

S. Kierkegaard: La rotación de los cultivos



Karsten Harries

(Traducción: Leandro Sánchez Marín)

Presentación

La traducción que a continuación ofrecemos corresponde al octavo capítulo de *Entre el nihilismo y la fe. Un comentario a O lo uno o lo otro* (Between Nihilism and Faith. A Commentary on Either / Or) de Karsten Harries. Publicado en el año 2010 por la editorial alemana Walter de Gruyter, el libro fue incluido como estudio monográfico en la colección *Kierkegaard Studies* editada por el Centro de Investigación Søren Kierkegaard de la Universidad de Copenhague.

Entre el Nihilismo y la fe es una revisión y ampliación de un seminario impartido por el Profesor Harries en la Universidad de Yale dedicado íntegramente al primer libro pseudónimo del danés. La versión final del texto contó con la colaboración de Leonardo Lisi.

Datos del Traductor

- *Egresado de la carrera de Filosofía de la Universidad de Antioquia, Colombia.*
- *Docente del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.*
- *Miembro del Grupo de Filosofía Política de la Universidad de Antioquia.*

1.

En el presente escrito haremos referencia al segundo de los dos ensayos de *O lo uno o lo otro* de Søren Kierkegaard que tienen por tema común la categoría de lo interesante: “La rotación de los cultivos”. Sugiero que lo interesante nos ofrece algo así como una clave para la comprensión kierkegaardiana de la vida estética. Una vez que comprendido lo interesante, el resto ocupa su propio lugar.

Se entiende mejor lo interesante si se lo piensa como una respuesta al tedio. De hecho, A comienza este ensayo, en el que se nos ofrece su teoría de lo interesante, con una discusión sobre el tedio:

Partir de un axioma, dicen gentes experimentadas, es siempre algo muy sensato; yo me uno a ellas y parto del axioma de que todos los hombres son tediosos. ¿O acaso habría alguien lo bastante tedioso como para contradecirme? Este axioma posee en grado máximo la fuerza de repulsión que siempre se le exige a lo negativo, la cual resulta ser propiamente el principio motriz¹.

Aquí, como señala la nota final de la traducción inglesa, la referencia es, en primer lugar, a Hegel², pero, de igual modo, podría ser Platón. Dicho de forma básica: lo negativo repele. Lo que se experimenta como falta conduce a una demanda de satisfacción. Consideremos, en este caso, cómo Platón entiende al *eros*. Este está originado en la carencia, *eros* busca satisfacción, exige plenitud³.

El movimiento que A tiene aquí en mente es la búsqueda de lo interesante. Tal vez deberíamos preguntarnos: ¿cómo se relaciona la búsqueda de lo interesante con el *eros*? ¿Es lo inverso? ¿O hay una especie de plenitud que también busca recuperar?

El tedio repele, buscamos escapar de él. Y lo que promete tal escape es lo interesante. Aquí la polaridad del bien y del mal ha sido sustituida por la de lo interesante y lo tedioso. Así A llama al tedio la raíz de todo mal:

Si mi afirmación es correcta, basta con que cada cual delibere consigo mismo con mayor o menor moderación, según quiera aminorar o acelerar su ímpetu, hasta qué punto el tedio es pernicioso para el hombre; y si uno se propone aumentar al máximo la velocidad del movimiento, incluso para riesgo de la locomotora, sólo hace falta que se diga a sí mismo: el tedio es la raíz de todo mal. Es bastante curioso que el tedio, tratándose de un ser tan sosegado y plácido, disponga de una fuerza como ésta para imponer movimiento. El efecto ejercido por el tedio es completamente mágico, sólo que este efecto no es atractivo sino repulsivo⁴.

La afirmación de que el tedio es la raíz de todo mal merece nuestra atención. ¿Cuál es la raíz del tedio? ¿Qué nos deja tediosos con nuestra existencia cotidiana?

Jugando, A procede a esbozar la historia del mundo no como el relato de un progreso

1. SKS 2: 275. / OO I: 293.

2. Cfr. Kierkegaard, S. *Either/Or. A Fragment of Life*, vol. 1, trad. David F. Swenson & Lillian Marvin Swenson, Princeton, Princeton University Press, 1944, p. 641, n. 3.

