

## Química y salvación

J. L. VILLACAÑAS

Sobre *El dionisio moderno y la farmacia utópica*  
Enrique Ocaña  
Anagrama, 1993

### 1. Compensación y desencanto

La tesis de la compensación, puesta en circulación por la escuela de Joachin Ritter, en 1963, aunque fundada en un análisis sociológico del mundo moderno en último extremo procedente de H. Schelsky, aunque a su vez invocadora de M. Weber, quizás tenga un alcance que exceda a la cuestión de las Ciencias del espíritu. La premisa de fondo, la insoportable realidad del mundo aceleradamente movilizado hacia el futuro por la ciencia y la técnica, no sólo genera esta peculiar vinculación al pasado y a la historia, vigente en la Academia y en la cultura, que como contemplación teórica permite lastrar el tiempo acelerado. También ha generado otros fenómenos culturales que, frente a un mundo desencantado, abren sus banderas no se sabe bien si con las promesas o las nostalgias de reencantarlo. Pues en estos terrenos la nostalgia de una tierra prometida es casi siempre en sí misma una promesa.

A uno de esos fenómenos de compensación del tiempo desencantado de la ciencia dedica Enrique Ocaña este librito, ágil y elegante, directo y sin complejos, que ha obtenido una mención del premio Anagrama de Ensayo. La palabra «compensación» no la aplico de forma caprichosa. El mismo autor la utiliza [pág. 14]. Pero no hablamos aquí de la profunda función del historicismo en nuestras sociedades, (proyectar rasgos conocidos de la historia sobre la hostilidad de un paisaje futuro e ignoto), ni de las mitologías neorrománticas del origen, que han sostenido la filosofía más reciente. Una fuerza más elemental y telúrica se quiere analizar aquí. Se trata de la pervivencia actual del viejo esquema renacentista de la magia y su juego en una crisis social y cultural más profunda, si cabe, que aquella que marcara el final de la ilusión de regeneración pagana que inauguró la autoafirmación moderna del sujeto.

Puestas así las cosas, quizás mi comentario adquiera un contexto que el propio libro más bien sugiere entre líneas, y que yo deseo explicitar reflexivamente. El talante del libro, más bien descriptivo, hace que su sentido crítico se refugie en acotaciones. Por mi parte, desde la radicalidad de mi comentario, quizás el autor se sienta provocado a invertir su esquema, dirigiendo sus esfuerzos directamente al centro de la crítica.

No invoco la necesidad de situar a los autores analizados sobre el mismo suelo de los diagnósticos

sociológicos de la modernidad industrial. Todos estos autores (Benjamin, y Jünger, Huxley y Williams James) han contribuido a ellos de una manera notable. Me refiero a la pregunta de si todo ellos escapan a la autoafirmación moderna del sujeto. En este sentido, las propuestas que aquí se examinan, en el fondo un rearme frente a una muerte no sublimada por ningún valor, insisten finalmente en la centralidad del sujeto y su exigencia moderna de encontrar la salvación en el camino de su misma experiencia. Benjamin lo dice de una manera inequívoca: nosotros mismos somos siempre la droga que tomamos en soledad. [138]

La pregunta que Benjamin responde ya se la hizo Weber en 1920, en relación con el movimiento, mucho más amplio, en el que la magia de la farmacia moderna obtiene su sentido: el del subjetivismo de la modernidad estética iniciada por Baudelaire. Para alguien armado con aquellas tesis, finalmente, la farmacia salva no por sí misma, ni en sí misma, sino en la medida en que la experiencia de la ebriedad es a su vez salvada por la autoconciencia y vertida en literatura. Este Dionisos moderno no es el héroe semiconsciente. Su finalidad no parece el delirio en sí, sino la autoconciencia en y del estado del delirio. Dionisio no es el héroe de la vida, salvo en la medida en que sea también el prodromo a la productividad literaria.

