

UNIVERSOS SATÁNICOS Y REVOLUCIONES FRÍAS: MICHEL HOUELLEBECQ, LECTOR DE ARTHUR SCHOPENHAUER

SATANIC UNIVERSES AND COLD REVOLUTIONS:
MICHEL HOUELLEBECQ, AN ARTHUR SCHOPENHAUER READER

DAVID JIMÉNEZ GONZÁLEZ¹
UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS, SEDE MANIZALES, COLOMBIA

RESUMEN: En este artículo se expondrán las semejanzas entre los conceptos básicos de Arthur Schopenhauer y la propuesta estética de Michel Houellebecq, evidenciada en sus libros. Surge así una crítica de la modernidad, implícita en la obra del autor de *El mundo como voluntad y representación*, la cual también nutre el arte de la novela del escritor francés.

PALABRAS CLAVE: voluntad, representación, arte, novela, crítica de la modernidad.

ABSTRACT: This paper will show the similarities between Arthur Schopenhauer's basic concepts and Michel Houellebecq's aesthetic proposal, present in his books. In that way, it comes up a critique of modernity, which is also implied in the philosophy formulated by the author of *The World as will and representation*. This critique fosters too the art of the novel, made by the French writer.

KEYWORDS: will, representation, art, novel, critique of modernity.

¹ Profesional en Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas y abogado egresado de la misma institución. Profesor de la Universidad Santo Tomás, Sede Manizales, Colombia.

Esta ciudad me teme: he visto su verdadero rostro. Las calles son arroyos y los arroyos estás llenos de sangre... cuando los gusanos se atasquen, todos ellos se ahogarán. Toda la inmundicia de su sexo y violencia hará espuma a su alrededor, y todos los políticos y las prostitutas mirarán arriba y gritarán «¡Sálvanos!», y yo miraré abajo y diré «¡Nol!». Ante el resplandor brillaba una mancha de sangre como el mapa de un nuevo continente. Me sentí limpio. El planeta giraba bajo mis pies y supe lo que a los gatos les hace llorar como niños en la noche. Miré al cielo a través del humo de grasa humana, y Dios no estaba ahí. La fría oscuridad se abría al infinito. Estamos solos. Vivir nuestras vidas sin nada mejor que hacer, encontrar la razón luego. Nacer del olvido, traer niños a este infierno y penetrar en el olvido. No existe nada más. La existencia es azar, no hay esquema excepto el que imaginamos después de vivirla. Ningún significado, solo el que elegimos e imponemos. Este mundo no está creado por fuerzas metafísicas, no es Dios quien secuestra a los niños, no es la fatalidad la que asesina ni el destino el que los echa a los perros. Somos nosotros, solo nosotros.

Rorschach en *Watchmen* (Alan Moore y Dave Gibbons)

El oficio de escribir siempre ha sido concebido, por lo general, como de carácter solitario, de entrega al arte por encima de la personalidad. Con la organización de eventos públicos dedicados a la exaltación del autor sobre la obra, tal idea suena anticuada. Un gran abismo separa la concepción del escritor de hace dos siglos del escritor de hoy: una estrella mediática, un *rock-star* de la autoflagelación que captura el aire consumista haciendo referencias a marcas, a una vida de hastío tras el abandono de los padres y la desintegración familiar, el descubrimiento de la sexualidad y un fuerte impulso a devorarlo todo, a usarlo todo, empeño que terminará en la escritura de una novela, un diario donde se recogerán las razones inciertas por las que nosotros, posibles lectores, pudiéramos perdonarle todo.

La atomización, el análisis despiadado y humorístico del liberalismo, la banalización de la juventud, el inmediatismo del relato por su exacerbada actualidad y la inclinación por la ciencia y la especulación filosófica son los temas de los libros del escritor francés Michel Thomas, más conocido como Michel Houellebecq.

A pesar de que a mediados de la década de 1990 tuviera relativo renombre por sus libros de poesía y un ensayo sobre Howard Philips Lovecraft, no fue hasta que empezó a escribir narrativa, con novelas tales como *Ampliación del campo de batalla* y *Las partículas elementales*, cuando tuvo reconocimiento mundial. La primera, una parodia de *American Psycho* de Bret Easton Ellis con un toque de inmoralismo francés, digno de La Rochefoucault, es el relato autobiográfico de un hombre soltero, de treinta años, que se desliza a la locura, no sin antes exponer la idea, matizada por episodios ocurridos en discotecas y en salones de juntas, de la indigencia de la mercantilización del sexo en detrimento de los que no tienen suficiente atractivo para unos tiempos pretendidamente «progresistas. El mismo tema gana fuerza estética en *Las partículas elementales*, cuyo núcleo narrativo se centra en el reencuentro de dos medios-hermanos (Michel Djerszinski, un científico asexual, dedicado a la biología molecular, y Bruno

Clement, un profesor de literatura, racista, adicto a la pornografía, resentido por su crisis de mediana edad), con motivo de la muerte de su madre, quien los abandonó durante sus infancias para irse a vivir a California.

La idea de la mercantilización del sexo, expuesta en *Ampliación del campo de batalla*, adquiere, en *Las partículas elementales*, dimensiones históricas: el sexo comprendido desde la lógica de la economía de mercado fue consecuencia del pensamiento de avanzada de los movimientos juveniles de la década de 1960. Dicho pensamiento se dio como una búsqueda de mayores libertades tanto sociales como individuales, manifestadas en la redefinición de la familia, la crisis del matrimonio clásico, la tolerancia a la unión libre, la concepción de un mundo para la juventud, la búsqueda de perspectivas individuales –no por medio de la iglesia y las instituciones constituidas tradicionalmente en Europa, sino en un mayor conocimiento del mundo, en especial de las filosofías orientales–, la experimentación con drogas psicotrópicas, el sexo comunitario como búsqueda de los límites de las experiencias corporales, el cuestionamiento de la historia por parte de los hijos e hijas de quienes lucharon durante la segunda guerra mundial, etc. Todos estos conflictos e ideas tuvieron su apogeo en el mayo francés de 1968.

Tal herencia, según Houellebecq, solo trajo una mayor inseguridad en las relaciones humanas: la proclamada búsqueda de mayor libertad fue, a la larga, una excusa para justificar la competencia maximizada entre los seres humanos en busca de sexo. Esta competencia desembocaba en la violencia y en el desplazamiento de los perdedores, quienes son demasiado viejos, amargados o inadaptados a nuestros tiempos «modernos» como para gozar, por última vez, de un orgasmo. La sexualidad, vista como proceso socio-económico y, a la vez, como evidencia sensible del equilibrio entre el ser y la nada, servirá como manifestación visceral de la metafísica de Houellebecq: sexualidad que no se sujeta solamente al placer o la reproducción, igualmente determinada por los vaivenes de los ciclos económicos y la angustia de los hombres. La sexualidad, entonces, es el blanco: es el ámbito donde se evidenciarán, de manera más patente, los problemas que la aplastante modernidad plantea a los seres humanos, en busca de su propia satisfacción (algo casi imposible de cumplir, en un mundo regido por la competencia). Este ánimo crítico es evidente en el compromiso estético de Houellebecq: «Toda sociedad tiene sus puntos débiles, sus heridas. Meted el dedo en la llaga y apretad bien fuerte»².

La actitud iconoclasta de Houellebecq, que se ha alzado igualmente contra el islam, el feminismo y la industria cultural actual que proclama el eterno juvenil como criterio a ofrecer al público, está más emparentada con el conservadurismo de Flaubert que con los estallidos ultraderechistas de Jean Marie Le Pen:

En mi actitud no hay envidia democrática. Sin embargo, me gusta todo lo que no es común, e incluso lo innoble, cuando es sincero. Pero lo que miente, lo que presume, lo que es a la vez condena

² Houellebecq, Michel, *Supervivencia: sobrevivir, el sentido de la lucha, la búsqueda de la felicidad*, traducción de Altair Díez, Acuarela libros, Antonio Machado Libros: Madrid, 2007, p. 28.

de la Pasión y mueca de la Virtud, me repugna por todos los lados. Ahora siento hacia mis semejantes un odio sereno, o una piedad tan inactiva que es lo mismo. El estado político de las cosas ha confirmado mis viejas teorías *a priori* sobre el bípedo sin plumas, que considero es a la vez un pavo y un buitre.³

La obra de Houellebecq debe ser comprendida como un testimonio «reaccionario» (en el sentido de respuesta o de oposición a los males culturales de nuestra modernidad), metafísico y ético: busca destruir la noción del individualismo, y recordarnos que el «yo», bastión de la modernidad, es una ficción práctica que manejamos cotidianamente, pero que no nos ha ayudado para ser más bondadosos ni más compasivos con el otro:

La consecuencia lógica del individualismo es el crimen y la desdicha [...] [Por tanto], es legítimo comenzar por arrasar las fuentes del vano optimismo. Al volver a analizar las cosas de un modo más filosófico, nos damos cuenta de que la situación es todavía más extraña de lo que creíamos. Guiados por una falsa imagen del mundo, vamos derechos al desastre: es una pesadilla de la que, al final, despertaremos. No nos libraremos de una redefinición de las condiciones del conocimiento, de la noción misma de la realidad. En el plano afectivo, tendríamos que concienciarnos desde ahora mismo. Mientras continuemos con una visión mecanicista e individualista del mundo, moriremos. Hace cinco siglos que la idea del yo ocupa la escena; es tiempo de darle un giro.⁴

Este ataque a la modernidad parte de la mayor influencia filosófica de Houellebecq: la obra de Arthur Schopenhauer. Nunca la filosofía, antes de él, había llegado a tal horror refinado: al poner la «violenta energía de una naturaleza amoral»⁵ como motor esencial de todo lo vivo, aceptando que la realidad única de la voluntad supera la pluralidad de los individuos. A partir de la realidad de la voluntad, Houellebecq recreará una visión «satánica» de la condición humana, como roca firme en la que se asienta su interpretación de la modernidad, focalizada, especialmente, en su aspecto más vivo y dramático: la sexualidad humana.

Houellebecq toma los conceptos de la metafísica de la voluntad para hacer su interpretación de la modernidad, proclamando la visión profunda del arte que supera el deseo egoísta de los individuos desarraigados. El autor de *El mapa y el territorio* posee una visión profunda de la literatura, la cual es fuerte en momentos cuando la soledad es juez de nuestros tiempos –cuando el lenguaje y la capacidad de pensamiento están en proceso de desarrollo–. Para comprender la condición humana, Houellebecq nos invita a creer siempre en la identidad entre lo verdadero, lo bello y lo bueno.

³ Flaubert, Gustave, *Cartas a Louise Colet*, traducción, prólogo y notas de Ignacio Malaxeverría, Ediciones Síruela: Barcelona, 2000, p. 245.

⁴ Entrevista para Art Press, febrero de 1995, en Houellebecq, Michel, *El mundo como supermercado*. Traducción de Encarna Castejón, Anagrama: Barcelona, 2000, p. 42.