3. Cfr. Platón. *Banquete*, trad. M. Martínez Hernández, Madrid, Editorial Gredos, 1988, 199e-200e.

4. SKS 2: 275 / OO I: 293.

de la razón y la libertad, como lo hizo Hegel, sino como el relato del progreso del tedio. En la historia de A los dos relatos no permanecen sin relación.

Adán se aburría porque estaba solo y por ello fue creada Eva. En ese instante entró el tedio en el mundo y en él fue creciendo exactamente en la misma medida en que crecía la población. Adán se aburría solo, luego se aburrían Adán y Eva en conjunto, luego se aburrían Adán, Eva, Caín y Abel en famille, luego aumentó la población en el mundo y las gentes se aburririeron en masse. Para esparcirse, concibieron la idea de construir una torre tan alta que traspasase el cielo. Esta idea es tan tediosa como alta era la torre y, además, es una prueba formidable de hasta qué punto el tedio predominaba. Luego se esparcieron por el mundo, del mismo modo en que ahora se viaja al extranjero, pero siguieron aburiéndose. ¡Y qué consecuencias no había de tener este tedio! El hombre estaba en lo más alto y cayó a lo más hondo, primero por Eva, después de la torre babilónica⁵.

Esto nos deja con la pregunta: ¿cómo se relacionan el tedio y la libertad?

2.

¿Pero qué es el tedio? A da una respuesta interesante: él afirma que el tedio es panteísmo demoníaco⁶. El tedio parece entonces ser algo así como una especie de panteísmo. ¿Cómo podemos entender esto? La primera respuesta sugerida por A se sostiene sobre la comprensión del panteísmo como aquello que está todo lleno de Dios. Esto sugiere que todo es equivalente, es decir, de igual valor, es decir, *gleichgültig*, esto es, por lo tanto, indiferente. Pero esto insinúa la necesidad de distinguir entre el tedio y del panteísmo, y A hace esta distinción.

El panteísmo radica por lo general en la determinación de plenitud; con el tedio sucede todo lo contrario, que se basa en el vacío, siendo precisamente por eso una determinación panteísta. El tedio descansa en esa nada que serpentea a través de la existencia y su vértigo es como aquél que se desprende de mirar hacia abajo en un infinito abismo, infinitamente⁷.

Esto invita a la pregunta: ¿cómo se relaciona el tedio con la angustia heideggeriana⁸. ¿La angustia no reposa también sobre la nada que entrelaza la existencia⁹?

Como ya se ha sugerido, una cosa compartida por el panteísmo y el tedio es que tanto el panteísta como el tedioso encuentran todo igualmente valioso, por lo que les resulta difícil actuar. La libertad es la que permite que la persona tediosa entienda que todo lo que ocurre es tal y como debe ser, por ello no ve ninguna razón de peso para hacer una cosa en lugar de otra, ya que todo parece lo mismo. Mientras el panteísta percibe

5. SKS 2: 276 / OO I: 294.

6. SKS 2: 280 / OO I: 297.

7. SKS 2: 280 / OO I: 298.

8. Heidegger, M. *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, § 40, pp. 206-213. La relación entre Kierkegaard y la concepción de angustia de Heidegger ha sido discutida por Magurshak, D. "The Concept of Anxiety: The Keystone of the Kierkegaard-Heidegger Relationship." En *International Kierkegaard Commentary: The Concept of Anxiety*, vol. 8. Macon, Mercer University Press, 1985.

9. Cfr. Heidegger, M. *Ser y Tiempo*, Op. cit., § 40, pp. 206-213.

la presencia de Dios en todo, y así encuentra que todo es infinitamente significativo, la persona tediosa, al percibir que la nada lo penetra todo, no encuentra algo que valga la pena. ¿Pero, cómo entender a Dios? ¿No se supone que Dios es infinito y como tal trasciende todas las determinaciones finitas? Como demuestra la teología negativa, Dios y la nada son extremos que se tocan. Y lo mismo puede decirse de Dios y de la libertad, que, como Descartes señala, es lo más divino en nosotros¹⁰. También, puede decirse lo mismo del panteísmo y el nihilismo.

