

LAOCOONTE

REVISTA DE ESTÉTICA Y TEORÍA DE LAS ARTES

VOL. 2 • Nº 2 • 2015 • ISSN 2386-8449

CONVERSANDO CON

Richard Shusterman: pensar desde el cuerpo, de la estética pragmatista a la somaestética, por **Rosa Fernández Gómez**

UT PICTURA POESIS

Poemas de **Lola Andrés** y **María Alcantarilla**

TEXTO INVITADO

Definición, uso, abuso y propuestas estéticas

José Luis Molinuevo

PANORAMA

LA ESTÉTICA EN LA ENCRUCIJADA DEL PRESENTE

Una de las encrucijadas de la estética de Adorno: el arte y la industria de la cultura

Luis Merita Blat

Arte, producción cultural y acción política: Castoriadis y una consideración integral, democrática y anti-formalista de nuestras capacidades humanas

Ana Contursi

Identidad en la contracultura: Implicaciones semiótico-intertextuales de la (re)presentación corporal

Jonathan Abdul Maldonado Adame y **Héctor Serrano Barquín**

La suerte del fracaso. Lo fallido en la práctica artística contemporánea

Susana G. Romanos

Condiciones definicionales para el predicado “graffiti”

LeonKa

Aesthetics and “transcultural” turn

Giuseppe Patella

MISCELÁNEA

Anica Savic Rebac: la erotología platónica y la estética de la ‘interconexión universal’

Tamara Djermanovic

Veracidad y verosimilitud en el relato autobiográfico: el valor de la ficción

Mikel Iriondo Aranguren

La crítica del deseo puro. Razón y evento en Heinrich von Kleist

Nuria Sánchez Madrid

Infeción controlada. Maneras de representar el estado de excepción en el cine de pandemias

Roger Ferrer Ventosa

RESEÑAS

EDITA

SEyTA.
SOCIEDAD ESPAÑOLA
DE ESTÉTICA Y TEORÍA DE LAS ARTES

VOL. 2 • Nº 2 • 2015 • ISSN 2386-8449

SEYTA.ORG/LAOCOONTE

COORDINACIÓN EDITORIAL

Anacleto Ferrer (Universitat de València)
Francesc Jesús Hernández i Dobon (Universitat de València)
Fernando Infante del Rosal (Universidad de Sevilla)

COMITÉ DE REDACCIÓN

Rocío de la Villa (Universidad Autónoma de Madrid), **Tamara Djermanović** (Universitat Pompeu Fabra), **Rosa Fernández Gómez** (Universidad de Málaga), **Anacleto Ferrer** (Universitat de València), **Ilia Galán** (Universidad Carlos III), **María Jesús Godoy** (Universidad de Sevilla), **Fernando Golvano** (Universidad del País Vasco), **Fernando Infante del Rosal** (Universidad de Sevilla), **Leopoldo La Rubia** (Universidad de Granada), **Antonio Molina Flores** (Universidad de Sevilla), **Miguel Salmerón** (Universidad Autónoma de Madrid).

COMITÉ CIENTÍFICO INTERNACIONAL

Rafael Argullol* (Universitat Pompeu Fabra), **Luis Camnitzer** (State University of New York), **José Bragança de Miranda** (Universidade Nova de Lisboa), **Bruno Corà** (Università di Cassino), **Román de la Calle*** (Universitat de València), **Eberhard Geisler** (Johannes Gutenberg-Universität Mainz), **José Jiménez*** (Universidad Autónoma de Madrid), **Jacinto Lageira** (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne), **Bernard Marcadé** (École Nationale Supérieure d'Arts de Paris-Cergy), **Elena Oliveras** (Universidad de Buenos Aires y Universidad del Salvador), **Pablo Oyarzun** (Universidad de Chile), **Francisca Pérez Carreño*** (Universidad de Murcia), **Bernardo Pinto de Almeida** (Faculdade de Belas Artes da Universidade do Porto), **Luigi Russo** (Università di Palermo), **Georges Sebbag** (Doctor en Filosofía e historiador del surrealismo), **Robert Wilkinson** (Open University-Scotland), **Martín Zubiria** (Universidad Nacional de Cuyo).

