

HOSPEDAR LA LOCURA

RETO DEL PENSAR EN TIEMPOS DE NIHILISMO

Luis Sáez Rueda

El nihilismo, «el más inquietante de todos los huéspedes»¹ está a las puertas, advertía Nietzsche en la alborada del siglo XX. Mientras tanto, hemos adquirido tan numerosos testimonios de que el convidado ha atravesado el umbral de nuestra hacienda y de que la ocupa por completo sin pleitesía alguna, que no cabe más que reconocer que, a la inversa, somos ya nosotros huéspedes del nihilismo en la plenitud de su pujanza. Ha pasado a convertirse en anfitrión incontestable, nos alojamos en su residencia y sabemos que, de amanecida, cualquier despertar posible ha de realizarse en y desde ella. Si el nihilismo que nos acoge fuese el libertador del espíritu, la estancia sería, mientras durase, saludable y podría avivar la aventura histórica del hombre. Pero constituiría una ingenuidad sin paliativos no cerciorarse de que se trata de un nihilismo perverso, que socava la vida, encarcela la libertad y veta cualquier nuevo *inicio* del mundo. No sería extraño que, en tales circunstancias, el hombre, nacido para nacer —como señala irrefragablemente el poeta—, díscolo a la cárcel o a la jaula, enloqueciera.

¹ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, Madrid, Tecnos, 2006, vol. IV, 2 [127], p. 114.

El reto del nihilismo es también el reto de la locura. Quisiera reflexionar en lo que sigue sobre este nexo, a sabiendas de que necesitaría por sí mismo todo un tratado y de que apporto con ello sólo algunos escorzos, quizás unas leves pinceladas. Lo haré intentando delinear, en primer lugar, el sentido trascendental y ontológico de la locura. Más allá del bien y del mal, de lo normal y lo patológico, la trataré en los términos de un «desasimiento» respecto al mundo (§ 1). Procuraré, a continuación, indagar el modo en que acompaña al nihilismo, tanto en la versión de Nietzsche (§ 2) como en la de Heidegger (§ 3), en un recorrido que incita a corregir las concepciones de uno y otro, para finalmente, proponerles algún modo en que hoy podríamos otorgarle un hospedaje a la locura, esta vez en un sentido altamente positivo y productivo, y ponerla a nuestro lado frente al avance del desierto, es decir, de la nada del vacío y la impotencia (§ 4).

1. La locura como desasimiento

Habría que acotar bien el sentido negativamente desligante y confinator de este peligro de enloquecer en la era del nihilismo. Pues loco estaba D. Quijote y sin embargo campeaba libre por llanos y escarpadas. Y locuras hay, como aquella de la que le habla Sócrates a Fedro, que proceden de los dioses y que nos conducen a hazañas próximas a las de éstos¹. Si esta locura tiene un espacio aún en nuestro mundo, bajo máscaras como lo trágico, lo intempestivo, lo errático u otras muchas, siempre en pos de una nueva tierra, siempre rebelde al cordel o al grillete, y si necesitaría hoy un elogio no menor que el que le dedicó Erasmo, la realidad es que el espíritu carcelario del nihilismo que hace de anfitrión nos fuerza a meditar sobre otra locura, lúgubre, entumecedora, lacerante, que sobreviene al hombre cuando ya no encuentra salida a un encierro.

¿Y por qué hablar de locura y no de patología, o enfermedad? En primer lugar, por la magnitud e intensidad de lo que se trata de pensar. Nietzsche no tuvo escrúpulos en llamarse a sí mismo psicólogo y en dirigir su afilada genealogía a la captura de la diferencia entre los casos

¹ Me refiero, lógicamente, a la *manía*, que Platón distingue respecto a la «locura de los hombres» (que aturde y envilece). *Fedro*, 244 A-D.

de salud y los casos de enfermedad¹. Con mucha justicia se lo ha llamado «médico de la civilización»² y se ha enaltecido su obra, junto a la de Freud y la de Marx, como un magnífico arte de terapéutica y de curación que en el siglo XIX reemplaza a las técnicas de salvación³. Cuando acentúa en el nihilismo ese supuesto fundamental de su crecida, a saber, que «falta la meta; falta la respuesta al ‘¿por qué?’ (...) que los valores supremos se desvalorizan»⁴, no encuentra reparo alguno en diagnosticar ese fenómeno, cuando discurre en la forma insana del *nihilismo pasivo*, asignándole el carácter de un *descenso y retroceso del poder del espíritu*⁵ y de una enfermedad que delata su presencia en una amalgama de síntomas mórbidos⁶. Pero cuando Nietzsche, refiriéndose al *nihilismo activo* (cuyo signo es el *acrecentado poder del espíritu*) y reconociendo que su advenimiento necesita de una larga espera en medio de la incertidumbre, afirma que en esa situación de precariedad con la que inicia su camino el propio nihilismo productivo y saludable constituye aún un «estado intermedio patológico», ya sea porque «las fuerzas productivas no son aún suficientemente fuertes», ya sea porque «la *décadence* aún vacila y no ha inventado todavía sus remedios»⁷, señalando, además, que lo patológico es la enorme generalización, la conclusión de que no hay ningún sentido en absoluto... Cuando Nietzsche nos habla así, de una fortaleza que se ofrece como promesa pero que todavía se desvela en la pesadilla de debilidades que resisten y la emparenta con un trán-

¹ El prólogo a la *Gaya Ciencia*, § 2, es quizás uno de los más elocuentes y emocionantes lugares en que se expresa de ese modo.

² «Diagnosticar los devenires en cada presente que pasa es lo que Nietzsche asignaba al filósofo en tanto que ‘médico de la civilización’ o inventor de nuevos modos de existencia inmanente. La filosofía eterna, pero también la historia de la filosofía, abre paso a un devenir-filosófico. ¿Qué devenires nos atraviesan hoy, que se sumen de nuevo en la historia pero que no proceden de ella, o más bien que sólo proceden para salirse de ella?» (Deleuze, G./Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 114).