¿Qué es esta nada de la que A está hablando aquí? A nos dice de ella que causa cierto mareo, una especie de vértigo. Consideremos las palabras de A una vez más: “El tedio descansa en esa nada que serpentea a través de la existencia y su vértigo es como aquél que se desprende de mirar hacia abajo en un infinito abismo, infinitamente”¹¹. Notemos la proximidad a la retórica de lo sublime. Este pasaje invita a la comparación con uno de la Segunda Meditación de Descartes: “[...] me encuentro tan turbado como si de repente hubiera caído en un profundo remolino de agua y no pudiera hacer pie ni nadar hasta la superficie”¹². Descartes está hablando del resultado de su decisión de dudar para ganar una base firme. En ambos casos, la experiencia se caracteriza por la sensación de haber perdido su lugar. No hay suelo sobre el cual pararse, ninguna señal que nos indique a dónde ir.

Mientras aceptemos nuestro lugar en el mundo, tal vértigo queda descartado. El mundo es experimentado como teniendo ciertas exigencias hacia nosotros. Las demás personas, la sociedad, nuestro cuerpo hacen demandas y no nos detenemos muy a menudo a preguntarnos si estas demandas son realmente significativas. Dicha detención y retroceso parecerían ser una presuposición del tedio, ya que el individuo tedioso se desprende de su situación en el mundo. La causa de tal desprendimiento es la reflexión. Un poco como la duda cartesiana, el tedio y la conciencia de la nada que impregna la realidad tienen su fundamento en un movimiento de reflexión que opone el individuo al mundo cuestionándolo, exigiendo que revele su sentido o razón. Cada vez más, el individuo se enfrenta al mundo como una totalidad de hechos equivalentes, *gleichgültige*, mudos¹³. En el corazón del tedio, se ubica algo parecido a lo que Sartre llama la náusea. Los cuidados cotidianos y preocupaciones de alguna manera han perdido su dominio sobre nosotros y como resultado las cosas se revelan en su presencia bruta, en su presencia muda y sin sentido¹⁴. No hay una buena razón por la cual las cosas son como son, ni de por qué, de hecho, son en absoluto. El mundo en el que nos encontramos parece accidental de principio a fin. Como dice Sartre en *La náusea*:

10. Descartes, R. *Meditaciones metafísicas y otros textos*, trad. E. López & M. Graña, Madrid, Editorial Gredos, 1997, p. 52.

11. SKS 2: 280 / OO I: 298.

12. Descartes, R. *Op. cit.*, p. 21.

13. Cfr. La proposición inicial del *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein: “Die Welt ist alles, was der Fall ist”. “El mundo es todo lo que es el caso”. Wittgenstein, L. *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, Alianza Editorial, 1992, pp. 14-15.

14. En este sentido, Cfr., también la famosa “Lord Chandos Letter”. Von Hofmannsthal, H. *Carta de Lord Chandos*, trad. Antón Dieterich Arenas & Pilar Estelrich Arce, Madrid, Alianza Editorial, 2008.

Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es estar ahí, simplemente; los existentes aparecen, se dejan encontrar, pero nunca es posible deducirlos. Creo que hay quienes han comprendido esto. Sólo que han intentado superar esta contingencia inventando un ser necesario y causa de sí. Ahora bien, ningún ser necesario puede explicar la existencia: la contingencia no es una máscara, una apariencia que puede disiparse; es lo absoluto, en consecuencia, la gratuidad perfecta¹⁵.

Este pasaje nos ayuda a entender mejor la relación entre el panteísmo y el tedio. Tanto el panteísta como la persona tediosa han abandonado el mundo ordinario y las actitudes cotidianas hacia las personas y las cosas, pero mientras que uno ve todas las cosas como reveladoras de Dios, el otro las ve como reveladoras de la nada y esto la deprime y repele. Provocando, de este modo, que el tedio sea algo que hay que evitar. El lugar que Dios había ocupado aquí se ha vuelto vacío. Es por ello que, el fundamento del tedio es, por tanto, el nihilismo. Sin embargo, debemos recordar lo difícil que puede ser establecer una clara distinción entre Dios y la nada.