*Miembros de la Sociedad Española de Estética y Teoría de las Artes, SEyTA

DIRECCIÓN DE ARTE Y REVISIÓN DE TEXTOS

El golpe. Cultura del entorno

REVISIÓN DE TRADUCCIONES

Andrés Salazar / José Manuel López

COMUNICACIÓN EN REDES SOCIALES

Paula Velasco Padial



Excepto que se establezca de otra forma, el contenido de esta revista cuenta con una licencia Creative Commons *Atribución 3.0 España*, que puede consultarse en <http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/es/deed.es>

EDITA

SEyTA.
 SOCIEDAD ESPAÑOLA
 DE ESTÉTICA Y TEORÍA DE LAS ARTES

CON LA COLABORACIÓN DE

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA
 Institut de Creativitat
 i Innovacions Educatives

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA
 Departament de Filosofia

UNIVERSIDAD DE SEVILLA
 DEPARTAMENTO DE ESTÉTICA
 E HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

UAM
 UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
 DE MADRID
 DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

“Cuanto más penetramos en una obra de arte más pensamientos suscita ella en nosotros, y cuantos más pensamientos suscite tanto más debemos creer que estamos penetrando en ella”.

G. E. Lessing, *Laocoonte o los límites entre la pintura y la poesía*, 1766.



LAOCOONTE

REVISTA DE ESTÉTICA Y TEORÍA DE LAS ARTES

VOL. 2 • Nº 2 • 2015

PRESENTACIÓN	6
CONVERSANDO CON	7
Richard Shusterman: pensar desde el cuerpo, de la estética pragmatista a la somaestética, por Rosa Fernández Gómez	9-18
UT PICTURA POESIS	19
Poemas de Lola Andrés	21-34
Poemas de María Alcantarilla	35-43
Ilustraciones Laocoonte n. 2 Francisco Leiva	44
TEXTO INVITADO	45
Definición, uso, abuso y propuestas estéticas, José Luis Molinuevo	47-56
PANORAMA	
LA ESTÉTICA EN LA ENCRUCIJADA DEL PRESENTE	57
Una de las encrucijadas de la estética de Adorno: el arte y la industria de la cultura, Luis Merita Blat	59-73
Arte, producción cultural y acción política: Castoriadis y una consideración integral, democrática y anti-formalista de nuestras capacidades humanas, Ana Contursi	74-85
Identidad en la contracultura: Implicaciones semiótico-intertextuales de la (re)presentación corporal, Jonathan Abdul Maldonado Adame y Héctor Serrano Barquín	86-99
La suerte del fracaso. Lo fallido en la práctica artística contemporánea, Susana G. Romanos	100-112
Condiciones definicionales para el predicado “graffiti”, LeonKa	113-132
Aesthetics and “transcultural” turn, Giuseppe Patella	133-143
MISCELÁNEA	145
Anica Savic Rebac: la erotología platónica y la estética de la ‘interconexión universal’, Tamara Djermanovic	147-158
Veracidad y verosimilitud en el relato autobiográfico: el valor de la ficción, Mikel Iriondo Aranguren	159-172
La crítica del deseo puro. Razón y evento en Heinrich von Kleist, Nuria Sánchez Madrid	173-188
Infección controlada. Maneras de representar el estado de excepción en el cine de pandemias, Roger Ferrer Ventosa	189-205

RESEÑAS	207
Lo trágico como ley del mundo y el humor como forma estética de lo metafísico, Manuel Ramos Valera	209-212
Crítica en acto, Miguel Salmerón Infante	213-215
Pensar la arquitectura: <i>Mise au point</i> de Le Corbusier, Jose Antonio Ruiz Suaña	216-218
Considerar(se) raíz, desarrollar espacio(s), José Luis Panea Fernández	219-221
Volver al grito de Laocoonte, Paula Velasco Padial	222-225
Textos fundamentales de la estética de la arquitectura, Ester Giménez	226-229
La vida en verso. Biografía poética de Friedrich Hölderlin, Carlos Pradas Sanchis	230-233
Honoré Daumier. La risa republicana, Belén Ruiz Garrido	234-236
Distorsiones, Marina Pellín Aznar	237-239
Paseos por Berlín, Fiona Songel	240-242
El baile del espectro, Maite Madinabeitia Dorado	243-246
Cuestiones de marco. Estética, política y deconstrucción, Pablo B. Sánchez Gómez	247-250
Piel de emoción y hueso de artificio, Anacleto Ferrer	251-253
Estética del reconocimiento, Ana Meléndez	254-256
Antes de la última palabra: la historia, el cine, Juan Evaristo Valls Boix	257-260
Hacia una sociología de la música, Ramón Sánchez Ochoa	261-264
Leer a Rancière, Fernando Infante del Rosal	265-268

Ilustraciones de portadillas de **Francisco Leiva**.