⁵ Taylor, Charles, *Fuentes del Yo: La construcción de la identidad moderna*, traducción de Ana Lizón, Paidós: Buenos Aires, 1996, p. 463.

1. ARTHUR SCHOPENHAUER Y LA CRISIS DE LA MODERNIDAD

«Si alguna vez llega el tiempo en que se me lea —escribe Schopenhauer en el prólogo de la primera edición de *Los dos problemas fundamentales de la ética*— se encontrará que mi filosofía es como la Tebas de cien puertas: desde todos los lados se puede entrar y a través de todos se puede llegar, por un camino directo, hasta el punto medio»⁶. Si leemos las obras completas del filósofo, nacido en la vieja Danzig (actual Gdańsk, Polonia) en 1788, con atención y constancia, notaremos que todos sus escritos son la escritura de un solo libro, el desenvolvimiento de un pensamiento único: «El mundo es mi representación [*Die Welt ist meine Vorstellung*], mi representación de los hechos fenoménicos captados de las intuiciones a priori de espacio, tiempo y causalidad. Lo único que es en sí, que no puede ser explicado por la lógica de la representación, es la voluntad que capto desde mi introspección».

Las implicaciones epistemológicas, éticas y estéticas de esta idea fueron desarrolladas desde su obra central, *El mundo como voluntad y representación*, hasta el último de sus libros, donde fueron expuestas en detalle: en su tesis doctoral *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* —publicada originalmente en 1813 y reeditada con correcciones, treinta años después— en *Sobre la voluntad en la naturaleza*, «Los dos problemas fundamentales de la ética» y *Parerga y Paralipómena*. La visión lógica trascendental —influenciada por la contribución de Kant a la filosofía—, la immediatez de nuestros impulsos —basándose en una revaluación de la importancia del cuerpo—, la estética y la ética de la renuncia: todos estos temas están conectados en la duplicidad del intelecto (*Intellekt*) y la voluntad (*Wille*).

Schopenhauer fue un escritor intempestivo que debió esperar más de cuarenta años para que sus escritos fueran finalmente leídos tras la muerte de Hegel, el fracaso de las revoluciones de 1848 y una concepción nada espiritualista de las ciencias (ejemplarizada por *El origen de las especies* de Darwin). Schopenhauer tuvo una educación digna de un diplomático o de un negociante: adquirió la formación de un hombre de mundo y jamás tuvo la intención de ser un educador o un funcionario pedagógico que enseñara la doctrina filosófica de la historia o de la ética según la política de la época. Sus escritos buscan descubrir el misterio de las «*Weltschmerzen*», y no paliar las circunstancias azarosas de su actualidad. En *Schopenhauer como educador*, Nietzsche lo distingue de los «sabios», quienes enseñan dependiendo de una institución contemporánea a ellos y que solo pueden enseñar en la medida en que sus lecciones no trasciendan su existencia de las aulas y los púlpitos: no es filósofo quien mucho sabe, quien finalmente llega a la erudición; el verdadero filósofo es, según Nietzsche, el hombre genial contagiado del «furor philosophicus»⁷, quien aprende de las vivencias del mundo y deja algo para la humanidad.

⁶ Schopenhauer, Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Siglo XXI Editores: Madrid, 1993, p. 4.

⁷ Nietzsche, Friedrich, *Schopenhauer como educador*, traducción de Jacobo Muñoz, Biblioteca Nueva: Madrid, 2000, p. 104.

Michel Houellebecq, en su crítica contra el individualismo moderno, toma implícitamente las ideas de Schopenhauer para una hipotético «sabbath de la voluntad», como opción a la crisis de la modernidad. Tal suceso vendrá por un cambio sociocultural llamado «mutación metafísica»: «Las mutaciones metafísicas [son] transiciones radicales y globales de la visión del mundo adoptada por la mayoría»⁸. Houellebecq pone como ejemplos de tales «mutaciones» el auge del cristianismo durante la caída del imperio romano y la llegada de la ciencia moderna tras el Medioevo. La próxima mutación metafísica, a su juicio, deberá cambiar de manera radical la racionalización y el individualismo de la edad moderna: el ser humano deberá apreciar no una visión optimista de la razón (*Vernunft*), sino la fragilidad de nuestra situación en el universo (algo que pasa por olvidado en el reino de la necesidad y la indigencia global): «Los capítulos de la historia de los pueblos solo se diferencian en el fondo por los nombres y las fechas: el contenido verdaderamente esencial es el mismo por doquier»⁹.

La modernidad, definida en términos generales, es la concepción teórica del progreso contenida en los nuevos métodos científicos seculares (contrarios al escolasticismo y a la filosofía aristotélica), pretendidamente adaptables a todos los ámbitos de la cultura y de la naturaleza por descubrir y dominar. Esta visión tuvo históricamente su amanecer durante el renacimiento; pero no fue hasta principios del siglo XVII cuando se formuló una nueva visión metafísica gracias a Descartes. La modernidad, desde el punto de vista epistemológico, tuvo su nacimiento con la duda metódica y el yo como condición necesaria del conocimiento. Esto implica una «mutación metafísica», en términos de Houellebecq: un desprendimiento del conocimiento escolástico y una negación directa del pensamiento holístico, el cual puede basarse en una teogonía o en una cosmogonía que muestra tanto una visión del mundo conocido como una moral. El pensamiento holístico se basa en la revelación o en la epifanía, concebidas dentro de un sistema religioso. En contraste, la filosofía de la duda cartesiana formula el método moderno, el molde que podrá ser aplicado sin una remisión inevitable a alguna iglesia o credo.

A partir del mismo funcionamiento del yo, que interroga sobre la realidad del mundo y que divide al mundo en dos (entre lo subjetivo e ideal, conformado por las impresiones grabadas en nuestras cabezas; y lo objetivo y externo), empieza el camino del «conocimiento claro, seguro y distinto». El mundo será solamente un gran conjunto mecanicista, deducido como un todo geométrico, al estilo de Euclides: no interpretado por una biblia o un conjunto de mitos, sino por medio de funciones y de teoremas. El pensamiento termina siendo la llave tanto para el conocimiento como para la instrumentalización del mundo. En palabras de Descartes:

⁸ Houellebecq, Michel, *Las partículas elementales*, traducción de Encarna Castejón. Barcelona: Anagrama, 2006, p. 8.

⁹ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*. Traducción, introducción y notas de Roberto R. Aramayo, Círculo de lectores, Fondo de Cultura Económica de España: Barcelona, 2005, Tomo II, Capítulo 38, «Sobre la historia», p. 505.

[Algunas nociones generales relativas a la física] me han enseñado que es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida que, en lugar de la filosofía especulativa, enseñada en las escuelas, hace posible encontrar una práctica, por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlos del mismo modo en todos los usos apropiados, y de esa suerte convertirnos como en dueños y poseedores de la naturaleza.¹⁰

Immanuel Kant llegó a las cimas de la filosofía moderna, por medio de la *Crítica de la razón Pura*, para construir su sistema filosófico, fundado en la formulación de los conceptos (*Begriffe*) a priori de tiempo y espacio como condiciones absolutas de conocimiento¹¹. Estos conceptos evidenciarían la distinción entre el fenómeno y la cosa en sí –distinción que había sido formulada desde los tiempos de los eléatas por medio del antagonismo entre lo intuido (*Φανομένον*) y lo pensado (*νοομένον*)¹². Dicha distinción se constata de la siguiente manera: «entre nosotros y las cosas se halla siempre el intelecto, razón por la cual las cosas no pueden ser conocidas según lo que pueden ser en sí mismas»¹³.

Para Schopenhauer:

Todos los filósofos modernos partieron a partir de Descartes en la medida en que constatan e intentan resolver el problema fundamental que él planteó en la forma de duda en la existencia del mundo externo, y se afanan por investigar la separación y relación entre el mundo ideal y subjetivo, es decir, dado solo en nuestra representación, y el real, objetivo e independiente de aquél, es decir, el mundo existente en sí: ese es el eje en torno al cual gira toda la filosofía moderna.¹⁴

Schopenhauer se consideró siempre como el legítimo continuador de la obra de Kant, aún por encima de Hegel, Fichte y Schelling. En los escritos del autor de *El mundo como voluntad y representación*, la fuerza de la distinción kantiana entre fenómeno (*Erscheinung*) y noúmeno se desplaza de una concepción totalmente abstracta a una dimensión más cercana a la intimidad, a la introspección del ser humano. Los postkantianos tomaron el noúmeno y lo interpretaron como objetivo moral y cultural de toda la humanidad; por el contrario, Schopenhauer trasladó el noúmeno a lo más inmediato de nuestras sensaciones, al ansia, a nuestro constante desear, a una voluntad que no remite a las facultades racionales explicadas de manera lógica.

¹⁰ Descartes, René, *Discurso del Método*, traducción de Risieri Frondizi, Alianza Editorial: Madrid, 1979, p. 124.

¹¹ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, traducción, introducción y notas de Pedro Ribas, Alfaguara: Bogotá, 1998, pp. 90-91 (B-73).

¹² Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, *op. cit.*, I, § 15, p. 85.

¹³ *Crítica de la razón kantiana*, en Schopenhauer, Arthur, *ibid.*, p. 495.

¹⁴ Schopenhauer, Arthur, «Esquema de una historia de la teoría de lo ideal y lo real», en: *Parerga y Paralipómena*, traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Trotta: Madrid, 2006, Tomo I, p. 50.

La voluntad schopenhaueriana no se remite al proceso deliberativo de cumplir con un designio o un fin ($\betaοῦλήσις$), sino a la $\thetaέλήμα$ (*i. e.* la volición pulsional ciega e inconsciente propia del deseo): « $\thetaέλήμα$ es la voluntad intrínseca, o por anonomasia, la voluntad en general, tal como es percibida en el hombre y en el animal: pero $\betaοῦλή$ es la voluntad reflexiva, el “consilium” (la deliberación), la voluntad conforme a una determinada elección»¹⁵. Pero esta voluntad, que es lo más cercano a nuestra experiencia interior, ¿por qué no puede llegar a ser explicada?

Los seres humanos compartimos, junto con los animales, los apetitos básicos que aseguran nuestra supervivencia: alimentación, cobijo, sexo. Estamos en un mundo imbuido de sensaciones: ruidos, imágenes, olores, sensaciones internas que nos indican sobre nuestras dolencias, enfermedades y ansiedades. En estado natural, estamos concentrados en una sola dolencia, en una sola preocupación: nuestra intencionalidad solo puede ocuparse de un solo objetivo. Los animales, dentro de un orden fenoménico que existe únicamente como estímulo apetitivo, solo viven en el presente.

A diferencia de los animales, los seres humanos podemos pensar y referirnos a objetivos de largo y mediano plazo; los animales no: ellos se encargan irracionalmente de sobrevivir, no tienen conciencia de finitud ni de individualidad. La facultad que nos hace distintos a nosotros, los seres humanos, del resto de formas de vida sobre la tierra, es la razón. Esta se define como la capacidad de manejar conceptos, palabras que reúnen, de manera abstracta, lo esencial de un numeroso conjunto de intuiciones (*Anschauungen*). Gracias a la razón, que reside en la mente de cada individuo humano, podemos pensar en sistemas abstractos como la matemática y la lógica, llegando a deducir las reglas generales del pensamiento (identidad, no contradicción, tercero excluido y razón suficiente). Incluso podemos pensar en las leyes trascendentales.

