de religiosidad ganan cada vez más adeptos. No obstante, para Nietzsche la muerte de Dios está muy lejos de haber sido comprendida, toda vez que si el superficial hombre moderno alcanzase a columbrar el cataclismo que semejante acontecimiento entraña, no se mostraría tan despreocupado. Así pues, el anuncio de la muerte de Dios es recibido, de acuerdo con la parábola del hombre loco, con regocijo burlón por aquel que no es capaz de comprender sus más profundos corolarios. Son pocos al parecer de Nietzsche los que, con mirada lo suficientemente aguda y sutil, ven en dicho acontecimiento un majestuoso espectáculo, percibiendo que una inveterada confianza se ha trocado en duda.

Pero se puede decir en general: que el acontecimiento mismo es demasiado grande, demasiado remoto, demasiado apartado de la capacidad de comprensión de los muchos como para que pueda decirse que la noticia de ello ha llegado; y menos aún que muchos sepan lo que en efecto resultará de ello -y cuántas cosas,

²³ *La gaya ciencia*, pg. 280.

una vez socavada esta fe, tendrán que desmoronarse por estar fundamentadas sobre ella, adosadas a ella, trabadas con ella (...). ²⁴

Al término de su discurso, el hombre loco arroja al suelo su linterna, que salta en pedazos y se apaga. “Llego demasiado pronto”, es finalmente la frase con que termina el anuncio de un acontecimiento que está aún en camino y que, al igual que el rayo y el trueno, requiere tiempo para ser visto y oído.

Esa larga plenitud y sucesión de demolición, destrucción, hundimiento y cambio que ahora se avecina: ¿quién lo adivina hoy por hoy suficientemente para tener que ser el predicador de esa pavorosa lógica de terror, el profeta de un ensombrecimiento y eclipse tal como probablemente jamás lo ha presenciado la tierra? ²⁵

Refiere Nietzsche que, después de la muerte de Buda, su sombra se mostró aún durante siglos en una cueva. Igualmente, siendo los hombres lo que son, habrá aún por espacio de milenios, a juzgar por los cálculos del filósofo alemán, cuevas donde se muestre la sombra de Dios: “-¡Y nosotros- tendremos que vencer también a su sombra!” (ver *La gaya ciencia*, pg. 149). Es por ello que la muerte de Dios -esa desaparición de todo pilar central en la existencia humana que de confianza y sirva de consuelo, esa súbita carencia de toda fe en una verdad- es demasiado drástica y desconcertante para poder ser comprendida sin más. La vieja creencia en una verdad y en un punto de referencia sigue, por ende, actuando en el intelecto humano como si fuera una droga. Para Nietzsche, la realización activa de la muerte de Dios, que exige un radical cuestionamiento de la voluntad de verdad misma, es aún por entero ajena a la civilización que aniquiló, sin saberlo, quererlo o siquiera comprenderlo, las condiciones mismas sobre las cuales se sustenta todo su obrar y todo su pensar.

Al hombre moderno se dirige, pues, el gran anuncio que Nietzsche pone en boca de un hombre loco, frenético a consecuencia de una muerte que, a su parecer, extiende una oscuridad tan ingente que ahora es menester encender linternas aun de día. Apenas

²⁴ Ibid, pg. 255.

²⁵ Ibid, pg. 255.

hemos dejado adivinar hasta aquí, sin embargo, las razones del hombre loco para encender una linterna en pleno día, cual si un ominoso cataclismo hubiese hurtado toda luz al mundo. Las palabras del hombre loco, referidas al hecho de que Dios haya sido asesinado por sus propios creadores, son más que elocuentes en este sentido:

Pero ¿cómo hemos hecho esto? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos al desatar esta tierra de su Sol? ¿Hacia dónde va ella ahora? ¿Adónde vamos? ¿Alejándonos de todos los soles? ¿No estamos cayendo continuamente? ¿Hacia atrás, hacia un lado, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Existe todavía un arriba y un abajo? ¿No estamos vagando como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del vacío? ¿No hace ahora más frío que antes? ¿No cae constantemente la noche, y cada vez más noche? ²⁶

Con la muerte de Dios se ha operado, de acuerdo con la visión del hombre loco, un auténtico cataclismo, después del cual el mundo del hombre ha perdido toda dirección y sentido, pues no hay manera de fijar sentido en un espacio vacío en que no queda ya un arriba ni un abajo. Después de esto, el hombre loco agrega: “(...) ¡Jamás ha habido acto más grande y todos los que nazcan después de nosotros pertenecerán por obra de este acto a una historia más grande que toda historia hasta ahora habida”. (*La gaya ciencia*, pg. 163). Así las cosas, ¿porqué concibe Nietzsche la muerte de Dios como el parteaguas más radical en la historia de la humanidad? Habría que comenzar por decir que al mentar e impugnar el término “Dios” tiene Nietzsche en realidad en mente, a diferencia de los pensadores jacobinos de otras épocas, la objetividad y universalidad aparentes de valores, perspectivas y verdades. En efecto, a consecuencia del descrédito en que cae esa absoluta Verdad llamada Dios, la posibilidad misma de alcanzar una verdad y una certeza queda en entredicho, con lo cual el entero universo de convicciones que los rebaños humanos se ocupan en tejer resulta ser en extremo precario. Mas admitir verbal o intelectualmente tal cosa dista mucho de experimentar

²⁶ Ibid, pg. 163.

sus más hondos corolarios, puesto que la actitud del hombre hacia la verdad hunde sus raíces en modos de existencia que se han forjado a través de milenios.

A raíz de la muerte de Dios, lo heterogéneo y divergente aparece al mismo nivel que las más arraigadas costumbres pues, como afirma el hombre loco, ya no hay arriba ni abajo, esto es, ya no hay cualificaciones o modos de adjetivar que valgan para toda oveja perteneciente a un rebaño, del mismo modo que ya no hay nada “verdadero” ni nada “falso” *per se*, ni tampoco un aparentemente infalible cerco educativo que haga de lo familiar lo verdadero a lo que el individuo debe someterse. Tampoco podemos rehacer ya ese horizonte que hemos borrado, a saber, el que nos brindaban las interpretaciones tradicionales de las cosas, pues una vez desatada la tierra de su Sol -es decir, del sentido que la pretendida objetividad le prestaba-, ni siquiera existe ya la posibilidad de volver a establecer un arriba y un abajo fijos. Las profundas consecuencias de la muerte de Dios comienzan ya a mostrarse con mayor nitidez. Aquello que se derrumba no es un concepto abstracto que deje incólume la realidad vital de los despreocupados ateos. Todo individuo perteneciente a esa tradición asesina de su propio Dios ha de verse privado, en caso de entender lo que realmente ha sucedido, de aquel “arriba” y “abajo” que sus ingenuas creencias le proporcionaban y, más aún, de todo permanente “arriba” o “abajo” imaginable. Pues un mundo desdivinizado significa, ante todo, un mundo carente de sentido. No sólo el derrotero de una civilización en su conjunto pierde consistencia hasta disolverse: el sinsentido derivado de la total ausencia de puntos de referencia hace mella también en la existencia individual de quien, enfrentado a la incertidumbre y a la falta de núcleos interpretativos, no acierta a encontrar nada sólido sobre cuya base entenderse, entender aquello que le rodea, forjarse determinados juicios y dirigir a su luz su obrar.

Al repudiar así la interpretación cristiana y denunciar su “sentido” como falsificación, nos vemos al instante confrontados de una manera pavorosa

por el interrogante schopenhaueriano: ¿tiene sentido la existencia? -ese interrogante que tardará varios siglos en ser siquiera cabalmente percibido hasta sus fondos últimos.²⁷

Planteado en los términos empleados por Octavio Paz en *Los hijos del limo*²⁸, la existencia de un texto único de origen trascendente -nos referimos con ello no tanto al texto en sí (esto es, a la Biblia) cuanto a una lectura o interpretación unívoca del mundo- poseedor de todas las verdades, con ayuda del cual es posible descifrar las esencias y sentidos primordiales, garantiza la certeza en lo tocante a las cuestiones fundamentales que aguijonean la curiosidad del hombre, marcándole al propio tiempo relativamente nítidas líneas de acción e interpretación. Ahora bien, la muerte de Dios conmueve, como hemos visto, los cimientos mismos del racionalismo occidental, quedando de golpe disueltas las certezas absolutas y perdiéndose todo punto sólido de referencia con base en el cual permanecer en pie en medio del sinsentido generado. Lo que muere no es, pues, un sistema determinado de creencias, sino la creencia en un sistema capaz de proporcionar certeza. Por otra parte, al derrumbarse la ficción de la trascendencia cae por tierra también la concepción de un Dios que gobierna el destino de la humanidad. Por ello, la proposición “Dios ha muerto” significa, entre otras cosas, que no marchamos forzosamente por el camino correcto, pues en realidad nadie, fuera de nuestras propias valoraciones, nos guiaba. De esta suerte, tras la muerte de Dios cada individuo habrá de asumir la tarea de crear su propio sentido y su propia interpretación al margen de toda ley que le constriña, en el supuesto de que haya comprendido que su propia vida individual no marcha por sí misma por el camino correcto y no es vigilada en absoluto por un Dios.

Se ha pensado, y finalmente se ha constatado, que en sí no tienen nada de bueno, nada de bello, nada de superior, nada de malo, salvo los estados anímicos en los que cubrimos con tales palabras las cosas de dentro y de fuera de

²⁷ Ibid, pg. 280.

²⁸ Véase *Los hijos del limo*, página 113 entre otras del capítulo titulado: *Analogía e ironía*.

nosotros. Hemos retirado los predicados a las cosas, o al menos nos hemos acordado de que nosotros se los habíamos prestado (...) ²⁹

Lo que se ha descubierto es, propiamente, que aquellos predicados de las cosas por obra de los cuales juzgamos algo como “falso”, como “verdadero”, “adecuado” o “in-adecuado”, no pertenecen a las cosas mismas con arreglo a un orden predeterminado. La misión del pensamiento crítico consistiría, en este contexto, en coadyuvar a destruir el mundo tenido por esencial -la llamada “realidad”- para hacer surgir las infinitas posibilidades valorativas que revelan al hombre como un ser eminentemente creador, libre y soberano. En rigor, ello prepara el camino a la creación de “cosas nuevas”, pues las valoraciones suelen terminar por adherirse a las cosas mismas. Es por ello que, según afirma Nietzsche, basta crear nuevos nombres y nuevos modos de valorar y de pensar para crear a la larga nuevas “cosas”. De tal modo, surge la posibilidad de anular el plúmbeo letargo del hombre subordinado, haciendo posible que el pensamiento se vuelva de los “valores en sí” a la proyección del valor, es decir, a la creación de siempre nuevas formas de valorar que no eliminen la movilidad inherente al pensamiento libre. En realidad, lo único que se haría sería restituir el suelo incierto e inestable del que toda valoración humana surge, y que cae en el olvido a causa de la ceguera que el instinto gregario provoca en aras de la conservación de la comunidad.

(...) se podría concebir un goce y poder de autodeterminación, una libertad de la voluntad, en aquel espíritu que, ejercitado en andar en frágiles cuerdas y posibilidades y en bailar hasta en el borde de los abismos, deseché toda creencia, todo anhelo de certeza. Espíritu semejante sería el espíritu libre *par excellence*. ³⁰

Pero entonces, en el espíritu libre, tiene lugar el enfrentamiento entre un nuevo saber crítico y las ingenuidades desarrolladas en el hombre como mecanismos orientados a facilitar su lucha por la vida. Al traer a la luz de la consciencia aquello que habitualmente no “entra en ella”, buena parte del Amparo que la cotidiana Familiaridad

²⁹ *Aurora*, pg. 258.