Recordar estas tesis exige plantear las siguientes preguntas: ¿Resisten las propuestas analizadas en el libro, finalmente ancladas en la noción de experiencia y de sujeto, contra la potencia des-sublimadora de la ciencia, fundada ella también en aquellas categorías? ¿La farmacia de Dionisos es un fortín frente al intelectualismo de la ciencia o es más bien el último jardín de ese mismo intelectualismo, volcado ahora en las actas geniales de la literatura? Si esta experiencia salva a sus realizadores, ¿no salva acaso en el mismo sentido en que Descartes sublima su vida, como descubridor del sistema de la naturaleza de las cosas? Estos argonautas de la psique son ciertamente los últimos aventureros del conocimiento y no se desvían en su exceso ni un ápice de la senda de Ulises, ese héroe moderno por excelencia, al decir de Adorno. Pero, ¿acaso no reproducen el gesto especializado del científico? Cuando Benn fundamenta la farmacia por la bionegatividad, ¿camina distante del científico darwinista que prepara el experimento crucial con el fin de revitalizar la cansina lucha por la vida? La voluntad crítica del libro, ya anunciada en la pág. 16, y retomada en las 151ss, reconoce abiertamente la divisa superior de la voluntad de conocimiento que inspiró a estos héroes, y por eso me hace pensar que Ocaña proyectaría una larga sombra de duda sobre sus autores, convergente con las sospechas que mis preguntas revelan.

## 2. Los límites del Pragmatismo

Quizás W. James, uno de los talentos más finos del siglo XX, subraye con los trazos más gruesos que su análisis no tiende tanto a la afirmación de la experiencia encantada, sino a su reducción en términos de categorías científicas, desde la que aquélla obtendría su valor. Quizás por ello destila el capítulo dedicado a él, el II, una ironía reconfortante que lleva al autor hasta afirmar el límite del «humanismo pragmatista» [165]. Al fin de cuentas, quizás ese destilado irónico sea el mejor efecto de esta farmacia. Que la conciencia ebria sea un subgénero de la conciencia mística no quiere decir que los ebrios de química estén cerca de Dios, sino que cabe también presumir parecidas alteraciones neuronales en los místicos. En ambos casos, parece que el punto clave reside en «el estímulo requerido» [cf. para Huxley, en 67] y en el descubrimiento del campo de «adaptación y aplicación» [59]. Pues, finalmente, no cabe ninguna duda de que se trata de una reforma de nuestra noción de conciencia, de «yo» y de «función-realidad». Con este pragmatismo se acaba

desde luego con el mito de los objetos físicos, pero no se acaba con la autoafirmación del sujeto—mente, a fin de cuentas lo único que parece quedar en pie cuando el mito se deseca. Que este sujeto—mente se diluya en un haz móvil de funciones no le retira un ápice de centralidad. En este sentido, James responde de una manera nítida a las preguntas que antes formulé. Se trata de aumentar «el control pragmático de la naturaleza» [64], según confiesa claramente. Convendría en último extremo decidir si los demás autores escapan a esta voluntad de manipulación baconiana de la vida psíquica. Finalmente, parece que para todos ellos *verum est factum*.

Cierto, James es refinadamente ingenuo y optimista. Por mucho que las tareas de la ciencia organizada queden codificadas, por mucho que el universo presente sus leyes sistemáticas, todavía quedará un espacio de aventura, de riqueza, de desorden, que dará una razón de ser a cada mente individual más allá de todo código preestablecido: experimentar y dominar sus propias fuerzas vitales y metales. [65] Aquí la realidad se refracta en esa lente minúscula que es el individuo y su conciencia. Pero lo que concede autoridad a esta refracción es justamente el mismo esquema de pensamiento que concede autoridad al universo bien regulado de la ciencia oficial. James no puede prescindir de un supuesto que aflora en el pensamiento anglosajón desde J.S. Mill: la función del individuo como movilizador de nuevas utilidades y funciones, una herencia transformada del ideal del genio de la gran cultura alemana, como Mill confesó explícitamente. Pero a fin de cuentas se trata de «utilidades», de riqueza de experiencia, de función, de explotación pragmática, y de todas esas palabras preferidas por los economistas y banqueros.

### 3. Ars moriendi

Pero este supuesto, que cabe rastrear en casi todos los autores analizados en el libro, es más bien un reflejo de aquella ilusión aristocrática de los capitanes de la cultura occidental, que se da de bruces permanentemente con la existencia de algo parecido a la naturaleza humana, a fin de cuentas el supuesto básico y la realización más sobresaliente del mercado. Tanto o más regular y universal que la ley de la gravedad es la tediosa movilización de energías provocada por la cocaína. Finalmente, la ironía de James no puede disolver la sospecha de que su aristocrática interpretación de la farmacia moderna ofrece una peculiar interpretación sublimada de un fenómeno de masas. Lo que separa a estos grandes *experimentadores* de las masas de *consumidores* no es el fenómeno, sino la interpretación y sus condiciones, esto es, la riqueza cultural o el patrimonio mitológico con que cuenta el sujeto que frecuenta la farmacia báquica.