El nihilista es en esencia un individuo despreocupado, es decir, nada de lo que él experimenta lo reclama¹⁶. No hay nada que le importe. Una consecuencia de esto es que el individuo tedioso es esencialmente amoral, no inmoral, ya que para ser morales o inmorales tenemos que reconocer ciertas afirmaciones. Es decir, tenemos que tener la sensación de que ciertas acciones deben o no deben hacerse. Sin embargo, para el individuo tedioso el mundo no presenta tales derechos. Es silencioso. Por eso es un amoral. Para él todo está permitido, aunque no valga la pena hacer nada. Esta es la situación de la persona tediosa de la cual él busca liberarse:

El tedio es el panteísmo demoníaco. Si uno permanece en él como tal, entonces se convierte en el mal; por el contrario, en cuanto es superado, pero uno lo supera sólo entreteniéndose -ergo uno debe entretenerse. Decir que se supera trabajando comporta cierta vaguedad, ya que la ociosidad puede ser ciertamente superada mediante el trabajo dado que éste es su opuesto, pero el tedio no, algo que vemos en los trabajadores más ocupados, en el oficioso abejorreo de los insectos más zumbantes, que son los más tediosos de todos; y cuando no se aburren, ello se debe a que no tienen idea alguna de qué sea el tedio, más no por eso ha sido éste superado¹⁷.

Sospecho que muchos hoy son culpables de esta confusión. Hace cuarenta años o algo así, se decía que el trabajo era la clave de la solución del *problema que no tiene nombre*, es decir, el problema de la ama de casa suburbana no realizada, abandonada en casa, aburrida, mientras su marido trabajaba. Y hoy tenemos que preocuparnos de cómo mantener ocupados al creciente porcentaje de la población que tiene muy poco que hacer. La suposición en ambos casos es que mientras se trabaja uno no se aburrirá. Esta fue una parte importante del argumento desarrollado por Betty Friedan en *La*

15. Sartre, J-P. *La náusea*, trad. Aurora Bernárdez, Madrid, Alianza Editorial, 2013, p. 210.

16. Para una discusión relacionada del problema del nihilismo, Cfr. Harries, K. *In a Strange Land. An Exploration of Nihilism*, Connecticut, Yale University Press, 1961.

17. SKS 2: 279 / OO I: 297.

*mística de la feminidad*¹⁸. Podríamos decir que lo que A necesitaba era un trabajo sin sentido de 9 hs a 17 hs, o mejor, no sólo un trabajo, sino una carrera.

A no estaría seguro de aceptar este argumento, pues señalaría, rápidamente que la mayor parte del trabajo es terriblemente tediosa. No tener que trabajar podría ser visto como una oportunidad. ¿No debemos dar la bienvenida a cada oportunidad que nos permite ser diletantes, es decir, personas que hacen lo que hacen, no con el fin de ganar dinero, sino porque les encanta? ¿Y esto no caracteriza al verdadero filósofo, que es un diletante? Como Sócrates sabía, hay un sentido en el que la profesionalización de la filosofía amenaza el alma misma de la filosofía.

Podría imaginar a A escribiendo con cierta acidez sobre la profesionalización de la filosofía y de las mujeres como procesos que se han hecho más estrechos y tediosos. Hoy se puede señalar que muchas mujeres han comenzado a igualar el tedio de sus maridos o colegas masculinos, un capítulo importante sin duda en esa historia escrita como el progreso del tedio que A nos ha esbozado. Tal vez deberíamos preguntarnos si la mística del trabajo no es, al final, más siniestra que lo que Friedan llamó la mística femenina.

La palabra “mística” sugiere que algo está dotado de un significado falso, casi religioso. Tradicionalmente, tal aura ha rodeado ciertamente el trabajo. Y esta glorificación del trabajo es probable que aumente a medida que aumenta el tedio.

3.