³ Foucault, M., *Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona, Anagrama, 1970, pp. 55-56.

⁴ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, op. cit., vol. IV, 9 [35], p. 241.

⁵ *Ibid.*, p. 242.

⁶ *Cfr.*, por ejemplo, «El nihilismo europeo», en *Ibid.*, 5 [71], pp. 164-168. *V.* también, *Ibid.*, 2 [127], pp. 114-116.

⁷ *Ibid.*, 9 [35], p. 242.

sito patológico, ¿no incita a pensar que si las fuerzas desfalleciesen por completo, si acabasen por sucumbir y alcanzaran el colapso, emergería entonces lo patológico en su sentido más pletórico y rebosante? ¿Y qué nombre podría recibir ese desfallecimiento sin merma, ese declive sin retorno visible, sino que el de *locura*? Pues la locura, en este sentido descendente, es el momento en el que la lucha entre convalecencia y caída se decide a favor de esta última. Es el desplome completo, el derrumbamiento que *arrumba* a la oscuridad más densa. Al menos es ése el significado que le depara nuestra lengua. El loco es tanto el *insanus* como el *demens*, ambos ligados a lo monstruoso por excesivo, hasta el punto de que designa el lugar en que reina lo imposible: en un sentido médico, significa tomarse por lo que no se es, poner el ser precisamente allí donde se ausenta el propio ser; en un sentido jurídico es ser completamente incapaz de ciertos actos y, por ello, no disponer de la totalidad de los derechos¹. Si la enfermedad imposibilita para determinadas cosas, podríamos decir, la locura es el lugar indeterminado de lo imposible en cuanto tal. Este ser en la imposibilidad es, por otra parte, el modo en que Heidegger, el otro referente ineludible en el diagnóstico del nihilismo, ha cifrado la esencia del curso nihilista de nuestra época, en la que el hombre ya no quiere esto o aquello en particular, sino lo que no puede ser de ninguna de las maneras: convertir todo lo existente en *existencias*, es decir, en objetos que, como las latas en el mercado, merecen ser en la medida en que se ponen a la disposición del arbitrio humano. El nihilismo consumado tiene por bandera convertir en disponible lo indisponible por antonomasia, el acontecimiento. En palabras que entristecen, como toda palabra resueltamente desencubridora en horas bajas, lo expresa el filósofo:

«El abedul no va nunca más allá de aquello que para él es posible. El pueblo de las abejas habita en lo que le es posible. Sólo la voluntad humana, que (...) zamarrea la tierra estragándola, usándola abusivamente y cambiándola en lo artificial. Obliga a la tierra a ir más

¹ Sobre esta genealogía del término ha realizado Foucault un interesante análisis. V. Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica*, México, FCE., vol. II., anexo II, pp. 351-352.

allá del círculo de lo posible, tal como ha crecido en torno a ella, la obliga a aquello que ya no es lo posible y por tanto es lo imposible»¹

Pero hay una segunda razón para emplear el término *locura* y, de un modo más conciso, con la fuerza significativa del *desasimiento*. El lugar de lo imposible, bien mirado, es un *no-lugar*. Pues el loco, por despeñarse en un derrumbadero, abandona la estancia en la que habita y puede reconocerse, es decir, se *pierde a sí mismo*. De ahí que en nuestra lengua, el término posea un nexo con la idea de un «estar fuera de sí». No quiere decir esto que carezca en absoluto de un lugar o que no posea su propio mundo, sino que, en el espectral habitáculo en el que ingresa, ya no le es accesible esa *potestas sui* que le permitiría ser dueño, aunque fuese de su caos. Queda a merced de una marea de fuerzas ingobernables que lo gobiernan y cuyas procelosas aguas no le devuelven una imagen cuando se mira en ellas. Desde este punto de vista, la locura es el *no-lugar* de un desarraigo o, mejor, desasimiento, pues lo fundamental no es que haya perdido raíces, sino que carece de asidero, sea éste el del arraigo, sea el del errático y quijotesco hacer camino en el curso del propio caminar. En la tradición occidental semejante *des-posesión* ha constituido la clave de interpretación de la locura, aunque, desgraciadamente, con una carga moralizante que la implanta en el seno de oposiciones de un modo tan burdo que repugna a la inteligencia. La locura ha sido estar poseído. En el *energoumenos* de los griegos o en el *mente captus* de los latinos, por una fuerza venida de no se sabe dónde; en el cristianismo más oscurantista, por el mismísimo demonio; ya, en la modernidad, por instancias heterónomas que lo manejan a su antojo y lo convierten en un enajenado². En tales valoraciones, el loco ya ha sido capturado como el opuesto del sano: el íntegro, el racional o el piadoso. Y en este saber joven que es la psiquiatría contemporánea, constituida durante la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX sobre la base de sus grandes sistematizadores, como Kraepelin o Schneider, los fenómenos de

¹ Heidegger, M., «Superación de la Metafísica», en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 2001, p. 72.

² Cfr. Foucault, M., *Enfermedad mental y personalidad*, Barcelona, Paidós, 1977, pp. 88-91.

locura han estado ligados, de un modo o de otro, al dictamen de que representan «anormalidades» o «anomalías»¹.