Lo trascendental es todo lo referido a la realidad, pero que excede los límites de la experiencia (*Erfahrung*). Empero, lo trascendental no tendría sentido si fuera únicamente abstracto: lo trascendental sin lo intuitivo sería un concepto lleno de aire caliente.

Los conceptos trascendentales se refieren a las condiciones de posibilidad de toda experiencia. Tales conceptos son las formas a priori del tiempo, el espacio y la causalidad. Dichas formas quedarían vacías sin el contenido de las intuiciones. Fuera de ellas no podríamos concebir el mundo cognoscible: «sometidos todos los objetos y seres vivos a las necesarias reglas a priori del espacio, tiempo y causalidad, adquieren aquellos, ante nosotros, distinción. Los cuerpos y fenómenos, al estar determinados por las reglas a priori, están bajo el reinado del *Principium individuationis*»¹⁶. Los pilares que sostienen el principio de individuación (*Satz der Einzelwesenheit*) son la base de todo conocimiento real y son también las anclas que evitan que naufraguemos en especulaciones bizantinas.

¹⁵ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, *op cit.*, I, pp. 23-24.

¹⁶ *Ibid.*, I, § 23, p. 134. Véase también la tabla de *Predicables a priori* en Schopenhauer, Arthur, *ibid.*, II, Capítulo 4: «Del conocimiento a priori», p. 55.

Dentro del mandato, entendido de manera abstracta, del *principio de individuación*, podemos evidenciar la necesidad (*Notwendigkeit*) de todo lo que sucede: abstraemos el orden del mundo hasta reducirlo a la ley de la razón suficiente. Todo tiene su causa (*Ursache*) suficiente, todo viene de alguna parte. La razón nos puede dar una noción para comprender la causalidad absoluta, a la que están sujetos todos los fenómenos y todos los seres vivos. Podemos decir que, si pudiéramos conocer de manera suficiente la psicología de un ser, animal o humano, más las circunstancias donde este se desenvuelve, podríamos predecir su comportamiento. Esto no excluye la noción de responsabilidad (*Verantwortlichkeit*), la cual se obtiene por medio de la autoconsciencia (*Selbstbewusstsein*) y la razón, que encuentra la voluntad en todas las formas de vida¹⁷.

La importancia del cuerpo, dentro del principio de individuación, solo llega a las sensaciones patológicas, al entendimiento del cuerpo separado de la conciencia del deseo (algo que es todavía compatible con la división *res cogitans*/*res extensa* cartesiana). Nosotros percibimos a las demás personas como sujetos, en el proceso de conocer dentro de los esquemas trascendentales. Si nos quedamos en el mundo de las representaciones, los sujetos que percibimos serán simplemente fantasmas, al ser ellos, sin más, idealizados en la percepción, sin un vínculo profundo que una a todos los seres vivientes en una realidad común. Debemos, entonces, alcanzar una conciencia mejor de nuestras limitaciones gnoseológicas, para encontrar lo que verdaderamente es libre y excede nuestros modos de conocimiento: «la relación en virtud de la cual el sujeto cognosciente es un individuo se da solo entre él y una sola entre todas sus representaciones, respecto de la cual tiene conciencia no solo como una simple representación, sino al mismo tiempo de un modo radicalmente distinto, o sea, como una voluntad»¹⁸.

La voluntad, por tanto, es la única entidad libre que existe en el universo, si hablamos de ella estrictamente en términos metafísicos: ella existe sin necesidad de que alguien la conozca (ella actúa de manera irracional por medio de la vida de las especies, no de los individuos). Podemos decir, pues, que nosotros no vivimos la voluntad, más bien ella se padece a sí misma por medio de nuestros cuerpos: «[...] la voluntad es una como aquello que mora fuera del tiempo y el espacio, ajeno al principio de individuación, esto es, a la posibilidad de pluralidad».¹⁹

La voluntad se evidencia más como cosa en sí, cuando los motivos inexplicables del simple deseo son mostrados sin base racional alguna a la persona sin mayor instrucción filosófica. Toda forma viviente desea conservar la vida, sobrevivir, sin importar el motivo al que se aferra el más simple entendimiento. La desconocida X que marca el origen de toda la causación universal puede ser reconocida «aún en los más bajos peldaños de la escala [de los seres], donde

¹⁷ Schopenhauer, Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, op. cit., pp. 211-217.

¹⁸ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, op. cit., I, § 19, p. 123.

¹⁹ *Ibid.*, § 23, p. 134.

no surge más que débilmente»²⁰. La persona, sin instrucción filosófica, permanecerá ciega al motor del deseo. Si se le preguntara «¿Por qué desea lo que desea?» nos podrá argumentar citando necesidades sociales, físicas o personales; pero no pasará más allá de los fenómenos que a él le conciernen: no reconocerá la universalidad del deseo que se manifiesta de manera tan diversa en el mundo de los fenómenos. «Todo resulta del hecho de que la voluntad ha de alimentarse a sí misma, porque no hay nada al margen de ella y se trata de una voluntad hambrienta. De ahí la caza, la angustia y el sufrimiento [Leiden]»²¹.

La anunciaciόn de la voluntad en la conciencia individual (*Bewusstsein*) es, sencillamente, la conciencia del deseo. Como corolario a esto podemos decir: «deseamos, luego somos». Esto evidencia que la realidad del deseo viene antes que la razón en el individuo. Nos conocemos deseando sin saber, con seguridad, hacia dónde pueden ir a parar nuestros deseos. Mas nuestro ejercicio del constante desear no responde a la pregunta «¿Por qué deseas lo que deseas?». Nuestra conciencia racional apenas es un pequeño distrito de un gran continente desconocido y la razón no puede emplear las formas a priori para explicar la anomalía del deseo. Siguiendo a Kant, la voluntad como cosa en sí nunca puede ser explicada por medio de la razón y nunca podrá ser conocida en su ser en sí: «el propio hecho de llegar a ser conocido contradice el ser en sí, y todo lo conocido ya es en cuanto tal solo fenómeno»²².

El ser humano puede, razonablemente, guiarse en el tiempo y el espacio, capaz de captar los cambios de la materia (*Stoff*) y experimentar el mundo. De esa experiencia puede formarse el suficiente juicio (*Urteil*) para guiarse por motivos que pueden influenciar sus acciones durante toda su existencia. Mas no puede desprendérse de la faceta irracional de su querer, faceta que está implícita en la presencia y extinción de todos los seres. Una existencia que haya llegado a experimentar la voluntad está también sometida al sufrimiento de la permanente insatisfacción, la cual no puede llegar a ser satisfactoriamente explicada. Sufrimos porque nuestra voluntad es objetivada por medio del cuerpo.

La comprensión bifronte de la voluntad y la representación hace volar en pedazos la dualidad cartesiana de cuerpo y espíritu: aquel es la manifestación de este, en cuanto es autoconciencia del deseo que querrá buscar su objetivo en el mundo. Cuerpo y espíritu son, por tanto, uno, visto desde distintos ángulos: el espíritu es ahora voluntad y el cuerpo es la voluntad objetivada. La evolución anatómica de los animales es muestra de ello: «Sobre la objetivación de la voluntad descansa la perfecta ecuación del cuerpo humano y animal con la voluntad humana y animal en general»²³.

²⁰ Schopenhauer, Arthur, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, traducción de Miguel de Unamuno, prólogo y notas de Santiago González Noriega, Alianza Editorial: Madrid, 2003, p. 146.

²¹ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, *op. cit.*, I, § 28, pp. 183-184.

²² *Ibid.*, II, Capítulo 18: «De cómo cabe conocer la cosa en sí», p. 222.

²³ *Ibid.*, I, § 20, p. 197.

Todo ser es un microcosmos que se hace violencia sobre sí mismo, por medio de las necesidades internas —que garantizan la continuidad de su existencia— y las externas —que son las causas mundanas—. De estas dos caras, que se miran la una a la otra, surge el fenómeno de la unidad de la voluntad que coincide consigo misma. Este fenómeno particular es insignificante al poder macrocósmico de la voluntad. Esta armonía entre las necesidades externas e internas no se basa en individuos, sino en un combate entre la especie y las condiciones genéricas de la vida: «Todas las partes de la naturaleza se ajustan entre sí porque es una voluntad lo que se manifiesta en todas ellas, aunque el orden cronológico sea enteramente ajeno a su originaria y única objetivación adecuada, las ideas»²⁴. Esto se interpreta como la superioridad de la voluntad sobre cualquier esfuerzo individual y racional por sobrevivir.

Por otra parte, las ideas son el culmen de la razón, las cuales podrán captar de manera armónica el movimiento perpetuo de la voluntad, por medio del arte. Este, en Schopenhauer, es inherente a la visión genial, sublime e infernal del pandemonio de la vida. Con la experiencia en bruto, no mediada por el arte, apenas nos podemos contentar reconociendo la diferencia del querer y el desear, por medio de la cual podremos tener idea de lo efímera que es cada biografía humana, contrastada con el poder avasallador de la cosa en sí. «Desar» y «querer»: el primero puede guardar todas las motivaciones a las que somos abocados por la voluntad. En cambio, el «querer» es la realización objetiva de un deseo. El querer, como acto de la voluntad, como objetivación de la cosa en sí, solo puede ser conocido en el transcurso del tiempo (única dimensión donde puede constatarse tanto la voluntad de las personas como el carácter singular de estas). En la misma dimensión, establecida a priori, podemos conocer tanto a la voluntad como nuestra identidad como individuos, a nosotros mismos como seres autobiográficos: «La identidad de la persona descansa sobre la voluntad idéntica y su carácter inmutable. El hombre se halla en el corazón, no en la cabeza»²⁵.

Al no existir una teleología necesaria (racional) en el avance de la naturaleza guiada por la voluntad, solo queda el girar constante del retorno de la insatisfacción, del absurdo de la existencia que nunca se resigna y que nos empuja a seguir deseando, a gritar, como escribió Baudelaire en su poema «El Viaje»: «*Hier, demain, toujours, nous fait voir notre image: Une oasis d'horreur dans un désert d'ennui! Enfer ou Ciel, qu'importe? Au fond de l'Inconnu pour trouver du nouveau!* [Ayer, hoy y siempre, nos muestra nuestro destino: ¡un oasis de horror entre un desierto de tédio! Cielo e infierno, ¿qué importan? ¡Al fondo de lo desconocido para hallar lo nuevo!]»:

Cualquier meta alcanzada es a su vez el inicio de una nueva carrera, y así hasta el infinito [...] el eterno devenir, el flujo sin fin corresponde a la manifestación de la esencia de la voluntad. Eso mismo se muestra también en los anhelos y deseos humanos, que nos engañan al presentar su consumación como la última meta del querer; mas tan pronto como son alcanzados, dejan de verse

²⁴ *Ibid.*, I, § 28, p. 191.