Fotografía de portada de **Tamara Djermanovic** intervenida con ilustración de **Francisco Leiva**.



LOCENTE

MISCELÁNEA



La crítica del deseo puro. Razón y evento en Heinrich von Kleist

*The Critique of Pure Desire. Reason and Event in Heinrich von Kleist***

Nuria Sánchez Madrid*

Resumen

Este trabajo pretende arrojar luz sobre la interpretación de la obra literaria de Heinrich von Kleist en los términos de una crítica de la razón que se entiende como crítica de lo real o del deseo, estableciendo un diálogo con los especialistas Pablo Oyarzún, Bernhard Böschstein y Werner Hamacher. Se argumenta cómo la metáfora kantiana de la crítica y su arraigo en los fenómenos se desplaza en Kleist hacia la figura del deseo puro, que subvierte enteramente el marco estético de la afección y se manifiesta como predominio del accidente, haciendo de la disteleología la fórmula expresiva del curso del mundo. La intención principal del escrito es sostener que la prosa de Kleist somete a cuestiones como el sentido, el orden natural o el genio a una genealogía que explora su vínculo con el caos y el ámbito de lo animal, lo que les dota de una perspectiva inusual desde las coordenadas del fenomenismo kantiano.

Palabras clave: Kleist, filosofía de la historia, evento, accidente, deseo, razón.

Abstract

This paper aims to shed light on the interpretation of the literary writings of Heinrich von Kleist in terms of a critique of reason that understand itself as a Critique of the Real or a Critique of Desire, in dialogue with scholars Pablo Oyarzún, Bernhard Böschstein and Werner Hamacher. I claim that the Kantian metaphor of critique and its roots in the phenomena undergo in Kleist a shift to the figure of pure desire, which completely subverts the aesthetical framework of affection and appears as the prevalence of accident, making of dysteleology the expressive formula of the world rule. Thus, this text aims at sustaining that issues such as sense, natural order or genius receive in Kleist's prose a genealogy that enquires their linkages with the chaos and animal features, providing them with a unusual perspective from the point of view of Kantian phenomenism.

Keywords: Kleist, Philosophy of History, Event, Accident, Desire, Reason.

* Universidad Complutense de Madrid, España. nuriasma@ucm.es
Artículo recibido: 28 de enero de 2015; aceptado: 26 de marzo de 2015

** Este trabajo procede de una investigación resultante del proyecto *Poetics of Selfhood: memory, imagination and narrativity* (PTDC/MHC-FIL/4203/2012) del CFUL, concedido por la *Fundação de Ciência e Tecnologia* del Gobierno de Portugal, y se inscribe en otra iniciada en los Proyectos *Naturaleza humana y comunidad (III). ¿Actualidad del humanismo e inactualidad del hombre?* (FFI2013-46815-P) y *Retóricas del Clasicismo. Los puntos de vista (contextos, premisas, mentalidades)* (FFI2013-41410-P), concedidos ambos por el MINECO del Gobierno de España. La elaboración del texto se ha visto beneficiada por una estancia de investigación en el IFS del CSIC. Agradezco los comentarios recibidos de parte de los evaluadores anónimos de *Laocoonte*, que me permitieron mejorar aspectos puntuales del trabajo. .

Aber der Irrtum legt nicht im Herzen, er liegt im Verstand und nur der Verstand kann ihn heben (Carta de H. von Kleist a W. von Zenge, 28 de marzo de 1801).