³⁰ *La gaya ciencia*, pg. 264.

procura se muestra como una tentativa humana por sentirse “potente” en el mundo, evitando la angustia de enfrentarse a un espacio caótico e incierto en que cada elección ha de ser asumida, al menos en parte, como “tomada sobre el vacío”.

¿Cuándo ya no nos oscurecerán todas esas sombras de Dios?
¡Cuándo habremos desdivinizado por completo a la Naturaleza! ¡Cuándo podremos comenzar a naturalizarnos con la Naturaleza pura, redescubierta, redimida!³¹

La “naturaleza pura” significa: la naturaleza des-humanizada. Si analizamos los principales narcóticos o ficciones de la consciencia dilucidados por Nietzsche, nos percataremos de que casi todas ellos apuntan, en un sentido u otro, a cierto antropomorfismo del universo. La creencia en una Verdad, la pretendida preeminencia de los propios valores y perspectivas, la existencia de un orden ético en el mundo, la posición central del hombre dentro de tal mundo, la posibilidad de aprehender racionalmente los fundamentos últimos de la realidad, la íntima conexión entre tales fundamentos y el ser del hombre, la existencia de un Dios y de una providencia divina que protege y garantiza certeza precisamente a la razón y al sentimiento humanos, la postulación de cierta “justicia universal” que castiga al “malo” y recompensa al “bueno”; todas estas proposiciones hacen del mundo un lugar que responde a las necesidades del hombre, revelándose como antropomorfismos excesivamente optimistas encaminados a edulcorar la existencia. El universo entero resulta poseer un sentido perfectamente compatible con los más acuciantes deseos e intereses humanos. En contraposición a ello se erige la experiencia de alteridad y Extrañamiento que la muerte de Dios supone, dado que la sensación de desorden que esta última produce da lugar a la conciencia de que existe un Orden, con lo cual queda instaurada una primera distancia frente a ese Orden que ha constituido desde siempre, en tanto que fundamento de todo nuestro percibir y pensar la realidad, nuestro horizonte más propio y familiar. Una vez

³¹ Ibid, pg. 151.

descubierta la existencia de ese orden de saberes que ha fungido desde siempre como horizonte de conocimiento, se abre ante el agente de tal descubrimiento la posibilidad de hacer perder su transparencia inicial al conjunto de conocimientos que posee, percatándose de que no son los únicos posibles ni aun los mejores, pudiendo entonces “emanciparse” parcialmente de las prescripciones que los códigos primarios de una cultura hacen aparecer como algo fijo.

Tras el brutal desgarrón en el orden de las cosas que representa toda experiencia de Extrañamiento, el aparentemente sólido suelo de identidades claras y distintas sobre el cual se suele caminar con confianza corre el riesgo de resquebrajarse. De concretarse semejante resquebrajamiento, se revelaría el fondo revuelto, indiferenciado y “sin rostro” sobre el cual habitualmente se edifican frágiles castillos cual sobre un abismo. Así, es en virtud de haberse des-arraigado con respecto a lo propio y familiar que el pensamiento llega a reconocerse como creador de órdenes sobre un primigenio desorden. La experiencia de alteridad o Extrañamiento ante la Familiaridad cotidiana que la muerte de Dios implica, remite igualmente al vislumbre de cierto trasfondo indiferenciado, de cierto primigenio vacío de sentidos que el pensamiento olvida con miras a establecer un aparentemente sólido sistema de creencias, valores y conocimientos susceptibles de obrar a manera de “coordenadas” -es decir, propiamente, de sentidos-, permitiendo al individuo orientarse frente a la realidad en que se halla inmerso de una -y a menudo sólo una- manera determinada. Es con respecto a la incondicional servidumbre a una determinada manera de relacionarse con lo real que Nietzsche propone una resuelta emancipación. Según leemos en un estudio introductorio a *La gaya ciencia* (pg. 21): (La muerte de Dios) “(...) nos ha desenmascarado (...) el orden indiferente y amoral del mundo”.

El orden indiferente y amoral del mundo equivale precisamente al trasfondo dionisiaco de la existencia, esa dimensión caótica, amorfa, carente de estructura e indiferente a los deseos y esperanzas humanos, demasiado humanos. Ahora bien, de todas las ficciones que el concepto *Dios* articula en torno a sí, es a no dudar el de la creencia en cierta “providencia divina” el que, en palabras de Nietzsche, resulta más difícil de erradicar con miras a abolir la servidumbre del pensamiento al supersticioso antropomorfismo metafísico, mismo que sustituye todo azar y Caos por el Orden y la necesidad de la razón. En efecto, la idea de la providencia personal, consistente en creer que todas las cosas que ocurren redundan constantemente en beneficio de cada individuo, es un anzuelo en extremo atractivo por tratarse de una cuestión aparentemente “secular” o “meta-religiosa” en que el concepto *Dios* no tiene necesariamente una injerencia significativa. De conformidad con la creencia en esta providencia personal, incluso en los más menudos hechos de la vida cotidiana una voluntad suprahumana se manifestaría día con día.

(...) todo se revela al instante, o al poco tiempo, como algo que “no debió faltar” -¡tiene una profunda significación y utilidad precisamente para nosotros! ¿Hay seducción más peligrosa que la de renegar de los dioses de Epicuro, esos desconocidos despreocupados, y creer en alguna divinidad preocupada y pedantesca que conoce personalmente hasta el último pelo de nuestra cabeza y no tiene inconveniente en prestar cualquier servicio, así sea el más vil? ³²

La realización activa de la muerte de Dios pasa por un recusar todo antropomorfismo y toda idea de una providencia personal para cobrar conciencia del carácter azaroso, indiferenciado y no cualificado del universo. El relativismo es, en realidad, la consecuencia natural de la muerte de Dios, en la medida en que pone de manifiesto cierta “inocencia de la Tierra” por debajo de los cándidos adjetivos, categorías y cualificaciones de todo tipo que el instinto ético-lógico ha introducido en el mundo. Como se ha dicho ya, el amorfo Caos dionisiaco -que subyace al Orden

³² *La gaya ciencia*, pg. 206.

apolíneo- nada sabe de cualificaciones ni adjetivaciones antropomórficas tendentes a “organizar” el mundo. De ahí que Nietzsche perciba y anuncie una heroica tarea reservada a los “filósofos del futuro”, a saber, la de encontrar nuevos sentidos y perspectivas que, a diferencia de los planteados por la tradición occidental, provengan del sin-sentido, del Caos, del laberinto y sean, por ende, problemáticos, precarios, móviles.

Dado que aquello que empuja al hombre a someterse a un providencial hilo de Ariadna o a un narcótico vital cualquiera es, habitualmente, la búsqueda de consuelo, Nietzsche propugna un tipo de dureza psicológica que en *El nacimiento de la tragedia* se presenta bajo la fórmula de cierto “pesimismo de los fuertes”, identificado con una “afirmación de lo terrible” y una “predilección por lo horroroso” que consiente en enfrentar los aspectos más sombríos de la vida en lugar de conjurarlos a través de un consuelo. A la concepción trágica de la existencia que sobre esta base se plantea dedicaremos nuestro siguiente apartado. Pero antes se impone decir todavía una palabra, de conformidad con el esquema y lineamientos de este ensayo, sobre la manera en que Georges Bataille entiende la muerte de Dios.

Para Bataille, lo que no se ha captado al dudar de la revelación es que, no habiéndonos hablado nunca nadie, nadie nos hablará ya jamás: “estamos solos de ahora en adelante, el sol se ha puesto para siempre jamás. (...) sólo la revelación permite al hombre serlo todo, lo que no ocurre con la razón, pero se tenía la costumbre de serlo todo, de donde proviene el vano empeño de la razón por responder como lo hacía Dios, y dar satisfacción” (*La experiencia interior*, pg. 35). La muerte de Dios supone el sacrificio de todo el ámbito de “lo real”, sacrificio a raíz del cual nada queda en lo sucesivo en pie:

Este sacrificio que nosotros consumamos se distingue de los otros en esto: el mismo que sacrifica es alcanzado por el golpe que asesta, sucumbe y se

pierde con su víctima. Una vez más: el ateo está satisfecho con un mundo completamente acabado sin Dios, pero este oficiante del sacrificio está, por el contrario, angustiado ante un mundo inacabado, inacabable, para siempre ininteligible, que le destruye, le desgarrá (y este mundo se destruye, se desgarrá a sí mismo).³³

El develamiento de la angustia primigenia que la muerte de Dios supone es para Bataille uno de los aspectos para enfrentar los cuales haría falta un “ojo pineal”, de tal manera que lo pudiésemos mirar de frente sin necesidad de subterfugios ni narcóticos.

Los que no saben que el suelo falta, que se atengan a sabias máximas, mientras que se verían reducidos, si lo supiesen, repentinamente, al absurdo, a suplicar. Pierdo mi tiempo pretendiendo advertir. La tranquilidad, la campechanía, la amable discusión, como si la guerra ... y aun decir la guerra es poco. Decididamente, nadie mira las cosas de frente: el ojo humano huye del sol ... el cráneo de Dios estalla ... y nadie escucha. Mis amigos me evitan. Doy miedo, no por mis gritos, sino porque no puedo dejar a nadie en paz.³⁴

Hemos pasado revista en este quinto capítulo a la manera en que cierto creciente grado de consciencia origina el desdoblamiento o capacidad de auto-objetivación conocido en términos generales como ironía, estableciendo una relación de tensión con la analogía, encargada de tender un puente entre las diferencias haciendo la realidad más tolerable e inteligible. La ironía supone un desapego que conduce al hombre a asistir a su propia vida como espectador crítico, colocándolo con frecuencia en conflicto con algunos de sus anhelos más profundos. Al interior de una consciencia dolorosamente escindida entre la analogía y la ironía, la cruda finitud reemplaza a las promesas de vida eterna, en tanto que en lugar del Orden universal aparece el imperio del Caos y el ciego azar, el cual pone a su vez de manifiesto la soledad, la injusticia, el atroz sinsentido del sufrimiento humano o la posibilidad de la no-comunicación que hace aparecer ilusoria toda comunidad de perspectivas. Ante semejante puesta en crisis de la visión del entero universo como mecanismo racional que responde a las necesidades humanas, el espíritu romántico tendió a pensar que era en realidad la luz, y no la sombra revelada en ciertos

³³ *La experiencia interior*, pg. 162.

³⁴ *Ibid*, pg. 50.

instantes, lo real y verdadero, de modo que las contradicciones y disonancias podían resolverse a final de cuentas en armonía. No obstante, queda la impresión de que la frágil ilusión del Orden se halla suspendida sobre el Caos. Así, debajo de las ilusiones de la vida humana en comunidad habría innumerables contradicciones y tensiones relegadas al plano inconsciente en favor de la funcionalidad del individuo colocado en un contexto social. Mas es aquí donde la “consciencia a la que afloran las realidades más oscuras” asume su papel de desenmascaradora del aspecto terrible de la existencia cuyas verdades regularmente no “entran en la consciencia”. A diferencia de los hombres que aún “duermen” ante semejantes revelaciones, el “hombre loco” del que habla Nerval, por citar sólo un ejemplo de carácter metafórico, lucha contra el “dragón” (guardián de los tesoros inconscientes) a riesgo de enloquecer, esperanzado en poseer el “ojo de Horus” que, como el del águila, permitiría mirar el sol de frente sin acarrear una muerte prematura.