²⁵ *Ibid.*, II, Capítulo 19: «Del primado de la voluntad en la autoconciencia», p. 233.

así y pronto se olvidan como algo anticuado, dejándolos a un lado como engaños que se han disipado, aunque no siempre se confiese así; uno será suficientemente afortunado si queda todavía algo por desear y anhelar para que se mantenga el juego del continuo tránsito del deseo a la satisfacción y de esta a un nuevo deseo —a cuyo ágil tránsito se llama felicidad, mientras al lento se le llama sufrimiento—, o sea, para no caer en esa parálisis que petrifica la vida y se muestra como temible aburrimiento, un lúgido anhelo sin objeto determinado, un mortífero abatimiento.²⁶

Desde esta perspectiva de la voluntad desgarrada por el aburrimiento y el padecer, tendremos dos vías extremas: la embriaguez por los sentidos o el ascenso de la inteligencia que nos conducirá a la extinción del desear. En la propia extinción del deseo, según Schopenhauer, reside el genio (*Genie*) y la santidad (*Heiligkeit*); aunque llegar hasta allí implique la experiencia, el arrojo y la temeridad, si tal impronta de genialidad pueda llegar a ser auténtica y valiosa para una sola existencia: una existencia que tendrá la suerte de mirar a la voluntad como si se observara, desde la cima de una montaña o desde lo alto de un acantilado, un gran cúmulo de niebla al amanecer o el mar embravecido, tal como se ve en las pinturas de Caspar David Friedrich. O, simplemente, al no tener oportunidad ante el poder omnípotente de la voluntad, solo nos quede el riesgo de poder extinguirnos en busca de nuestro propio sentido. Horror y tedio, embriaguez y santidad: los caminos a la sabiduría por medio de los excesos, parafraseando a William Blake, son misteriosos. En un mundo tan azaroso solo tenemos la seguridad de nuestra propia muerte.

Los extremos a los que nos lleva la voluntad están presentes en el arte y el sexo: entre el arrebatador y luxurioso goce que este promete y la eliminación de las ganas de vivir, con el suficiente convencimiento para evitar todo dolor (*Schmerz*), abriendo espacio a la serenidad del espíritu para la contemplación.

Para explicar el drama entre el deseo y la serenidad, a partir de un punto de vista conceptual, Schopenhauer toma la metáfora de la idea platónica (*ειδή*), expuesta bellamente en el libro VII de *La República*, en el relato de la caverna. Al estar encadenados dentro de la caverna, nosotros estamos realmente envueltos en los conceptos a priori: al tiempo, el espacio y la causalidad. Estamos encadenados al mundo de las representaciones, a las sombras de las figuras talladas, proyectadas ante nosotros. Al escapar de nuestro «cautiverio» de la representación, buscamos la voluntad, lo que se transforma en el verdadero mundo objetivo pero que «siempre es y nunca deviene ni desaparece, que no es plural sino única, que no muere ni desaparece»²⁷. Intentamos escapar de la mera representación para ir en busca de «lo que *es* realmente» (*οντως ον*). La voluntad, expuesta anteriormente como la cosa en sí y ahora como *idea de lo que es*, es la reconciliación de los núcleos axiales de las filosofías de «Platón, el divino, y el asombroso Kant»²⁸.

²⁶ *Ibid.*, I, § 29, p. 196.

²⁷ *Ibid.*, I, § 31, p. 261.

²⁸ Schopenhauer, Arthur, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, traducción y prólogo de Leopoldo Eulogio Palacios, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Gredos: Madrid, 1981, p. 29.

Encontramos aquí el punto vital, expuesto por Schopenhauer, que se opone a la modernidad: *la contemplación de la voluntad –como lo que se manifiesta en constante cambio pero que en esencia es la misma–, es una reencuentro metafísico de la pregunta por el «¿Qué?» y un abandono del «¿Cómo?» propuesto por la razón instrumental*. La más idónea actividad humana que nos mostrará el desarrollo, ascenso y ruina de la razón humana, a la vez que nos ofrecerá suficiente alimento espiritual para afianzar nuestra sensibilidad ante la existencia, será el arte, la disciplina más alejada de cualquier exigencia dada por la necesidad de la vida del trabajo, de la política o de las ciencias, que buscan el ascenso de la racionalidad, por medio de la modernización (*i.e.* la práctica de las ideas modernas por medios pragmáticos), sin detenerse a ver la verdadera profundidad de todo esfuerzo conocido.

No es por medio del ejercicio de la razón como podremos responder de manera cabal a la pregunta «¿Qué es la vida?»: las ciencias pueden proporcionarnos los medios y los lenguajes para conocer ciertos aspectos de la materia o ciertas formas de vida. Para que las ciencias sean claras y distintas, cada disciplina científica debe fijarse con exactitud en el área que ha escogido para investigar. Esto no sucede con el arte: este no depende de un lenguaje unívoco y universalmente entendible, ni mucho menos ha dependido de un solo tema que pueda captarse inevitablemente de manera abstracta: la genialidad del artista está en captar la totalidad de la existencia a partir de la intuición, transmitiéndola por medio de un lenguaje que no pueda ser reducido a un lenguaje pragmático (*i.e.* a un lenguaje unívoco cuya única finalidad sea transmitir información de manera precisa).

Las grandes obras de arte no transmiten un «yo» o un conjunto de datos captados de manera abstracta. La conciencia solo sirve como sostén de la existencia objetiva de las intuiciones, plasmadas o reproducidas en una pintura, en un cuarteto de cuerdas o en un film. Por medio del acto de creación, apartamos las intuiciones del deseo, las alejamos del reino de la necesidad: el intelecto y la sensibilidad se vinculan de manera serena para transmitir una versión universal del mundo. Un artista es grande cuando utiliza todos sus actos volitivos para concebir un mundo fuera de cualquier ansia.

Al ver un mundo sereno y tranquilo, un momento de belleza capturado y recreado con verosimilitud, comprendemos por medio de nuestra sensibilidad *educada* la realidad de la voluntad. Rasgamos así el velo de Maya. El espectador que haya comprendido, envuelto intuitivamente en la contemplación de una obra de arte, ha roto con la realidad que lo reduce a un solo individuo, dentro del espacio y el tiempo, y capta la realidad que está en todos los seres vivos: el sufrimiento de personas y animales, de todos quienes están sometidos a su propio apetito. La inteligencia se ha abierto a un mensaje que devela los jeroglíficos de la vida encerrada en la representación: este espectador, convertido en sujeto puro del conocimiento, ha trascendido su propia subjetividad.

En el crepúsculo del «principium individuationis», el sujeto puro del conocer ha visto las estrellas: «¿Acaso podrá tenerse a sí mismo por algo absolutamente transitorio en contraste con la naturaleza inmortal? Más bien cobrará conciencia de lo que dicen los Upanisad

de los Veda: “yo soy todas estas criaturas en su totalidad, y no hay ningún otro ser fuera de mí”»²⁹.

El mundo sometido a la voluntad subjetiva es un mundo inmoral, cuyo lema es *omnes, quantum potes, laede* (ofende, en cuanto puedes, al mundo entero). La tosca ansia sería así la manifestación humana del deseo perpetuo de la voluntad. Puesta esta última en el corazón humano, es el gran motor para la maldad social (*Böse*). Lo que en la naturaleza hace parte de su orden intrínseco, en la sociedad es algo criminal: el individualismo convertido en la aprehensión de todo placer (*Lust*), sobre la integridad o el bien de las demás personas, se convierte en egoísmo; la sevicia, la inteligencia utilizada como medio para causar dolor de manera detallada, se convierte en algo que traspasa los límites de lo meramente animal, por su carácter humano, ya que solo los hombres, incluso poseyendo las nociones básicas de «bien» y «mal» pueden usar la razón abstracta para hacer daño a sus propios congéneres. La sevicia se convierte así en «manifestación diabólica»³⁰.

Comparemos ahora genialidad y maldad: ambos son caracteres opuestos de lo que se puede hacer con la razón, sea para el cese del deseo o para la exacerbación de este. El artista y el criminal, según Schopenhauer, son antagonistas: el primero ha comprendido que el sufrimiento que lo embarga es el mismo con el que está constituido el universo entero. Para el segundo, el universo solo existe, pragmática y sensorialmente, para sí mismo. Mas no es el crimen ni el ansia de matar los que pueden hipertrofiar al individuo en su egoísmo ético de manera grave: es, según Schopenhauer, el sexo, en su afirmación de la voluntad de vivir, la motivación más fuerte para sacar el mal que el hombre guarda en su interior.

El arte es el logro más grande de la razón, al cancelar la voluntad para utilizarla como temática, para apreciarla como un guiño de la eternidad; en el sexo, la razón se embota y el hombre permanece en su aspecto más animal, transmitiendo el sufrimiento y el sinsentido de la vida a las siguientes generaciones. El artista que crea, a partir de un material previamente existente, y el hombre que copula, que inmortaliza su propia desazón en la intimidad, parten del devenir de la voluntad: el primero para buscar un refugio de ella y mirarla en la lejanía, el segundo para sentirla cercana en el orgasmo y en la fecundación. Schopenhauer, al perfilar estos dos rasgos del ser humano y al relacionarlos con su filosofía de las mil puertas, está haciendo una *metafísica de la fragilidad*: sea de la apreciación de la corriente del devenir de manera estética o del padecimiento lujurioso del ser humano, quien sin más se convierte en un vehículo del ser.

Como hombre de genio que mira de manera indiferente a la voluntad, el artista trasciende los límites fenomenológicos de la muerte: sin importarle su propia extinción, al haber captado las «formas universales» de los instintos (*Instinkte*) que guían a las especies animales, ha alcanzado a vislumbrar la eternidad, ha trascendido la distinción entre seres humanos y animales.

²⁹ Schopenhauer, Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, op. cit., p. 226.

³⁰ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, op. cit., I § 34, p. 271.

Al haber rasgado el velo de Maya, ha comprendido algo más grande que la generación de los seres:

Nuestra capacidad cognoscitiva está totalmente orientada hacia fuera, dado que es producto de una función cerebral surgida con el fin de la simple auto-conservación, es decir, del buscar alimento y cazar las presas. Por eso cada cual sabe de sí tan solo desde este individuo, tal como se presenta en la intuición externa. Por el contrario, si se pudiera llevar a la conciencia lo que todavía es por encima y al margen de esto, entonces dejaría marchar de buen grado a su individualidad, le haría gracia la tenacidad de su apego a esta y diría «¿Qué me importa la pérdida de esta individualidad a mí, que llevo dentro la posibilidad de innumerables individualidades?». Comprendería que, aun cuando no le sea inminente una persistencia de su individualidad, es como si la tuviera, puesto que alberga dentro de sí un equivalente suyo.³¹

La identificación del hombre de genio, quien toma dentro de sí el dolor del mundo, es semejante, según Schopenhauer, a la santidad, pues ella es la genialidad llevada a cumbres éticas que el hombre corriente no puede alcanzar. Ante el santo, los seres del mundo, vivos o no, son parte de él: el santo ha comprendido la idea implícita en la frase del *Upanisad*: *Tat tvam asi (Eso eres tú)*³². Por el contrario, el hombre que copula confirma 1) la pertenencia a la cosa en sí, no en el individuo, sino en la especie y 2) el carácter indestructible de la voluntad, que dura a lo largo de las generaciones venideras: «tener a esta perpetuación por algo baladí y poco satisfactorio es un error, [...] esto se debe a su vez al hecho de que, al partir de un conocimiento dirigido hacia el exterior, solo tomamos en cuenta la forma externa de la especie, tal como la captamos intuitivamente, sin considerar su esencia interna»³³.

