

Carlo Michelstaedter y la experiencia del sentido

CLAUDIO LA ROCCA

RESUMEN

El artículo muestra la finalidad central de la filosofía de Michelstaedter: la reivindicación de una forma de comunicación humana basada en la categoría de persuasión, frente al lenguaje ritualizado de la Retórica.

ABSTRACT

The article discusses the central theme of Michelstaedter's philosophy: the need for a form of human communication based on persuasion rather than the ritualized language of Rhetoric.

«Y sin embargo, cuanto yo digo ha sido dicho tantas veces y con tanta fuerza que parece imposible que el mundo haya seguido su curso después de que aquellas palabras fueran pronunciadas». Michelstaedter se presentaba así ante su «público», ante sus lectores, en el prefacio que había escrito para la obra *La persuasión y la retórica*¹, aunque después no insertara estas palabras en su trabajo². A pesar del tono seguro de esta frase, casi profético, quien así hablaba no era un intelectual conocido, una firma señera de las revistas de cultu-

1 Aparecida la primera vez, póstuma, en la editorial Formiggini, Genova 1913. Citaremos esta obra (con la sigla P.R. y la indicación de la página) por la edición editada por M. Raschini, Marzorati, Milano 1972. La edición más reciente, editada por S. Campailla (Adelphi, Milano, 1982), es incompleta.

2 La *Prefazione* ha sido publicada la primera vez en el volumen de las *Opere*, editado por G. Chiavacci, Sansoni, Firenze 1958, p. XVI, y sucesivamente en la edición Adelphi de P.R. Citaremos el volumen de las *Opere* con la sigla O y el número de la página.

ra, un autor consolidado, sino sólo un joven estudiante de origen hebreo, natural de Gorizia. Su escrito estaba destinado a ser una «tesi di laurea» para el Istituto di Studi Superiori di Firenze. Y desde luego, ya las palabras iniciales de este Prefacio sumergen al lector en una situación insólita, paradójica. En un escrito presidido por el motivo de persuasión y de la retórica, Michelstaedter comenzaba diciendo: «Yo sé que hablo porque hablo, pero no persuadiré a nadie» (O., XVI). Escribir sobre la persuasión sabiendo que no iba a persuadir: éste no deja de ser un gesto si no paradójico, sí al menos sorprendente. Pero, con la afirmación que sigue inmediatamente, la paradoja estalla clara y voluntariamente. Se trata de la afirmación citada, según la cual, cuanto tiene que decir «ha sido dicho tantas veces» y con una fuerza tal que habría debido clausurar el tiempo. En efecto:

«Lo dijeron los Griegos Parménides, Heráclito y Empédocles, pero Aristóteles los consideró unos filósofos naturales inexpertos; lo dijo Sócrates, pero sobre él construyeron cuatro sistemas. Lo dijo El Eclesiastés, pero lo trataron y lo explicaron como un libro sagrado que no podía decir nada que estuviera en contradicción con el optimismo de la Biblia; lo dijo Cristo, y sobre él construyeron la iglesia; lo dijeron Esquilo y Sófocles, y Semónides, y entre los italianos triunfalmente lo proclamó Petrarca y Leopardi lo repitió con dolor, pero los hombres le dieron las gracias por sus bellos versos e hicieron de ellos géneros literarios. Cuando en nuestros tiempos los personajes de Ibsen lo hicieron vivir sobre todos los escenarios, los hombres “se divirtieron” al sentir en otros aquellas historias “excepcionales” y los críticos hablaron de simbolismo; y si Beethoven lo canta hasta agitar el corazón de todos, todos igualmente usarán la agitación para sus fines. Al fin y al cabo no dejará de ser una mera cuestión del arte del contrapunto» (O., XVI)

Todos estos hombres habrían dicho y repetido una única cosa. Y sin embargo, tenemos aquí un universo cultural inaudito y, se podría decir, contradictorio. Se compone de sabios y de poetas griegos, un antiquísimo autor judío, Cristo, dos poetas italianos de épocas diversas y lejanas entre sí, un dramaturgo noruego de finales del siglo XIX, un músico alemán. ¿Cómo habrían podido todos ellos decir la «misma cosa»? ¿Decirla con una fuerza extrema, y sin embargo no poder persuadir a nadie? El lector se siente inevitablemente desconcertado a través de este prefacio: pero en este desconcierto, en las cuestiones que provoca, ya está toda entera recogida, aunque sea en germen, la problemática de la obra principal y del pensamiento de Carlo Michelstaedter.

Para captar cómo sea esto posible, y en qué sentido sea verdad, conviene dar un paso atrás: regresar a los orígenes de *La persuasión y la retórica* y observar cómo el tema de lo que debía ser un simple trabajo de filología clásica pudo dar origen a un pensamiento que se cuenta entre los más inquietantes de nuestro siglo.

Michelstaedter nace en 1887 en Gorizia, ciudad que entonces pertenecía al imperio Austro-Húngaro y atravesada, como la vecina Trieste, por las corrientes culturales procedentes de la Europa central de lengua alemana³. Se puede poner un ejemplo de ello: la pre-

3 Cf. Ara, A./Magris, C.: *Trieste. Una identità di frontiera*, Einaudi, Torino 1982.

sencia difusa de Schopenhauer, leído por Michelstaedter ya en los años de enseñanza y que por entonces no estaba traducido al italiano. En el 1905 Michelstaedter se inscribe en la Facultad de Matemáticas de la Universidad de Viena, pero al mismo tiempo inicia un «viaje cultural» por Florencia. Aquí cultiva al principio sobre todo su vocación de pintor, acaba por matricularse en el Instituto de Estudios Superiores, para estudiar letras, renunciando a la inscripción de la Universidad de Viena⁴. Una tesina de carácter filológico, escrita en el ámbito académico, le aproxima por primera vez a su tema. Estudiando la traducción que Brunetto Latini hace de un discurso de Cicerón, Michelstaedter comienza en el año 1908 a recoger «observaciones sobre la elocuencia y sobre la “persuasión” en general»⁵. Se trata del primer rayo de luz lanzado sobre un problema que marcará la senda para perseguir y repensar, en un proceso vertiginoso de penetración, las vicisitudes del nacimiento y de la consolidación del *logos* occidental. Entre otras cosas, Michelstaedter observa en esta ocasión que la «persuasión [...] tiene un fin y medios prácticos. Por esto no se puede obtener meramente con la dialéctica, esto es, con la progresiva definición, sino que exige que se tome en consideración el interés contingente (práctico, histórico) de la cuestión: el interés que tiene para el sujeto al que se dirige el orador»⁶. Dialéctica y persuasión: de una parte, el *logos* objetivo capaz de establecer definiciones; de otra aquel ligado a la situación determinada y a los intereses del sujeto. Ya en estas primeras reflexiones, Michelstaedter distingue una fractura irreductible entre los dos tipos de discurso y se siente impelido a una investigación de los orígenes, dirigiendo sus pasos hacia el gran debate sobre la retórica que ha establecido los fundamentos del pensamiento occidental o hacia los dos autores decisivos al respecto: Platón y Aristóteles. «Los conceptos de persuasión y de retórica en Platón y en Aristóteles» era de hecho el título con el que matriculará la «tesi di laurea» poco tiempo después. El atormentado proceso de pensamiento que toma aquí su punto de partida tendrá como resultado final no sólo el abandono, en el proceso de escritura de la obra, de la referencia temática a los dos clásicos griegos, sino sobre todo la reinención conceptual de los términos «persuasión» y «retórica» radicalmente transfigurados: transformados, desplegados, pero sin perder por ello, como veremos, el nexo con los dos significados y, sobre todo, con los problemas originarios ligados al discurso retórico que tales términos reclaman. Sin consti-