De manera semejante, Bataille imagina un ojo pineal para aquellos que saben ya que “el suelo falta”. En efecto, al traer a la luz de la consciencia lo que habitualmente no “entra en ella”, buena parte del Amparo que la cotidiana Familiaridad procura se muestra como una vana tentativa por sentirse “potente” en el mundo. Los antropomorfismos que Nietzsche desenmascara responderían a esa misma tentativa, al introducir subrepticamente ciertas coordenadas orientadoras en el trasfondo indiferenciado y no-cualificado del universo. La angustia primigenia que la muerte de Dios devela supondría, en este sentido, un Extrañamiento ante la Familiaridad cotidiana en que tales coordenadas se presentan. La vieja creencia en esas mismas coordenadas, en una verdad y en un punto de referencia sigue actuando, no obstante, como una droga en el intelecto, de suerte que la objetividad y universalidad aparentes de perspectivas, valores y verdades no se ve tan fuertemente afectada por el relativismo radical

(corolario natural de la muerte de Dios) que debería colocar lo heterogéneo y divergente al mismo nivel que lo familiar-verdadero, borrando demarcaciones fijas y modos de adjetivar tradicionales y socavando, al propio tiempo, los inveterados mecanismos gregarios encaminados a brindar Amparo y certidumbre. Se trata en el fondo, en el caso de la muerte de Dios, del lento enfrentamiento entre un nuevo saber crítico y las ingenuidades desarrolladas en el hombre como mecanismos orientados a facilitar su lucha por la vida. Es en este contexto que cobra relevancia aquella afirmación de lo terrible y aquella predilección por lo horroroso que denominó Nietzsche “pesimismo de los fuertes” al comienzo de su obra, en oposición a la casi desesperada búsqueda de consuelo que nos ha ido alejando progresivamente de toda concepción trágica de la existencia.

VI. La concepción trágica de la existencia

La figura arquetípica del romántico decimonónico estuvo a menudo asociada con cierto carácter trágico que, en algunos casos, fue someramente teorizado para apuntar hacia una concepción de la existencia apenas en ciernes. Ello es así pese a que las intenciones de muchos de entre ellos fuesen por entero distintas, pues, como ya hemos tenido ocasión de señalar, gran cantidad de espíritus románticos alimentaron la esperanza de encontrar, a través de su “descenso” a los infiernos interiores y de un “pensamiento analógico” orientado a encontrar los resabios de cierta originaria Unidad, el testimonio inconsciente de las armonías que, en el fondo, rigen el universo humano y supra-humano. Así, las revelaciones del inconsciente fueron experimentadas, en principio, como otros tantos “tesoros” que el hombre habría de ir desenterrando poco a poco hasta alcanzar alguna suerte de bienaventuranza. Es en este sentido que Béguin dice, a propósito de Jean Paul, que:

(...) no se detiene sino muy de pasada en este aspecto tenebroso de los sueños, y pronto vuelve a su claridad, a su ligereza, a su increíble paraíso. No es de los que se complacen en los fangos de Augías, aunque tampoco de los que hacen como si no existieran. Los abismos del inconsciente le parecen menos dignos de atención que esos tesoros y esas revelaciones.¹

La tragedia de la existencia no fue, pues, algo intencionalmente buscado o especialmente teorizado por poetas románticos del tipo de Jean Paul. Con todo, pareciera que en cierta clase de relatos literarios de corte romántico se sirve a un propósito análogo al del antiguo teatro griego. En efecto, a través del sutil velo del arte, la humanidad lograría sublimar el lado trágico de la existencia, procediendo acaso como Heracles, quien, para limpiar los inmundos establos del rey Augías (según metáfora utilizada por Béguin en la cita precedente), hubo de precipitar sobre ellos las aguas del río Alfeo. No obstante, en su descenso a los infiernos interiores, el alma romántica

¹ *El alma romántica y el sueño*, pg. 238.

(aunque armada de “asépticas” intenciones) penetra en el terreno de lo prohibido, pues consiente en contemplar de frente la inmundicia que debería haber permanecido bajo la sombra inconsciente de un sano olvido. En cierto sentido incluso, el cauce del río Alfeo, lejos de cumplir con su cometido, se ha “contaminado irremediablemente”. De ahí que el romanticismo sea, en todos sentidos, fácilmente asociable a lo mórbido incluso en sus tentativas aparentemente más luminosas.

Sobra decir que del deseo de salud, serenidad o equilibrio, del clima templado ajeno al exceso, y, en términos generales, de toda la serie de frenos intelectuales o morales ante los cuales Jean Paul pudo todavía llegar a ceder, queda ya poco en la obra de Rimbaud o en la de Lautréamont. Pero no sólo en sus sucesores, sino en los románticos mismos, la tragedia de la existencia (no menos en el plano teórico que en el de sus propias vidas individuales) ocupó un lugar central difícil de negar. Así, por ejemplo, Arturo Farinelli declara que:

Tieck (...) parecía reunir todas las inquietudes, los contrastes, las discordias, la morbosa sensibilidad e irritabilidad de los románticos. El peregrinar de su Sternbald, sin tregua, sin paz, sin polo al cual dirigirse, eligiendo la inestabilidad como ley, es su peregrinar. Nos duele verlo gastarse y consumirse así. ¡Concédete calma! –desearíamos gritarle- ¡Procúrate un sostén, recoge el pensamiento, tranquiliza tu alma, puesta siempre a luchar en los precipicios, entre cielo e infierno, nutrida de éxtasis y de delirios!²

La ausencia de des-enlace en el drama romántico es patente. De no ser así, la típica figura del romántico atormentado, desgarrado y continuamente desesperado simplemente no se sostendría. Amante de lo vaporoso e indeterminado en virtud de lo cual los contornos desaparecen, de las figuras que penetran las unas en las otras, Tieck enturbia “con su insanable inquietud las visiones más claras”, condensando a ojos de Farinelli la falta de salud interior de un hombre que no desea ya la paz por estar seguro de no poder encontrarla nunca. “La lucha no se arregla” o, como afirma con respecto a

² *El romanticismo en Alemania*, pg. 43.

Friedrich Schlegel, “la enredada madeja no se desenreda”. Pero -podríamos preguntarnos- ¿porqué habría algo de arreglarse o des-enmarañarse? ¿Es que, más allá de los dominios del arte y de los cotidianos narcóticos que ciertas “tecnologías mentales” proporcionan, la vida humana admite des-enlace? Podría ser, a fin de cuentas, que incluso los románticos más desenfrenados representasen tan sólo la radicalización de sombrías potencias que, presentes en todo hombre, se manifiestan con intolerable agudeza en aquellos en quienes el desdoblamiento obliga a convertirse en crueles espectadores de sí mismos, al grado de impedirles la petrificación en un punto determinado en que, presumiblemente, encontrarían la paz y el descanso propios de una vida entregada al Orden, en lugar de al Caos. Hablando otra vez de Schlegel añade Farinelli:

Y nadie comprende. Y todos le toman por loco. El pensamiento, que muele y martillea, la exuberancia de la razón, que despiadada releva al burlesco carnaval de la vida, y nos deja inertes, con un: ¿para qué moverse? Disensión irremediable en todo.³

Los estragos causados por la ironía son aquí evidentes: una consciencia despiadada sustituye al “burlesco carnaval de la vida”, y el artista o pensador disiente en todo (no menos con los demás que consigo mismo) al grado de sumirse en una inacción que de buena gana llamaríamos nihilista si no fuera por el riesgo de incurrir en un anacronismo. Sobretudo en el amor, Schlegel no logra adecuar su esfuerzo a lo posible, encontrando el amor burgués demasiado tibio, demasiado falto de ardor e intensidad. “¿Quién se le aproxima? Amar, ¿para qué? ¿Sabe uno acaso a quién debe aproximarse?” (ver *El romanticismo en Alemania* *ibid*, pg. 349). La extenuante lucha que el conflicto de Schlegel entraña lo conduce, progresivamente, del entusiasmo al desaliento, y luego a la pereza, y después a la más extrema languidez, para terminar en

³ *Ibid*, pg. 34.

una irreversible osificación. Deseoso de paz, Schlegel se convierte al cristianismo, renegando de su pasado y renunciando por completo a escribir.

Se queda uno pensativo al considerar la última tragedia, el miserable decaimiento de este conductor y maestro que se retira, luego de un ardiente apostolado de pocos años, y cierra su pasado con una conversión sincera pero fatal; reniega de ese pasado; destruye, rompe las divinidades un día invocadas y encontradas, y él mismo queda, luego del período más férvido de su juventud, una ruina lastimera.⁴

Ahondar en el conjunto de disonancias y tensiones que desgarraron las almas de muchos de los más importantes artistas románticos supondría un ingente y laborioso esfuerzo ajeno a las intenciones de este ensayo. Lo que importa resaltar es que, a través de un sinnúmero de sinsabores experimentados, el universo romántico se va impregnando de un hálito trágico aun cuando, como sucede en Jean Paul, aquello que se busca es encontrar los “tesoros” del inconsciente que presumiblemente nos ligarían a un origen supra-terrenal; dando con ello lugar a una peculiar ambivalencia que Albert Béguin pone de relieve de la siguiente manera en relación con la figura de Hölderlin.

Su Hélade fué haciéndose más compleja: el elemento de belleza plástica y de equilibrio se completaba, se enriquecía con las profundidades de la embriaguez dionisiaca y del sufrimiento trágico. Enamorado de la belleza en que se resuelven las disonancias, (...) Hölderlin tiene, además, la persuasión íntima de que el destino humano lleva en sí una parte inmensa de sufrimiento. Y si comienza por una viva nostalgia por la unidad, al fin llega a la convicción de que el mundo está formado por la presencia misma del dolor, de las luchas interiores, de los antagonismos que constituyen la esencia de la vida.⁵

Como hace notar Isaiah Berlin (ver *Las raíces del romanticismo*, pg. 165), en el grandioso drama de Don Giovanni, que busca con su tono volcánico intimidar a la audiencia para colocarla frente a la realidad de un mundo inestable y temible, el desenlace (en el cual los personajes cantan pacíficamente sobre el hecho de que un libertino haya recibido finalmente su castigo) fue percibido por los románticos más afiebrados como algo carente de arte, superficial, patético y desagradable, y fue entonces

⁴ Ibid, pg. 35.

⁵ *El alma romántica y el sueño*, pg. 208.

eliminado. Con ello, las bases del drama propiamente romántico comienzan a quedar sentadas. Al respecto, asevera Berlin que, con anterioridad a la célebre tragedia *Sturm und Drang* (de Klinger) el género trágico cultivado por generaciones previas había siempre asumido, de una u otra forma, que la tragedia se debía siempre a algún tipo de error cometido por alguno de los personajes principales. La ilustración, en particular, suponía que en cierta idílica sociedad futura no habría lugar para las horrendas desgracias que el arte literario puede llegar a retratar. Si la sociedad es, por ejemplo, injusta, uno debe poder imaginar una sociedad mejor, una sociedad en que los hombres no luchan entre sí, en que el justo no sea vencido y humillado, donde los padres no torturen a sus hijos y las mujeres no estén prometidas a hombres que no aman. “Tiene que ser posible edificar un mundo mejor: pero esto no ocurre en la tragedia de Klinger (...)” (cf. *ibid*, pg. 83). De acuerdo con la interpretación que Berlin hace del drama romántico, el conflicto, el choque, la tragedia, la muerte y demás horrores de la existencia son inherentes a la naturaleza del universo. El drama de Werther, en este sentido, es ineluctable: no hay cura, no hay modo de solucionar el problema ni de evitar el suicidio. Al representar el mundo como un paraje irracional en el cual es imposible en principio encontrar soluciones definitivas, el romanticismo rechaza la idea de que los problemas planteados por el género trágico puedan o “deban” ser “des-enmarañados” para encontrarles un feliz des-enlace. Desde este punto de vista, del romántico atormentado al poeta maldito sólo hay un paso.