El conocimiento está atado inevitablemente a la representación sometida al tiempo y al espacio: ninguna ciencia se funda lejos de ella. El giro copernicano que hizo Kant consistió en averiguar los límites de la representación, hasta dónde nos era legítimamente conocer en el marco de un modelo ordenador: el sujeto del conocimiento es el portador de la modernidad. Schopenhauer, como filósofo crítico que nos ha mostrado una dimensión más profunda de la existencia, ha llevado al sujeto de la modernidad a la conmoción pura de la voluntad.

A pesar de la exposición de la antropología moral, de carácter schopenhaueriano, entre el artista y el hombre que copula, no debemos aceptar esta división de manera categórica. El hombre artístico y el hombre lujurioso pueden residir en la psique de un solo hombre: el libertino fracasado, en las obras de Michel Houellebecq, puede ser la mejor manifestación del deseo de llevar el placer y el arte a límites insospechables. La reconciliación entre la vida consagrada al arte y la vida entregada a la lascivia puede traer un nuevo modelo de hombre que tratará de sobrevivir a la modernidad, con cinismo ante su propia naturaleza humana y el cos-

³¹ *Ibid.*, II, Capítulo 41: «Sobre la muerte y su relación con el carácter indestructible de nuestro ser en sí», p. 563.

³² *Ibid.*, I, § 63, p. 420.

³³ *Ibid.*, II, Capítulo 44: «Metafísica del amor sexual», p. 642.

mos entero: un *homo ludicus voluptas*, un *homo perversio* para algunos, que tratará de responder a la duda de Spinoza, de encontrar de lo que un cuerpo puede ser capaz, un hombre que no se toma en serio a sí mismo y que vive a pesar del absurdo y el desarraigado. Ese personaje podrá ser la conciliación entre el hombre teórico y el hombre de sensaciones. Sin embargo, la experiencia de la modernidad de la segunda mitad del siglo XX no podrá amoldarse del todo a la metafísica de la fragilidad, a un mundo entregado al sinsentido. En Houellebecq, la metafísica de la fragilidad es un combate con el deseo de conformismo de los seres que solo viven para ser entretenidos.

2. MICHEL HOUELLEBECQ: LA ESTÉTICA DE LA FRAGILIDAD Y DEL DESGARRAMIENTO

Todo ser humano que experimenta, de manera consciente, lo que aquí hemos llamado, la «metafísica de la fragilidad», tiene como única certeza el sentirse vivo. Es un ser humano entregado a la banalidad de las dichas sensibles, a pesar de que sabe cuán insignificantes son para paliar el vacío interno. El libertino no se resignará con el goce de unas cuantas fatigas nocturnas para intentar revivirlo; pero tampoco ama la vida de manera incondicional. De aquí puede derivarse una «estética de la fragilidad», una visión artística para los inconformes, según Michel Houellebecq: «Cuando uno ama la vida no lee y a duras penas va al cine. Lo que se conoce como acceso al universo artístico está reservado para quienes están un poco hartos de la vida [*un peu marre*]»³⁴.

El arte como vivisección es hecho por estetas de lo inusual, de la marginalidad de la conciencia, del aislamiento del mundo social. A ellos les va la imagen de Simón, el estilita: en determinado punto de sus vidas decidieron, irónicamente, apartarse de la tierra o fueron obligados a ser recluidos para pensar en sus sensaciones, en su introspección, en descubrir su gran menosprecio hacia la existencia humana, en un universo hostil. El conocimiento de este horror es el resultado de un escape de la fragilidad, de la zozobra vital y del desarraigado social en los cuales vivimos. Como muy bien escribe Georges Bataille: «Somos seres discontinuos, individuos que mueren aisladamente en una aventura ininteligible; pero nos queda la nostalgia de la continuidad perdida. Nos resulta difícil soportar la situación que nos deja clavados en una individualidad fruto del azar, en la individualidad perecedera que somos»³⁵.

El odio contra la humanidad y su optimismo ciego por el progreso es el motor de esta faceta de la crisis de la modernidad. A la vista de fenómenos tan constantes como la reproducción y la muerte, no importa cuánto neguemos por medio de la cultura lo que es inevitable. Estos fenómenos básicos de la vida se desvanecen en la sociedad moderna que tiene como

³⁴ Houellebecq, Michel, *H. P. Lovecraft, Contre le monde, contre la vie*, Editions du Rocher: New York, 1999, p. 7.

³⁵ Bataille, Georges, *El erotismo*, traducción de Antoni Vicens y Marie Paule Sarazin, Tusquets Editorial: Barcelona, 2002, p. 19.

procedimientos básicos la asepsia y el no involucrarse de manera sentimental con los seres humanos, vistos estos como clientes, como votos, como contribuyentes, como números; pero no como personas. Los discursos son controlados por las reglas de lo políticamente correcto, el humor corrosivo abre paso al humor de conquista, al humor de la seducción perpetua. El lenguaje se seca por lo estrictamente práctico y el arte, convertido en producto de la industria cultural, es simplemente un complemento decorativo, tanto en el espacio concebido por un arquitecto como en la mente moldeada por el sistema educativo. De la «metafísica de la fragilidad» que busca responder al «qué» de la presencia del mundo, del por qué existe un mundo y no más bien ninguno, pasamos a la época de la seducción perpetua y de la ética indolora, de la sociedad simplificada que se pregunta por el cómo sentirse mejor consigo misma, por medio del menor esfuerzo y la mayor comodidad posible.

Esta última perspectiva, poderosamente individualista, incluso atomizada, busca esconder, negar la existencia de un todo reconciliador en la nada: en la aniquilación total de toda forma de inteligencia humana en la voluntad. La voluntad y la representación se convierten, según Houellebecq, en instrumentos de poder. Espacio y tiempo son conceptos con los que captamos ahora el veloz transcurso de la vida. La intuición es reducida a meras sensaciones catódicas transmitidas en directo desde cualquier lugar del mundo. Ya no tenemos noción de experiencia. Nos dolemos por lo que pasa a cientos de kilómetros de nuestras casas, pero no nos importa mayor cosa lo que sucede con nuestra comunidad, con nuestro barrio, con nuestra familia: el desbalance del espacio y el tiempo, de la representación, del control de la voluntad, de la capacidad de desear de los individuos, estimulan una nueva forma de antimodernidad: la antimodernidad esteticista que ilustra descaradamente nuestra visión contemporánea del ser. Dos pasajes de las novelas de Michel Houellebecq pueden sintetizar este panorama:

1) «Todos comunican la certeza de estar pasando una tarde agradable, dedicada esencialmente a *consumir*, y por lo tanto a contribuir a la reafirmación de su ser [à la consommation, et par là même de contribuer au raffermissement de leur être]»³⁶.

2) «De adolescente, Michel creía que el sufrimiento [*la souffrance*] otorgaba al hombre una dignidad adicional. Ahora tenía que reconocer que estaba equivocado. *Lo que otorgaba al hombre una dignidad adicional era la televisión* [*Ce qui donnait à l'homme une dignité supplémentaire, c'était la télévision*]»³⁷.

La estética de la fragilidad, con su elemento antimoderno, empieza a fraguarse en el recuerdo del sufrimiento primario (*Leiden*) y no en la búsqueda del conocimiento por el cono-

³⁶ Houellebecq, Michel, *Ampliación del campo de batalla*, traducción de Encarna Castejón, Editorial Anagrama: Barcelona, 2007, p. 77.

³⁷ Houellebecq, Michel, *Las partículas elementales*, *op. cit.*, p. 120.

cimiento. Si nos es imposible salir de la representación y del conocimiento de las cosas en sí mismas, al menos como artistas debemos encontrar las bases del conocimiento originario y no dejar que tales impresiones sean olvidadas en la sociedad de consumo. Las reglas escritas por Michel Houellebecq fueron dictadas originalmente por la concepción de la voluntad schopenhaueriana: «A partir de un determinado nivel de conciencia, se produce el grito. La poesía deriva de él. El lenguaje articulado, también. El primer paso de la trayectoria poética consiste en remontarse al origen. A saber: al sufrimiento»³⁸.

La racionalidad que busca constantemente responder a un «¿Cómo?» vive en eterno presente: al buscar mejores maneras de sofisticación tecnológica y social, estamos permanentemente desecharndo opciones, rechazando perspectivas, deshaciéndonos de todo: la modernidad (el «modus iodernus»: el «modo de hoy») significa buscar respuestas siempre improvisadas a problemas imprevistos: nuevas tecnologías, nuevos lugares, nuevas relaciones, reciclaje constante de cosas y vidas. En el «cómo» se obvia el «qué», a la larga impera la inseguridad de no llegar nunca a la meta, de estar en medio de ninguna parte, de estar muriendo infinitas veces en busca de la satisfacción perpetua.

Un mundo que ciegamente ansía su propia desintegración debe ser interpretada, según Houellebecq, con suprema pasión: el arte tiene como orígenes el sufrimiento del individuo en medio de una crisis metafísica y el resentimiento por el mundo al que fuimos arrojados. La relación entre el artista y la modernidad se basa en relaciones no cordiales, en relaciones de permanente conflicto y de crítica implacable: la vida como la más grande experiencia incongruente, como una broma cósmica. El artista es un mentiroso, un comediante: debe ocultar la insignificancia de su vida privada bajo un halo de celebración trágica, transformando su disgusto por la vida en una hostilidad activa. Sin el sufrimiento ni la pasión, no existe el arte que trasciende los lenguajes pragmáticos: «Toda gran pasión, no importa si es amor u odio, termina produciendo una obra auténtica [*Toute grande passion, qu'elle soit amour ou haine, finit par produire une œuvre authentique*]»³⁹. Sin conciencia de la voluntad, sin pasión ni sufrimiento, sería imposible contar el chiste del desarrollo, sería imposible burlarse del individualismo y el mejor comediante será el novelista.

La novela y la estética de Michel Houellebecq muestran cómo empiezan a desdibujarse, en la modernidad en crisis, los clásicos conceptos de «tiempo» y «espacio». El espacio concebido por Houellebecq es controlado por medio de la arquitectura como estrategia militar, para la conquista y la expansión de las fronteras del dominio de las multitudes. «La arquitectura contemporánea como vector de la aceleración de los desplazamientos», modesta, funcional y transparente, se encarga de introducir, de influenciar, de manera estéticamente sutil y materialmente contundente, las reglas de la movilización social: la arquitectura se encarga de *construir las secciones del hipermercado social*: «polivalentes, neutros y modulares, los

³⁸ Houellebecq, Michel, *Supervivencia*, *op. cit.*, p. 11.