En último extremo todo lo que se avista con esta movilización de energías químicas resulta de un pasmoso mimetismo con el mundo habitual que se desprecia. Por eso no llego a conceder valor a todas las reclamaciones del emancipación, tan frecuentes en estas páginas. Cuando Huxley justifica su propuesta, acaba invocando la metáfora del descubridor de nuevos mundos, pero también, como postnietzscheano, la de nuevos poderes [66], y como postmarxista, la de «nuevas necesidades» [68]. Todo finalmente lleva a Huxley, filósofo no muy refinado, a ese peculiar *quid pro quo* de proyectar sobre el origen o «protohombre» lo más moderno y tardío. No vamos a discutir aquí la metafísica que podría legitimar este equívoco. No podemos hacer de esta nota una discusión con Heidegger. Tampoco podemos detenernos en la evolución de Huxley y su cambiante posición frente a la tecnología social de la farmacia, desde el *El mundo Feliz* a *La Isla*, sutilmente delineada por Ocaña. De lo que se trata es de encarar el problema que subyace a la magnificación de la sustancia química. Pues no es otro que el de la aceptación de la muerte en vida [77]. Ahí está



la función y la utilidad de estas experiencias. Ofrecer una *ars moriendi* construida por el mismo enemigo, los mismos poderes y conceptos que destruyeron las artes de morir tradicionales. La ciencia [82] que destruyera la magia, renueva su viejo pacto con la misteriosa materia, ahora escrita en la tabla continua de los elementos. Que existan sustancias químicas para morir noblemente permite esta reconciliación entre ciencia y misticismo [85] hasta tal punto que Huxley puede votar a favor de la sabiduría de la naturaleza [84], como un nuevo aristotélico. Pero si ésta es la conclusión, ¿por qué no confiar plenamente y desde el principio en esa sabiduría y dejarse llevar en sus brazos? Uno presiente en Huxley la escasa fe del hombre moderno en esa sabiduría, cuando para reconocerla ha de hacerle hablar en el estrecho ámbito del gabinete de experimentación. Goethe decía que el que cree en la naturaleza no confía en obtener la verdad de su boca en el potro de tortura.

#### 4. Contra Kant

Especialmente interesante, la página 78-79, permite situar la discusión en términos más profundos. De lo que se trata es de reducir la potencia narcisista del Yo, se nos dice aquí. Esta rebelión contra Kant, sin embargo, tiene pocos visos de prosperar. A este crítico se le antoja buena esta descripción de la experiencia de Huxley: una decisión narcisista del Yo propone su propio paréntesis de autoafirmación narcisista. Desde ahí se deriva una ilusión muy peculiar: interpretar el sentido emergente tras ese ficticio acto de autorretirada como si perteneciera a lo real, no al sujeto. Cada uno es libre de engañarse como quiera, incluso diciendo con Novalis otro creyente en los laberintos de la materia que el «mundo es intrínsecamente poético» y que su significado lo pone el mismo mundo. [79] Desgraciadamente, son estos enunciados sobre los que no podemos pasar. Pues por muy insoportable que sea la escisión entre ser y sentido, jamás será tan insoportable a la inteligencia como la puerta falsa de autonomizar el ser como sentido. Que la realidad sea significativa es un enunciado que, kantianamente, puede explicarse diciendo que lo que existe se da como sentido [*Sinn*], como placer o dolor, gusto o disgusto. Finalmente, la misma palabra tenemos para el recibir lo existente que para captar el más refinado contenido cultural. Pero en tanto punto de cruce, el *Sinn* no puede conducir ni a una afirmación unilateral de la realidad frente a una subjetividad retirada, ni a una afirmación igualmente unilateral y narcisista del sujeto. Todos estas palabras mágicas (gratitud, darse, diversidad, pluralidad, misterio de la existencia, belleza, esplendor, y luego receptividad, muchas veces receptividad [152, 159, 166]) que parecen reconquistarse tras la experiencia de la farmacia, siembran los preámbulos de la *Crítica de la razón Pura*, y definen el orden de la inmediatez. Pero no permiten decir que el mundo es *intrínsecamente* poético. Antes bien, subrayan la imposibilidad transcendental de escindir sujeto y realidad en discurso alguno e insisten sobre la dimensión sintética del *Sinn*-sentido. *Intrínsecamente* es la palabra que un kantiano no comprende. De hecho, tampoco Huxley la comprende realmente. Cuando Ocaña, supongo que con ironía, comenta que a raíz de una experiencia con mezcalina, Huxley sintió a *eros como hecho cósmico* [96], apenas puede uno contener la sonrisa ante esta promiscua coyunda de química y de mitología.