Es familiar a la perspectiva del “maldito” la idea de que la grandeza no consiste en ahogar la angustia inherente a la condición humana, sino en asumirla, a través precisamente del gran mito en que el maldito convierte su propia vida. Pero junto a ese mito se desarrolla, como hemos sugerido con anterioridad, otra gran “puesta en escena”. Nos referimos, desde luego, a la del cotidiano y burlesco “carnaval de la vida”,

orientado en parte a evadir la angustia que la dimensión caótica de la existencia humana encierra, con todos sus claroscuros, ambivalencias e imprecisiones. En efecto, cabe decir que, con base en innumerables ficciones, narcóticos y “tecnologías mentales” (de las cuales hemos hablado ya del olvido y el autoengaño) de origen inconsciente, cada “actor” se las arregla para representar de manera funcional una serie de papeles socialmente establecidos. Con ello, tales actores felizmente apegados a “lo real” (y por lo tanto a lo presuntamente compartido) se guardarían de asumir a nivel consciente la angustiada vulnerabilidad y la soledad que la condición humana en el fondo supone. El romántico y el maldito, por el contrario, asisten por momentos como espectadores al carnaval de su propia vida, percibiendo como “desde fuera” las disonancias y tensiones que usualmente escapan a la consciencia. Ya hemos dicho que este desdoblamiento es, al menos en parte, lo que el romanticismo conoció bajo el nombre de ironía. Pero así como el alma romántica logra, desde su disfuncional desarraigo con respecto a lo habitual, “desenmascarar” ciertos procesos operantes en la comedia que cotidianamente representamos, termina también por desenmascarar la otra puesta en escena, esto es, la que le es más peculiar: la del maldito o “elegido”, la del genio portador del “verdadero conocimiento” que sus semejantes serían incapaces de comprender. Y el “maldito” se siente entonces ridículo como Hoffmann al ver cara a cara a sus “dobles”, según referencia sacada a colación en otro apartado. Al “desenmascarar” su propio discurso, al des-arraigarse de su “ambiente natural de existencia” (es decir, de su sistema de Familiaridad) para hundirse en la esfera de extrema alteridad que todo Extrañamiento supone, el romanticismo y sus derivados, lejos de entrar en comunicación con esa realidad supra-individual que con tanto ahínco buscaron en fenómenos inconscientes como el del sueño, descubren aquella atroz soledad que el tema de la muerte de Dios nos permitió vislumbrar anteriormente.

Yo sé que la imaginación (...) es semejante al sueño, que se complace en la noche, en la ausencia de significación, en la soledad. El sueño y la imaginación son nuestros bienes más personales; a lo sumo están destinados a dos personas, no a más.⁶

Heráclito se preguntaba: ¿acaso no son nuestros sueños un dominio individual, incomunicable, y nuestra vigilia un dominio común, sobre el cual estamos de acuerdo? Salta a la vista que, para la vertiente metafísica del espíritu romántico, era por el contrario el sueño lo único que podía restablecer la comunicación humana, preparando el terreno para cierta futura comunión de las almas signada por el tipo de universalidad fundada en la esfera de lo Absoluto. Pero, si el romanticismo había puesto sus esperanzas metafísicas en el mundo del sueño, una vez derrumbado el valle de Tempe con todas sus ilusiones también había de derrumbarse la creencia en una “gran familia espiritual” integrada por aquellos “elegidos” para anticipar el reino del Cielo en la Tierra. De múltiples maneras, los románticos percibieron esta disonancia cuando la ironía aparecía para rasgar los delicados velos tejidos por el pensamiento analógico.

Béguin habla del “pavor de descubrirse como demiurgos, de ser malditos”, condenados a debatirse “contra lo que ellos mismos han echado al mundo”. Al respecto, podemos decir que esa certidumbre propiamente romántica de pertenecer a una gran familia espiritual (en razón de la cual Nerval puede hablar de “la vieja Alemania, nuestra madre común”), se pierde en el tránsito del romanticismo a sus derivados. El maldito cree pertenecer, sí, a la raza de los malditos, pero esta raza no es en modo alguno una “familia” o, si lo es, se trata en todo caso de una familia desmembrada, de inconexos fragmentos cuya peor maldición consiste en saberse portadores de una visión del mundo virtualmente imposible de compartir. De no ser así, el maldito dejaría de serlo, pues encontraría esa comunión con sus semejantes a la cual había renunciado con altivo orgullo en nombre de la libertad individual. Como lo

⁶ Novalis citado por Béguin, *ibid* pg. 262.

expresaba Maurice de Guérin (citado por Béguin, *ibid* pg. 420): “El poeta es arrojado de destierro en destierro, y nunca tendrá morada segura”.

Ya Arnim declaraba:

La fe del inventor en una cosa todavía no creada, pero que él debe sacar a la luz y por lo cual debe precipitarse a los abismos y abandonar su alma entera al caos, es algo eminentemente sagrado; por eso es tan vulnerable, y sus heridas tan sensibles, tan difíciles de curar, que los poetas tienen una merecida fama de ser gente irritable.⁷

Como siempre, es Arnim el que percibe con mayor agudeza las disonancias que inexorablemente se revelan al espíritu solitario y libre entregado a la meditación. Y exclama desesperado, en una serie de ideas de idéntico sentido a otras que Nietzsche escribirá bastantes años más tarde:

¿Quién puede medir el trabajo del espíritu en esos campos invisibles? ¿Quién vela por la paz de esa labor? ¿Quién respeta los límites que ha trazado? ¿Quién conoce lo que hay de profunda sinceridad en sus propósitos? ¿Quién puede establecer la diferencia entre el rocío del paraíso y el veneno que escupe la serpiente? Ninguna ley preserva de los atentados a las obras del espíritu; (...) deben soportar en sí mismas la duda, ignorar si son buenos o malos los espíritus que han sembrado su semilla en el corazón que los acoge. (...) Al llegar al anochecer de su larga jornada, el labrador de los campos del espíritu no siente más que su propia fragilidad. Y lo asalta entonces un temor (...) ⁸

Es éste el punto en que la concepción del arte y el pensamiento como actividades con un innegable elemento trágico en que la propia vida se pone en juego encuentra su justificación. Por lo demás, la cita precedente de Arnim es de una profundidad incomparable. Refleja a un mismo tiempo los terrores y torturas que la infinita soledad, la perenne duda, el sentimiento de incompreensión, la posibilidad de la locura y el caótico claroscuro en que bien y mal se confunden arrojan sobre el “maldito”, empeñado en ser, como enuncia Nietzsche, “una rueda que se mueve por sí misma”, cuya única ley es la que, con independencia de toda condición gregaria, ha decidido darse ella misma. Más allá de toda firme certeza y de toda compartida convicción, el

⁷ Arnim citado por Béguin, *ibid* pg. 317.

⁸ Arnim citado por Béguin, *ibid* pg. 318.

maldito debe asumir la vulnerabilidad y fragilidad que su existencia, con todos los valores y perspectivas en los cuales se funda, necesariamente encierra. Un trágico heroísmo parece columbrarse en la imagen, aparentemente absurda y a todas luces lastimosa, del hombre excepcional “herido por el rayo”, arrastrado de la fe a la duda y de la duda a la fe, de la exaltación al abatimiento y de la analogía a la ironía en cuestión de minutos. Pero esta imagen, de acuerdo con la concepción del artista o pensador que pretende asumir lo que sus contemporáneos se niegan a reconocer, es la imagen de la condición humana misma. Es la imagen que, presente en la gran alegoría que la muerte de Dios constituye, ofrece una humanidad cuyas únicas certezas descansan en la serie de ilusiones y narcóticos gregarios a falta de los cuales, para decirlo con Bataille, el hombre es devuelto a la angustia esencial a partir de la cual no puede sino repetir el gesto que define su relación con el inhóspito universo que le rodea, a saber, el gesto de la súplica -y que es, por fuerza, una súplica sin respuesta-. “Ciertas cosas, hechas para el olvido, no pueden salir de él sin conmover los fundamentos mismos de la existencia”, habíamos dicho más arriba. Dicho en términos más generales, existen cosas, sobre las cuales se apoya la funcionalidad de todo ser humano en comunidad, cuyas disonancias vale más no sacar del mundo del inconsciente. Pero una parte importante del proyecto romántico se basa, precisamente, en aguzar los “sentidos internos” que nos permiten percibir las vibraciones de la “vida profunda”, de la vida inconsciente, “(...) la vida intensa de los abismos psíquicos habitados por monstruosos pensamientos (...)” según expresión empleada por Albert Béguin (cf. *ibid*, pg. 327).

La tragedia resulta ser, entonces, la del propio espíritu romántico, escindido entre el mundo de “lo real” y el caótico universo que las revelaciones del inconsciente abren en él. Tal tensión puede conducir, en los casos más extremos, a la locura, pues, como afirmaba Hugo: “Los hombres de arcilla no pueden, sin riesgo de enloquecer,

dialogar en la sombra con lo desconocido” (citado por Béguin, cf. *ibid* pg. 454); o bien, usando otros términos: “Esas invasiones en el reino de la sombra no carecen de peligro. (...) Encontramos aquí y allá, en estas oscuridades, cadáveres de inteligencia ... Esos escudriñadores del alma humana son mineros expuestos a graves peligros. En esas profundidades suelen ocurrir siniestros”.

Pero, “¿a qué grotesca aberración se ha llegado aquí? –podría preguntar el espíritu realista-, “¿se habla de una serie de ideas que pueden arrastrar a la locura?, ¿cuyo objetivo no es el de ser aplicadas en la resolución de algún problema, por nimio que éste sea? Semejante concepción, a no dudar trágica, no podría corresponder en modo alguno a la manera en que la humanidad, bien que mal, ha avanzado y construido su destino a lo largo de la historia”. Y, al pensar así, acertaría. De ahí que Hugo exclamara con vehemencia: “En esta obra, las ideas no tienen ya rostro humano”, añadiendo a manera de advertencia:

¡Guárdate, oh vivo, oh hombre de un siglo (...)! Porque esto es una locura, porque esto es tumba, porque esto es el infinito, porque esto es una idea fantasma.⁹

Ante el necesario fracaso que la tragedia romántica conlleva, Hugo se resigna a la suerte reservada a quien se atreve a explorar las “ideas fantasmas” que se desprenden de aquello que dice “la boca de sombra”. “¡Que reviente, en medio de los rebotes que dan las cosas inauditas e imposibles de nombrar! Otros horribles trabajadores vendrán tras él; comenzarán por los horizontes en que el otro se desplomó”. Que, literalmente, era posible “desplomarse” en la exploración de esos nuevos horizontes es cosa que el caso de Max Stirner, obsesionado con la idea de la abolición de todo aquello que pretenda poseer validez objetiva por encima de la propia elección individual, ilustra suficientemente. Hundido en el caótico claroscuro e indeterminación de las “ideas

⁹ Hugo citado por Béguin, *ibid* pg. 449.

fantasmas”, Stirner dudó de todas las doctrinas encaminadas a proporcionar certeza y Amparo.

Pero si esto puede decirse de las doctrinas, podrá igualmente aplicarse a las proposiciones generales; y si esto es verdad, entonces –y éste es seguramente el último paso de algunos de los románticos- será verdad con respecto a todas las palabras, ya que son todas generales y clasificadoras. (...) ¿Porqué no puede uno crear su propio universo cada vez que comience? (...) Como es propio, Stirner, literalmente, enloqueció. Terminó sus días en 1856, digna y consistentemente, como un lunático pacífico e inofensivo en un asilo mental. Algo parecido le pasaba por la mente a Nietzsche (...) ¹⁰

Tomando en préstamo la imagen de Hugo, Nietzsche podría ser visto como el nuevo “horrible trabajador” que habría comenzado su búsqueda en los horizontes en que otros antes que él se habían desplomado trágicamente. En efecto, el drama romántico (no menos el literario que el propiamente vivencial), se asemeja en más de un respecto a la horrorosa a la par que festiva -esto es, trágica, si se comprende este término en su fundamental ambivalencia- concepción de la vida como “espectáculo estético” expuesta por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*.