Más allá de la distinción normalidad-anomalía, el desasimiento es un fenómeno ontológico irreductible a la lógica oposicional. La locura por desasimiento ya se ha retirado del campo de juego en el que las oposiciones cuerdo-loco, sano-enfermo, normal-anormal y otras del mismo jaez operan y hacen su trabajo. Ha abierto el paradójico lugar de un *no-lugar*, la rendija por la que se cuele una ausencia, un silencio, una falta de mundo. Ha roto el quicio que une al hombre con el mundo, lo que permite comprender que no hay arbitrariedad lingüística cuando se dice del loco que es un *des-quiciado*. En semejante tesitura, éste no puede ni tan sólo destacarse como un perturbado opuesto a la norma. No es capaz ni de lo normal ni de lo anormal. No posa sus pies sobre la tierra y, por tanto, ni se ajusta a sus cauces ni los niega. Es un viviente —si aprovechamos el juego lingüístico nietzscheano— que no vive, es decir, que acarrea una muerte en vida. Es un *ser-en-el-mundo* —si operamos en el lenguaje heideggeriano— que existe *sin-mundo*. Pero analicemos este nexo nihilismo-locura con mayor detenimiento.

2. *Pensando desde Nietzsche. Desasimiento como im-potencia*

¿Acertó Nietzsche cuando proclamaba que el desierto crece, que ante la falta de un fin acabaría imperando el vacío, una nada nula y estéril? ¿Dio en la diana cuando vaticinaba la llegada del nihilismo negativo, por el que la vida decreciente experimenta un lacerante «¡En vano!» y convierte todas las estimaciones de valor en actos de una «comedia» ante la cual no se tiene el coraje de combatir²? Sin duda. Para convenirse de ello bastaría con reparar en algunos fenómenos envolventes en los que se escenifica esta «comedia» de nuestra época. Sea, por ejemplo,

¹ En una dirección, tanto informativa como crítica respecto a ese planteamiento, puede consultarse, sobre esta problemática: López Sánchez, J. M., *Compendio de psicopatología*, Granada, Círculo de Estudios Psicopatológicos, 1979; Lamas G., S., «Volviendo a Jaspers desesperadamente», *Siso-Saude*, nº 17 (1991), pp. 89-91; Ojeda Figueroa, C., «Principios metodológicos de la Psicopatología Fenomenológica», *Rev. Chil. Neuropsiquiat.*, XXI, 4 (1983), pp. 259-264.

² Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, op. cit., vol. IV, 5 [71], § 5, p. 165.

la universal implantación de ese proceso de racionalización y desencantamiento que, según Weber, promociona sólo la acción estratégico-instrumental, que produce sin cese «profesionales sin espíritu» y «gozadores sin corazón», que burocratiza todas las empresas humanas, procesos en los que, por lo demás, cínicamente un tropel de «nulidades se imaginan haber ascendido a una nueva fase de la humanidad jamás alcanzada anteriormente»¹. Sea, por ejemplo, la creativa dictadura que, al menos desde la década de los noventa, ejerce el nuevo espíritu del capital, flexible como nunca, dispuesto reticularmente², en cuyo regazo una ficción de autonomía se extiende sin voz de comando, pues nos concede la libertad de permanecer entusiasmadamente dóciles a una «autoorganización» que carga la responsabilidad del proceso entero a nuestra propia cuenta y nos premia como «operadores» activos, «animadores de equipo», «catalizadores» o «inspiradores». Hoy, para decirlo de un modo más amplio y a la vez conciso, la noble *efficacitas* latina, que significa «virtud», «energía», «fuerza», «poder para obrar», ha degenerado en un prurito por reducir el devenir de los acaeceres a fenómenos susceptibles de ser entrelazados por una regla fija, coincidente con una relación entre cantidades, es decir, por lo que se llama «función». Y si este axioma del desfallecimiento se comprende, no hacen falta más aclaraciones para encontrarle justificación a tesis que no puedo desarrollar aquí en detalle: que en la actualidad se propaga como fuego en pólvora una *operacionalización del acontecimiento* y una *judicialización del mundo de la vida* de tales dimensiones que hacen permisible entender el «¡En vano!» nietzscheano como el imperio de una gigantesca e implacable *fictionalización del mundo*.

En la vorágine de tales procesos, que no son más que expresiones de una global «organización del vacío», sucumbe ese gran anhelo que le brota de la garganta a Zaratustra en palabras de una belleza y profundidad admirables, a saber, la esperanza suprema de «*que el hombre sea redimido de la venganza*»³. El desplome de semejante anhelo se puede

¹ Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1969, p. 260.

² Boltanski/ Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002.

³ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2002, pasaje “De las tarántulas», p. 155.

constatar en la intensidad y rapidez con la que se fragua en la actualidad lo que yo llamaría «resentimiento generalizado». En efecto, cuando el ser humano, que pugna por compartir el acontecimiento y otorgarle así un porvenir, transita en el vacío, él mismo se convierte en oquedad y labra su destino de acuerdo con la ley que según Robert Musil rige el crecimiento de una gran O redonda, cuyo contenido es constante: cuanto más voluminosa, más se diluye su esencia en la dilatada superficialidad. Y yermo de vida, huérfano de acontecimientos que ofrecer, este hombre sólo puede ya fundar su identidad en la negación del otro. Es precisamente en esta acción como reacción en la que cifraba Nietzsche la praxis resentida del débil¹.