La escritura de Heinrich von Kleist se propone ir más allá del cendal que las condiciones de posibilidad de la experiencia arrojan sobre los fenómenos, con el fin de acometer lo que me gustaría denominar una *Crítica de lo Real* o, lo que viene a ser lo mismo, una *Crítica del deseo puro*¹, que parte de una radical insatisfacción con respecto a la clausura del ser en la figura del “objeto indeterminado de una intuición empírica”² y reclama, en cambio, una militante exposición a lo real. Una *Stimmung* semejante hermana su destino al de Rahel Varnhagen, de la que Arendt destaca el deseo de exponerse a la vida “como una tormenta, sin paraguas”, dejando que ésta lloviera directamente sobre ella, sin protegerse por medio de los dispositivos que brinda el *lógos*.³ Pero ese hermanamiento alcanza también sin duda a otra judía, Etty Hillesum, que en sus diarios se refiere al esfuerzo por penetrar la realidad con una suerte de nuevo órgano, que permita escuchar el compás interior —*hineinhorchen*— que mantiene unidas todas las cosas y aceptar sin rencor la muerte y los mayores sufrimientos como parte de la vida.⁴ Resuena en tal confesión el eco de una declaración de Kleist recogida en una carta a su prometida, Wilhelmine von Zenge, fechada el 15 de agosto de 1801: “Siempre hay luz donde hay sombras, y viceversa”.⁵ Kleist aboga por una celebración del *evento* o *advenimiento* —más el *Zufall* que la *Begebenheit*— que toma senderos bien distintos tanto a los de la coincidencia —*Übereinstimmung*— entre la forma del concepto y la carne de las cosas sellada por la felicidad mental en que se instala la entera *Crítica del Juicio* como a la emergencia de lo sublime kantiano, donde el exceso de lo real —*die rohe Natur*— actúa como mero medio de descubrimiento de la constitución moral del sujeto. Tampoco parece sentirse demasiado cómodo con la reformulación del kantismo —la *neueste Philosophie*— en forma de cantata fichteana, en la que un *Glauben* postrero devuelve al sujeto la firmeza y la seguridad en sus propias capacidades para enfrentarse al enigma del mundo. Kleist insiste en hacer del clímax de la desesperación la única vía estrecha —y atribulada— que conduce al Paraíso de la extrema precariedad, esto es, al Reino del Evento, inasumible por ningún relato precedente, pues se trata sencillamente de lo inopinado e imprevisible. Sólo así el ser revelará su dimensión más violenta, indisoluble de su inteligibilidad. Recientemente, Slavoj Žižek, ha definido al evento como un efecto que excede a sus causas, como “la aparición inesperada de algo nuevo que debilita cualquier diseño estable”, de manera que “el *espacio* de un evento es el que se abre por el hueco que separa un efecto de sus causas”.⁶ La aproximación de Kleist a este término poco tiene que ver con la distante *reflexión* kantiana sobre las *Begebenheiten* —esos “acontecimientos donadores

1 Ulteriores consideraciones sobre este sintagma y su sentido en la obra de Kleist se encontrarán en Sánchez Madrid (2014a: 40-57).

2 Kant, *KrV*, “La estética trascendental”, A 19-20/B 34.

3 Vd. Arendt (2000: 15).

4 Vd. Hillesum (1996: 136-137 y 181).

5 H. von Kleist (1993 II: 682).

6 Žižek (2014: 18 y 17); modificamos ligeramente la traducción: Žižek maneja el término „event“. Vd. También el lúcido ensayo de Ana Carrasco-Conde, especialmente las observaciones reunidas en torno a la distinción del *acontecimiento* —enmarcado en la historia— y del *evento* —creador de historia— (2012b: 130-131).