De la tragedia había afirmado Schopenhauer, pensador portador de un pesimismo negador de la vida:

(...) el fin de esa labor suprema del genio poético es mostrarnos el aspecto terrible de la vida, los dolores sinnúmero, las angustias de la humanidad, el triunfo de los malos, el vergonzoso dominio del azar y el fracaso a que fatalmente están condenados el justo y el inocente, lo que nos suministra una indicación importante sobre la naturaleza del mundo y de la vida. ¹¹

Sin dejar del lado estos elementos, Nietzsche profundiza en el tema hasta llegar a una peculiar concepción de la existencia en general. Dentro de tal concepción, la figura de Sócrates se yergue como una de las más importantes. Ello es así porque, de acuerdo con el Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia*, la injerencia de Sócrates en el arte de Eurípides señalaría simbólicamente el fin de la pesimista pero afirmadora concepción trágica del mundo, en favor de un racionalismo que ha imperado hasta la

¹⁰ *Las raíces del romanticismo*, pg. 191.

¹¹ *El mundo como voluntad y como representación*, pg. 201.

actualidad en el desarrollo espiritual humano. En efecto, con arreglo a la perspectiva nietzscheana la tragedia en cuanto género artístico comienza a morir cuando Eurípides, fiel a la sensibilidad de su buen amigo Sócrates, comienza a desviar su rumbo para convertirla en instrumento de propósitos originalmente ajenos a ella. Sócrates representa, en este contexto, el espíritu lógico ajeno a la concepción trágica de la vida, espíritu optimista por naturaleza y decepcionado espectador de la tragedia clásica de Sófocles y Esquilo. En ella no podía sino percibir:

Algo completamente irracional, con causas que parecían no tener efectos, y con efectos que parecían no tener causas; además, todo ello tan abigarrado y heterogéneo, que a una mente sensata tiene que repugnarle (...) ¹²

Como afirma Nietzsche, para los propósitos pedagógicos de la filosofía socrática la tragedia constituye algo confuso, caótico, abigarrado y, más aun, peligroso para espíritus jóvenes carentes todavía de un “recto juicio”. En la tarea de educar moralmente a un pueblo no cabe alusión alguna al azar, el Caos o el sinsentido; por el contrario, debe antes bien hablarse de Orden, de justicia divina, de necesidad, de recompensa para el bueno y castigo para el malo. La optimista racionalidad socrática pretende insertar la justicia en el arte con arreglo a su concepción optimista de la vida misma. En efecto, la “justicia poética” del *Deus ex machina* es ahora aplicada en el desenlace del drama, des-enlace en el que, después de haber sido suficientemente martirizado por el destino a través de toda la trama de la obra, el héroe recibe una recompensa terrenal y alcanza la redención petrificándose en un armonioso e idílico estado de felicidad absoluta, solución que resuelve tensiones evadiendo la disonancia trágica que el ser humano mismo representa. Para el optimismo socrático, todas las antítesis han de encontrar finalmente su síntesis. Para el pensamiento dionisiaco auténticamente trágico, por el contrario, la vida vale en sí misma y debe ser afirmada con todo su dolor, su atroz injusticia, su sinsentido, sus contradicciones, ambigüedades

¹² *El nacimiento de la tragedia*, pg. 119.

e indeterminaciones, no necesitando ser redimida, justificada moralmente ni corregida a través del arte o la ciencia. Al decir de Nietzsche, para Sócrates la vida, el mundo y todo lo que a ellos pertenece ha de hallarse marcado indeleblemente por la impronta de la racionalidad, de la claridad, de la univocidad que el pensamiento debe encontrar. Pero en el conocimiento dionisiaco del mundo que informaba la tragedia:

(...) en cada rasgo y en cada línea percibió algo inconmensurable, una cierta nitidez engañosa y a la vez una profundidad enigmática, más aún, una infinitud del trasfondo.¹³

Asimismo, todo en la tragedia señalaba hacia lo incierto, lo ambiguo e inaclarable, de tal suerte que los grandes problemas éticos quedaban sin solución, en tanto que el reparto de felicidad e infelicidad era sumamente desigual. Tal fue, pues, la desagradable impresión que tuvo Sócrates, al modo de ver de Nietzsche, de la tragedia, impresión derivada también de la ley suprema del socratismo estético, a saber: “todo tiene que ser inteligible para ser bello”. Influido por Sócrates, Eurípides expulsa de la tragedia el elemento dionisiaco originario y la reconstruye a base de una consideración no dionisiaca que presenta dos caras hermanas: una moral y otra lógica. Ambos instintos, el moral y el lógico, intentan esclarecer al máximo los elementos “molestos” de la tragedia: la enigmática y abismal profundidad, la inconmensurabilidad, la infinitud del trasfondo, la ambigüedad, lo incierto e inaclarable que todo lo permea, la injusticia, las contradicciones y los problemas éticos no resueltos. Mas estos elementos, que la voluntad lógica encuentra molestos y pretende corregir en este caso a través del arte, son inherentes a la vida considerada como unidad de luz apolínea y sombra dionisiaca. Es, en efecto, la entera cara dionisiaca del mundo la que resulta molesta al hombre de instinto socrático, incitando sus esfuerzos por corregirla. Nietzsche denomina “delirio moral socrático” a la ilusión metafísica de que no sólo se puede aprehender racionalmente los más profundos abismos del ser, sino que incluso es posible “corregir”

¹³ Ibid, pg 106.

el ser. El tipo de racionalidad que Sócrates pretende implantar tiene como objetivo el progresivo desvelamiento de todo enigma que encuentre a su paso, guiado por el “delirio” idealista que le da a la par un sentido y un derecho a existir, delirio que persevera en clarificar esa maraña a que el pensamiento se enfrenta cuando ejerce sobre la realidad sus funciones explicativas.

Así pues, la tragedia es “invadida” por el racionalismo socrático. Ahora bien, lo importante a destacar aquí es lo siguiente: lo que sucedió con la tragedia le sucedió la civilización occidental en cuanto tal, que ha dejado de comprender la vida en su aspecto caótico, hecho de devenir e indeterminación, para refugiarse en una cómoda posición existencial desde la cual cree poder resarcir la eterna herida del existir. Lejos de afirmar jovialmente la vida tal como esta es, el racionalismo de nuestra cultura la niega en sus aspectos más problemáticos para quedarse con una ficticia y superficial imagen que da cabida a cierto ciego optimismo. Para un individuo perteneciente a nuestra civilización, el afán de conocimiento no representa en modo alguno un hundirse en el indiferenciado y terrible abismo dionisiaco del mundo, sino un escrutar la naturaleza de las cosas, penetrando sus causas para establecer una clara diferenciación entre lo verdadero y lo falso, entre lo bueno y lo malo, entre el apariencial fenómeno y su inmutable esencia, dicotomías todas que parecen atender más a una cándida esperanza que a un verdadero análisis de la naturaleza misma de las cosas. En este esfuerzo teórico el pensamiento termina por construirse un círculo de certezas, una minúscula “barca flotando en el mar embravecido” que ruge por todas partes (haciendo uso de la bella imagen schopenhaueriana), sin por ello dejar de tropezar de cuando en cuando con los límites del círculo -fuera del cual el temible oleaje se extiende-, experimentando un angustioso vértigo al constatar la radical fragilidad de todos sus constructos intelectuales. Así, al menos al modo de ver de Nietzsche, a la avasalladora victoria del optimismo

racionalista se debe en parte que las estructuras de pensamiento dominantes en Occidente sean terriblemente violentadas por el Caos dionisiaco, llegando a producirse un enorme sentimiento de espanto en el hombre cuando:

(...) le dejan súbitamente perplejo las formas de conocimiento de la apariencia, por parecer que el principio de razón sufre, en alguna de sus configuraciones, una excepción.¹⁴

El referido espanto se debe, pues, a que el principio de razón sufre una excepción, a que la coherencia y homogeneidad que las fuerzas configuradoras del pensamiento han logrado tejer por encima del Caos que originariamente supone la existencia, son súbitamente disueltas por disgregadoras potencias dionisiacas. Pero para el racionalismo la razón no es sólo un esfuerzo ordenador del pensamiento, sino que es la esencia misma del mundo la que es racional. Por ende, la referida excepción es interpretada por el instinto lógico como un “error”, como un problema a ser resuelto. Ahora bien, el error no puede pertenecer al mundo, pues éste es racional, de modo que la excepción percibida no puede ser real: se trata, entonces, de una ficticia apariencia, de una contradicción lógica que debe ser esclarecida, eliminada. Notemos, empero, que para Nietzsche esas “excepciones” que al instinto lógico espantan son inseparables de la realidad misma. La excepción es el heterogéneo fragmento que entra en contradicción con la homogeneidad creada merced al estricto apego a ciertas reglas de ordenación de fragmentos (reglas de configuración de lo Mismo y lo Otro), es la pieza divergente que no encaja en el artificiosamente optimista rompecabezas racionalista, el ladrillo que no entra en el edificio levantado con base en un olvido de la dimensión problemática que todo producto del pensamiento presupone. La excepción proviene del Caos -fundamento de la vida misma- que la razón se empeña en organizar de una vez para siempre.

¹⁴ Ibid, pg. 43.

Ahora bien, para entender cabalmente el fenómeno de la tragedia desde el ángulo en que es abordado por Nietzsche es preciso remitirse asimismo al acompañante de Dionisos, es decir, Sileno, de quien el mito refiere que, habiéndole preguntado Midas qué era lo mejor a que podía aspirar el hombre, respondió que lo mejor hubiera sido no haber nacido, pero una vez nacido lo mejor era morir lo más pronto posible. La sabiduría de Sileno desempeña un papel primordial en la concepción nietzscheana de la tragedia griega, pues sintetiza una experiencia en que la vida se le revela al hombre más allá de toda apariencia, mostrándose en su verdadera esencia bajo el signo de la finitud y el azar. Que la vida sea finita y azarosa quiere decir que se halla regida por lo irracional. Esta concepción apunta fundamentalmente a su gratuidad, así como al cansancio, al dolor, al sinsentido que conlleva. El Caos que Dionisos revela posee también, pues, este aterrador aspecto.

A primera vista, el ímpetu vital dionisiaco y el saber trágico de Sileno parecerían ser por completo incompatibles, mas he ahí, precisamente, el meollo de la concepción trágica del mundo que al entender de Nietzsche caracterizó a la cultura griega. Ello en la medida en que, a pesar de conocer la sabiduría trágica de Sileno, no por ello dejaron los griegos de mostrar esa jovialidad que sus dioses, su moral y su arte testimonian, en que incluso lo horroroso, lo terrible y cruel aparecen divinizados y dibujados con un toque de ligereza. El genio griego nos presenta: “(...) una existencia exuberante, más aun, triunfal, en la que está divinizado todo lo existente, lo mismo si es bueno que si es malo” (*El nacimiento de la tragedia*, pg. 52). Así, la alianza entre Dionisos y Sileno da pie a un pesimismo afirmador de la vida de singulares características.