Pues bien, ¿en qué sentido se puede decir que este nihilismo huero y del resentimiento es enfermizo, prototipo de patología de Occidente? No, por supuesto, porque representase lo «anormal» en oposición a la «normalidad» del hombre fuerte implantado en el nihilismo activo. En primer lugar porque este último no puede ser «normal» en ninguna sociedad imaginable, dado que en su acción creadora perturba constantemente lo establecido. En segundo lugar, y esto es lo más importante, porque el débil que envenena la vida lo hace precisamente en virtud de que ya no está afincado en ella. Para que fabule un mundo capaz de propiciarle bálsamo y de servirle de atalaya desde la cual depreciar la tierra, ha sido necesario previamente que se haya separado de ésta, que haya huido a la desesperada de su agreste orografía, porque no es capaz ni de recorrer sus hermosos senderos ni de bailar sobre sus ciénagas como si fuesen prados. La enfermedad del nihilismo negativo y reactivo tiene su origen en lo que he llamado desasimiento. Desasirse significa en este caso separarse de la potencia, lo cual no quiere decir ser menos potente que el fuerte, sino situarse más allá de los grados de potencia, en la imposibilidad de la potencia, en la *im-potencia*. Y puesto que la potencia es precisamente para Nietzsche la dimensión cualitativa e intensiva que anima a la voluntad de poder como crecimiento y expansión, es decir, lo irrebasable que conforma a la vida, esta imposibilidad de potencia es el paradójico *no-lugar* de lo imposible. Tal locura por desasimiento —en mi terminología— no sólo asciende hacia lo imposible, sino que,

¹ Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1992, tratado primero, § 10.

desde la falaz altura de su desprendimiento, quiere lo imposible para lo que ha dejado atrás: que las fuerzas activas no estén *en activo* o, de otro modo, que sean separadas de lo que pueden¹; quiere arrebatarse así a la vida su también paradójico pero noble asidero: el del devenir incesante de la autosuperación, de la creación de mundo y de la expansión de lo posible.

3. *Pensando desde Heidegger. Desasimiento como quiebra de la escucha*

Pero que los funestos pronósticos de Nietzsche hayan penetrado como flechas en el corazón del presente no implica que los supuestos ontológicos sobre los que están formulados sean correctos.

He referido de pasada que el ser humano posee la vocación de compartir el acontecimiento y procurarle así un advenir. Esta afirmación se funda en que el hombre, previamente a cualquier especificación de su estancia en la tierra, es un ser interrogante. No habría mundo para él si lo que sucede no pudiese resplandecer primariamente como algo que «es», es decir, como acaecimiento *significativo* y no como mero hecho bruto. Lo que convierte a un fenómeno en significativo, sea cual sea la trama concreta de esa significatividad, es que aparece a la luz del extrañamiento. El extrañamiento es la infancia de todo ser en el mundo, en la medida en que el peso de perplejidad y de admiración que lo constituyen abre el espacio en el que algo puede presentarse *como siendo*: siendo *así*, de este modo y no de otro. Ahora bien, la emergencia de dicho «siendo» o, más precisamente, la puesta en obra de algo en cuanto acontecimiento, es tan fugaz como el rayo, tiene lugar en el tiempo intensivo del instante, en el *Aión*, y nace ya con la amenaza de su desaparición en la noche de *Chronos*. El acontecimiento, en su precariedad, exhorta al hombre a que lo acoja y le procure un advenir. De ahí que desde el comienzo de la aventura humana, el hombre haya experimentado la necesidad de narrar el acontecimiento, de darle palabra, en torno al fuego, cualquier fuego en la multitud de sus figuras posibles capaz de congregarse a la comunidad.

¹ V. sobre esto Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1998, parte II, cap. 12.

Es fácil adivinar el fondo heideggeriano de esta reflexión. No hay espacio aquí para explicitarlo. Quisiera tan sólo llamar la atención sobre el carácter invocatorio, interpelador del acontecer, con el fin de señalar lo que, a mi juicio, es una deficiencia y un límite en la visión nietzscheana. Para el que con tanta sabiduría pudo filosofar con el martillo, la vida es voluntad de poder, de expansión y crecimiento. ¿Pero cómo librar a esta voluntad de la locura del desasimiento y, así, del espíritu de venganza? ¿Cómo ponerla al servicio de aquello por lo que ella misma pugna y hace promesas? ¿Podría pasarse la voluntad de poder, en su fomento de la vida creciente, sin incluir en su forcejeo esta otra voluntad, que es la de escucha respecto a lo que la propia vida demanda, pide, reclama? No, de ningún modo. Donde hay fuerza activa que acrecienta la vida está también esta última, al unísono y como su otra cara o envés, dirigiendo una llamada al crecimiento, aquí y ahora, en la forma de un pulmón que anhela aire para henchirse. Ese momento apelativo, de carácter fenomenológico, pues se refiere a lo que la «cosa misma» del caso dice y solicita desde sí, falta en la concepción nietzscheana. Y por muy injusta que haya sido la crítica heideggeriana a Nietzsche, que incurre en la *hybris* de vincular la voluntad de poder con la voluntad de dominio que ciega al *nihilismo impropio* en la plenitud de su expresión, es decir, con la *voluntad de voluntad* que subyace a la comprensión técnica del mundo¹, me parece que lo que acabo de señalar permite, al menos, reconocerle a dicha crítica una justa orientación. Despojada del momento fenomenológico, apelativo, al que me refiero, la voluntad de poder queda a expensas de sí misma. Se hace incapaz de acoger la exhortación del acontecimiento a merecer un advenir en la comunidad de los hombres. Corre el riesgo de ensimismarse en su arrojo, arrojando fuera de sí lo que la exterioridad de la vida está ya exigiendo, *in actu*, como prueba o testimonio de que se está en ella, por ella y para ella. Si no supera este riesgo, la fuerza quedará separada de lo que puede, no por falta de potencia, sino por carencia de dirección en el ejercicio de la potencia. Si no supera este riesgo, la voluntad de poder

¹ Cfr. Heidegger, M., «Superación de la Metafísica», en Heidegger, *Conferencias y artículos*, op. cit., §§ IV-VII; Heidegger, *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2000, vol II, caps. 5 y 7; Heidegger, «La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”», en Heidegger, *Caminos del bosque*, op. cit., espec. pp. 157-159.

acertará unas veces por refinamiento de olfato, pero incurrirá en ficciones y autoengaños en la mayoría de los casos, porque habrá cerrado oídos a esta alteridad inmanente que, siéndole propia, la invita a desahuciarse y que es la vida con entraña y voz, curso en el que las «cosas mismas» vitales se expresan desde sí. Blindada al «desde sí» de la vida, la voluntad de vida sólo se escucha a sí misma, se rebaja a la condición de puro auto-aseguramiento y se blinda, además, con esa penuria innoque que consiste, por un lado, en desconocer su penuria y, por otro, en faltarle la experiencia de la genuina penuria, experiencia que consiste en sentirse deudor respecto a lo que el acontecimiento, por la fuerza de su propio derecho, «echa en falta» incitando al hombre a apostar por lo que «hace falta».