A sugiere otra respuesta al tedio: debemos cultivar lo interesante. Este es el punto del método de rotación que él defiende. A distingue entre una variante extensiva y otra intensiva. Un ejemplo de la primera es el agricultor que ha agotado la tierra en un área determinada y ahora se traslada a otra parcela de tierra. Del mismo modo, el individuo tedioso se mueve de una escena a otra.

Uno está harto de vivir en el campo y viaja a la capital; uno está harto de su país natal y viaja al extranjero; uno está europamüde [cansado de Europa] y viaja a América, etc., uno se entrega a la exaltada esperanza de un viaje interminable de estrella en estrella. Puede que la maniobra sea otra, y, aun así, ser extensiva. Uno está harto de comer en vajilla de porcelana y lo hace en vajilla de plata; uno está harto de comer en vajilla de oro y quema la mitad de Roma para contemplar el incendio de Troya¹⁹.

Lo interesante depende aquí del contraste entre el antecedente y los estados posteriores. Alguien podría escribir un trabajo sobre los anuncios de viaje desde este punto de vista. Parecerían dirigirse a aquellos que han abrazado el método de rotación extensiva: si usted ha visto Grecia, intente algo nuevo, intente la India. La palabra clave aquí es “nuevo”. Lo interesante es lo que es fresco, nuevo, experimentado por primera vez.

Friedrich Schlegel, en un brillante ensayo escrito en 1795, intentó interpretar los

18. Cfr. Friedan, B. *La mística de la feminidad*, trad. Magalí Martínez, Madrid, Ediciones Cátedra, 2009.

19. SKS 2: 281 / OO I: 298-299.

desarrollos literarios de su época en términos de la categoría de lo interesante²⁰. La categoría de lo interesante es otra cosa que Kierkegaard había tomado en préstamo de los románticos²¹. La ley que rige el desarrollo de la literatura moderna, sostuvo Schlegel, es la novedad. Ahora los críticos están interesados no tanto en si una obra es buena o mala, sino que se preguntan si ya se ha hecho algo así. El resultado es una rapidez y discontinuidad en el desarrollo de la literatura hasta entonces desconocida. El artista quiere ser original, incluso si tal búsqueda de originalidad conduce fácilmente a tonterías. Todo el tema de la originalidad y por qué debería haber atraído tanta atención en el momento invita a seguir discutiendo. ¿La celebración del genio original y la interesante se sitúan en una relación análoga a la de la *vía afirmativa* y la *vía negativa*? Pero volvamos a la comprensión de Schlegel de la modernidad. Cada vez más el público quiere que el artista sea nada más que un artista interesante. A lo esperado [por el espectador] el artista opone lo inesperado y, en la medida en que lo inesperado deviene lo esperado, tiene que encontrar formas de expresión más intensas. Lo interesante se convierte en lo chocante, lo obsceno, hasta que se llega a un punto en el que las que Schlegel llama las “crudezas repugnantes” no pueden ser elevadas a un poder superior y el intento de hacerlo termina en mero balbuceo. Al final lo interesante tiene que volver a lo tedioso.

Es instructivo considerar el desarrollo de la literatura y el arte modernos desde esta perspectiva²². Yo sugeriría, por ejemplo, que el sublime posmoderno de Lyotard, en un análisis más detallado, resulta ser sólo una versión de la vieja categoría de lo interesante²³.

4.

El autor de “La rotación de los cultivos”, sin duda, sabe que el empleo extensivo del método de rotación debe conducir a una carrera cada vez más acelerada y finalmente autodestructiva de la novedad. Tenemos que aprender a movernos más despacio, de un modo más deliberado.

El método que yo propongo no radica en transformar el terreno sino, como la verdadera rotación de cultivos, en cambiar el método de explotación y las clases de simiente. Aquí radica ya el principio de limitación, que es el único que salva en este mundo. Cuanto más se limita uno, más se dota uno de inventiva. Un preso solitario está tan dotado de inventiva que una simple araña puede serle de gran entretenimiento. Sólo hace falta pensar en los años escolares, cumplida una edad en que no se toma consideración estética alguna a la hora de escoger a quienes habrían de instruirlo a uno, por lo cual éstos suelen ser siempre muy

20. Cfr. Schlegel, F. *Sobre el estudio de la poesía griega*, trad. Berta Raposo, Madrid, Ediciones Akal, 1996, pp. 49-166.