³⁹ Houellebecq, Michel, *H. P. Lovecraft: contre le monde, contre la vie*, *op. cit.*, p. 43.

lugares modernos se adaptan a la infinidad de mensajes a los que deben servir de soporte»⁴⁰.

La versión directa del mundo se corrompe por la sobresaturación de información y de referencias sobre él: antes que encontrar el mundo, nos vemos en una vorágine de mensajes que nos indican qué desear, qué usar, cuándo y cómo comprar, todo para olvidar el hastío con que ya está contaminada nuestra voluntad. La arquitectura transparente a los mensajes deja espacio a los anuncios, a la imagen de eficiencia de los largos paseos comerciales. El vidrio adquiere una apariencia de dureza en el concreto y el asfalto. Permanece la liquidez atemorizada y fluente en la fiesta, en la uniformización de las diversiones y de la felicidad.

La voluntad, desde el punto de vista de Houellebecq, es una burla: la irracionalidad cósmica es negada por lo frívolo de los festejos y el deseo se renueva en la fiesta del posicionamiento de las marcas y de los productos, en el constante olvido del ser y en evitar el resurgimiento del verdadero sentimiento oceánico por medio de la renovación constante de simulacros, de las decisiones publicitarias: «La lógica del supermercado induce forzosamente a la dispersión de los sentidos; el hombre de supermercado no puede ser, orgánicamente, un hombre de voluntad única, de un solo deseo. De ahí viene cierta depresión del querer en el hombre contemporáneo»⁴¹.

Vivimos en la opresión de la indecisión. El tiempo y el espacio, controlados por la arquitectura social que acorta las distancias, posibilita la transmisión de la información, como sucedáneo de la representación del mundo, están destinados al aumento de la producción individual. En la conversión del mundo como supermercado, el nivel de la conversación padece un proceso paralelo de saturación y acartonamiento de los mensajes: todo dentro del chisme, la habladuría, la observación casual o pretendidamente ingeniosa; la ciudad, como centro de las actividades humanas, tanto las ociosas como las productivas, maneja una apariencia de profundidad, que refuerza su envoltura bajo el velo de Maya de la publicidad como representación. Los regímenes, tanto del espectáculo y como disciplinarios, se conjugan en la vivencia de la ciudad: en la refinación de la vigilancia y el condicionamiento colectivos, por medio de una sociedad del entretenimiento, cuyo objetivo es *lo divertido*:

Profundamente infectada por el sentido, la representación ha perdido por completo la inocencia. Podemos llamar inocente a una representación que ofrece simplemente como tal, que solo pretende ser la imagen de un mundo exterior (real o imaginario, pero exterior); en otras palabras, que no incluye su propio comentario crítico. La introducción masiva en las representaciones de referencias, de burla, de doble sentido, de humor, ha minado rápidamente la actividad artística y filosófica, transformándola en retórica generalizada. Todo arte, como toda ciencia, es un medio de comunicación entre los hombres. Es evidente que la eficacia y la intensidad de la comunicación disminuyen y tienden a anularse desde el momento en que se instala una duda sobre la veracidad de lo que se

⁴⁰ Houellebecq, Michel, *El mundo como supermercado*, op. cit., p. 58.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 64-65.

dice, sobre la sinceridad de lo que se expresa (*¿Hay quien pueda imaginar, por ejemplo, una ciencia con doble sentido?*).⁴²

En el ciclo que va de la indecisión a la insatisfacción, el ser humano se ve atravesado por la ambivalencia (*i.e.* el sentimiento de desasosiego de no encontrarse dentro de un ambiente propicio para él). Ya sea la falta de reconocimiento dentro de su sociedad o la pérdida de aquella, la ambivalencia alimenta el miedo de los ciudadanos de verse perdidos sin referencias o lugares en común. De ahí la necesidad de un espíritu del entretenimiento, asumido ora colectivamente por medio de la fiesta consumista y la banalización del lenguaje, ora individualmente en la deserción de lo público, cuando los individuos no se sienten aceptados por sus contemporáneos o por su ambiente.

La economía de mercado es el reflejo práctico del deseo, insatisfecho materialmente, del nuevo hombre individualista. La relación entre la dimensión espaciotemporal y la satisfacción del consumidor se traduce en la abstracción de la imagen numerizada, en el manejo del gráfico y la investigación de mercadeo como imagen objetiva de la interacción humana. Tiempo y espacio empleados de manera práctica, no aplicados solamente en la arquitectura, sino también aplicados a los negocios humanos por medio de la mercadotecnia, ayudan a distinguir la elección en el supermercado mundial. La sociedad de mercado que reduce las relaciones humanas a la mediatización del cálculo numérico donde intervienen el atractivo, la novedad y la relación calidad-precio, condiciona el mundo para la obtención acelerada de gozo: ¿dónde encontrarlo? ¿Cuánto tardamos en encontrarlo y en satisfacernos? La eficacia de la economía del mercado está en llevar los productos y servicios como promesas de satisfacción, acotando las distancias en el menor tiempo posible.

La jerarquización de la sociedad, basada en la «numerización» y en la concepción de la dicotomía voluntad/representación, en términos de poder económico y social, se extiende hacia la competencia sexual (presente en la distinción de características físicas como la altura, la piel, el cabello, los ojos, los dientes y las intelectuales: la simpatía, la inteligencia, el humor, etc.). El «funcionamiento microsociológico» de la modernidad es comprendido por la abstracción de los caracteres humanos, concibiéndolos como efímeros y transitorios, sin autonomía ni personalidad, empujados al movimiento y a la inestabilidad social, destinados a la clasificación de la racionalidad del placer y del consumo dentro del liberalismo social:

Liberado de los estorbos constituidos por las adhesiones, las fidelidades, los códigos de comportamiento estrictos, el individuo moderno podría ocupar su lugar en un sistema de transacciones generalizadas en el cual es posible atribuirle, de forma unívoca y sin ambigüedad, un valor de cambio [...] Si bien la jerarquía económica simplificada fue objeto durante mucho tiempo de oposiciones esporádicas (movimientos a favor de la «justicia social»), la jerarquía erótica, que parecía más natural, fue interiorizada rápidamente y consiguió desde el principio un amplio consenso.

⁴² *Ibid.*, p. 65.

Desde entonces, capaces de definirse a sí mismos mediante unos pocos parámetros numéricos, liberados de las ideas sobre el Ser que habían obstaculizado durante mucho tiempo la fluidez de sus movimientos mentales, los seres humanos occidentales –por lo menos los más jóvenes– pudieron adaptarse a los cambios tecnológicos que se producían en sus sociedades, cambios que conllevaban a su vez grandes transformaciones económicas, psicológicas y sociales.⁴³

El arte genera ahora disgusto. El olvido del ser en la cultura es evidente en la complacencia del consumidor. Tenemos demasiados mensajes, demasiados textos, olas de información nos golpean y las ignoramos. Además de que nuestros sentidos están mediados por las intuiciones a priori, ya debemos lidiar con nuestra atención dispersa entre las sensaciones y nuestra falta casi completa de experiencias: «[...] Multiplicar las referencias, los recortes, los criterios de decisión racional no tiene ningún sentido. Hablando claro: es más bien negativo; un estorbo inútil para las neuronas. A este mundo le falta de todo salvo información suplementaria»⁴⁴.

El mundo como supermercado y burla es el campo racional de la regla, donde podremos adaptarnos de manera superficial y con éxito en la nueva economía individualista. La voluntad y la representación sometidas al poder de la sociedad contemporánea, de maneras diversas en la sociedad globalizada, se constata en nuestros mínimos actos cotidianos: «La norma es compleja, multiforme [*La règle est complexe, multiforme*]»⁴⁵. El «campo de la regla» es implantado en cada individuo atomizado desde su infancia. Nosotros tenemos la confusión entre el campo de la regla y de batalla como crisis de madurez: al no poder adaptarnos a la economía de mercado que nos enseña a consumir desde que no tenemos uso de razón o cuando el sexo se convierte en un símbolo de distinción en nuestras vidas sociales y no podemos acceder a él, como otros sí pueden hacerlo.

El campo de la regla es igualmente la estructuración de nuestras personalidades como individuos independientes de los demás: nos reflejamos como sujetos sociales al reconocer a los demás como sujetos semejantes a nosotros: que sienten, que viven experiencias parecidas a nosotros. Verdaderamente, «La eternidad de la infancia es breve y el paisaje desfila ante los ojos de los niños [*L'éternité de l'enfance est un' éternité breve le paysage defile avant les faces des enfants*]»⁴⁶: los preparamos para que se adapten al tedio y lo reproduzcan en la continuidad de nuestra sociedad madura, en el ciclo económico de comprar y consumir: esa es nuestra mayor herencia cultural. Su inocencia es un don inmaculado y les es arrebatada para ser convertida en eslogan de publicidad, en aceleración para un consumo más precoz.

El deseo de destacarse y de conquistar lleva un desarrollo semejante al desarrollo económico entre la prosperidad y la miseria: la sexualidad no solo es un asunto de identidad personal,

⁴³ *Ibid.*, pp. 58-59.

⁴⁴ Houellebecq, Michel, *Ampliación del campo de batalla*, *op. cit.*, p. 91.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 13.

⁴⁶ Houellebecq, Michel, *Las partículas elementales*, *op. cit.*, p. 34.

sino que también es un «sistema de jerarquía social»: el sexo, desde la adolescencia, es ahora un sistema de diferenciación que está vinculado con la economía de mercado libre en cuanto que no hay restricciones ni instituciones que controlen o eviten comportamientos tales como el adulterio, al igual que no existe el Estado para regular la expansión de un negocio hacia ganancias desbordantes. En el sexo hay hombres «enriquecidos» por diversas experiencias y aventuras sexuales, otros están obligados a permanecer, según las circunstancias, al estado de «empobrecimiento absoluto»: a la soledad y la masturbación. El liberalismo económico, extendido a todas las clases sociales y a todas las edades de la vida desde la niñez y reforzada de manera dramática en la experiencia adolescente de la sexualidad, es la ampliación del campo de batalla.

El adolescente, pues, se distingue del niño porque su sexualidad se convierte en un asunto angustioso. La sexualidad ahora es un manejo de la economía por otros medios, aquella es otro ámbito de las «políticas de la vida»; así vista, la sexualidad como continuación del deseo por medios más sofisticados no deja de estar sometida a la necesidad perpetua del deseo, no deja de ser trágica: «De todos los sistemas económicos y sociales el capitalismo es, sin duda, el más natural. Eso ya basta para indicar que es el peor [*De tous les systèmes économiques et sociaux, le capitalisme est sans conteste le plus naturel. Ceci suffit déjà à indiquer qu'il devra être le pire*]»⁴⁷.