Es verdad que el libro acabará reconociendo que la conciencia ebria parte de una nueva estética. [162]. ¿Pero por qué nueva? Kant, en cierto lugar de la *Crítica del Juicio*, confiesa que la dimensión placentera y bella de la intuición más sencilla yace oculta tras la dimensión pragmática del conocimiento, dada la costumbre que tenemos de intuir estos objetos. Desgraciadamente, parece que el hombre es un animal de umbrales, por cierto, también una tesis de la *Crítica de la Razón Pura*. Quizás esté ahí la necesidad de la novedad de esta estética, y de ahí la dimensión apolínea

que Ocaña reconoce en el Dionisos moderno [41]. Se trata de liberar otra realidad por mero cansancio de la vieja. Y sin embargo, esto, que desde Nietzsche se asocia con el peligro y la aventura, me resulta demasiado cansinamente moderno, demasiado consumista, demasiado optimista, demasiado humanista. Parece que la realidad se libera cuando se presenta limpia y nueva al hombre, cuando se siente, y no cuando se la deja también en su secreto y silencioso anidar. De hecho, me parece que se antropomorfiza la realidad, proyectando sobre ella nuestro desprecio o nuestro asombro infantil. Y así surge el gran mito nietzscheano de la abundante naturaleza, que para sostenerse ha de exigir la retirada de ese prometeo que manipula los efectos. En este sentido, lo que se gana en novedad se debe perder en autoconciencia, a fin de cuentas el gran enemigo. Una realidad que nos embargue mucho y que nos refleje poco. Es verdad. Se trata del sueño dorado: tener a nuestra disposición, permanentemente abierta, la puerta de la regresión a la feliz conciencia animal. ¿Pero fue feliz esa conciencia? Sólo lo sabemos por lo que el mito de Sileno nos cuenta.

La alternativa está ya fijada. O bien creemos con Goethe en la sabiduría de la naturaleza, o bien no creemos en ella. Si creemos en ella, tenemos derecho a afirmar esa vida orgánica añorada por Artaud [159] pero entonces no tenemos derecho a sublimar la farmacia más que el estímulo del olor del jazmín. Pero si no creemos en ella, resulta difícil creer en su reconstrucción racional mediante la ingeniería de la farmacia y decir que la ebriedad es el juego inocente que la naturaleza entabla con su hijo pródigo [165]. La metáfora cristiana no es inocente aquí, sino encierra una forma más de mesianismo. Aristóteles tiene la palabra aquí: si la *tecné* sirve realmente al hombre es porque desarrolla una naturaleza acogedora en lo general, pero imperfecta en algunos puntos. Pero entonces la fe en la técnica forma parte de la fe en la naturaleza. Ahora bien, hoy sabemos demasiado para creer en aquella sabiduría. Por tanto, debemos despedirnos de estas categorías y avanzar al encuentro de lo real sobre otras bases, donde sentido y sin-sentido jueguen su dialéctica. No vale insistir en el deseo de idilio y, ante su fracaso, refugiarnos en el consuelo de una desesperación químicamente embotada, como sugiere Neruda [52]. Todo lo que se diga de la farmacia como *arts moriendi* no son sino glosas a la práctica de morfina habitual en cualquier clínica especializada para facilitar un camino de no retorno, para el que ya no contamos con barcas de Caronte, ni santos óleos. Esto es: no es cualitativamente diferente de la técnica médica. No es más importante que la totalidad de la técnica, [106] sino parte de ella. Quizás Benn sea brutal, pero parece sincero. Quizás el exceso de asociaciones cerebrales desajusta al hombre. Y en este sentido no es la muerte, sino la autoconciencia, lo que nos hace sufrir. Posiblemente sea así y cada cual tiene que encontrar el camino hacia el embotamiento. Lo que asusta en él es la mística de la farmacia, la tecnificación de este problema, la búsqueda de *Una* solución. Esta «crianza» técnica de un nuevo hombre, como dice Ocaña en términos castizos, no se opone al *delirium tremens* del nacional-socialismo. Es otra forma de *delirium tremens*. [137]