4 Para la biografía de Michelstaedter cf. su *Epistolario*, Adelphi, Milano 1983, y Campailla, S.: *A ferri corti con la vita*, Comune di Gorizia, 1974. La actividad pictórica de Michelstaedter es documentada en el volumen V de las *Opere, Opera grafica e pittorica*, ed. por S. Campailla, Istituto per gli Incontri Culturali Mitteleuropei. Gorizia 1975. Otro aspecto de la personalidad de Michelstaedter es representado por su obra poética (cf. C. M., *Poesie*, Adelphi, Milano 1987). El 17 de octubre de 1910 Michelstaedter se suicidó. Este gesto seguramente estaba conexo con una particular *Stimmung* cultural (piénsese en el suicidio de Weininger), pero ha sido puesto a menudo infelizmente en conexión *directa* con su pensamiento: a partir del ejercicio retórico de Papini, en absoluto la primera intervención sobre Michelstaedter (cf. Papini, G.: *Un suicidio metafísico*, «Il resto del Carlino», 5 noviembre 1910, p. 3; o en G. P., *Filosofia e Letteratura*, Mondadori, Milano 1961, pp. 817-22) hasta igualmente discutibles tesis recientes, que ven en el suicidio la confirmación de un «jacque» de su pensamiento (Brianese, G.: *L'arco e il destino. Interpretazione di Michelstaedter*, Francisci, Abano Terme 1985, pp. 82 ss.).

5 Cf. Michelstaedter, C.: *Epistolario*. cit. p. 321.

6 Cf. Michelstaedter, C.: *Scritti scolastici*, ed. por S. Campailla, Istituto per gli Incontri Culturali Mitteleuropei, Gorizia, 1976, p. 189.

tuir ya el tema auténtico de la obra, la confrontación con Platón y Aristóteles se convierte realmente, —y esto es consignado en los *Apéndices Críticos* que constituyen la segunda parte— más de la mitad de *La persuasión y la retórica*⁷.

Sólo el primero de estos apéndices no está dedicado a la relectura de Platón y Aristóteles y al discurso retórico o dialéctico, sino directamente al lenguaje: a los «modos de la significación suficiente», o sea, a un análisis de la estructura del lenguaje por la cual éste adquiere una aparente autosuficiencia, una ilusoria pureza, coherencia y autonomía. Reconstruyendo de forma original las tesis propias del temple cultural centroeuropeo entre finales del siglo XIX y principios del XX, Michelstaedter ve en el lenguaje un mecanismo intrínsecamente falseador. En el lenguaje se funda la constitución, pero también la ilusoria absolutización del sujeto. Leemos en el primer apéndice: «Toda palabra dicha es la voz de la suficiencia: cuando uno habla, afirma la propia individualidad ilusoria como absoluta»; «el sujeto en cuanto que dice se finge sujeto absoluto. Toda cosa dicha tiene un sujeto que se finge absoluto» (P.R., 103). Pero el sujeto que se da de hecho es, antes bien, «la ilusión de la individualidad en la forma eventual» (idem), un *querer decir* que es el necesario presupuesto de todo discurso y que Michelstaedter llama la «intención». La intención no es un Yo puro y sustancial, no se trata propiamente ni siquiera de un Yo, sino sobre todo de aquella instancia de sentido que rellena cada vez el lugar vacío indicado o presupuesto en todo discurso («igual que en el drama se caracteriza al personaje» escribe Michelstaedter). La intención eventual es una subjetividad como fuente de sentido que huye de la objetivación, de la apropiación reflexiva: «La primera persona del discurso no es el sujeto de la intención» (P.R., 105), escribe Michelstaedter; en lugar de él hay ya un objeto, un elemento externo; el *cogito* no capta ninguna realidad, ni comprende un yo coincidente consigo mismo, porque el Yo en el discurso no es jamás la intención significante del discurso. «Yo puedo decir “yo soy”, como digo “tú eres” “aquello es”; con ese “Yo” no menciono una cosa anterior a la ilusión, sino un modo como todos los otros de la ilusión misma. Por eso el *cogito ergo sum* de Descartes no demuestra más que lo que lo hace la frase *equus currit, ergo sum*» (P.R., 105). La intención es siempre externa. Como en el *Tractatus* de Wittgenstein «el sujeto no pertenece al mundo»⁸, así, para Michelstaedter, la intención que se constituye con el lenguaje y le da sentido, no pertenece al lenguaje, no comparece ni viene dicha en el mismo. La instancia de sentido en la que se encarna aquella [intención constitutiva del lenguaje] se manifiesta más bien en «la más o menos profunda, variada y amplia complejidad de los [...] nexos» (P.R., 103) del querer decir. Este querer decir es también voluntad del mundo; de hecho, escribe Michelstaedter, «los límites de la potencia del que habla son los límites de la realidad» (idem)⁹.

Por eso, la función falseadora de la estructura del lenguaje tiene que proyectarse también respecto de la realidad objetiva. La unidad mínima significable es, para Michelstaedter, el

7 Cf. P.R., 103-209.

8 Wittgenstein, L.: *Tractatus logico-philosophicus*, 5.632.

9 También aquí es difícil no pensar en la frase de Wittgenstein «los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo» (*Tractatus*, 5-6). Para una confrontación entre los dos autores y en general para una ulterior profundización de los temas aquí tratados cf. mi *Nichilismo e retorica. Il pensiero di Carlo Michelstaedter*, ETS, Pisa 1984.