de sentido”, como los ha denominado Félix Duque⁷— que encuentra en la Revolución Francesa un *signo* inolvidable de la disposición de la especie humana al constante progreso hacia lo mejor. Foucault señaló eficazmente el *punto de vista* contemplativo desde que el que se trama en Kant la experiencia de la historia: “Lo que es importante en la revolución no es la revolución misma, sino lo que acontece en la conciencia de aquellos que no la hacen o en todo caso que no son sus protagonistas principales; lo importante es la relación que ellos mismos tienen con esta revolución de la que no son agentes activos”.⁸ Lo decisivo para reconocer un momento histórico no reside, pues, ni en “relevantes acciones” ni en “alevosos crímenes ejecutados por los hombres”⁹, sino más bien en su apropiación por parte del Juicio y la imaginación del espectador. Frente a la polaridad abierta por el punto de vista reflexivo y la sobredosis épica de los acontecimientos donadores de sentido en acción, Kleist apuesta por lo que al final del escrito *Sobre el teatro de marionetas* califica de “final de la historia del mundo”. Éste sólo se alcanza cuando un evento *asume y suprime* la conciencia y su retranqueo reflexivo, junto con su entera amalgama de relatos. Y, entonces, queda el silencio de la inquietud rayana con el desmayo. Pero también la sensación de que los propios párpados han sido cercenados, como afirma Kleist en su versión de las “Impresiones ante una marina de Friedrich” de Clemens Brentano y Achim von Arnim, que bien podrían aplicarse a su propia visión del mundo:

El cuadro [*Monje junto al mar* de C.D. Friedrich] descansa allí, con sus dos o tres objetos misteriosos, como en el Apocalipsis, como si el mismo cuadro tuviera los taciturnos pensamientos de Young, y, como por su uniformidad y su ilimitada profundidad nada constituye un primer plano, sino su propio marco, parece que, al mirarlo, le hayan cortado a uno los párpados.¹⁰

Cuando el acontecimiento en su singularidad se convierte en el marco de la historia no queda sino entregarse a una visión, a una escucha o a una experiencia excesivas, no frenadas la sentencia del Libro de la Ley de los judíos¹¹, sino como las que respectivamente hieren la existencia del marqués de *La mendiga de Locarno*, de los cuatro jóvenes iconoclastas de *Santa Cecilia o el poder de la música* y de la *Marquesa de O...* Agudizar la sensibilidad hacia el acontecimiento liberará sin duda de la protección perezosa —la *faule Vernunft* o *ignava ratio*— de la narración, pero también conllevará el riesgo contenido en la palabra japonesa *bakku-shan* —cortesía de Žižek—, que significa “una chica que parece guapa cuando se la mira por detrás, pero que no lo es cuando se la ve de frente”. La Cosa divina produce ese mismo efecto: quedarse sin historias, en soledad con un yo siempre dislocado por el sucederse de contingencias que postulan su propia esencialidad discrepante. Kant contempla a la chica *Historia* por detrás, quedando seducido por una proyección imposible de confirmar, Hegel lo hace desde arriba —como *Google Maps*, páginas en blanco desde el punto de vista de la felicidad, mientras que Kleist siempre se la encuentra por delante, reconociendo todas sus marcas disteleológicas, pero aceptándola a pesar de todo como su destino terrestre.

7 Vd. Duque (1998: 152, n. 295).

8 Vd. M. Foucault (2004: 63-64).

9 Kant, SF, AA 07: 85, trad. esp. por R. R. Aramayo, Madrid Alianza, 2003, p. 159.

10 H. von Kleist, “Impresiones ante una marina de Friedrich”, en: T. Marí (1998: 217); trad. ligeramente modificada.

11 Kant, *KU*, “Observación general a la exposición de los juicios estéticos reflexionantes”, AA 05: 274.

Acompañemos por un tiempo la peripecia en tres tiempos —destino del hombre/hallazgo de la ambivalencia/consagración del azar— que caracteriza a la tragedia subyacente a su escritura.

La crisis de la *Bestimmung des Menschen* y el último capítulo de la historia del mundo