Heidegger acaba de salirnos al encuentro y quisiera aprovechar su llegada haciendo un paréntesis en el curso de las reflexiones sobre Nietzsche. Pues un ingrediente esencial de lo que Heidegger ha llamado «nihilismo impropio» y considerado como lastre de nuestra época, es precisamente aquello que pone en riesgo la concepción nietzscheana, a saber, el no permanecer a la escucha de lo que el acontecimiento de ser requiere del hombre¹. Este nihilismo ha sido estimado por el propio Heidegger, no como una patología, sino como un «agente patógeno» que no es en sí mismo algo enfermo pero que, como el cáncer, se expresa en síntomas enfermizos². Tomo esta consideración como confirmación de que el nihilismo, también en este caso, está más allá del lenguaje de las oposiciones (normal-anormal, sano-enfermo, etc.). Pero, al mismo tiempo, como apoyo a la idea de que su esencia va ligada al florecimiento de lo que he llamado locura por desasimiento. Pues, en primer lugar, y como ya he señalado, apunta a ese *no-lugar* de lo imposible en el que lo indomeñable se hace objeto de control y porque, en segundo lugar, designa la querencia de un ser que pierde asidero, empeñado en «dejar fuera» (*Auslassen*) a, y desprenderse de, lo que insiste en «permanecer fuera» (*Ausbleiben*) del alcance de su dominio, de su cálculo, de su disposición³. El hombre del nihilismo impropio

¹ Cfr. Heidegger, M., *Nietzsche*, op. cit., vol. II, especialmente pp. 273-309.

² Heidegger, M., «En torno a la cuestión del ser», en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 315-316.

³ *Ibid.*, p. 293.

corre el riesgo de enloquecer en la justa medida en que se des-quicia del quicio que lo liga al mundo, emprende una retirada suicida respecto a éste y se convierte en un ser fantasmagórico que, siendo por esencia «ser-en-el-mundo», vagabundea entre los vivos como un «ser-sin-mundo».

Es importante poner de relieve que lo que *anda mal* en este desasimiento es una capacidad receptiva respecto al impacto o demanda del mundo. Precisamente en ese sentido afrontó su trabajo la escuela psiquiátrica del *análisis existencial*, en los años cincuenta y sesenta del pasado siglo, sobre la base de la filosofía heideggeriana y, en parte merleau-pontyniana. A ella pertenecían autores como L. Binswanger, E. Minkowski o M. Boss y sus estudios encuentran hoy continuidad en pensadores como W. Blankenburg. Es principio común de sus investigaciones que lo decisivo en el estudio psicopatológico reside en la comprensión del modo en que ciertos pacientes han hecho *epojé* del poder para *vivenciar-y-comportarse* en cuanto tal. Siempre se trata de problemas que interrumpen el flujo del *poder ser afectado*, de un modo tal que lo esencial no reside en que alguien *puede* o no comportarse adecuada o inadecuadamente, sino en que el poder mismo para comportarse, dejándose afectar, se encuentra en riesgo de disiparse. Un «no-poder-comportarse-en-forma-desviada» es *tan patológico* como un «no-poder-sino-comportarse-en-forma-desviada»¹. Así, por ejemplo, Binswanger se internó en el modo en que en una situación de ese tipo el individuo pierde su integración en el tiempo, de forma que para él todo queda reducido a un presente vacío, sometido a una «continuidad fatídica» y amenazado por la inminencia de lo *súbito-aterrador*². Del mismo modo, y como ha mostrado Minkowski, se pierde la inserción carnal en el mundo y se genera un vaciamiento de sentido por el cual los objetos ya no se organizan según un eje de coordenadas concreto, sino según uno

¹ Una información general sobre el tema se puede adquirir en May, R./Otros, (eds.), *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría*, Madrid, Gredos, 1967 o en Martín Santos, L., *El análisis existencial*, Madrid, Triacastela, 2004.

² Véase, por ejemplo, Binswanger, L., «El caso Ellen West», en May, R./otros, *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría*, op. cit. pp. 289-434. Sobre los fundamentos de su posición resulta crucial Binswanger, L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, München, Ernst Reinhardt Verlag, 1962.

aleteante y vago, un *cuasi*-espacio sin horizonte ni perspectiva, un «espacio oscuro»¹. De manera magistral, por acabar aquí, ha estudiado Blankenburg los cauces por los que se volatiliza el «comprenderse-en-situación» y cobra dominio un posicionamiento que ya no puede más que ser «externo» al mundo de la vida e impide la aprehensión de sentido en cuanto tal². Y quien mire a su alrededor se sentirá tentado a proyectar tales ejemplos en la sociedad actual en su conjunto, una sociedad cuya inercia general de trastienda adolece de una sordera gigantesca, en medio de la cual, y como decía H. Arendt, al que rompe el silencio se lo expulsa mediante esa forma hiperbórea de extradición que es la *superfluidad*, pues «estar desarraigado significa no tener en el mundo un lugar reconocido y garantizado por los demás; ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo»³.