«hecho», que coincide con una *mutación* (P.R., 225). «La conciencia no es más que la conciencia de mutaciones [...] Tenemos conciencia de la estabilidad sólo como diversa de la mutación» [ibid.], esto es, separándonos de la mutación y en oposición y distinción con ella. El juego de contrastes y diferencias entre las mutaciones, hecho de correlaciones y correlativo él mismo a una conciencia también ella mutable, viene transformado por el lenguaje en un subsistir de entidades positivas. No se da en realidad ni ser sustancial ni no ser absoluto, sino sólo relaciones entre mutaciones correlativas, cuyos límites vienen cortados arbitrariamente: «Si con hombre significo la relación “a”, todo aquello que me aparece como aquella relación dará significado a la misma palabra. Pero, ¿por qué significo con “hombre” la relación “a” y no “a+n”? Los límites de mi significación son siempre arbitrarios» (P.R., 194).

Sobre este análisis se inserta la lectura michelstaedteriana de Platón y de su fundamentación del «derecho de decir» (P.R., 151), de su legitimación del *Logos*. El lenguaje, dando forma y límites arbitrarios a un universo de correlaciones, se mueve en un horizonte en el que no se presenta un auténtico ser, sino sólo diferencia arbitrarias. Este no-ser, esta negatividad sumaria del mundo resulta invertida en Platón: no sólo lo dicho acaba siendo reconocido como ente, sino que la misma idea del no-ser en cuanto tal, de la nada, acaba expulsada del universo filosófico. Michelstaedter descubre esta operación, este gesto epocal, en el Parménides platónico, donde el *mè òn*, el no-ser, viene interpretado como *hèteron*, como «lo otro», como esto que representa sólo el negativo relativo del ser, sin ser por esto realmente no-ente. De la dicotomía parmenídea entre un ser que es de manera absoluta y su reverso, que es de cualquier modo una nada, se pasa en Platón, según Michelstaedter, a un horizonte en el que el no-ser no es realmente pensable. Parménides era para Michelstaedter un nihilista paradójico¹⁰: se mantuvo firme sobre la idea de un ser absoluto para desvelar el fondo de nada y de relatividad en que se mueve la vida, y así condenar todo *onomàzein*, todo nombrar que se pretenda absoluto. Pero en Platón, el lenguaje, en lugar de ser deslegitimado desde el horizonte de relatividad en el que opera, no reconoce por más tiempo una nada auténtica: incluso el mismo *mè òn* está implicado en el absoluto derecho de decir.

La interpretación de la nada como «lo otro», como simple nada relativa, que permanecerá dominante en la tradición occidental, al menos hasta la conferencia heideggeriana de 1929, *Qué es metafísica*, resulta, según Michelstaedter, la operación filosófica que abre el camino a la creación de un lenguaje arrancado de sus raíces vitales, que añade al falsear intrínseco a todo lenguaje, una segunda falsificación, consistente en la afirmación de la ilusoria autonomía y de su carácter absoluto. Interpretando el *mè òn* como un *hèteron*, «atribuyo sustancia (dignidad de ser dicho) a la indicación de una relación: atribuyo sustancia al devenir, a la infinita correlatividad, al no ser [...]. Una vez implícito el no-ser en mi decir, puedo desde ahora fingir la sustancialidad de cualquier cosa que diga» (P.R., 135)¹¹. Este *logos* traiciona incluso al *logos* dialéctico socrático, propio aún del primer Platón: un discurso que no está dirigido a la afirmación continua de una determinada verdad como abso-

10 Cf. O., 706, donde Parménides es contado entre los «perfectos pesimistas».

11 P.R., 135.

luta, sino a la continua destrucción de presupuestos ilusorios, un discurso siempre ligado a intereses y a la situación concreta del individuo. La dialéctica socrática era un discurso originariamente persuasivo, «la palabra viva del filósofo» (P.R., 171) en la que no se manifestaba ninguna fisura entre razón y sentido vital, y en el que la búsqueda del sentido era constantemente liberada de toda satisfacción ilusoria. Un discurso, por consiguiente, que seguía, pero no secundaba, lo que para Michelstaedter es la estructura fundamental de la existencia: la voluntad de poseer.

El análisis del *logos* se entrecruza y se confunde en Michelstaedter con una metafísica de la voluntad tomada de Schopenhauer, pero desarrollada en un sentido similar al nietzscheano: el mundo es una pluralidad de voluntades determinadas en relación y en conflicto entre sí. En *La Persuasione e la rettorica* leemos:

«La voluntad es siempre voluntad de cosas determinadas. Y como en todo momento el tiempo le impide *consistir*, le *retira* en todo momento la persuasión, no hay posesión de cosa alguna, sino sólo devenir respecto a una cosa, entrar en relación con una cosa. “Tengo” una cosa en cuanto “la ha tenido”.

Determinación es atribución de valor: consciencia. No poseo toda cosa en todo punto: sino voluntad de posesión determinada, esto es, una determinada atribución de valor, una determinada consciencia. En el punto del presente en que entro en relación con la cosa dada, ella se cree en el acto de la posesión y no es más que una determinada potencia» (P.R., 21).

Consciencia es pues voluntad, ser es valor para una voluntad: en Michelstaedter, está nítidamente formulada aquella reducción del ser al valor que Heidegger veía en el pensamiento nietzscheano como forma paradigmática del nihilismo. Consciencia y voluntad es, para Michelstaedter una misma cosa con el decir y el querer decir. En ellos se expresa el mismo esfuerzo cada vez determinado y siempre ilusorio de la posesión. Posesión del sentido en el discurso y posesión del valor por la voluntad son una misma cosa, y responde a la misma estructura fundamental. Por este motivo, Michelstaedter pudo usar el término «*persuasione*» y acaba por hablar de «persuasión ilusoria» al describir, en sus páginas más sugestivas y dramáticas, la vicisitud de una voluntad siempre tras una posesión imposible. No se puede olvidar aquí la metáfora que abre su libro:

«Sé que quiero y no tengo lo que pudiera querer. Un peso cuelga de un gancho, y al colgar sufre porque no puede descender. No puede salir del gancho, porque en cuando peso, pende, y en cuanto pende, depende. Lo queremos satisfacer, lo liberamos de su dependencia, lo dejamos caer, que sacie su hambre de lo bajo y que descienda independiente hasta que esté satisfecho de descender. Pero con ningún punto alcanzado se contenta y quiere descender más, hasta aquel punto que esté más en el fondo que cualquier otro lugar ya poseído. Pero ninguno de los puntos futuros le contentará, por necesario que sea para su vida, mientras espere puntos más profundos. Pero cada vez que se haga presente, todo punto le resultará vacío de atractivo al no ser el más bajo; *así que en cualquier punto le falta el punto más bajo* y esto cada vez le atrae más: siempre tiene una igual ansia de lo más bajo y siempre le queda una infinita voluntad de descender [...]».