Hemos desviado las originarias intenciones de la modernidad hacia la barbarie racionalizada, hacia la atomización del hombre en la sociedad: con el individualismo hemos entrado al campo de batalla. La batalla es aceptar o no, sin ninguna noción de eternidad y despojados del consuelo de la religión, el *leitmotiv* de nuestra época: «Tienes que desechar. Tienes que ser deseable. Tienes que participar en la competición, en la lucha, en la vida del mundo. Si te detienes, dejas de existir. Si te quedas atrás, estás muerto»⁴⁸. En esta tergiversación hipermoderna de la voluntad se justifica la máxima inmoralidad, (según la ética Schopenhaueriana), posibilitando la aparición de un nuevo *universo satánico*: somos egocéntricos, hijos de esta edad narcisista, resignados a la soledad, al aislamiento sentimental que implica la atomización social, que copulamos con otros cuerpos privados de la capacidad de comprender el sufrimiento (como nosotros), que sofisticamos nuestros placeres sensoriales pero que seguimos corriendo, metafísicamente, en el vacío, social, económica y sexualmente desarraigados, exiliados del deseo de ser; nos enfrentamos ante la perspectiva de nuestra cotidaneidad moderna y al verla podemos decir «¡Cuán frío es el infierno!»:

La publicidad fracasa, las depresiones se multiplican, el desarraigo se acentúa; sin embargo, la publicidad sigue construyendo las infraestructuras de recepción de sus mensajes. Sigue perfeccionando medios de desplazamiento para seres que no tienen ningún sitio adonde ir porque no están cómodos en ninguna parte; sigue desarrollando medios de comunicación para seres que ya no tienen

⁴⁷ Houellebecq, Michel, *Ampliación del campo de batalla*, *op. cit.*, p. 138.

⁴⁸ Houellebecq, Michel, *El mundo como supermercado*, *op. cit.*, p. 69.

nada que decir; sigue facilitando las posibilidades de interacción entre seres que ya no tienen ganas de entablar relación con nadie.⁴⁹

La precarización de la existencia humana dentro de la crisis de la modernidad, reflejada en el manejo racionalizado del espacio y del tiempo, en nuestra indigencia sexual y en nuestra incapacidad de poder apreciar la voluntad como cosa en sí, la podemos llamar con el nombre de «desarraigo». Al poner en duda el desarraigo y la norma, entramos en la lucha.

Ante este espectáculo de la sociedad individualista, surge el escape: la nostalgia convertida en menosprecio de estos tiempos, en un estallido reaccionario que busque un nuevo control ante la mendicidad de nuestros tiempos. Ante la fría crueldad que se da entre los seres humanos, la búsqueda de un criterio moral, de encontrar una ley humana por medio de la razón, como cortafuegos de las libertades egocéntricas que terminan en el sufrimiento. Ese criterio nuevo que debe aplicarse para acabar con el campo de batalla es la bondad: «El universo era un campo vallado, un hormiguero bestial; estaba rodeado por un horizonte cerrado y duro, perfectamente visible, pero inaccesible: la ley moral. Sin embargo, está escrito que el amor contiene y ejecuta la ley [*L'univers était un champ clos, un grouillement bestial; tout cela était enclos dans un horizon fermé et dur - nettement perceptible, mais inaccesible: celui de la loi morale*]»⁵⁰.

La bondad y el amor son los sentimientos que llevan, en la amistad y en el amor entre las parejas, a la realización más grande del genio humano en la moral schopenhaueriana: la compasión (*Mitleid*). Houellebecq quiere invitar al cumplimiento de este deber humano. Pero para el autor de *Las partículas elementales* la compasión va acompañada de un ataque a la sociedad moderna, un ataque contra la libertad individual, la dignidad humana y el progreso, pues gracias a la libertad humana individual, reconocida en el sistema liberal de las relaciones humanas (como promesa de prosperidad social a la vez que material), se llegó a la «disolución y disgregación progresivas», manifestado en nuestra vida cotidiana con el fin del hombre público. Houellebecq, en su papel de reaccionario, juzga la sociedad actual dentro de una problemática metafísica, cuyas manifestaciones humanas –por ejemplo, la liberación sexual– la hacen evidente a la razón:

Es chocante comprobar que a veces se ha presentado la liberación sexual como si fuera un sueño comunitario, cuando en realidad se trataba de un nuevo escalón en la progresiva escalada histórica del individualismo [*la montée historique de l'individualisme*]. La liberación sexual provocó la destrucción de la pareja y la familia, últimas comunidades intermediarias que separaban al individuo del mercado.⁵¹

⁴⁹ *Ibid.*, p. 69.

⁵⁰ Houellebecq, Michel, *Las partículas elementales*, *op. cit.*, p. 206.

⁵¹ *Ibid.*, p. 116.

El ataque de Houellebecq es una reivindicación metafísica, es un regreso al «qué» después de habernos perdido en el egoísmo del «cómo»; es otra vez tomar conciencia de nuestra «metafísica de la fragilidad» tras haber vivido en un «universo satánico», el infierno que somos para los otros y para nosotros mismos. Debemos cambiar la dirección de la razón para ser más sensibles, no más sofisticados. Nuestro funcionamiento humano, dentro de la sociedad, no se diferencia mucho de la naturaleza. Estamos sujetos a la circularidad de la cosa en sí, al esquema del retorno: «El círculo es la forma más universal en la naturaleza, la forma que se verifica en todo, desde el curso de los astros hasta la muerte y el nacimiento de los seres orgánicos; solo a través suyo se hace posible una existencia que subsiste en el incesante flujo del tiempo y de su contenido, esto es, una naturaleza»⁵². Desde la observación de la naturaleza y la humanidad, la actitud «reaccionaria» ve con gran escepticismo el avance hacia un mejor desarrollo económico, reflejado con un aumento general de la felicidad humana.

El primer paso es asumir que, metafísicamente, el «yo» no es más que una ficción que ha hecho demasiados estragos para la convivencia humana. En las sociedades modernas, según Houellebecq, el yo es «una neurosis intermitente y al hombre le falta mucho para estar curado [*le moi est une névrose intermittente, et l'homme était encoré loin d'être guéri*]»⁵³. El ataque antimoderno implica, entonces, escapar de los conceptos de la historia para llegar al «sabbath» de nuestro deseo; para ello, debemos deshacernos, de manera personal, del «yo» y de cualquier ilusión modernizadora: lo salvaje prima en nosotros antes que lo racional y apenas nos alcanza la inteligencia humana para no sentirnos sometidos, para tener la sensibilidad puesta en ver el drama de quienes ansiamos.

La posición «reaccionaria» de Houellebecq no apela a un nuevo proyecto político o de gran alcance social por medio de una reforma del Estado (nuestras instituciones deben, según él, dedicarse solamente a sancionar el delito contra la autonomía del otro y a evitar el sufrimiento del ser humano, nada más): lo que él propone realmente es un gran despertar de los hombres y mujeres de genio ante la fatalidad de la existencia, fatalidad que ha sido ocultada en nuestra modernidad. Ya es hora, según Houellebecq, de ver de nuevo la fragilidad en vez de ocultarla por medio de la seducción, de conocernos finalmente limitados. En un mundo que parece «uniformizarse ante nuestros ojos», optaremos mejor por otra forma de extinción: la unificación de todas las formas determinadas por el «principio de individuación», alejadas de la cosa en sí por la mediación de los conceptos de racionalidad dominante de la modernidad, en la voluntad.

¿Cuál sería el papel del arte –y de la literatura en especial, con la novela como su mayor representante– ante esta realidad de la «hipermodernidad del desarraigo? En una sociedad mediada por el mercado y la transparencia de los mensajes publicitarios en la actualidad, la

⁵² Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, op. cit., II, Capítulo 41, «Sobre la muerte y su relación con el carácter indestructible de nuestro ser en sí», p. 545.

⁵³ Houellebecq, Michel, *Las partículas elementales*, op. cit., p. 237.

literatura tiene un deber de no ser pragmática, de encontrar un sentido que trascienda la utilidad y el trato inmediato entre las personas: no debe someterse al «cómo» de las sociedades desarraigadas; debe, más bien, buscar el ser por medio del «qué»; el artista debe encontrar la belleza cotidiana y capturarla, conjurando a Fausto, diciendo implícitamente en su obra: «détente, eres tan bello». El verdadero cambio que se dará en la sociedad hipermoderna se basará en un cambio individual, de iniciativa tanto moral como estética, que se llamará «revolución fría»: «Cada individuo es capaz de producir en sí mismo una especie de revolución fría, situándose por un instante fuera del flujo informativo-publicitario. Es muy fácil de hacer; de hecho, nunca ha sido tan fácil como ahora situarse en una posición estética con relación al mundo: basta con dar un paso a un lado»⁵⁴.

Todo escritor escribe en sus libros diferentes versiones de su autobiografía, se confiesa a la vez que confiesa a su sociedad dándole una trama, un sentido o una base para la interrogación por medio de una historia. El escritor, a la vez que encuentra el horror de su mundo, encuentra el horror que reside en sí mismo. En este equilibrio creador-materia, el artista se convierte, si recordamos una vez más a Schopenhauer, en un «sujeto puro del conocimiento»: el sujeto que ve, tras las apariencias de la historia y de las costumbres, el fondo del corazón humano, el centro de lo animal civilizado: la voluntad olvidada por la razón. Pasar de las formas diferenciadas de la modernidad líquida al panorama amplio y oceánico de la voluntad lo llevan a la angustia, a llevar por dentro el campo de batalla: «La escritura no alivia apenas. Describe, delimita. Introduce una sombra de coherencia, una idea de realismo [*Un soupçon de cohérence, l'idée d'un réalisme*]. Uno sigue chapoteando en una niebla sanguinaria, pero hay algunos puntos de referencia. El caos queda a unos pocos metros. Pobre éxito, en realidad»⁵⁵.

Nunca podremos escapar del presente mientras sigamos con vida. Estamos en una etapa de la historia donde la sensación de presente se ha convertido en algo etéreo, casi inexistente: estamos sometidos a la velocidad de la necesidad de cambiar, de girar sobre ninguna parte, de consumir en lugares sin referentes seguros, de vivir identidades improvisadas. Lo que nos hace humanos, la razón, ha sido constituida en la modernidad en crisis según un sometimiento inteligente de nuestros deseos y de nuestra capacidad de conocer: vivimos para seguir marchando, para vivir en un mundo esterilizado de todo contacto, reducidos a compradores-vendedores de bienes y servicios, ser simplemente consumidores del desarraigo. Participar del arte, de manera sincera, es un juego demasiado arriesgado, es la más bella mentira, la que nos hace ver en vida la falsedad del velo de Maya, la que nos hace decir «*Tat twam asi*», pero no todos son capaces de soportar toda su carga: más de uno dirá, tras una vida de fracasos en busca de algo valiente y hermoso que decir: «Siento la piel como una frontera, y el mundo exterior como un aplastamiento. La sensación de separación es

⁵⁴ Houellebecq, Michel, *El mundo como supermercado*, op. cit., p. 72.