4. Hospedar la locura. La promesa del hombre cenital

¿Cómo podría acoger la voluntad de poder al momento fenomenológico de la autodonación interpeladora, eludir su propensión al ensimismamiento autocomplaciente y evitar la locura del desasimiento? Cabría replicar que todo ello no es ni siquiera necesario, en la medida en que esta voluntad hace desbordar su caudal afirmativo por el cauce de las pasiones. Y la pasión, como atestigua el propio sentido del término en su origen latino, no remite exclusivamente a la subjetividad del agente, sino a la espesura de la vida, a la que sí concede la palabra. Pues estar apasionado es, conjuntamente, experimentarse lanzado a un horizonte y *padecer*, es decir, ser afectado. Según ello, habría entonces que favorecer aquellas pasiones que impulsan a la vida en su ascenso, la avivan y la despiertan a autosuperarse. El argumento no es en absoluto falaz. Una teoría de las pasiones está, además, justificada en la letra precisa y diáfana de Nietzsche, cuando opone, por ejemplo, a estados de ánimo como la abulia, el aturdimiento, la quietud en cuanto narcosis o distensión y, en general, a todos los hábitos «neurasténicos», esa sana

¹ Véase Minkowski, É. *El tiempo vivido*, Madrid/México, F.C.E., 1973.

² Véase Blankenburg, W., *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit*, Stuttgart, F. Enke Verlag, 1971, especialmente capítulos V y VI.

³ Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2006, pp. 636-7.

Heiterkeit, alegría jovial por la que la vida recobra su aliento y se ve empujada a romper todo confinamiento. Sí, es éste un modo enérgico de la virtud que pone un dique al desfallecimiento y ofrece regalos. Sancho Panza lo sabía muy bien, cuando le dice a Don Quijote, una vez en que este último, por la inmensa superficie del llano, iba desengañado, perdida la esperanza, en silencio, cabizbajo y repleto de soledad:

«Señor, las tristezas no se hicieron para las bestias, sino para los hombres; pero si los hombres las sienten demasiado, se vuelven bestias: vuestra merced se reporte, y vuelva en sí, y coja las riendas a Rocinante, y avive y despierte, y muestre aquella gallardía que conviene que tengan los caballeros andantes (...), pues vale más la salud de un solo caballero andante que todos los encantos y transformaciones de la tierra»¹.

Ahora bien, una solución de este tipo no me parece suficiente, ya que, planteada así, supera un problema desplazándolo a otro lugar. Una pasión, analizada desde ella misma y cualquiera sea su signo, se revela indeterminada, vacía o abstracta en cuanto a lo que importa, que es su dirección efectiva en el curso de las cosas. Alegría, por ejemplo, ¿en virtud y en pro de qué? ¿De una *convivencialidad* capaz de colocar a los hombres en el antagonismo productivo, o de una armonía en las relaciones humanas que camufla la hostilidad de fondo? ¿Del olvido que dilata las posibilidades futuras o del olvido que sumerge en el silencio a esa ingente cantidad de escombros que, según el comentario de Benjamin al cuadro de Klee², deja a su paso el ángel del progreso? ¿Alegría en qué figura, en la del arrobo melifluo o tal vez como merecido fruto después de haberse colocado a la altura de sí mismo? ¿Alegría con qué fin? ¿Para que el *caballero de la triste figura* vuelva resignado a su hacienda o para que recobre el ánimo y continúe en su pleito con el mundo, de camino a la siguiente posada? Interrogar de este modo supone reconocer que las pasiones, por sí mismas, son constructos abstractos y que

¹ *El ingenioso hidalgo D. Quijote de la Mancha*, parte II, cap. XI.

² Benjamin, W, «Tesis de filosofía de la historia», en *Discursos interrumpidos*, Madrid, Taurus, 1973.

para desentrañar a qué señor sirven es preciso analizar la cualidad de las fuerzas que las conforman, preguntar por ciertas *enérgeias* que fluyen en su fondo y cómo se componen, agregan o descomponen en un movimiento. Una teoría de las pasiones puede ofrecer resultados muy interesantes, pero a condición de que sea profundizada a través de una micro-ontología de las fuerzas. El propio Nietzsche descalificó la noción de «pasión» y expresamente la describió como un constructo ficticio, de igual rango que el de «alma» o «sujeto»:

«El hombre como una multiplicidad de 'voluntades de poder': cada una con una multiplicidad de medios expresivos y formas. Las presuntas 'pasiones' singulares (p. ej., el hombre es cruel) son sólo *unidades ficticias*, en la medida en que aquello que, proveniente de los diferentes impulsos básicos, entra en la conciencia como algo *homogéneo* es imaginariamente unificado de modo sintético en un 'ser' o una 'facultad', en una pasión. De la misma manera pues en que el 'alma' es una *expresión* de todos los fenómenos de la conciencia: a la que nosotros, sin embargo, *interpretamos como causa de todos esos fenómenos*»¹

Me aventuro desde este momento en una prosecución del problema del nihilismo aprovechando reflexiones que desarrollo de modo más preciso en otro lugar². La praxis humana se traba, en efecto, en el devenir de cursos de acción de carácter micrológico, plurales y entretrejidos en relaciones diversas. Pero aprehender el carácter de tales cursos implica, a mi juicio, un rebasamiento simultáneo de las concepciones de Nietzsche y Heidegger. El primero les confirió el sesgo de una *ontología de la potencia*. Todo lo que acontece es, en un sentido nietzscheano, fenómeno intensivo de fuerza³. Al mismo tiempo, Nietzsche hace

¹ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, op. cit., Vol. IV, 1 [58] (pp. 52-53).

² Sáez Rueda, L., *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2009.