## 5. Nihilismo, reflexión y Ebriedad

Como Enrique Ocaña es autor de una monografía sobre el novelista alemán, que espero comentar en estas mismas páginas, aunque en otra ocasión, dejaré a Jünger de lado para analizar algunos supuestos filosóficos generales del libro, ampliamente compartidos por los autores, aunque sean más evidentes en los análisis de Benn. De hecho, estos supuestos se concentran justamente en el problema del nihilismo. Aquí, como siempre, Benjamin es una excepción, pues su extrema competencia filosófica le sitúa sobre otras premisas y otros objetivos. Por cierto, Ocaña no siempre subraya la anomalía Benjamin, ni los distintos supuestos filosóficos desde los que organiza su discurso.

Ante todo, como ya he sugerido antes, llamaré la atención sobre el relato acerca de la tradición filosófica moderna, inaceptablemente cosificado, con el que los teóricos del nihilismo fundamentan su propia posición. «La historia del nihilismo está intrínsecamente unida a la biografía del yo occidental, a su configuración monoteísta y a su aislamiento y oposición respecto a lo real» [129]. Se trata de esta escisión sujeto–objeto que emerge como categoría de la reflexión en Schelling y en Hegel. En este contexto surge la «mitología moderna de la ebriedad», reconoce Ocaña. La ebriedad es la pértiga que unifica una sima sin puentes, creada y profundizada por la reflexión y la autoconciencia. De esta forma se rechazan las categorías lógicas, formas clásicas de unir esta escisión sujeto–objeto. La ebriedad [134] permitiría regresar a estadios pre–lógicos, liberando a lo real de los corsés del sujeto. Hay aquí una reducción de subjetividad a potencia lógica que no alcanzo a descubrir en la filosofía moderna. Ni Hume ni Kant lo han hecho, ni Fichte ni Jacobi, por mucho que Hölderlin pensara de otro modo. Todos ellos han partido de operaciones más sencillas como sentir, mirar, ver, en las que por cierto siempre acaba rezumando un dulce licor. Al fin y al cabo, para este biógrafo del yo occidental que es Kant, la *Anschauung* era prelógica y nos abre al estadio elemental del ser, como exige Benn a la química. Ciertamente que en el sentir existe un trabajo de la subjetividad, pero uno que viene impulsado por el placer estético, ese goce inercial de la imaginación y de la fantasía que ahora se desea vivificar [113] con el plustrabajo técnico de la farmacia. Lo estrictamente lógico era ante todo el trabajo de leer y componer la diversidad vista, un trabajo que asocia, reproduce, olvida y aprehende en una regular alternancia y equilibrio, como se exige a las experiencias mágicas de la farmacia. [135] El mimetismo aquí es pasmoso. La diferencia es de acento, no de elementos: donde la crítica habló de purgar una imaginación dominada por la superstición, la farmacia, guiada por la nostalgia de una libertad perdida, habla de revitalizar y de provocar. Quizás así se venga de la vieja asceta de la crítica por su triunfo sobre el calor de la *Warmerei*.

La experiencia del mirar, en todas sus formas, no canaliza la pretensión de imponer un Yo reductor y narcisista. Me parece prematura por tanto la ecuación entre filosofía moderna y nihilismo. Por lo demás, la desaparición del sentido [115] es un peligro tan inminente como que el cielo se nos caiga encima. Este *pathos* es la forma más refinada de nacionalismo que conozco. Que se agoten las reservas axiológicas de la historia de Occidente [115] debe ser cuidadosamente verificado. Pero además, Occidente no es la Tierra. Frases como ésta corren el riesgo de convertirse en expresiones personales de una Narciso que ya no tiene espejo y que no sabe distinguir entre sí y Occidente, ni entre sí y esta especie de azogue que llamamos hombre. La técnica y el nihilismo pueden ser los fragmentos de ese espejo, pero un yo con menos pretensiones quizás pueda todavía mirarse en ellos.