Su vida consiste en esta falta de vida. Si no le faltara más de nada, entonces sería perfecto, completo: se poseería a sí mismo, y habría acabado de existir. El peso es por sí mismo un obstáculo para poseer su vida. [...] *El peso no puede jamás ser persuadido* (P.R., 17).

Toda vida, toda voluntad, está fundada en una contradicción semejante a la del peso: «No existe vida alguna jamás saciada de vivir en presente alguno, pues es vida en tanto que se continúa, y continúa en el futuro cuanto vivir le falta. Si ahora poseyese todo y no le faltase nada, si nada le esperase en el futuro, no continuaría: cesaría de ser vida» (idem). La vida está determinada por una estructura temporal en la que la proyección del sentido al futuro es condición del carácter vacío del presente y viceversa: un presente constantemente vacío exige, proyecta, el querer al futuro.

Todo aquello que en los discursos y en los modos de vida humanos oculta por un lado la temporalidad vacía del querer, y de otro asume la estructura y la reproduce, es llamada por Michelstaedter *retórica*. Por eso la retórica, en cuanto técnica y método del discurso, es el modelo originario de un saber lingüístico que se pretende desligado de la contingencia y de la concreción, y tiende a convertirse en un instrumento de dominio ilimitado: no es otra cosa que «la presunción de la suficiencia de los propios esquemas no sólo en relación a la cosa dicha, sino a cualquier cosa del decir» (P.R., 175). Este discurso omnipotente está preparado según Michelstaedter por la «traición» platónica respecto a la dialéctica socrática, pero resulta completado por primera vez por la Retórica aristotélica («el primer código de la sabiduría de la vida» P.R., 209), aquella misma obra que Heidegger ha definido como «la primera hermenéutica sistemática del ser común cotidiano»¹², y por lo tanto, de la dimensión caracterizada por la inautenticidad (*Uneigentlichkeit*). La «retórica», en la particular acepción de Michelstaedter, es también todo aquello caracterizado por la *medietas* en la que se entumece la voluntad de posesión: las formas cristalizadas de autoconservación individual y social, las instituciones educativas, estatales, la ideología, los lenguajes tecnificados de la ciencia: todas aquellas formas simbólicas en las que la voluntad de posesión, que es además voluntad de querer, autoconservándose, se repite infinitamente y se oculta a sí misma. Es «retórica» todo esto que constituye, con palabras de Michelstaedter, «el registro de lo que la mayoría de los hombres dicen desear, de las cosas que la mayoría llaman virtud y pasión, etcétera, además de las sentencias que la mayoría repite, de los artificios que la mayoría aplica, etcétera: todos los fragmentos de la vida, la materialidad de las relaciones, ordenadas una a una en relación con una u otra palabra (bien, mal, virtud, etcétera), como los cristales coloreados de un caleidoscopio» (P.R., 208).

Los análisis de la forma de la retórica desarrollados por Michelstaedter se han comparado, no sin motivo, con los de la escuela de Frankfurt o con la teoría heideggeriana del *Man*, de «se» impersonal que constituye la precomprensión de la cual brota el ser en primer lugar¹³.

12 Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, Tübingen 1979¹⁵, § 29, p. 138.

13 Para la confrontación con la Escuela de Frankfurt cf. Cerruti, M.: *Carlo Michelstaedter*, Mursia, Milano 1967; Fratta, F.: *Il dovere dell'essere. Critica della metafisica e istanza etica in Carlo Michelstaedter*, Unicopli, Milano 1986; para la confrontación con Heidegger, Ranke, J.: *Das Denken Carlo Michelstaedters. Ein Beitrag zur italiennischen Existenzphilosophie*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», XV, 1961, pp. 101-123; Brianese, G.: *Essere per il nulla. Note su Michelstaedter e Heidegger*, «Studi Goriziani», 1984, pp. 7-44.

Pero todas estas concreciones simbólicas de la voluntad de querer, para Michelstaedter poseen su raíz originaria en el desdoblamiento entre vivir y saber implantado ya en la estructura básica del lenguaje, en la inevitable estructura reflexiva que Michelstaedter, en una detallada gramática filosófica, descubre en el «modo conjunto» del lenguaje: en todos aquellos modos que articulan la conciencia actual en forma de conciencia pasada y futura basadas sobre un reflexivo «saber del saber»¹⁴. Raíz metafísica de la «retórica» es la voluntad como carencia, la voluntad de posesión: su raíz «lógica», por así decirlo, es a su vez la autorreflexión constitutiva de los modos complejos del lenguaje.

Es importante tener presente este punto, porque sobre él se levanta el pensamiento «positivo» de Michelstaedter, la idea de persuasión que él opone a su fenomenología de la retórica y al horizonte nihilista que describe. Para investigar esta idea salta más allá del episodio histórico de la consagración filosófica de la «retórica», y más allá de Platón y Aristóteles se dirige hacia Sócrates y los Presocráticos, custodios de una palabra no deteriorada, «erótica» y no violenta, en la cual aún se manifiesta la divina *Peithò*¹⁵. Pero, como habíamos visto al principio, reencuentra la misma experiencia no-retórica también en épocas sucesivas, pero sobre todo en artistas, poetas y profetas: sólo aquellos son citados, en el *Prefacio*, correspondientes a una época post-socrática. Allí nos preguntábamos cómo era posible que figuras tan diversas hubieran dicho una sola e importantísima cosa, que Michelstaedter se presta a repetir. Pero ahora la paradoja se agudiza. Porque hemos visto que para Michelstaedter, «las sentencias que los demás repiten» son parte del mundo de la retórica. Es más, la repetición es un rasgo constitutivo fundamental de la retórica. Michelstaedter insiste sobre el hecho de que una auténtica experiencia del sentido no puede ser «capturada» en palabras definidas, definitivas, y por eso mismo repetibles. El sentido de aquella palabra que ha conseguido una fuerza *reveladora*, capaz de manifestar un mundo nuevo, no está consignado sencillamente en palabras que se puedan simplemente *repetir*: «El sentido de su actividad no es lo que el ojo cercano ve de esto que uno ha hecho» escribe, «sino la mente con la que lo ha hecho, pues sólo con igual mente se puede revivir también en el más humilde signo». Comprensión del discurso auténticamente persuasivo, capaz de comunicar una experiencia del sentido, no es la repetición de lo dicho, sino el re-evocar y el volver a recorrer la misma experiencia que en aquella palabra se manifiesta sin estar encerrada en ella. Devuelto como algo autónomo y suficiente, el logos pierde su sentido: «para el ojo miope aquel signo no es más que un signo que oculta una oscuridad que lo trasciende. Ese ojo sabe del organismo vivo aquello que una hormiga sabe del cuerpo del hombre cuando pasea por la ignota llanura y por los accidentes de este cuerpo. Aquel que se contenta con signos, quien hace un trabajo suficiente del mero repetir la cercanía que conoce, no se salva, sino que se condena» (P.R., 55).