³ Aunque esta ontología atraviesa la obra entera de Nietzsche, el § 13 del primer tratado de *La genealogía de la moral* (op. cit.), aporta claridad al respecto. «Ser», se podría decir, es (en cuanto *vida* y *voluntad de poder*) «fuerza». La «fuerza» no es un elemento agente de la acción ni *explanans* de un *explanandum* (carece de sentido decir: «la fuerza mueve, la fuerza causa»,

derivada o subsidiaria respecto a la anterior a toda *ontología del sentido*, pues el *significado* de una acción, su textura comprensible, no es, desde ese punto de vista, más que la expresión en superficie de la fuerza, en la forma del «valor». Por su parte, la filosofía heideggeriana hace derivar, inversamente, una *ontología de la potencia* de una *ontología del sentido*, pues sitúa los fenómenos intensivos de fuerza en el plano óptico abierto previamente por una comprensión significativa, convirtiéndolos así en subsidiarios respecto a esta última. Heidegger, en efecto, no supo distinguir adecuadamente entre *potencia* y *maquinación*. Denunció con razón la segunda, pero no dio espacio a la primera como parte del acontecimiento. Tan intensa fue la resistencia que opuso —justamente— a la *producción* técnica de la existencia, que se vio conducido a purificar —equivocadamente— la noción de ser de todo *operari*. No reparó en que la potencia en cuanto *intensio* y dimensión cualitativa, debe ser distinguida de aquella distensión del operar que, en la tradición científico-técnica, la diluyó en *operatividad* eficaz, operación mensurable¹. En este olvido del genuino sentido del «operar» y en la falta de distinción entre *potencia* y *operación* científico-técnica toma asiento el desprecio que Heidegger manifiesta ante la tradición latina, a cuya lengua atribuye deformaciones enteramente punibles. La obra, el *ergon*, en este sentido latino, sería tan sólo *operatio* como *actus*, un término que vin-

p. 52). Es la cualidad misma de toda acción o vida. Es, por otro lado, un *supuesto* irrebasable y no un resultado elegible desde fuera de ella (no se puede separar la fortaleza de sus exteriorizaciones, Cfr. p. 51). Es una dimensión, finalmente, intensiva: «Un *quantum* de fuerza es justo un tal *quantum* de pulsión, de voluntad, de actividad» (p. 51). Por eso no se puede exigir a la fortaleza que no sea tal o a la debilidad que se exteriorice como fortaleza.

¹ Incluso allí donde parece ofrecer cabida a la *intensio* de la fuerza, como en sus estudios sobre la obra de arte, termina desalojándola. Pues si bien le admite al acontecer el carácter de un «poner en obra» capaz de ejercer una fundación (*Stiftung*), afirmando que *un mundo hace mundo*, termina derivando dicho hacer del acto mismo de apertura de sentido. Como subraya en su *Apéndice* a «El origen de la obra de arte» (en *Caminos del bosque*, op. cit.), el significado de la expresión «poner en obra», es pensado en un sentido fenomenológico-expresivo o mostrativo. Es un «dejar surgir», lo que en alemán es un *Hervorbringen*, un traer (*bringen*) hacia lo no oculto (*her*: hacia aquí), permitiendo que se haga presente (*vor*: ante, delante) (p. 59). Este «traer» es dependiente del momento, más originario, del «dejar acontecer». Si hay un *operar* es sólo como fruto del «sumirse extático del hombre existente en el desocultamiento del ser» (p. 60).

cula directamente con «lo producido» exitosamente y con una comprensión de lo real en cuanto aquello que es producto de una *causa efficiens*¹.

Más allá de estas dos reducciones inversas, creo que el acontecer de la praxis incorpora, como dos caras en una misma moneda, ambas dimensiones: la *intensiva* de la potencia y la *manifestativa* o *mostrativa* del sentido. Pues un actuar (*agere*) capaz de merecer el acontecimiento y de experimentarse impelido por ello en cuanto actuar que acrecienta (*augere*), debe ser, en el acto mismo de su apertura comprensiva e interpretativa de mundo, también un efectivo y operante *agenciárselas* en situación, del mismo modo que debe, al unísono, ser un potente afectar, una fuerza afectante en el mundo que, sin embargo, se deja afectar y aprehende el sentido comprensible de la situación, de tal modo que su poder sea capaz de responsabilizarse respecto a lo que, desde la cima de dicho sentido mundano, emerge como requerimiento o apelación. Llamo *gesta* al acontecer de esta praxis en la que *fuerza* y *sentido* permanecen aunados, pues cualquier acto humano es un *gesto* corporal, *incorporado* en la retícula de fuerzas que conforman la exterioridad del hacer en la forma de una musculatura del mudo y, de consuno, un proceso significativo, que responde a un sentido yacente y pugna por iniciar otro en *estado naciente*. La *gesta* hace comprendiendo y comprende haciendo. Y si es posible una nueva tierra, ésta será, como ha sido siempre, promesa de las grandes gestas humanas.

Pero toda gesta, si lo es de verdad, constituye una multiplicidad diferencial de cursos. No iba solo el capitán Alatraste² en su campaña de resistencia y de lucha en cien fronteras, sino que en tales confines era todo un ejército el que se jugaba la vida. En la lucha a muerte que exige la victoria sobre la penuria, sobre el vacío, sobre el desierto que avanza en tiempos de nihilismo, nada hay más claro e irrefutable que el hecho de que es la humanidad entera la que se pone en riesgo. Es el caso, sin embargo, que una humanidad que se precie no puede dejarse capitanear por nadie en particular, por muy valerosa que sea la voluntad del

¹ Heidegger, M., «Ciencia y meditación», en *Conferencias y artículos*, op. cit., pp. 35-37.

² Me refiero, como se adivinará, a la novela de Pérez Reverte, *El capitán Alatraste*, Madrid, Alfaguara, 1996.

liderazgo que se ofrezca a dirigirla. La comunidad humana, dicho sin metáfora, no es un todo delimitable, cuyo movimiento se funde en el *impetus* de una *causa primera* o en el *telos* de un estado final justificable *a priori*. Es el conjunto de las relaciones entre la multiplicidad de cursos de acción que la integran y su discurrir recibe la energía necesaria para el crecimiento de la inmanencia de tales relaciones.