21. Sobre la relación de la categoría de Kierkegaard de lo interesante con los románticos alemanes, Cfr. Rehm, W. *Kierkegaard und der Verführer*, Munich, Hermann Rinn 1949, Capítulo 4.

22. Cfr. Harries, K. *The Meaning of Modern Art*, Evanston, Northwestern University Press, 1968, pp. 54-60 y también Sedlmayr, H. “Kierkegaard über Picasso”. En *Der Tod des Lichtes. Übergangene Perspektiven zur modernen Kunst*, Salzburg, Otto Müller, 1964.

23. Cfr. Harries, K. “Modernity’s Bad Conscience”. En *AA Files*, no. 10, 1985.

tediosos. ¿Acaso no está uno dotado entonces de inventiva?²⁴

Pensemos en los juegos de los niños: no pisar las líneas, rebotar una pelota contra una pared sin permitir que toque el suelo, esto le dirá la edad que va a tener.

El método de rotación intensiva requiere invención. El punto de partida lo proporciona algo de lo más ordinario a lo que el individuo dotará de un significado extraordinario. Las posibilidades aquí son infinitas. Pensemos una vez más en un tedioso concierto o conferencia y de las muchas ocasiones que proporciona para un cultivo de lo interesante. El problema con la persona que adopta el método de rotación intensiva es que piensa que la situación carece de interés. Olvida que el interés es algo con lo que el individuo dota la situación. La situación sólo proporciona la ocasión.

Lo interesante es, pues, un significado descubierto en lo que en sí mismo carece de sentido. Por lo tanto, promete una respuesta al problema del nihilismo. Si tomamos el mundo demasiado en serio nunca descubriremos que tan interesante puede ser. La primera exigencia que A le hace a este esteticismo -en línea con lo que Kant exige de la experiencia de lo bello- es que las reivindicaciones del mundo cotidiano se pongan entre paréntesis. Para la persona verdaderamente tediosa no hay problema aquí: ya está despreocupada. Con el paréntesis del cuidado todo se transforma en una ocasión y se pone a disposición de los juegos del individuo estético.

En la arbitrariedad radica todo el secreto. Uno cree que ser arbitrario no es un arte y, se requiere un profundo para ser arbitrario de manera tal que uno mismo pueda deleitarse con ello sin extraviarse. Uno no goza lo inmediato sino algo bien distinto que uno mismo entremete con plena arbitrariedad. Contemplando la escena central de una obra de teatro, leyendo la tercera parte de un libro obtenemos un goce bien distinto del que el escritor buenamente le había destinado a uno²⁵.

Implícito en la búsqueda de lo interesante está, pues, un rechazo del lugar que la situación en la que nos encontramos nos ha asignado. La búsqueda de lo interesante es esencialmente una fuga de la realidad. La realidad proporciona sólo el punto de partida, sólo la ocasión. “Así, es en extremo saludable dejar que las realidades de la vida resulten indiferentes a un interés arbitrario como el mencionado. Uno convierte lo casual en absoluto y, en cuanto tal, en objeto de admiración absoluta²⁶.”

No es entonces lo inmediato lo que se disfruta, sino algo que el propio esteta trae a la situación. Es claro, pues, que A, cuando hace del goce la respuesta al tedio, tiene en mente algo muy específico, a saber, el disfrute reflexivo. Lo interesante depende de un movimiento de reflexión que permite al individuo desprenderse de su ser comprometido en el mundo para disfrutarlo: imaginémoslo en un partido de fútbol alentando con el resto. El esteta usará esto como una ocasión para disfrutar en un sentido muy literal, y la expresión “disfrutar de sí mismo” invita a la reflexión. Suavemente, él podría burlarse de sí mismo por disfrutar de algo tan plebeyo como el

24. SKS 2: 281 / OO I: 299.

25. SKS 2: 288 / OO I: 305.

26. SKS 2: 288 / OO I: 305.

fútbol. Esto no significa que dejaría de mirar el juego. Podría incluso alentar con más entusiasmo que el resto, divorciándose al mismo tiempo de ese individuo alentador, convirtiéndose en su propio espectador, disfrutando de su superioridad sobre la multitud que miraba, duplicando así su disfrute. Disfrutando no solo del juego, sino también de sí mismo.