El *logos* más alto, profético, filosófico, no es aquel que pretende ser definitivo, sino aquel que sabe revelar un sentido que excede el significado dado *en el* discurso: que no

14 Cf. P.R., 103-106. Aquí Michelstaedter utiliza un amplio manuscrito sobre la gramática todavía inédito, conservado en el «Fondo Carlo Michelstaedter» de la Biblioteca Civica de Gorizia (Sez. II/6, Ingr. n. 35.906).

15 Cf. sobre este tema G. Carchia, *La retorica del sublime*, Laterza, Bari 1990, pp. 5-53 (sobre Michelstaedter en particular pp. 20-27).

significa, sino que *comunica*¹⁶ —que participa de una experiencia induciendo a revivirla. No tiende a recalcarla, sino a reproducir o a re-evocar las condiciones. Michelstaedter descubre esta diferencia fundamental y constitutiva entre significar y persuadir. Es un nudo que el Heidegger de *Ser y Tiempo* ha explicitado en su teoría del *Gerede* —entendido muy a menudo de una manera moralista, de la misma forma que la «retórica» de Michelstaedter: «El aserto puede ser repetido [weiter-gesagt] [...]. Mas precisamente aquí nace la posibilidad de que en las re-asepciones, lo ya manifestado de nuevo sea cubierto»¹⁷ «Basta decir y redecir para que se determine la inversión de la apertura en clausura»¹⁸. La fuente no demasiado conocida, o de todas formas el precursor de estos aspectos del análisis heideggeriano del lenguaje es Kierkegaard: no el Kierkegaard de la «angustia», también fundamental en *Ser y Tiempo*, sino al teórico de la *comunicación*, menos conocido pero no menos decisivo¹⁹. En la idea de la «comunicación indirecta», Kierkegaard —que no por causalidad, como Michelstaedter, elige a Sócrates como modelo— afronta por primera vez, con radicalidad, los problemas conectados con la comunicación de la verdad —verdad ética y religiosa— que por su naturaleza no se dejan transmitir como información sin pagar el precio de la traición y de la desnaturalización. Un problema que será también, en forma diversa, el de Wittgenstein del *Tractatus*, de los *Diarios*, de la *Conferencia de Ética*²⁰, o el del otro interlocutor «ideal» de Michelstaedter, el joven Lukács²¹. Pero era un problema que también había sido propio del Zarathustra nietzscheano. La percepción de este problema se manifiesta en obras y en modos de discurso filosófico caracterizados por una radical y peculiar apertura, cuya estructura comunicativa fundamental está más cercana a la *apelación* que a la transmisión de informaciones²². En Michelstaedter el problema de la comunicación

16 Cf. P.R., 90.

17 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. cit., p. 155.

18 *Ibid.*, p. 169. Cf. también p. 36: «Todo concepto fenomenológico y toda proposición que sean obtenidos originariamente son expuestos, por el hecho de ser comunicados en forma de enunciados, a la posibilidad de la degeneración».

19 Cf. sobre este Kierkegaard el estudio de Amoroso, L.: *L'arte della comunicazione*, en L. Amoroso (ed.), *Maschere kierkegaardiane*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990, pp. 13-104.

20 Editada en «The Philosophical Review», LXXV, 1965. La conferencia fue pronunciada entre el fin de 1929 y el comienzo de 1930. Cf. la traducción italiana en Wittgenstein, L.: *Lezioni e conversazioni*, Bompiani, Milano 1987, pp. 3-18.

21 Cf. *Prefacio de Eszétikai Kultura*, Budapest 1912 (trad. italiana por M. D'Alessandro: Lukács, G.: *Cultura estetica*, Newton Compton, Roma 1977): «La esencia de la filosofía no es la suma de determinados resultados que se puedan resumir en pocas frases, sino una particular forma de vida del pensamiento. Los resultados de la filosofía cambian de contenido, si se abandona [...] la vía que lleva a ellos: no se trata de resúmenes ni de "resultados científicos", sino de puntos culminantes y de coronamientos; aislados, en sí mismos, son completamente vacíos» (trad. ital., p. 6). La palabra persuasiva es en Michelstaedter *érgôn achmé* (cf. P.R., 37), «flor de lo en acto» (O., 725), culminación de una actividad «infinita». La afinidad, la «amistad estelar» entre Michelstaedter y el joven Lukács ha sido evidenciada por M. Cacciari, *Metafisica della gioventù*, en Lukács, G.: *Diario (1910-1911)*, Adelphi, Milano 1983, pp. 69 ss., y en el importante ensayo *Interpretazione di Michelstaedter*, «Rivista di Estetica», 22, 1986, pp. 21-36.

22 El «teatro» de los pseudónimos en Kierkegaard y su entera estrategia de la comunicación «indirecta», la forma poética y enigmática del *Zarathustra* y de *La persuasione e la rettorica*, con sus «anomalías» estilísticas, la mescolanza de «géneros» que la caracteriza, son ejemplos de un tipo de discurso filosófico basado en la «repetición» de parte del «oyente» (como se podría definirlo) de las posibilidades de sentido

de la persuasión es idéntico con el problema de su experiencia, con aquél de la posibilidad de su obtención. Esto que Heidegger individualizaba como una posibilidad del discurso, el reocultamiento en el *Gerede* de lo que es manifiesto, viene considerado por Michelstaedter en el ámbito de una meditación radical concentrada sobre la posibilidad de una experiencia del sentido de algún modo absoluta. En torno a este punto central gira la idea de la persuasión. Michelstaedter intenta en otros términos repensar las condiciones para una experiencia del sentido en el horizonte nihilista, trazado por la voluntad de querer y de su discurrir. Intenta volver a proponer esta tarea después de haber desvelado las contradicciones, paradojas y mistificaciones de las formas que la búsqueda de lo absoluto ha asumido en el pensamiento occidental.