Es de vital importancia, a mi juicio, realizar la siguiente observación acerca del reto del pensar cuando se trata de esclarecer en qué consiste este vínculo de lo comunitario. Si las relaciones ponen en juego lo diferente, es inevitable el conflicto. Ahora bien, éste puede colapsar el caudal que cursa en las gestas de la comunidad o dinamizarlo. Si los vínculos, cruces o entretejimientos han de tejer un campo de juego agonístico capaz de generar desde sí procesos de crecimiento, es necesario que quede preservado el «encuentro» entre fuerzas y comprensiones. Pues éste, el encuentro, es la condición de que diversos cursos de acción mantengan su diferencia, por un lado, y la hagan valer de un modo recíprocamente enriquecedor, por otro. Cada curso del *augere*, en cuanto unidad de un hacer comprendiendo o de un comprender haciendo, contiene un poder para afectar. Pero resulta que un poder para afectar es directamente proporcional a su *poder de ser afectado*. Un impacto afectante es el resorte que incita al compromiso de afectar y cuanto más intenso sea el primero mayor será el potencial que se expone en el segundo. El encuentro es el espacio de la recíproca afección y, en ese sentido, la hendidura o brecha en la que se juega la gesta humana. A su través lo diferente es vinculado por la *virtus* de la relación diferencial misma, una relación en la que cada uno de los movimientos enlazados transforma al otro y es transformado por él. Es el cauce entre dos orillas que reconfiguran de continuo su silueta y, a la inversa, un litigio entre dos orillas que genera, desde sí, el curso del cauce. Este «entre» o «intersticio», bien mirado, no es un lugar prefijado propiamente dicho. Es el *no-lugar* que sirve de juntura entre los lugares, una *nada*, ciertamente, pero en la figura del *nihil* productivo que une y separa a los hombres, como si constituyese un pliegue entre ellos y por ellos. Y en cuanto *nada activa*, es susceptible de múltiples máscaras: es, por mencionar algunas, el silencio que permite la comunicación de todos los lenguajes, la oscuridad por la que las fuentes de luz reverberan unas en otras, el espacio de soledad sin el que no habría compañía.

Pensar este «entre» es el reto de pensar una locura, pues constituye, paradójicamente, un *no-ser* que da el ser a la comunidad. Un imposible, esta vez, abismado en la matriz productiva sin la cual no habría mundo, una locura, esta vez, noble y prolífica, condición para la aventura humana en cualquiera de las figuras de su cordura. Darle hospedaje es deber de una comunidad que espera hacer nueva tierra. Ahora bien, justamente en este punto emerge otro reto: el de habérselas o agenciárselas con otro peligro de enloquecer que puede amenazar el libre discurrir del intersticio. Quisiera terminar mis reflexiones intentando clarificar el sentido de esta última figura de la locura y el reto ante el que nos sitúa.

Fue un error de Heidegger entender la facticidad de la existencia sólo como el «ser-ahí» en el que se abren las posibilidades de mundo. La facticidad de ser implica, al mismo tiempo, que toda apertura de mundo se funda en un *punto ciego*. El punto ciego es la sima de sombra que comporta la luz, el ojo que permite ver y no puede verse a sí mismo. Pero es, simultáneamente, como tal punto ciego, el fondo oscuro que, siendo indisponible, obliga a cada hombre, a cada comunidad, a proyectar la sombra de su perspectiva sobre el otro. Ciertamente, sin esta proyección no habría encuentro o pliegue entre seres humanos, pues afectar y ser afectado es también proyectar y recibir sombra. Pero cabe siempre la posibilidad de que en este recíproco proyectar, el punto ciego supuesto en toda acción, proyecte una sombra tan larga y densa que ciegue el espacio del encuentro de unos hombres con otros; cabe siempre la posibilidad de que oscurezca el «entre» o «intersticio», de que anegue ese *no-lugar* que permite los espacios y cierre la posibilidad misma de la afección recíproca. Zafarse por completo de esa locura es imposible, pues ello equivaldría a confundir al hombre con un ángel. Pero sí cabe hospedar esta locura con gallardía y heroicidad. Pues siempre es factible trabajar la propia locura, agenciárselas con ella, de un modo tal que se ponga el coraje y la audacia en que sus efectos letales no recaigan, en lo posible, sobre el *entre* de las relaciones humanas. El término *cenit* hace relación, entre otras cosas, a una disposición direccional de la luz que haría recaer la sombra verticalmente sobre uno mismo. Llamo *hombre cenital* a aquél que, ante la alternativa de que su locura ensombrezca los intersticios que manan entre los hombres o que su sombra recaiga sobre él mismo, elige este último camino. El *hombre cenital* es el hombre lo suficientemente fuerte como para querer que su

sombra cegadora recaiga antes sobre él mismo que sobre el otro, hospedarla en su propio destino, perseguir las transformaciones de su pro-teica forma a lo largo de toda la vida, para hacer frente a sus siempre posibles y lacerantes desbordamientos, pues sólo así podrá merecer el acontecimiento. Es el que, por plenitud de fortaleza, es capaz de dar hospedaje a esta locura destructiva y mantenerla a raya. «Que la sombra de mi locura recaiga sobre mí». Éste es el imperativo del hombre cenital. Hoy, a la vista de que se expande sin cese la voluntad de dominio de unos sobre otros, hay que admitir que el encuentro, el entre o intersticio de la comunidad corre el riesgo de ser sepultado bajo sólida argamasa. La tarea del pensar ante el reto del nihilismo es inseparable de la tarea por hacer que algún día el *hombre cenital* no sea, como hoy, sólo un personaje de leyenda.