## 6. Fausto sin ironía

Porque finalmente se trata de señalar las categorías que impulsan a la sublimación de la farmacia. Vida provocada, religión provocada, espíritu constructivo, intensificación de la vida consciente, nuevo periodo creativo, rangos del espíritu [por lo que hace a Benn], cosmos espiritual, misterio, plenitud, unidad cósmica de amor, nada, muerte y resurrección [por lo que hace a Jünger], no pueden ocultar que en el fondo se trata de explotación y de productividad poética de la vida psíquica, en una lucha denodada por neutralizar la muerte. Todas estas palabras forman parte de la geografía faústica, despojada de su final irónico goethiano. Pero si de tomar en serio el ansia de infinitud del hombre se trata, si la consigna es alentarla y mantenerla sádicamente enfrentada a la



presencia de muerte, [narcisismo y sadismo deben tener vínculos estrechos], entonces la cita no es la del desesperado Baudelaire, con ese «Oh muerte, capitana, ya es tiempo», tan decimonónico. Recuerdo más bien al irónico Hans Castorp en su hospital de tuberculosis, impulsado por la caridad, asistiendo a los enfermos moribundos. Recuerdo a aquel personaje especialmente obstinado que lucha con rabia contra el inminente fin. El comentario de Castorp animando al moribundo se aplica a la perfección contra los que creen que el hombre es un ser digno de tragedia. «No seas dengue». Eso es todo.

Benjamin comparte desde antiguo las bases de la teoría kantiana de la experiencia y ha consagrado esfuerzos considerables para reactivarla y extenderla. Kantiana suena esta exclamación «¡Cómo hacen frente las cosas a las miradas!» [145]. El concepto de iluminación profana asentada en la sociedad de masas, y su clara vocación materialista, son otros tantos expedientes para alejarse de las tentaciones de cierto romanticismo, y de su hermano gemelo, el nihilismo. Que el *mysterium* largamente buscado por Jünger [111] finalmente esté al alcance de la mano en lo más cotidiano, y que todo lo humano se alce equidistante de él, no es sino un ejemplo más de la dialéctica de Benjamin, que, como buen universalista, acaba encontrando en el hombre la fuente inagotable del reencantamiento. No estoy por eso de acuerdo en que el *flâneur* no tenga meta alguna: merodea a la caza de lo humano. La magia no se esconde ahora en el laberinto de la naturaleza, sino en el laberinto de la ciudad. Para perderse en él, para sentirse abrazado en esa compañía anónima de lo humano, el paseante solitario se adentra en la magia del hachis, pero parece que confiesa la nostalgia de una buena historia. Su risa excesiva, de hecho, es una sonrisa ingentemente deseada y negada. La soledad y sus drogas no está pensada para la autoafirmación, sino como sustitutivo del encuentro. También el místico, dice Elliot, se abraza al mundo porque no tiene nada más cercano.

La íntima relación entre reencantamiento y creación poética, asumida conscientemente por Benjamin, permite plantearse el problema allí donde está: en las fuentes de la creación poética. Fuentes, no fuente. Pero el destino peculiar de la modernidad, ese destino que parte a la búsqueda de lo nuevo, que exige la figura subjetiva del descubridor, que siempre va impulsado por el dogmatismo del Principio, tiene en el arte también una lógica de productividad sin la que sería muy difícil esta interpretación aristocrática y sublimada de la farmacia. Hacer sociología del consumo de masas y no hacer sociología del arte me parece injusto para las masas. Finalmente, la figura del artista moderno, cuya tragedia Hölderlin ha elevado a autoconciencia en el *Empédocles*, también debe presentar lo nuevo, lo que no ha sucumbido al poder de la costumbre [150]. Pero además, al asumir las connotaciones carismáticas reconocidas a lo nuevo, no sólo debe ofrecerlo en el mismo sentido de la ciencia y la técnica, sino en lo irrepetible, lo refractario a la reproducción, en una equivalencia más bien propia de las metáforas de la religión. [150] Se le pide así una técnica poética, al precio de pactar con el diablo. Al fin y al cabo, el artista moderno ha comerciado con esa experiencia irrepetible, de la que se ha cuidado de tomar nota en protocolos y novelas. Su gesto es el del hombre moderno. Los consumidores de química de fin de semana, con su aspecto neblinoso, cansino, somnoliento, silencioso, núafragos en el mutismo, están más cerca del hombre originario y primitivo buscado y son la verdadera imagen del repudio de la lógica. Su falta de conciencia es mucho más originaria que ese ojo sereno alojado en el más oscuro rincón del experimentador. De esta manera, la experiencia de la farmacia pierde también su aura en la época de la reproducción técnica, como reconoce Ocaña. No imita la ciencia y la técnica, ni asume la centralidad de la salvación, ni las formas del dominio, como reconoce Ocaña [145], sino un arte cercano a la escritura en prosa, tan limitado y tan fundamental como él, pero por eso tan sustituible. Pero lo que no será sustituible en la literatura, como demuestra el experimento negativo de Beckett, son las historias humanas.