La persuasión parece caracterizada en Michelstaedter de una forma puramente negativa, en oposición a la forma de la voluntad de posesión; pero se trata en realidad de la única manera posible de describir una experiencia que «no tiene signos, indicaciones que se puedan comunicar, estudiar, repetir» (P.R., 55-6), que es por su naturaleza indescriptible, y sin embargo absolutamente positiva: describirla trazando los confines, indicando las condiciones, y delimitando así el espacio en que puede acaecer. Persuasión, describe Michelstaedter, es «la posesión presente de la propia vida» (O., 728): un «permanecer», «consistir», «estar», en el que la idea teleológica de un sentido diferido resulta interrumpida y suspendida. En la vida paradójica que así se descubre, «la potencia y el acto son la misma cosa, porque el acto trascendente, la eternidad recogida y plena, la *persuasión*, niega el tiempo y la voluntad siempre deficiente» (P.R., 21). Persuasión es fractura de la voluntad como autoconservación: «Quien quiera tener un sólo instante vida, quien quiera ser sólo un momento persuadido de lo que hace, debe adueñarse del presente, *ver todo el presente como el último*, como si después viniera la muerte cierta: *y en la oscuridad crearse por sí mismo la vida*» (P.R., 35). Es fractura así de una estructura que organiza todo el pensamiento moderno, que en la forma de la autoconservación ha fundado las propias autolegitimaciones en los campos más variados²³. Una experiencia absoluta, de plenitud autónoma, no dependiente de finalidades relativas, es posible sólo más allá del discurso concentrado sobre la autoconservación del sujeto y sobre «la cura del futuro»²⁴. Sólo más allá de esta forma de pensamiento y de experiencia es posible el *revelarse* de un mundo, un mundo no «significado» sino *manifiesto*:

evocadas. Hay que recordar de todos modos que una aguda conciencia de estos problemas de la comunicación filosófica está presente ya en las reflexiones de Fichte sobre el espíritu y la letra en la filosofía (cfr. Fichte, J. G.: *Von den Pflichten der Gelehrten*, Meiner, Hamburg, 1971, pp. 78 ss.). Con esta problemática de comunicación de la experiencia especulativa se confronta, no tratándola, sino por su manera de proceder, el espléndido libro de Monticelli, R. de: *Il richiamo della persuasione. Lettere a Carlo Michelstaedter*, Marietti, Genova 1988, que responde en modo autónomo a la *pregunta* planteada en la obra de Michelstaedter.

23 Cf. Henrich, D.: *Die Grundstruktur der modernen Philosophie e SelbstwewuBtsein und Selbsterhaltung*, en D. H., *Selbstverhältnisse*, Reclam, Stuttgart 1982, pp. 83-130.

24 Cf. P.R., 35. Entre las impresionantes «anticipaciones» de Heidegger en el pensamiento de Michelstaedter se encuentra este concepto de «cura» que tiene indudables asonancias con la *Sorge* de Heidegger. Para las afinidades y diferencias cf. Ranke, J.: *op. cit.*, e Brianese, G.: *op. cit.*

«Frente a lo que era para él una relación dada, en la cual, afirmándose, exigía perpetuarse, ahora él debe afirmarse no para continuar, debe amarlo no porque le sea necesario para su necesidad, sino porque en esto que “es”, debe darse todo en ese todo para tenerlo: en esto él no ve una relación particular, sino todo el mundo, y frente a esto él no se reduce a su hambre, a su torpeza, a su carencia de afecto, sino que él también es todo. Pues en aquel último presente debe tenerlo todo y darlo todo, *ser persuadido y persuadir*, tener en la posesión del mundo la posesión de sí mismo, ser uno él y el mundo» (P.R., 42).

El tiempo disperso y vacío se convierte, para quien anda sobre el camino de la persuasión, en la inmanencia absoluta de un presente pleno. Mientras la adhesión a la vida, la *filopsychia*, (P.R., 27), «acelera el tiempo siempre ansiosa del futuro y cambia un presente vacío con el próximo, la estabilidad del individuo condensa el tiempo infinito en la actualidad y detiene el tiempo. Todos sus momentos son un siglo de la vida de los otros, hasta que él *haga de sí mismo una llama* y alcance a consistir en el último presente. Aquí él será persuadido y tendrá en la persuasión la paz» (P.R., 46). Esta «eternidad recogida y plena» de la que habla Michelstaedter es afín al «*olam*», a lo eterno del hebraísmo, que significa también «mundo». Pero es también a la vez lo «*et*», el tiempo cualitativo, el tiempo justo para algo, el *kairós* que culmina la acción²⁵. Es el tiempo de una acción trágica que se hace iluminación, manifestación, absoluta transparencia²⁶, porque consume todo presupuesto positivo e ilusorio, resonando a través del «dolor mudo y ciego de todas las cosas que no son en aquello que quiere ser» (P.R., 44). Destruir dialécticamente todo presupuesto infundado equivale a descubrir en la voluntad de querer el deseo de ser, preservándolo de toda caída, manteniendo la forma vacía, libre de toda intención hacia las cosas.

Son evidentes las resonancias místicas del pensamiento de la Persuasión, nutrido no sólo de sugerencias judías²⁷, sino también de motivos de la religiosidad oriental. Michelstaedter, sin embargo, rechaza conscientemente la solución mística para un pensamiento que quiere mantener su carácter radical y esencialmente filosófico. La «*oratoria mística*» es para Michelstaedter aquella que procede racionalmente, pero que se basa sobre «campos oscuros», sobre «una visión incompleta», sobre conceptos que viven en la mente «sin que la razón los haya conquistado, penetrado, superado» (O., 852). «Lo irracional que resta, es el misticismo» escribe (ibid.). Y la racionalidad, es más la hiperracionalidad del pensamiento de la persuasión, no su a-racionalidad, consiste precisamente en impedir que se desfonde en las aporías derivadas de las paráfrasis schopenhaueriana. Michelstaedter está muy lejos de las soluciones schopenhauerianas que olvidan aquello de lo que es consciente el auténtico

25 Cf. Quinzio, S.: *Radici ebraiche del moderno*, Adelphi, Milano 1990, p. 21.

26 Cf. O., 772. Sobre este carácter «trágico» de la acción «persuadida» y sobre el concepto del trágico de Michelstaedter cf. mi *Nichilismo e retorica*, cit., pp. 136 ss.

27 Michelstaedter mismo relata su interés por la «tradición qabbalística» judía en una carta de 1907 (*Epistolario*, cit., p. 268). Entre las posibles «fuentes» del concepto de persuasión hay (como ha señalado PERNIOLA, M.: *Carlo Michelstaedter. La conquista del presente*, «Mondoperaio», mayo 1987, pp. 108 ss.) la *peithó* del Antiguo Testamento (la raíz *peith-* traduce en la versión de los Setenta la raíz hebrea *bth*), la «confianza» del justo como posesión presente, distinguida de la *pístis*, la fe que hace referencia al futuro.