El esteta evita la verdadera pasión, quiere permanecer libre y no quiere que esta libertad se vea amenazada por involucrarse. Por lo tanto, no quiere amigos reales y se horroriza con el pensamiento del matrimonio. Sin embargo, juega a ser apasionado. Es apasionado mientras la pasión le convenga, pero sabe que está en su poder cambiar a otro estado de ánimo, si así lo desea. Consideremos esta descripción que hace Johannes, el seductor de su estado de ánimo:

Mi mente brama como un mar agitado ante las tormentas de la pasión. Si otra persona pudiese ver mi alma en este estado, le parecería una yola hendiendo el mar hasta el fondo con su espolón, como precipitándose a la profundidad del abismo en su furioso avance. No percibe que allá arriba, en el mástil, un vigía está al acecho. ¡Bramad, fuerzas salvajes! ¡Bregad, poderes de la pasión! Por más que los golpes de vuestro oleaje cubran de espuma las nubes, no sois capaces de alzaros por encima de mi cabeza; me mantengo sosegado, como el rey del acantilado²⁷.

El esteta sigue siendo el gobernante de sus estados de ánimo. Comprometido en una aventura amorosa o viendo un juego de pelota, permanece desenganchado, cuidadoso de observarse a sí mismo y a sus propias reacciones. Como un escritor de diarios que no goza tanto de la vida misma como de las entradas de su diario, pone la vida a distancia, la filtra a través de sus reflexiones. Y es precisamente esta distancia la que protege su libertad y le permite escoger algunas cosas y dejar de lado otras, transformando la vida en algo más interesante: “¡Qué bello es estar enamorado, qué interesante es saber que se lo está! He aquí la diferencia”²⁸. Alguien realmente enamorado será infeliz por la ausencia del amado, en cambio, el individuo estético disfrutará de esta etapa, incluso lo hará más feliz la ausencia que la presencia. Porque la ausencia de la amada hace que sea más fácil para el amante tratar a lo amado sólo como una ocasión alrededor de la cual construir sus ensueños. ¿Y la infelicidad no es interesante? Lo que es más interesante y en un sentido reflexivo más agradable, es la profunda melancolía que causa la muerte de la amada. Edgar Allan Poe era consciente de esto, cuando llama a esto el tema más poético, y constituyéndose, de ese modo, en un artista de lo interesante²⁹.

Al principio señalé que la polaridad de lo interesante y lo tedioso reemplaza la polaridad tradicional del bien y del mal; de manera similar, reemplaza la polaridad tradicional de la belleza y la fealdad. El bien y el mal, la felicidad y la infelicidad, la

27. SKS 2: 314 / OO I: 330.

28. SKS 2: 323 / OO I: 338.

29. “[...] la muerte, pues, de una mujer hermosa es, sin duda, el tema más poético del mundo, y también es indudable que los labios más adecuados para este tema son los de un amante desolado” Poe, E. A. “The Philosophy of Composition”. En *Graham’s Magazine*, 1846. p. 165.

belleza y la fealdad ahora se usan como estímulos, como ocasiones para excitar. Y sólo porque el bien, la felicidad y la belleza han sido tradicionalmente favorecidos, es interesante invertir ese énfasis y celebrar el mal, la infelicidad y la fealdad. El mal es mucho más interesante que la bondad. Concluyo con una frase del “Diapsalmata” que ya hemos considerado: “Y ahora, los inocentes placeres de la vida. Una cosa hay que concederles, que sólo tienen un fallo: ser tan inocentes”³⁰.

Fecha de Recepción: 04/03/2021

Fecha de aceptación: 07/10/2021