## 7. Nietzsche

La sublimación de la actividad artística, el ingenuo veredicto de decadencia, la necesidad productiva del exceso, [«la ebriedad es una condición fisiológica de arte» [19]] la centralidad del diagnóstico del nihilismo, todo esto no se habría impuesto sin el exagerado gesto de Nietzsche. Quien denunció la indignación como la forma más vulgar de la mentira, acabó perdida en ella. No es la mayor de sus contradicciones, sin embargo, aunque no podemos detenernos aquí. Sólo quiere decir que es un acierto del libro tomar a Nietzsche como punto de partida del análisis. Por eso mismo, el distanciamiento, deseable en todos los demás autores, debiera ser mayor en éste. Deseable hubiera sido cuestionar la referencia a la tragedia clásica y la identificación de la función de Dionisos con la obra de un demiurgo ingenuo, imagen del artista moderno, así como la ecuación entre ebriedad y plenitud de la relación entre naturaleza y hombre. De hecho, toda esta geografía depende de la humanización de la naturaleza que comienza con Schiller, con su elevación a gran Sujeto de libertad guiado por su instinto de juego. Cuando Nietzsche dice: «la potencia artística de la naturaleza, no ya la de un ser humano individual, es la que aquí se revela», apenas se detiene a subrayar su dependencia del gran mito de Naturaleza, que desde luego nada tiene que ver con la tragedia clásica [que era una *poesis* mimética de la praxis humana, no de la *physis*], ni con el mito de Dionisos, que sólo funciona como parte de la *complexio oppositorum*, como memoria de los límites de la civilización. Para él no depende sino de ese misterioso Uno primordial, casa recién inventada en el romanticismo como refugio para un desamparo también recién inventado. Pero en todo caso, en Nietzsche, esta realidad todavía tiene menos relación con el naturalismo mágico de la farmacia técnica.

La ingenuidad de los análisis nietzscheanos de la tragedia clásica, y su alabanza de la *vida natural dionisiaca*, merecen cuanto menos un punto de ironía. La tragedia es un asunto de la ética, no de la cosmología. Del mito no de la *physis*. Dionisos sólo es héroe trágico en Eurípides, el decadente e ilustrado inspirador de Sócrates, y juega dentro del contexto de un hombre que se ha perdido en la ciudad y en la ley. No tomar tan en serio a Nietzsche quizás no nos esté todavía permitido, pero es la puerta inexcusable para una libertad de pensamiento capaz de hacer justicia incluso al propio Nietzsche. Muy cristiano suena esto de «la comunión directa con lo divino», muy edificante esto de «llevar dentro de sí al dios» [29], piadosamente luterano esta proyección del Dios que juega con el mundo a la Naturaleza [40], jesuítico incluso esta «suprema satisfacción deleitable de lo Uno primordial» ante el hecho de que el hombre ya sea un arista, o más, una obra de arte. [29] Una oración toda ella que resuena en los postnietzscheanos.

Quizás al gran Giordano Bruno tengamos que volvernos para encontrar la fuente de este gran Uno primordial. Pero más aún, su función ya desde el principio consiste en atacar la categoría de individuo, puesta en circulación según él por Aristóteles. Ésta sí es la gran cuestión. La de Benjamin, la de Nietzsche. ¿Cómo reunir a los individuos? ¿Cómo relativizar su centralidad? «La condición de individuos se revela absurda», dice Ocaña. [40] ¿Pero por qué y cómo podría ser absurdo el *individuo*? ¿Y cómo va a resultar absurdo lo que la superabundante *physis* produce? Y en caso de que ser individuo produzca dolor, ¿es la forma de luchar contra él la creación de este superindividuo que es el artista?