pensamiento místico —en modo muy particular el budismo Zen—²⁸: la paradoja insita en la idea de una voluntad que debería querer no querer. Con esta paradoja está estrechamente conectada aquella de querer constreñir en formas definidas una experiencia cuya «racionalidad» no puede ser más que absolutamente singular, concreta, individual, que sólo puede ser una experiencia²⁹ y no una fórmula. La persuasión no es pues la abolición de la voluntad por medio de la voluntad, sino una «inmensidad y profundidad vertiginosa de la vida» caracterizada por el beneficio, por el don, por la apertura no intencional del mundo. La vía hacia la persuasión no es la negación de la voluntad, sino de todas las formas finitas de sus afirmaciones, y por tanto de todo fin. «Lo absoluto», escribe Michelstaedter, «no es más que la negación de todas las formas de la voluntad de lo absoluto» (O., 809). La vía hacia la persuasión es la de una investigación del sentido que no puede tomar la forma de una investigación, si no quiere traicionarse a sí misma, que por lo tanto ni siquiera puede ser una vía, un *methodos*: «su vía no es un proceder sino un permanecer» (P.R., 128). El permanecer es la metáfora fundamental. El permanecer es opuesto al dirigirse, al proceder, y por tanto a un pensamiento que proyecta, «que se quiere a sí mismo queriendo» (P.R., 51). La experiencia del sentido no puede ser una experiencia reflexiva, no puede ser capturada en la forma de la reflexión, en el interior de un proyecto que la tome en cuenta: «en el momento en que uno se vuelve a capturar su propio perfil en la sombra, lo destruye. Así, el hombre, al volverse hacia el *saber* que es la persona, la consciencia actual de la honesta voluntad de la persuasión, la destruye para siempre» (P.R., 56). En este sentido, Michelstaedter relee el mito de Orfeo:

«Eurídice, que los dioses infernales concedieron a Orfeo, era la flor de su canto, de su seguro ánimo. Cuando él, en el áspero y oscuro camino hacia la vida, se vuelve, subyugado por la temerosa curación, Eurídice ya no era más» (P.R., 57).

Esto es un modelo que vale también para la experiencia estética, para los «artistas impotentes» que, escribe Michelstaedter, «buscan la “impresión” situándose y resituándose en las posiciones conocidas, que en tanto que la buscan no la tienen, sino que sólo se quedan con la propia voluntad de tenerla» (P.R., 57). El sentido, «el sabor» se disuelve en todas las formas en las que el hombre «se quiere a sí mismo queriendo», en lugar de la «actualidad de su persona misma» (ibid.), en su querer ser; persuasión es «la flor»³⁰, esto que brota no buscado, de una actividad que consiente una multiplicación de los sentidos en el particular, mucho más que una subordinación instrumental frente a otra cosa, una actividad que ve en toda cosa «todo el mundo» (P.R., 42), velando por «no dejar escapar la tensión del propio deseo» (O., 785). No se trata de captar un *Summun Bonum* trascendente, sino de «afirmar

28 Sobre la presencia de la tradición zen en la cultura vienesa cf. las páginas de Cacciari, M.: *Dallo Steinhof*, Adelphi, Milano 1980, pp. 205 ss.

29 Cf. O., 829, sobre aquel que es «experto» por que «ha descendido en la profundida de la vida con el sufrimiento», y que «si desciende hasta el fondo [...] se experimenta a sí mismo en cada cosa que vive». Muy importante es el nexo dolor-experiencia, el antiguo *páthei máthos* central en Eschilo, uno de los «autores» de Michelstaedter.

30 Cf. la «letanía» de las «flores» en P.R., 56 y en O., 724-25.

sin exigir» (P.R., 42). No se trata de llegar utópicamente a «otro lugar». El lugar de la persuasión no es un *eschaton*, sino un lugar cualquiera³¹: «este lugar es cualquier punto donde uno está, a condición de que allí se permanezca» (O., 878).

Expresión de la persuasión es el *imperativo*: un imperativo entendido sobre todo como modo del lenguaje sustraído al redoblamiento reflexivo. El imperativo «no es realidad entendida, sino vida; es la intención que vive ella misma actualmente, y no finge una actualidad en todo modo acabada y suficiente» (P.R., 106). En el imperativo, el sujeto «invade con la propia vida el reino de la palabra» (ibid.). El discurso «ético» que recoge las instancias que se manifiestan en la ética, no puede ser una teoría: «la ética», escribió Kierkegaard, «no se puede “docere”, porque enseñar es comunicar en modo no ético»³². De la misma manera escribe Wittgenstein: «La ética no se puede enseñar. Si pudiera explicar a otro por el procedimiento de una teoría la esencia de lo ético, entonces la ética no tendría ningún valor»³³. Y Michelstaedter: «La teoría de la práctica, para ser práctica, no debe ser teoría, no debe fingir una realidad suficiente mediante la elaboración de sus datos, sino que debe ser un imperativo [...], ser ella misma activa y no significativa, permaneciendo infinita» (P.R., 153). La experiencia de la persuasión puede tomar la forma del imperativo, porque en éste, el lenguaje no transmite significados cerrados, sino que «permanece infinito»: crea el espacio para el acaecer del sentido.

El imperativo de Michelstaedter es, respecto del clásico modelo kantiano, un imperativo paradójico, que no tiene fórmulas ni puede formularse. Pero en el mismo se conservan sin duda trazos y sobre todo instancias kantianas: piénsese entre otras cosas en el «como si» de «ver todo presente como si fuera el último» de Michelstaedter. Hay un Kant «dionisiaco» presente y difundido en la cultura centroeuropea de principios de siglo, en Weininger, en Lukács: un Kant patrón tutelar de una «paradójica radicalización de la dimensión ética»³⁴. Este Kant viene implícitamente retomado por Michelstaedter. Incluso introduciéndola en un horizonte teleológico, la filosofía kantiana piensa la experiencia ética como *inmanencia* del sentido, desligada del ámbito de los Propósitos, de las intenciones efectuales, de todo proyecto instrumental de fines a conseguir con las acciones. La ética kantiana, sin embargo, sitúa el imperativo en un contexto de postulados, que propone justamente lo que Michels-

31 No hay lugares privilegiados y supremos en el horizonte nihilista: «todo punto vale como lo otro en el valle sin salida» (P.R., 38). Para una reflexión sobre el sentido metafísico del *cualquiera* cf. Agamben, G.: *La comunità che viene*, Einaudi, Torino 1990.

32 Kierkegaard, S.: *Den ethiske og den ethisk-religieuse Meddelelser Dialektik*, (1847), trad. italiana de C. Fabro: *La dialettica della comunicazione etica ed etico-religiosa*, en S. K., *Scritti sulla comunicazione*, vol. I, Logos, Roma 1979, p. 71.