De acuerdo con nuestra interpretación, la férrea certeza que Apolo -símbolo de la forma, la definición y la individuación- presta al sujeto se ve disuelta por la incertidumbre, la finitud, el azar y la fragilidad en que la omnipotente fuerza dionisiaca

sume al sujeto para “destruir” su individualidad y fundirlo momentáneamente con el Todo. En la medida en que la sobreplenitud de Dionisos es “compartida” por el individuo únicamente gracias a una efímera identificación con el Todo, la experiencia dionisiaca termina mostrándole en última instancia la fragilidad y contingencia de su propio Yo. Tal es el sentido, sin duda, de que el héroe trágico sea aniquilado o vencido por el “injusto” al llegar el desenlace de la obra, tras lo cual sólo queda seguir afirmando la vida con todo lo “absurda” o “injusta” que pueda parecer desde el punto de vista ético-lógico del instinto apolíneo adjetivador y ordenador. Mas es justo tal afirmación la que se ha perdido con la victoria, al interior de nuestra cultura, del espíritu racionalista y optimista. Tal victoria no sería, por otro lado, definitiva a juicio de nuestro autor, toda vez que:

Si la tragedia antigua fue sacada de sus rieles por el instinto dialéctico orientado al saber y al optimismo de la ciencia, habría que inferir de este hecho una lucha eterna entre la consideración teórica y la consideración trágica del mundo (...) ¹⁵

Paralelamente a las cuestiones tratadas hasta aquí, cabe decir que el Caos que la consideración trágica de la existencia encierra tiene que ver en Nietzsche con el tema del devenir, pues la tragedia del pensamiento reside, en palabras del filósofo alemán, en la incapacidad de pensar por sí mismo la realidad de su devenir. “Sólo congelando la realidad en devenir hasta llegar a un estado en el que nada fluye sino que es, el pensamiento obtiene un asidero que le permite actuar de manera efectiva” (cf. estudio introductorio a *La gaya ciencia*, pg. 15). Sólo a través de la ficción se hace posible, pues, el conocimiento. En este mismo sentido puede Nietzsche afirmar que el dinamismo de una realidad que fluye no puede ser entendido desde la razón, desde la perspectiva ética o desde un trasmundo ideal, puesto que éstos son sólo momentos del devenir mismo. Siguiendo idéntica lógica, el mundo y la vida no tienen ningún sentido

¹⁵ *El nacimiento de la tragedia*, pg. 140.

o finalidad, pues todo sentido es dado por la vida, en tanto que toda finalidad es intramundana y termina siendo rebasada por la inabarcable amplitud del mundo mismo. Ahora bien, ello equivale a decir que todo en la vida tiene por trasfondo el Caos, en tanto toda creación de un sentido racional, ético o lógico ha de quedar por fuerza disuelta en el vacío, o bien debe ser reabsorbida en el dinamismo dionisiaco para así permitir el surgimiento de un nuevo sentido. El Ser dionisiaco subsume el conjunto de todo lo existente, y por ende incluye todas las antítesis: lo racional y lo irracional, lo vivo y lo muerto, la bondad y el egoísmo, la verdad y el error, lo adecuado y lo inadecuado, sin existir sin embargo un sistema jerárquico fijo que los distinga valorativamente entre sí, sino sólo esa totalidad indiferenciada y omniabarcadora que es organizada en un acto creador para quedar luego des-organizada en uno destructor, totalidad en donde lo Uno se revela en lo múltiple, lo diverso en lo Uno y la identidad se entremezcla con la diferencia. Esta totalidad está, pues, “más allá del bien y del mal”, e incluye todas las contradicciones que no dejan de alternarse y entremezclarse: la de Dios y el diablo, la de noche y luz, la de disonancia y armonía recuperada sólo para verse convertida de nuevo en disonancia, y así sucesivamente.

La incertidumbre, la indeterminación, la crueldad o el frenesí son en Dionisos tan reales e inevitables como sus contrarios, pues la vida es una abigarrada unidad que no sabe nada de fronteras trazadas por las diversas comunidades humanas para establecer rangos o jerarquías, para buscar la coherencia interpretativa uniendo determinados fragmentos y obtener así una sólida perspectiva homogénea. El Caos dionisiaco parece invalidar, entonces, el reino de la Verdad tan caro al pensamiento. Como explica Lizbeth Sagols en su libro *¿Ética en Nietzsche?*:

(...) el imperio del devenir implica el imperio del caos, pues éste es considerado como carente de orden y regularidad, como un fluir regido por el azar (...) ¹⁶

Se entiende ya que, tras recusar Nietzsche el “hilo de Ariadna” que la noción de Verdad representa, surge una nueva concepción de la verdad misma íntimamente vinculada con la serie de temas que hemos ido tocando a lo largo de nuestro ensayo. Trátase de un peculiar tipo de verdad, “la del eterno flujo de todas las cosas”, que recoge todos los atributos que rechazaba el racionalismo: “la contradicción, la lucha, la alternancia de la creación y la destrucción, la ambigüedad, el claro-oscuro de la luz y la sombra, la irracionalidad ... Para encararla es preciso estar poseído por una voluntad trágica (...)” (según palabras de Dolores Castrillo Mirat en un prólogo a *Humano, demasiado humano*, pg. 19).

Que el “reino de la Verdad” que nuestro pretendido “conocimiento” del mundo exige sea develado como ilusión no implica en modo alguno que “deba” o siquiera pueda ser abolido. Lo trágico estribaría también, en este sentido, en verse impelido a querer la mentira (esto es, en sentido estricto, en verse impelido a querer la Verdad), así como la ilusión de la permanencia, del Orden, a sabiendas de que se trata de una mera apariencia, de un puro consuelo. Así pues, al hilo de estas reflexiones, el sentimiento de di-sonancia o des-armonía provocado por el saber trágico fundamental aparece estrechamente vinculado al tema del conocimiento y sus consecuencias. Pero de todos los presuntos “conocimientos” humanos, frágiles construcciones edificadas sobre un primigenio Caos, sólo uno parece merecer seria consideración a ojos de Nietzsche, a saber: la toma de conciencia respecto del Caos mismo, es decir, la “heroica” visión del fondo dionisiaco de la existencia sin necesidad de falseadores velos u optimistas consuelos. La valentía en el conocimiento consiste, pues, en asumir la tragedia de la existencia tal como la sabiduría dionisiaca la hace aparecer, en tanto que la cobardía se

¹⁶ *¿Ética en Nietzsche?*, pg. 148.

refleja en todas aquellas actitudes que empujan al hombre a abrazar un credo ficticio capaz de embellecer subrepticamente su entorno vital o a sí mismo. Así las cosas, al decir de Eugen Fink en la filosofía de Nietzsche:

La fortaleza y la salud de la vida parecen estar (...) allí donde se conoce a la vez lo más terrible y lo más bello de la vida; allí donde se experimenta (...) el juego dionisiaco de la vida (...); allí donde el hombre se instala con valentía en la posición trágica y está dispuesto heroicamente a la grandeza y a la catástrofe. La debilidad y la enfermedad estarían, en cambio, allí donde el hombre se intercepta a sí mismo la mirada terrible, horrorosa y a la vez bella de la górgona de la existencia, allí donde mira hacia otro lado, donde evita la lucha y la guerra y busca la paz y la tranquilidad (...) ¹⁷

Como habíamos indicado con anterioridad, ciertos intérpretes distinguen entre un impulso hacia el Orden y otro hacia el Caos, denominados apolíneo y dionisiaco respectivamente. En palabras de estos intérpretes, Nietzsche rompe con Wagner al considerar que éste se equivoca en abandonar y, más aun, pretender resolver la trágica relación de tensión entre Orden y Caos. Semejante tendencia wagneriana es por lo demás natural, dado que el intelecto mismo busca conjurar el Caos dionisiaco a través de la ficción. El mundo, no obstante, es amoral e indiferente al apolíneo Orden humano: posee un fondo indiferenciado y carente de “sentidos” que se hace patente con la muerte de Dios. A lo largo de su obra, Dionisos llega a representar para Nietzsche, entre otras cosas, la afirmación explícita de la vida tras la muerte de Dios, afirmación que no supone resignación alguna sino que revela el heroísmo de asumir la existencia en un mundo sin estructura, directrices o sentidos predeterminados, pero provisto de la libertad necesaria para que al hombre le sea dado construir una verdad propia desde sí mismo.

La muerte de Dios, al hacer desaparecer los vínculos que atan a una serie determinada de valores y creencias, provoca en el hombre la sensación de haber sido arrojado a un mundo incomprensible, laberíntico, carente de referentes fijos en función

¹⁷ *La filosofía de Nietzsche*, pg. 145.

de los cuales fuese posible orientar su pensar y su obrar. Así, la pluralidad de caminos que la nueva libertad ofrece se ve momentáneamente opacada por el sentimiento paralizador que se apodera del hombre colocado frente a un mundo des-ordenado, aparentemente regido por el Caos. El aludido sentimiento paralizador se asemeja, en más de un aspecto, al que Nietzsche atribuye a Hamlet (véase *El nacimiento de la tragedia*, pg. 78), personaje que, al haber cobrado conciencia de la verdadera esencia caótica de las cosas por debajo del tan sólo aparente y frágil Orden, se siente ya incapaz de organizar o estructurar de nuevo un mundo que “se ha salido de quicio”. Así pues, Hamlet ha adquirido, acaso para su desgracia y tragedia personal, un nuevo saber. De lo que ha cobrado cabalmente conciencia es de un esencial vacío, de algo que estaba allí y se ha ido para siempre, a saber: el fundamento, el sentido, la estructura, el Orden de la propia existencia. Tal posición existencial corresponde al saber trágico de la llamada “situación edípica” del hombre ¹⁸. Edipo, protagonista de la famosa tragedia de Sófocles y, al igual que Hamlet, personaje trágicamente desgarrado -en su caso por haber matado a su padre y profanado el lecho de su madre sin siquiera saberlo-, se encuentra angustiosamente perdido en una situación incomprensible y absurda, eligiendo en último término arrancarse los ojos para no seguir viendo lo terrible de ese caótico mundo que ha resultado ser el suyo propio. Así, que la condición humana remita a cierta “situación edípica” alude al hecho de que, debajo de las convicciones y narcóticos propiamente humanos, un caótico abismo acecha para mostrarse en cualquier momento. Reconozcamos en Edipo y Hamlet al perplejo hombre que, viendo su vida convertida en un inexplicable Caos, cae presa del espanto al constatar que el principio de racionalidad de su mundo se desbarata cual precaria isla devorada por un mar embravecido. Lo que Hamlet y Edipo vislumbran es el azar, el abigarrado laberinto, el

¹⁸ Ver Eugen Fink, *op. cit.*, pg. 182.

devenir sin regla, la contradicción, el sinsentido, el absurdo, la total incertidumbre y ausencia de puntos fijos de referencia a los cuales asirse para conservar la estabilidad; en una palabra, lo que tales personajes vislumbran es el terrible fondo dionisiaco de la vida. El Caos de la existencia es indiferente a las intenciones humanas; es profundo, indiferenciado, irracional, carente de todo orden o estructura, es amorfo y no-cualificado. A través de sus saberes, creencias y valores, han pretendido los hombres sustraerse al saber fundamental, es decir, al saber trágico que obliga a mirar de frente el Caos. Una importante condición de ese saber pasa por el tipo de existencia propugnado por Nietzsche para un espíritu libre:

“(…)nunca más descansarás en la confianza infinita -te vedas detenerte ante una sabiduría última (...) ya no hay para ti ningún retribuidor ni perfeccionador último -ya no hay razón en lo que ocurre, ni amor en lo que te ocurrirá, para tu corazón ya no hay abierto ningún lugar de descanso donde tan sólo tenga que encontrar y no buscar, te resistes a cualquier paz última, quieres el eterno retorno de guerra y paz (...)”¹⁹

Al igual que sucede con el romanticismo merced a la ironía, la filosofía nietzscheana denuncia las “ficciones” o narcóticos que edulcoran la vida cotidiana, mostrando que el mundo que nos rodea podría ser más hostil y caótico de lo que habitualmente tendemos -casi por inercia- a pensar. Para encarar semejante concepción de la existencia hace falta, según ha quedado dicho, un talante trágico, pues sólo “el hombre dionisiaco” puede permitirse: “la contemplación de lo pavoroso y problemático” (véase *La gaya ciencia*, pg. 299).