⁵⁵ Houellebecq, Michel, *Ampliación del campo de batalla*, op. cit., p. 15.

total; desde ahora estoy prisionero en mí mismo. No habrá sensación sublime, he fallado el blanco de mi vida»⁵⁶.

La literatura, como las demás artes, hace posible que el desconocimiento de la cosa en sí se desvanezca por un momento: nosotros, espectadores y diletantes, no alcanzaremos a conocernos a nosotros mismos, sino que podemos ser como Moisés divisando las tierras que recorrería Josué: podremos vislumbrar, gracias al arte, el corazón y la base de toda la existencia, los cuales nunca recorreremos si no despertamos del sueño de la vida y nos enfrentamos con la realidad de la voluntad infinita. A la vez, el arte, como producto de un grupo privilegiado de individuos por sus variados talentos, debe también acercarse al mundo de la intuición, a la vida diaria: sin este conflicto, el arte no tendría sentido. El arte hoy sería un juguete inútil sin lo sublime y trágico de la sociedad humana, sin el propósito de hacer abrir los ojos al hombre corriente a la luz del ser.

La novela, según Houellebecq, es el acto más grande de toda «revolución fría»: escapa de la historia, es intempestiva –pues no es la visión institucional de una verdad social, sino la confesión del autor como ciudadano de su tiempo–, escapa de los mensajes publicitarios –pues es la apreciación de la existencia y de la intuición del ser, y no un mensaje con un fin ulterior–, y nos da un punto de vista alterno al del individuo, cancela brevemente el principio de individuación, nos ofrece la perspectiva del sujeto puro del conocimiento –pues vemos la unidad de la voluntad en vez de la diversidad de los hombres y mujeres como representaciones–. La lectura de una novela implica entonces una pequeña muerte del «ser moderno», de vincularnos con todo lo que vive y padece, una visión amplia del mundo que nos puede dar brevemente la tranquilidad que llega de manera absoluta solamente con la muerte. Tanto el lector activo como el escritor pueden decir, mientras realizan su trabajo, «¡Qué capaz me siento hasta el final de impresionantes imágenes mentales! ¡Qué clara es todavía la imagen que me hago del mundo! La riqueza de lo que va a morir es prodigiosa; no tengo que avergonzarme de mí mismo; lo habré intentado»⁵⁷.

La novela no solo recoge datos de las diferentes disciplinas humanas, para hacer del relato algo más verosímil, sino que incorpora la filosofía con la buena escritura, para darnos una imagen coherente del mundo, una imagen sublime del hombre, del mundo, de la voluntad, que puede también sacar a flote la poesía envuelta en los actos humanos. Emoción, poesía, filosofía, todas ellas mezcladas y presentadas por medio de una narración: los componentes para hacer una gran obra del arte literario: «La emoción suprime la cadena causal, es la única capaz de haceros percibir las cosas en sí mismas. Transmitir dicha percepción es el objeto de la literatura»⁵⁸.

Houellebecq nos demuestra que la filosofía de Arthur Schopenhauer sigue siendo en gran parte vigente y que su obra puede ser usada para estudiar la problemática de la modernidad.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 172.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 170.

⁵⁸ Houellebecq, Michel, *Supervivencia*, *op. cit.*, p. 27.

Con él se pone en duda la superioridad de la razón sobre todos los actos y esfuerzos humanos, a la vez que quiere rescatar la vida contemplativa de la vida activa: él rescata el «qué», la base del ser, como voluntad, voluntad inconsciente y constante del perpetuo desear, manifiesto en todas las formas de vida y llevada de las maneras más refinadas y diversas por la especie humana.

La vida contemplativa que mejor se adapta a la visión del «ser-en-sí» según Schopenhauer, es la visión estética de la vida, pues, al superar los lenguajes que se refieren solamente a la representación determinada por el principio de individuación, nos ofrece una visión más grande de la existencia. Schopenhauer aporta una filosofía perenne, que desarrolla a lo largo de su producción literaria, mostrándonos cuán ligado es el pensamiento único de su obra con la realidad cotidiana –hecho que choca con una filosofía vista de manera estrictamente abstracta–: «La verdad, la cual se resigna a una corta fiesta triunfal entre dos largos lapsos temporales en los que es reprobada como paradoja y menospreciada como trivial. [...] Pero la vida es breve y la verdad llega lejos y perdura: digamos la verdad»⁵⁹.

En el mundo de la voluntad desgarrada en la modernidad, por el comportamiento de los individuos dentro del liberalismo y de la economía de mercado, surge en reacción el ideal estético de las «revoluciones frías», del artista que debate su trasiego por el mundo entre una actitud teórica y un comportamiento libertino; de esta tarea se llega a la realización de la obra de arte como una confesión y como un espejo del mundo contemporáneo al artista. Toda obra, por lo tanto, es un fragmento de una gran autobiografía. Esta última idea coincide con la sugerencia de Michel Onfray de instituir la novela autobiográfica como el próximo gran discurso filosófico: el libro no solo debe transmitir las fortalezas creativas del escritor, sino también ser la expresión de inquietudes, preocupaciones e interrogaciones de un ser humano en busca de la comunicación con los otros, en cuanto descubre una realidad estética común a los sujetos atomizados e insatisfechos: «La narración de una novela autobiográfica debe establecer una relación positiva con una subjetividad también deseosa de sentido. La lectura supone este diálogo silencioso y necesario para la instigación del movimiento ético»⁶⁰. El arte, pues, es una alternativa para los *outsiders*, quienes resisten el discurso aplastante de la modernización racionalista y reduccionista de la numerización de las relaciones humanas. Todo está en atreverse a riesgo de estar en constante incertidumbre:

Algunos seres experimentan una aterradora imposibilidad de vivir por sus propios medios; en el fondo no soportan ver su vida cara a cara, y verla entera, sin zonas de sombra, sin segundos planos. Estoy de acuerdo en que su existencia es una excepción a las leyes de la naturaleza, no solo porque esta fractura de inadaptación fundamental se produce a causa de la excesiva lucidez que presupone, lucidez que trasciende los esquemas perceptivos de la existencia ordinaria.⁶¹

⁵⁹ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, op. cit., I, p. 15.

⁶⁰ Onfray, Michel, *Teoría del cuerpo enamorado: por una erótica solar*, traducción, prólogo y notas de Ximo Brotóns, Editorial Pre-Textos: Valencia, 2002, p. 230.

⁶¹ Houellebecq, Michel, *Ampliación del campo de batalla*, op. cit., p. 167.

Sin embargo, el ataque de Houellebecq a la modernidad no la supera. Como novelista, su cabeza está en permanente actividad, tratando de escribir otro bastión de la identidad moderna: sin novela, como sin sujeto, no hay modernidad. La novela funciona para trascender tanto los discursos de la historia como para criticar el sujeto: esta es el relato integral del sujeto secular. Mientras haya un lector de novelas, las esperanzas de ilustración no estarán del todo perdidas, a pesar de que vivamos en un mundo sometido a la indigencia de la necesidad: «No temáis a la felicidad; no existe»⁶², nos dice el autor francés. El consuelo que nos da el escritor es el de revelarnos el mundo como el sueño de la voluntad universal: Borges decide recordarnos, siguiendo a Schopenhauer, que si descubrir el secreto del mundo es como leer un libro de manera continua, soñar sería entonces como hojearlo⁶³. La literatura apenas alcanza a divisar la desembocadura del Nilo: solo en la muerte podremos llegar hasta El Cairo. Tenemos que resignarnos, tras hacer una pausa de nuestras lecturas, con vivir en la tierra, con vernoslas con una modernidad en sus impredecibles manifestaciones: siguiendo las palabras de Musil, con la «furia reductora de un tiempo provocado y provocador: un automartirio del espíritu, un inconfesable placer en la contemplación del bien humillado y en su destrucción»⁶⁴.

BIBLIOGRAFÍA

- BATAILLE, Georges, *El Erotismo*, traducción de Antoni Vicens y Marie Paule Sarazin, Tusquets Editorial: Barcelona, 2002.
- BORGES, Jorge Luis, *Otras inquisiciones*, Alianza Editorial: Madrid, 1981.
- DESCARTES, René, *Discurso del método*, traducción de Risieri Frondizi, Alianza Editorial: Madrid, 1979.
- FLAUBERT, Gustave, *Cartas a Louise Colet*, traducción, prólogo y notas de Ignacio Malaxeverría. Ediciones Siruela, Barcelona, 2000.
- HOUELLEBECQ, Michel, *Ampliación del campo de batalla*, traducción de Encarna Castejón, Anagrama: Barcelona, 2007.
- , *El mundo como supermercado*, traducción de Encarna Castejón. Anagrama: Barcelona, 2000.
- , *Las partículas elementales*, traducción de Encarna Castejón, Barcelona: Anagrama, 2006.
- , *H. P. Lovecraft, Contre le monde, contre la vie*, Editions du Rocher: New York, 1999.
- , *Supervivencia: sobrevivir, el sentido de la lucha, la búsqueda de la felicidad*, traducción de Altair Díez, Acuarela libros, Antonio Machado Libros: Madrid, 2007.
- KANT, Immanuel, *Critica de la razón pura*, traducción, introducción y notas de Pedro Ribas, Bogotá: Alfaguara: Bogotá 1998.

⁶² Houellebecq, Michel, *Supervivencia*, *op. cit.*, p. 23.

⁶³ Borges, Jorge Luis, *Otras inquisiciones*, Alianza Editorial: Madrid, 1981, p. 29.

⁶⁴ Musil, Robert, *El hombre sin atributos*, traducción del alemán por José M. Sáenz y Feliú Formosa, Seix-Barral, Biblioteca Breve: Barcelona, 1986, p. 17.

- MUSIL, Robert, *El hombre sin atributos*, traducción del alemán por José M. Sáenz y Feliú Formosa, Seix-Barral, Biblioteca Breve: Barcelona.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Schopenhauer como educador*, traducción de Jacobo Muñoz, Biblioteca Nueva: Madrid, 2000.
- ONFRAY, Michel, *Teoría del cuerpo enamorado: por una erótica solar*, traducción, prólogo y notas de Ximo Brotons, Pre-Textos: Valencia, 2002.
- TAYLOR, Charles, *Fuentes del Yo: La construcción de la identidad moderna*, traducción de Ana Lizón, Paidós: Buenos Aires, 1996.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, traducción y prólogo de Leopoldo-Eulogio Palacios, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Gredos: Madrid, 1981.
- , Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, traducción, introducción y notas de Roberto R. Aramayo, Círculo de lectores, Fondo de Cultura Económica de España: Barcelona, 2005.
- , Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Siglo XXI Editores: Madrid, 1993.
- , Arthur, *Parerga y Paralipómena*, traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Trotta: Madrid, 2006.
- , Arthur, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, traducción de Miguel de Unamuno, prólogo y notas de Santiago González Noriega, Alianza Editorial: Madrid, 2003.