33 Wittgenstein, L.: *Lezioni e conversazioni*, cit., p. 24.

34 Cacciari, M.: *Interpretazione di Michelstaedter*, cit., p. 24. Del «dionisiaco» kantiano, consistente en el «decir que sí» a una moralidad «solitaria» que es «el sentido del universo» (un universo que si no sería «silencioso»), habla Otto Weininger en *Geschlecht und Charakter*, Wien und Leipzig, 1903, trad. italiana de Fenoglio, G. y Maccabrini, F.: *Sesso e carattere*, Feltrinelli, Milano 1978, p. 175. Sobre la presencia, implícita y explícita, de Kant en la cultura de la Europa central del comienzo del siglo XX, y sobre la verdadera «repetición» de las problemáticas kantianas en autores que no parecerían «kantianos» cf. *Gli orfani della metafisica: R. Musil. G. Lukács*, en Mopurgo-Tagliabue, G.: *La nevrosi austriaca*, Marietti, Casale Monferrato 1983, pp. 91-165.

taedter ha negado: la presencia del sentido absoluto como dato (Dios), la necesidad lógico-ética del continuar, la dilación infinita del cumplimiento y la remoción de la muerte, y con ella del presente (el postulado de la inmortalidad). Sin embargo, el imperativo kantiano también señala y delimita el espacio para una absoluta coincidencia del querer consigo mismo, un querer vacío, no subordinado a las cadenas de las propuestas de fines. Lo hace consignando esta experiencia en una fórmula general, y por tanto traicionándola —según la perspectiva de Michelstaedter— en la forma de la reflexión³⁵, pero sin desconocer su carácter abisal, sin cancelar, gracias a la forma vacía del imperativo, la tarea vertiginosa de encarnar esta instancia absoluta en formas concretas. En un horizonte que de nuevo se remonta a la *Peithò*, más allá de la escisión del discurso teórico y del discurso ético, y que parte de la lección nietzscheana acerca del desenlace nihilista de todo querer determinado, Michelstaedter redefine los confines, reformula las condiciones de un imperativo absoluto: intenta repensar el espacio de posibilidad de una experiencia no ilusoria del sentido.

Sin embargo, a pesar de encontrar su expresión más alta en el silencio, la persuasión no es muda, sino que es al mismo tiempo el producirse de la palabra inaugural y reveladora, posible sólo en quien está en disposición de dar voz a la experiencia de la negatividad, del dolor:

«Entonces, el dolor mudo y ciego de todas las cosas que no son en aquel que quiere ser, ofrecerá, a quien no hubiera asumido el rol de esas cosas, la palabra elocuente y la mirada lejana, puesto que verá hablar aquel dolor en el placer gris, en los dolores finitos de todas las cosas que, por el miedo a la muerte, siempre lo reprimen» (P.R., 44).

Sola la palabra que ha atravesado la nada, que habla en armonía con esto, resulta auténticamente persuasiva: no indica, no significa, pero es capaz de revelar, y hace aparecer sentidos ocultos, y hace visible en aquello que está dado y es inmediato y cercano, el darse de una multiplicidad de los sentidos. Así continúa la descripción de quien avanza por la vía de la persuasión:

«Igual que este dolor hermana todas las cosas, en él viven las cosas no como correlativas de algunas relaciones, sino con amplitud y profundidad de relaciones. [...] En él se organizan las determinaciones más numerosas y más amplias como en una especie de núcleo individual. En todo punto de la actualidad de su afirmación existe una cercanía de las cosas más lejanas.

Por esto en su presencia, en sus actos, en sus palabras se torna núcleo, se hace cercana y concreta una vida que trasciende la miopía de los hombres. [...]

Por esto todas sus palabras son luminosas, porque con profundidad de nexos,

35 Michelstaedter discute la ética kantiana en un manuscrito inédito titulado *Zu Kants Metaphysik der Sitten*, conservado en la Biblioteca Civica de Gorizia (Sez. II/6). La pregunta kantiana acerca de la universalización es considerada como una «fría retórica», pero el caso en el cual ella «infunde respeto» es puesto en relación con la «suma bondad humana» y con la figura de Sócrates.

ligándose unas a las otras, crea la presencia de lo que es lejano. Las cosas lejanas pueden tornar una apariencia cercana, de tal forma que incluso aquel que sólo vive al lado de éstas, siente aquí un sentido que ignoraba antes y que mueve el corazón con todo» (P.R., 45).

Esto que hermana a todas las cosas es el dolor, la percepción de una ausencia de fundamento, que habla con una voz muda y que puede por eso hacerse, paradójicamente, fuente de sentido. Palabra persuasiva es, por ello, evento, liberación del tiempo siempre idéntico de la retórica, en el cual «el mal es esto que nunca puede advenir» (P.R., 137). Es «milagro» como acción reveladora, intrínsecamente capaz de manifestar: «Aparición del acto efectivo» (O., 688). Es la capacidad propia, en modo particular, de la palabra profética y del arte: el milagro hay que entenderlo precisamente como «el concurrir espontáneo de todas las fuerzas en este núcleo excepcional de energía que las comprende a todas, como si por aquello que él había dicho, se iniciara un nuevo punto, un nuevo orden de cosas» (O., 721).

Milagro no se da en el orden de las cosas, sino en el orden de los significados, como efecto del «beneficio», de toda acción resuelta en sí misma, de la profecía o del arte. Arte no es la investigación decadente —tal vez tapizada de pesimismo— de los *Erlebnisse*, de las vivencias particulares, no es la dimensión dispersa de la «cultura estética», sino «la verdad que remueve al individuo en sus raíces y desencadena en él la exigencia de un presente más pleno» (P.R., 111). Así describe Michelstaedter su acción:

«Algo nuevo ha sucedido. Esta es la palabra del Cristo, esta es la impresión de la música: es algo trascendente, concreto, que no podrá dejar de tenerse en cuenta, que me infunde respeto y “vergüenza de mí”» (O., 721).

No se trata, conviene repetirlo, de una solución mística, sino del descubrimiento y del re-descubrimiento de una forma de experiencia que permanece o ha llegado a ser extraña al pensamiento occidental. Quien la recorre queda al mismo tiempo en grado de comunicación intrínsecamente persuasiva: «verá en toda cosa todo, y a propósito de toda cosa dirá siempre lo mismo» (P.R., 161). Cómo sea posible decir siempre lo mismo y dar lugar al suceso, a la epifanía de un mundo nuevo, es una paradoja similar a aquella de la que habíamos tomado nota al principio: aquella de una multiplicidad de sabios que han repetido siempre la misma verdad, a pesar de que, como Michelstaedter gusta repetir, *si duo idem factunt non est idem*³⁶. Es la misma paradoja de la persuasión, una razón individual y absoluta, no intencional y enteramente transparente, fuente de múltiples sentidos y al mismo tiempo recogida en sí misma. Una paradoja positiva que la obra de Michelstaedter nos invita a repensar.

36 P.R., 55. Michelstaedter toma el dictum de los *Parerga e Paralipomena* de Schopenhauer, como ha señalado S. Campailla en la edición Adelphi de P.R. (p. 202).