En el fondo, aquello a lo cual apunta una concepción trágica de la existencia como la hasta aquí analizada es al titánico combate entre “la vida” y “la consciencia” que tiene lugar -al entender del Nietzsche del segundo período de su filosofar- en el alma del pensador de espíritu libre. Vale decir que en tan singular y peligroso espectáculo veía nuestro autor un experimento de dimensiones aun insospechadas para

¹⁹ *La gaya ciencia*, pg. 211.

la humanidad, en la medida en que: “(...) queda así planteado el interrogante último de la condición de la vida y emprendida la primera tentativa de resolverlo experimentalmente. ¿Hasta qué punto permite la verdad la asimilación? -He aquí el interrogante, he aquí el experimento” (ver *La gaya ciencia*, pg. 153). En efecto, el conocimiento surge como un medio al servicio de la vida, mas una vez que la vida termina convirtiéndose en experimento del cognoscente, una vez que la muerte de Dios y de todas las saludables ficciones que le acompañan sea cabalmente asumida, ¿será capaz el hombre de vivir sin apoyos, sin saludables ficciones, haciendo de “lo irrespirable” su elemento? En todo caso, es claro para Nietzsche que esta gigantomaquia del pensamiento conlleva numerosos peligros, pues quien a ella se entrega:

Se introduce en un laberinto, multiplica por mil los peligros que ya la vida comporta en sí; de éstos no es el menor el que nadie vea cómo y en dónde él mismo se extravía, se aísla y es despedazado trozo a trozo por un minotauro cualquiera de las cavernas de la conciencia. Suponiendo que ese hombre perezca, esto ocurre tan lejos de la comprensión de los hombres que éstos no lo sienten ni compadecen (...) ²⁰

En efecto, como corrobora en *Aurora* (pg. 404): “El hombre grande sigue siendo invisible como un astro (...): su victoria sobre la fuerza continúa sin ojos, y en consecuencia sin canción ni trovador”, en una serie de ideas que recuerdan a las de los poetas malditos herederos del romanticismo pero, asimismo, a las de aquellos prerrománticos que percibían ya con suficiente claridad el ingente riesgo de “luchar en la sombra con lo invisible”, desentrañando aquello que regularmente no “entra en la conciencia” a fin de obtener revelaciones no siempre luminosas.

Cabe añadir, a guisa de colofón a este último apartado, que al Extrañamiento con respecto a los sistemas de Familiaridad y de Amparo que usualmente nos interceptan la

²⁰ *Más allá del Bien y del Mal*, pg. 58.

mirada al Caos, al paso de la analogía a la ironía, del optimismo a una concepción trágica de la vida, de la “Verdad de la permanencia” a la del devenir, de la Potencia a la vulnerabilidad, del arraigo en el propio “papel” al contacto con la alteridad, de los saludables narcóticos a la desnudez de la mirada “a la cual afloran las realidades más oscuras”; a todos estos dolorosos trances asocia Nietzsche, en consonancia con el movimiento romántico, no sólo la decadencia, la ruina o la desesperanza, sino asimismo la posibilidad de un nuevo modo de relacionarse con lo real en su conjunto. En el des-arraigo con respecto a lo propio y familiar que regularmente nos ampara reconoce Nietzsche, en efecto, un profundo dolor que puede ser, sin embargo, el de un singular “parto”. En lugar de la obediencia a una serie de saberes predeterminados y gregarios, así como a una serie de papeles que la narcosis cotidiana nos obliga a “soñar” y a representar, parece adivinarse en el saber trágico delineado por el filósofo de Röcken una nueva forma de libertad.

En los hombres que son capaces de esta tristeza -¡que serán pocos!- es donde se hace el primer ensayo de saber si la humanidad, de moral que es, puede transformarse en sabia. El sol de un evangelio nuevo lanza su primer rayo sobre las cumbres más altas en las almas de esos solitarios (...) ²¹

En resumidas cuentas, hemos visto en este capítulo cómo la ausencia de desenlace y los antagonismos que constituyen la esencia de la vida configuran un tipo de tragedia en que, a diferencia de lo que sucedía durante el período ilustrado, los problemas planteados no están destinados a ser resueltos ni al interior del drama ni en una hipotética edad futura. En la obra de Nietzsche es ya claro, por otro lado, que el aspecto terrible o caótico de la existencia (con todas sus injusticias, contradicciones o imprecisiones) no ha de ser negado desde una posición racionalista como ha sucedido en la cultura occidental, dando cabida a cierto ciego optimismo que responde más a una

²¹ *Humano, demasiado humano*, pg. 105.

cándida esperanza que a un verdadero análisis de la naturaleza de las cosas. Por este camino, el pensamiento termina por encerrarse en un estrecho y empobrecedor círculo de certezas, ilusiones y narcóticos, tropezando de cuando en cuando con los límites del círculo ante los cuales experimenta estupor y angustia. Al igual que el romanticismo, Nietzsche denuncia las ficciones que edulcoran la vida cotidiana, mostrando un mundo más hostil y caótico de lo habitualmente estaríamos dispuestos a reconocer. Tal Caos se ve reflejado en la “situación edípica” del hombre, que remite a la impresión de hallarse arrojado en un mundo incomprensible, irracional, en el cual regularmente vivimos como en una isla amenazada de continuo por el mar embravecido. Para encarar semejante irracionalidad sería preciso hallarse poseído por una voluntad trágica. Tal es el sentido, en realidad, de la alianza Dionisos-Sileno que el saber trágico griego nos enseña. En el mundo contemporáneo se podría hablar, con arreglo a los términos manejados a lo largo de nuestro ensayo, de un encarnizado combate entre la consciencia y los mecanismos de la vida. A este respecto, la pregunta que habría que plantearse es la siguiente: ¿hasta qué punto permite la verdad la asimilación?, esto es: ¿le es dado al hombre vivir sin apoyos, sin ficciones ni embrutecedores narcóticos, en lo irrespirable? A ello parecería apuntar, a fin de cuentas, el Extrañamiento con respecto a los sistemas de Familiaridad y de Amparo que cotidianamente nos interceptan la mirada al Caos; a ello apuntan también el paso de la analogía a la ironía, del optimismo a una concepción trágica de la vida, del sentimiento de Potencia al de insuficiencia o vulnerabilidad, del arraigo en el propio “papel” que representamos y “soñamos” (tal como lo expresa Nietzsche en la cita que sirve de epígrafe al presente trabajo) al contacto con la alteridad, de los saludables narcóticos a la desnudez de la mirada a la que afloran las realidades más oscuras, aunque sin menoscabo de la propia salud mental o del equilibrio interior.

Acaso algo parecido le pasaba a Nietzsche por la cabeza cuando imaginó una humanidad que, de moral que es, podría algún día llegar a ser sabia.

CONCLUSIONES

(...) las más amargas de todas las palabras, “¡Dios mío, porque me has abandonado!”, contienen, comprendidas en toda la profundidad en que deben ser comprendidas, el testimonio de un desengaño general y una iluminación sobre la locura de su vida; en el instante del suplicio supremo alcanza la clarividencia sobre sí mismo, igual que el poeta cuenta del pobre Don Quijote moribundo.

(Friedrich Nietzsche en *Aurora*, pg. 163)

Recapitulando sucintamente el recorrido cuyo puntual itinerario fue trazado en nuestra introducción, podemos decir que comenzamos por ubicar los principales temas de nuestro trabajo a partir de una *sui generis* fábula, misma que nos permitió verificar el tránsito del “entusiasmo” cotidiano a una peculiar suerte de desengaño.

En el segundo capítulo hicimos hincapié en el papel “desenmascarador” de cierta “consciencia a la cual afloran las realidades más oscuras”, en virtud de la cual el pensamiento romántico exploró la realidad inconsciente que acompaña nuestras respectivas vidas como “en sordina”. Más allá del Amparo que una serie de astucias psicológicas regularmente nos ofrecen al atarnos a nuestro “personaje” cotidiano, la tentativa romántica se convierte con frecuencia en un singular viaje a los “bajos fondos” de la existencia, poniendo al descubierto una criatura humana jadeante, despedazada entre lo que se confiesa a sí misma y lo inconfesable que en el fondo la gobierna. En cualquier caso, dado que de ordinario lo “verdadero” resulta ser aquello que no provoca resistencias, contradicciones ni tensiones por encajar en el “sistema de Familiaridad” de un determinado sujeto, es sólo el sufrimiento lo que, al provocar un violento Extrañamiento frente a lo usualmente considerado como “real”, puede conducir en un momento dado a una visión considerablemente más “hostil” de la naturaleza de las cosas o de uno mismo y, paralelamente, llega a revelar en la cotidiana Familiaridad un auto-engaño derivado de la instintiva hipocresía propia del estado consciente.

Posteriormente, constatamos cómo el pensamiento romántico llegó a concebir el ámbito de “lo real” como un dominio arbitrario cuya extensión depende esencialmente de las fronteras que tracemos entre lo que somos y lo que no somos, siendo posible desarraigarse de él gracias a cierto “saber de alteridad” en función del cual “el mundo se convierte en sueño”, en tanto que el sueño bien puede convertirse en mundo. La naturaleza del mito, que abre siempre nuevos abismos y no surge de un momento de Potencia de la razón, abrió a los literatos y pensadores románticos una ventana hacia cierto río subterráneo usualmente relegado al reino de lo inconsciente, lleno de paradojas, de contrastes, de interrogantes que, a diferencia de las planteadas en la Familiaridad cotidiana con una intención didáctica, no pueden sino quedar sin respuesta. Fuera del límite funcional que tal Familiaridad provee, la desproporción entre la desnudez y vulnerabilidad humanas y un mundo circundante que no parece poseer una estructura adaptada a nuestras más apremiantes necesidades, revelan en este último un arrollador caudal de voluntad sobre el cual nos hallamos como sobre la punta pretendidamente segura de un gigantesco iceberg. También desde la perspectiva de Nietzsche, destaca el modo en que el pensamiento racionalista y optimista configura, a partir de lo indiferenciado y no-cualificado, un ficticio Orden capaz de hacer del mundo un lugar que responda a nuestras más acuciantes necesidades, brindándonos con ello amparo y certidumbre.

Al abordar en el cuarto capítulo el tema de la verdad pasamos revista al ataque romántico a la objetividad, a la *rerum natura* defendida por la Ilustración, ataque que logró poner en cuestión la concepción de una serie de virtudes, criterios y cánones compartidos y compatibles entre sí a los que toda razón podría llegar de contar con los métodos adecuados. De acuerdo con la interpretación de Isaiah Berlin, la concepción romántica implica que lo contrario de lo verdadero bien puede ser igualmente

verdadero, toda vez que existen mundos contrapuestos portadores cada uno de una pluralidad de ideales con validez propia. Como diría más tarde Nietzsche: no hay hechos, sólo interpretaciones. En este sentido, más allá de ciertos célebres rechazos que han llegado a ser tomados como el núcleo de su filosofía, ha sido nuestra intención poner en claro que, a nuestro modo de ver, el pensamiento de Nietzsche se cifra ante todo en un poner en tela de juicio las “causas victoriosas”, esto es, aquellas en función de las cuales una serie de convicciones son apuntaladas hasta dar pie a una valoración aparentemente inequívoca de la realidad, siendo imposible en lo sucesivo intentar otras “tiradas de dados” para formar nuevas combinaciones. En contraste, el pensador alemán propone internarse en el laberinto del conocimiento sin el providencial hilo de Ariadna que la Verdad representa, en un movimiento de autotrascendencia que exige el desarraigo frente a lo propio y familiar en favor de un “perdersé a sí mismo”, desaprendiendo lo aprendido para dirigirse a cierta ignota alteridad. Es por ello que el “espíritu libre” hace surgir la extrañeza en lo familiar y la familiaridad en lo extraño. Sin el habitual hilo de Ariadna, todo vuelve a ser problema no resuelto, lo cual introduce un aspecto tensional y trágico en nuestra relación con el mundo circundante. Tal aspecto tensional o problemático se acentúa si consideramos la inevitable inadecuación del saber, debida al entender de Nietzsche no menos a la distorsión de nuestra propia perspectiva que a la influencia de los instintos en la “comedia del conocimiento” que día con día representamos, regida por la utilidad en mayor medida que por la razón. Frente a ello, el perspectivismo abriría al menos la posibilidad de distanciarnos de ese único papel que, pese a ser el resultado de azarosas contingencias, representamos a menudo con tanta convicción.