Las alusiones en la correspondencia de Kleist a la célebre *Kantkrise* resultan más esclarecedoras si el punto de referencia no se limita al autor de las críticas, sino que se extiende —como sugiere Cassirer en su escrito sobre la cuestión de 1919¹²— al Fichte de *Die Bestimmung des Menschen* (1800) y su planteamiento de la lucha por la certeza cognoscitiva como un viaje de transformación de la subjetividad. El ascenso dibujado por Fichte —*more dantiano*, por su evidente relación con *La divina Comedia*— de la duda a la fe, a través de la ciencia, permanecía muy lejos de lo que Kleist esperaba del pensamiento, pero al mismo tiempo es cierto que también agudizaba una crisis que recientemente Laura Anna Macor ha conectado brillantemente con la preocupación por el *destino del hombre*.¹³ Kleist participa de la creencia de Fichte en que el Yo sabe infaliblemente cuál es su deber, y en este saber ha de permanecer enrocado. El *outsider* de Potsdam anhelaba, qué duda cabe, la llegada del momento en que su corazón se liberara finalmente “de la confusión y del error, de la incertidumbre, de la duda y de la angustia”¹⁴, pero tampoco podía conformarse con la certeza de que somos partícipes de “un plan de infinita sabiduría”.¹⁵ No bastaba saber que todo se encuentra inserto de antemano en un sabio plan universal, aunque ignoremos por nuestra finitud lo que es semilla, flor y fruto. En una carta dirigida a su hermana Ulrike —en mayo de 1799—, aun lejos del espíritu del títere, muestra su profundo pesar por el hecho de que los hombres hablen y actúen como un *Spiel des Zufalls*, permaneciendo así en un estado de minoría de edad perpetuo. Frente a esta conducta, un hombre libre actúa de la mano de razones, buscando siempre lo mejor, estableciendo analogías como la siguiente: “[l]o que el plan de viaje es para el viajero, es el plan de vida para el hombre”.¹⁶ En sus recomendaciones a Ulrike, su hermano la invita a trazar su propio plan vital de acuerdo con el señorío de la razón, que sin embargo debe acoger una suerte de resto sagrado, con el que ya no sea posible transaccionar. Una carta dirigida a Wilhelmine von Zenge en octubre de 1801 cifra el hallazgo de ese obstáculo y límite simultáneo de la razón en los términos de una “indecible felicidad” derivada de la consumación del propio destino con arreglo a la voluntad de la naturaleza.¹⁷ Así, en el fondo de la razón aguarda el todopoder de la Naturaleza, sin la que el sometimiento a la primera no sería completo. El brechtiano *Coro del Gran Baal* conserva esta misma entrega a una potencia semejante.¹⁸ A ella debería —sostiene Kleist— sacrificar Ulrike su deseo de estudiar y

12 Cfr. K. Fink (2012).

13 Vd. L.A. Macor (2014).

14 J.G. Fichte, *El destino del hombre*, „Fe“, en T. Marí (1998: 61).

15 Fichte en Marí (1998: 62).

16 H. von Kleist, Carta a Ulrike von Kleist de mayo de 1799 (1993 II: 488).

17 H. von Kleist, Carta a Wilhelmine von Zenge, 10 de octubre de 1801, (1993 II: 694-695).

18 Coro elegido por Arendt como exergo de *Vita activa*: “ Cuando Baal crecía en el albo seno de su madre,/ya era el cielo tan lívido, tan sereno y tan grande,/tan joven y desnudo, tan raro y singular/como lo amó Baal cuando nació Baal [...] Cuando Baal se pudría de la tierra en el oscuro seno,/ya era el cielo tan grande, tan lívido y sereno,/tan joven y desnudo, tan raro y singular/como lo amó Baal cuando vivía Baal”.

viajar libremente, renunciando al matrimonio y la maternidad, siguiendo la senda de los padres de familia y la sencilla gente del campo, toda vez que la perpetuación de la especie es una “ley eterna de la naturaleza”¹⁹, a cuya voz ningún ser humano puede hurtarse, por estar profundamente arraigada en el corazón, a la que corresponde “el destino supremo” y el “deber más sagrado”.²⁰ Ha de dejarse obrar a la Naturaleza, dado que su inteligencia sobrepuja con mucho las antinomias y el escepticismo de la desgraciada espontaneidad, que cae con frecuencia en la desesperación ante el enigma del sentido y límites de la existencia. La Naturaleza suplementa y corrige la unilateralidad cíclopea de la ciencia, cuyos extremos están envueltos en tinieblas, incapaz —en un claro tono rousseauiano— de hacer al ser humano ni mejor ni más feliz. La siguiente estampa del científico denuncia su impotencia para conciliar las diversas esferas de la vida:

¡Ah, siento asco hacia esta unilateralidad! Creo que *Newton* no veía en el pecho de una muchacha más que su línea curva, y que no le intrigaba de su corazón más que su forma cúbica. Un químico auténtico, al besar a su esposa, sólo piensa que su aliento es nitrógeno y anhídrido carbónico.²¹