## 8. Babel y los individuos

Dejando aparte otras cuestiones (por ejemplo, que la gran razón sea cuerpo [154], no quiere



decir que todos los accidentes, todas las agitaciones del cuerpo sean formas de la razón. Nietzsche aquí fue seguido sin apelar a la lógica, como era de esperar; ni alcanzo a ver la relación entre excederse en vida y preparación para exceder la vida), sí que deseo centrarme en la cuestión de la individualidad. Entre las cosas que menos claramente veo en el libro se destaca la relación entre la farmacia dionisiaca y la ilusión de inmortalidad. Esta ilusión me parece perversa, y debe ser substituida por el problema de la eternidad, que tiene que ver más con el presente del individuo y su plenitud, que con el tiempo indefinido de la inmortalidad. En este sentido, eternidad no tiene nada que ver con trascendencia, ni se prende de las cuestiones entre ser y no-ser, que perturba todo el planteamiento. Salir de un mundo falso, se dice al final del libro, mencionando a Artaud. ¿Quién tiene una huella del modelo verdadero? Platónicos sin ironía, estos aventureros se me antojan atrapados en la memoria de un idilio que jamás estuvo en sitio diferente del alcance de la mano. La divina fuente de la existencia, premisa central del platonismo, fuente de la metafísica y de sus alimentos, quizás la *Istigkeit* de Eckhart, es lo que el kantiano, por mucho que se desprenda de la unidad del sujeto trascendental, no puede recoger. El individuo se sabe resultado azaroso de la realidad y no tiene por qué sacralizarse llamando divina a la oscura cadena de elementos y fuerzas que son la fuente de su existencia.

Esta afirmación del individuo es relevante, por lo que tiene de potencia anti-normativa y anti-aristocratizante. Afirmar el exceso, la ebriedad, la narcosis frente al mundo del entendimiento (del filisteo, se decía en el romanticismo), pero no justificar cualquier desafuero [163], me parece quedarse a mitad de camino. Llevar a cabo una estética química, ordenar y purificar su nuevo territorio con una analítica y dismantelar sus ilusiones con una dialéctica, me parece que es tomar demasiado en serio el asunto de un nuevo sujeto trascendental normativo. Desde luego, tampoco nos está permitido el exceso crítico kantiano, siempre dispuesto a la purga de la imaginación. Pero entonces, no hablemos con términos más bien confusos, con James y Santayana, de normal y anormal, destinados siempre, abiertamente, a ejercer la medicina con nosotros. [164]. ¿Por qué preferir la purga al escalpelo?

El kantiano no necesita de la ebriedad para abandonar la unidad trascendental del sujeto. Sabe que ésta nunca existió de hecho, salvo en la voluntad de quien la acoge como norma y por el tiempo en que la hace. Pero sabe que el individuo es muy versátil y puede hacer ésta y otras muchas cosas. Sabe que lo real, lo único real, es ese universo de individuos cada uno de los cuales inventa su vida y su muerte, dando vueltas a la fragua de los mitos, plurales, infinitos, más o menos satisfechos, más o menos insatisfechos con la belleza que son capaces de crear. Reconoce el mito de la farmacia mucho más insustituible que sus sublimaciones, pues a fin de cuentas ancla en el continuo químico de la vida. Pero no tiene conciencia aristocrática ni normativa, y se rinde más ante unos ojos que brillan con esa sustancia mágica disuelta en la saliva humana, que ante el quiste solitario de una introspección que busca creer de nuevo en los nombres comunes. No sabe lo que son prácticas banales ni añadidos espurios [167]. En la edad de los individuos sabe que cada uno muere como puede. Tiene la obligación de saber con quien y cómo se siente feliz y, desde luego, no pretende encauzar lo inevitable. Eso me parece lo inaceptable del libro, por lo demás libre, riguroso y bello, ese desprecio de las vidas confusas de Babel, de la inhóspita metrópolis. [99] No hay que confundir Babel con una necrópolis. Babel está viva. Y es azogue humano.