Más adelante, nos referimos al creciente grado de consciencia que origina el desdoblamiento o capacidad de auto-objetivación conocido en términos generales como

ironía, estableciendo una relación de tensión con la analogía, encargada de tender un puente entre las diferencias haciendo la realidad más tolerable e inteligible. La ironía supone un desapego que conduce al hombre a asistir a su propia vida como espectador crítico, colocándolo con frecuencia en conflicto con algunos de sus anhelos más profundos. Es justo aquí donde la “consciencia a la que afloran las realidades más oscuras” se confirma como desenmascaradora de ese aspecto terrible de la existencia cuyas verdades regularmente no “entran en la consciencia”. De manera semejante al “ojo de Horus” de Nerval, Bataille imagina un ojo pineal para aquellos decididos a mirar de frente semejante aspecto terrible de la existencia que nos revela infinitamente vulnerables e insuficientes. En efecto, al traer a la luz de la consciencia lo que habitualmente no “entra en ella”, buena parte del Amparo que la cotidiana Familiaridad procura se muestra como una vana tentativa por sentirse “potente” en el mundo. La angustia y abandono primigenios que la muerte de Dios devela supondría, en este sentido, un Extrañamiento ante la Familiaridad cotidiana en que una serie de alentadoras coordenadas nos amparan y orientan. La vieja creencia en esas mismas coordenadas, en una verdad y en un punto de referencia sigue actuando, no obstante, como una droga en el intelecto, de suerte que la objetividad y universalidad aparentes de perspectivas, valores y verdades no se ve radicalmente afectada por el relativismo (corolario natural de la muerte de Dios) que debería colocar lo heterogéneo y divergente al mismo nivel que lo familiar-verdadero, borrando demarcaciones fijas y modos de adjetivar tradicionales y socavando, al propio tiempo, los inveterados mecanismos gregarios encaminados a brindar certidumbre. Se trata en el fondo, en el caso de la muerte de Dios, del lento enfrentamiento entre un nuevo saber crítico y las ingenuidades desarrolladas en el hombre como mecanismos encaminados a facilitar su lucha por la vida.

Finalmente, aludimos en nuestro sexto y último capítulo al proceso a consecuencia del cual el pensamiento termina por encerrarse en un estrecho y empobrecedor círculo de certezas, ilusiones y narcóticos, tropezando de cuando en cuando con los límites del círculo ante los cuales experimenta estupor y angustia. Al igual que el romanticismo, Nietzsche denuncia las ficciones que edulcoran la vida cotidiana, mostrando un mundo más hostil y caótico de lo habitualmente estaríamos dispuestos a reconocer. Tal Caos se ve reflejado en la “situación edípica” del hombre, que remite a la impresión de hallarse arrojado en un mundo incomprensible, irracional, en el cual regularmente vivimos como en una isla amenazada de continuo por el mar embravecido. Para encarar semejante irracionalidad sería preciso hallarse poseído por una voluntad trágica. Tal es el sentido, en realidad, de la alianza Dionisos-Sileno que el saber trágico griego nos enseña. En el mundo contemporáneo se podría hablar, con arreglo a los términos manejados a lo largo de nuestro ensayo, de un encarnizado combate entre la consciencia y los mecanismos de la vida. A este respecto, la pregunta que habría que plantearse es la siguiente: ¿hasta qué punto permite la verdad la asimilación?, esto es: ¿le es dado al hombre vivir sin apoyos, sin ficciones ni embrutecedores narcóticos, en lo irrespirable?

Habrá quien prefiera comenzar por cuestionar la utilidad o conveniencia de vivir sin apoyos en lugar de amparado por cómodas mixtificaciones. ¿Para qué, a fin de cuentas, preferir un tipo de conocimiento tensional y “traumático” por encima de uno resolutivo y “terapéutico”? ¿Porqué considerar siquiera la in-adecuación de nuestro saber acerca del mundo y de nosotros mismos cuando todo parece indicar que aquellos saberes que poseemos son en esencia “ecuados”? Sea como fuere, habría que señalar que el incremento de lucidez crítica de la consciencia que el presente trabajo pretende poner de manifiesto, mismo que se habría patentizado hace unos doscientos años bajo la

consigna de hacer entrar en la consciencia ciertos procesos de los que no somos dueños -apoderándonos de lo que regularmente se apodera de nosotros-, parece ser en todo caso algo que históricamente ha conducido ya a la civilización occidental a desenmascarar innumerables artículos de fe que fungían otrora a manera de coordenadas orientadoras, dando lugar a la crisis cultural a menudo asociada al término “nihilismo”. De tal suerte, no parece tan descabellado pensar que el gran desafío de este tiempo crepuscular que nos ha tocado en suerte enfrentar podría consistir, justamente, en hacernos cargo de una vez por todas, sin subterfugios ni convenientes narcóticos, de toda la carga de angustia que la coyuntura actual entraña, en lugar de dejarnos arrastrar ciegamente por el simulacro o “sueño” que, de manera acaso semejante al descrito por Nietzsche en la cita que precede a manera de epígrafe a nuestro trabajo, nos arrullaría cotidianamente con su esperanzadora pero engañosa melodía.

Del Orden al Caos, de la Familiaridad al Extrañamiento, de la Potencia a la vulnerabilidad, del sentimiento de Amparo a la desnudez, de la certidumbre a la perplejidad, de la esperanza a la desesperanza, del siglo de las luces a la Noche romántica hemos recorrido un camino que no necesariamente conduce a la ruina, pero tampoco al consuelo o a la redención que antaño se pretendió exigir a la religión, a la filosofía, a la ciencia. De las supercherías saludables con las que ordinariamente edulcoramos los asuntos humanos, a las verdades irrespirables que hacen del mundo un lugar mucho más inhóspito de lo que usualmente desearíamos admitir, se extiende una concepción trágica de la existencia. Los asuntos humanos de los que hablamos no refieren, por otra parte, únicamente a las realidades de fuera sino también a las de dentro de nosotros. Como en la situación descrita por la cita que hemos colocado al comienzo de estas conclusiones, relativa al supuesto desengaño sufrido por Jesús el nazareno con respecto a la verdadera naturaleza de su propia existencia, cada ser humano se halla

dotado de mecanismos vitales que le indican que la locura, que el error, que la inadecuación, es siempre la de “otros”, que no son como “nosotros”. Es preciso explorar más a fondo este pantanoso terreno para que la ficción de “los otros” se derrumbe y surja la pregunta cuya respuesta toda estructura psicológica humana está en principio “programada” para eludir: ¿quiénes somos “nosotros”?

Las posibles consecuencias éticas y políticas concretas que con respecto al mundo contemporáneo pudiesen implicar los temas abordados en este trabajo habrán de ser desarrolladas en otro lugar. Baste decir por el momento, como conclusión de lo aquí tratado, que en el concepto consistente en dejar de representar irreflexivamente la comedia vital humana, volviéndonos problemáticos para nosotros mismos en lugar de permanecer aferrados a un determinado papel que creemos el único posible, vemos el germen del multipensamiento y perspectivismo relativista de Nietzsche. En nuestra opinión, la filosofía nietzscheana es susceptible de erigirse en una vacuna contra el empequeñecimiento y la miseria existencial, en un mundo democrático de nuevo siglo y milenio en que, por paradójico que pueda parecer a algunos, las sombras de la unilateralidad, de la ceguera ante toda alteridad y de la poca lucidez perspectivista parecen extenderse de manera crecientemente amenazante. Con su planteamiento de educarse en la veracidad, la auto-crítica y la dureza psicológica, Nietzsche apunta en el fondo al fin de cierta pasiva inocencia teórica en favor de un pesimismo activo que pudiese acarrear quizá, entre otras muchas consecuencias, no ya la búsqueda del acuerdo según los lineamientos de las democracias posmodernas, sino de una auténtica comunicación, con todo lo problemática o caótica que pudiese llegar a resultar desde el punto de vista del inveterado racionalismo occidental.

Bibliografía

- BATAILLE, Georges, *Sobre Nietzsche*
Madrid, Taurus, 1979
- BATAILLE, Georges, *La experiencia interior seguida de Método de meditación y de Post-scriptum 1953*
Madrid, Taurus, 1981
- BÉGUIN, Albert, *El alma romántica y el sueño*
México, FCE, 1996
- BENJAMIN, *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*
Barcelona, Ediciones península, 1988
- BERLIN, Isaiah, *Las raíces del romanticismo*
Madrid, Taurus, 2000
- BIRNBAUM, Antonia, *Nietzsche, Les aventures de l'heroïsme*
París, Éditions Payot et Rivages, 2000
- BRION, Marcel, *La Alemania romántica II*
Barcelona, Barral editores, 1971
- CAMUS, Albert, *El mito de Sísifo*
Traducción de Luis Echávarri
México, Alianza, 1997
- CIORAN, E.M., *Breviario de podredumbre*
Traducción e introducción de Fernando Savater
Madrid, Taurus, 1997
- CIORAN, E.M., *Desgarradura*
Traducción de Ma. Dolores Aguilera
Barcelona, Montesinos, 1989
- COLLI, Giorgio, *Introducción a Nietzsche*
Valencia, Pre-textos, 2000
- DÍAZ DE LA SERNA, Ignacio, *Del desorden de Dios, ensayos sobre Georges Bataille*
México, Taurus, 1997
- DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*
Barcelona, Anagrama, 1994
- FARINELLI, Arturo, *El romanticismo en Alemania*
Buenos Aires, Argos, 1948

FINK, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*
Madrid, Alianza, 1994

HERNÁNDEZ-PACHECO, Javier, *La conciencia romántica*
Madrid, Tecnos, 1995

KLOSSOWSKI, Pierre, *Nietzsche y el círculo vicioso*
Buenos Aires, Grupo editor Altamira, 1986

NIETZSCHE, Friedrich, *Aurora*
Prólogo de Dolores Castrillo y Francisco José Martínez
Madrid, Biblioteca Edaf, 1996

NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo*
Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual
Madrid, Alianza, 1998

NIETZSCHE, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*
Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual
México, Alianza, 1989

NIETZSCHE, Friedrich, *El Anticristo*
Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual
México, Alianza, 1989

NIETZSCHE, Friedrich, *Humano, demasiado humano*
Prólogo de Dolores Castrillo Mirat
Biblioteca Edaf, Madrid, 1998

NIETZSCHE, Friedrich, *La gaya ciencia*
Traducción y prólogo de Charo Crego y Ger Groot
México, Fontamara, 1996

NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral*
Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual
México, Alianza, 1989

NIETZSCHE, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*
Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual
Madrid, Alianza, 2000

NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*
Madrid, Tecnos, 1990

PAZ, Octavio, *Los hijos del limo*
Barcelona, Seix Barral, 1985

RAYMOND, Marcel, *De Baudelaire al surrealismo*
México, FCE, 1999

SAGOLS, Lizbeth, *¿Ética en Nietzsche?*
México, UNAM, 1997

SAVATER, Fernando, *Nietzsche*
México, UNAM, 1993

SAVATER, Fernando, *Apología del sofista*
México, Santillana S.A. (Taurus), 1997

SAVATER, Fernando, *Invitación a la ética*
Barcelona, Anagrama, 1998

SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y como representación*
Traducción de Eduardo Ovejero y Maury
México, Porrúa, 1997

VAN TIEGHEM, Paul, *El romanticismo en la literatura europea*
México, Unión tipográfica editorial hispano mexicana, 1958

YÁÑEZ, Adriana, *El nihilismo y la muerte de Dios*
México, UNAM, 1996

YÁÑEZ, Adriana, *Nerval y el romanticismo*
México, UNAM, 1998