Esta parcialidad adolece de las mismas deficiencias que las “lentes verdes” —*grüne Gläser*— que Kleist asocia con la ejecución del programa crítico kantiano.²² Tengamos en cuenta que Kleist entiende la vida como “una cosa enigmática, que poseemos, sin saber su origen, y que nos conduce, sin que sepamos hacia dónde”²³, subrayando su carácter íntimamente contradictorio: la vida es al mismo tiempo superficial y profunda, yerma y rica, digna y despreciable, múltiple en sus significados e impenetrable. Esto es, se abre ante nosotros como “un libro incomprensible”²⁴, a pesar del éxito de la metáfora de su legibilidad. Si amamos este don como lo hacemos, siendo la existencia con frecuencia mucho más angustiosa que la muerte, debemos comenzar a pensar en *Otro* que nos fuerza a desearla. Kleist se acerca a Schopenhauer cuando afirma sentencioso: “cuán inconcebible es la Voluntad que nos domina”.²⁵ La ciencia no aporta ninguna ayuda ante ella. Como Oyarzún²⁶ ha sostenido en un texto soberbio, el encuentro con lo *indecidible* cuando lo que se persigue es la verdad supone una súbita

19 H. von Kleist, Carta a Ulrike von Kleist, mayo de 1799 (1993 II: 492); cfr. Carta a W. von Zenge, 21 de mayo de 1801 y 3 de junio de 1801 (1993 II: 653-654); carta a W. von Zenge, 15 de agosto de 1801 (1993 II: 683).

20 H. von Kleist, Carta a Ulrike von Kleist, mayo de 1799 (1993 II: 493).

21 H. von Kleist, Carta a Adolfine von Werdeck, 29 de julio de 1801 (1993 II: 679). Vd. las observaciones sobre la crítica de la ciencia por su unilateralidad de B. Greiner (1998, sobre todo pp. 182s).

22 Podría tratarse de un préstamo de la novela de F. M. von Klinger, *Der Kettenträger* (1796), citado en la correspondencia de Kleist, donde se habla de los sistemas de creencias como anteojos que modifican el juicio del sujeto sobre el mundo; vd. Hellmann (1925: 350-363). Pero también el escrito de Fichte, *Gerichtliche Verantwortungsschrift gegen die Anklage des Atheismus* (1799), en J.G.Fichte (1845/46, Bd. V, p. 260), hace alguna alusión al asunto. En él aparece igualmente la comparación de la mirada con un cristal siempre ya coloreado: „Was wir erblicken, ist immer das erste [spontanes Handeln]; das Instrument, gleichsam das gefärbte Glas durch welches hindurch wir unter gewissen Bedingungen es allein erblicken können, ist die Einbildungskraft; und in diesem gefärbten Glase verändert er seine Gestalt, und wird zum zweiten [zum ausgedehnten Stoff]“. Mandelartz (2006) suministra informaciones útiles sobre las fuentes a la base de la expresión.

23 H. von Kleist, Carta a Wilhelmine von Zenge, 21 de julio de 1801 (1993, II: 670).

24 *Ibid.*

25 *Ibid.*

26 Vd. P. Oyarzún (2014: 1-3).

conmoción para la condición finita del ser humano, consciente de que la *alétheia* que caiga en tal relativismo desaparecerá tras la muerte, como “todo esfuerzo para ganarse una propiedad que nos siga hasta la tumba”.²⁷

Macor²⁸ ha llamado la atención sobre la conexión entre este texto de Kleist y el récord de ventas que fue en la segunda mitad del siglo XVIII el libro de Spalding — *Die Bestimmung des Menschen* (1748)—, en el que la verdad se compara también con una propiedad trabajosamente conquistada mediante la reflexión, susceptible de ser envidiada por los gobernantes más poderosos. En el resumen del escrito *Über die Aufklärung des Weibes* que Kleist envía en forma de carta a Wilhelmine en septiembre de 1800 el cumplimiento del propio destino se limita a la dimensión más inmanente de la existencia, renunciando al desciframiento de lo que la divinidad nos depara en el extremo insondable de la vida.²⁹ Todo parece indicar que nuestro autor se conformará con el relato de la finitud y con los límites de la experiencia posible, pero con ello marraríamos el verdadero desenlace de esta búsqueda. De momento, la Naturaleza emerge como una fuerza todopoderosa e indiferente a los intereses humanos —como los que pudiera albergar el ánimo de Ulrike—, e incluso podrá llegar a reconocerse en ella una variante de aquella Naturaleza providente y sabia que ejerce las funciones de *dea ex machina* en los escritos kantianos que se ocupan de lo histórico. Pero esta Isis de mil rostros imaginarios, sencillamente porque nunca nos atreveremos a levantar su velo, como ocurre con los relatos fundadores, preconiza la inversión de la contraposición schilleriana de gracia y dignidad. En efecto, no habrá para Kleist mayor *gracia* que poder presumir de la *co-incidencia* entre el alma de un ente y el centro de gravedad de sus movimientos. La *afectación* nace sólo de la disociación de ambas líneas, de no necesitar el espacio —la tierra— sólo para rozarlo, sino para descansar torpemente sobre él. El sueño del cumplimiento del propio destino desemboca en el espíritu protector del *genius*, esto es, en la Naturaleza que le da la regla al arte —como señala el § 46 de la *Crítica del Juicio*—, caricaturizada, con una maestría difícilmente superable, en la figura del oso profesor de esgrima de los hijos del aristócrata livonio descrito en *Sobre el teatro de marionetas* como la horma del zapato del narrador:

La seriedad del oso me sacaba de mis casillas, se sucedían estocadas y fintas, me empapaba el sudor: ¡todo en vano! El oso no sólo paraba todos mis golpes, como el mejor esgrimidor del mundo, sino que además ni siquiera se inmutaba por las fintas (y en ello ningún esgrimidor del mundo hubiera podido imitarlo): con los ojos fijos en los míos, cual si en ellos me pudiese leer el alma, allí estaba plantado, con la zarpa alzada y pronta a la réplica, y cuando mis estocadas no iban en serio, ni se movía.³⁰

La enigmática Isis era en realidad un oso. Pero, lejos de escandalizarse por semejante revelación, el interlocutor del narrador la admite enteramente —cree en su veracidad de cabo a rabo; *vollkommen*—. Como si las cosas no pudieran ser de otra manera. La búsqueda humana de la perfección sólo podía encontrar satisfacción en

27 H. von Kleist, Carta a Wilhelmine von Zenge, 29 de marzo de 2014 (1993, II: 634).

28 L.A. Macor (2014: 11).

29 H. von Kleist, Carta a Wilhelmine von Zenge, 15 de septiembre de 1800 (1993, II: 315-316).

30 H. von Kleist (1993, II: 345); seguimos la trad. de J. Riechmann para Hiperión.

“todo lo que existe, lo que ha existido y lo que existirá”³¹ y ello no puede consistir en las variables de las finitas formas de la reflexión, sino en el fondo oscuro e insondable del que una bestia se ha separado ya siempre mucho menos que el ser humano. La *phoné*, como el cuerpo, se revela más profunda que el *lógos*. ¿Qué recurso le queda al ser humano para progresar hacia la maestría exhibida por el animal? ¿Cómo comer de nuevo del Árbol de la Ciencia y revertir nuestro estado al de la prístina inocencia? Rota la cadena teleológica, no queda otro camino sino volverse post-humano, aceptar que una plétora de prótesis y gadgets completen nuestro ser menesteroso³², una vía que emparenta a Kleist con los autores de *El hombre de arena* y *La Eva futura*. El *saltum* al títere ingrátido y a la bestia diestra obliga a aceptar lo grotesco y lo siniestro como criterio. Si lo *Unheimliches* es definido por Freud como el efecto resultante de algo inanimado e inorgánico que de repente, sorprendentemente, adquiere vida, podría decirse que el *paso a lo infinito* teorizado por Kleist convierte a la pulsión de muerte en guía de una nueva relación con la Naturaleza y con la Historia. Hacia el final de *Sobre el teatro de marionetas* se formula esta escatología en la que triunfa la pluralidad de los acontecimientos inconexos, reacios a recibir la carga eléctrica del sentido:

Vemos que, en la medida en que en el mundo orgánico se debilita y oscurece la reflexión, hace su aparición la gracia cada vez más radiante y soberana. Pero así como la intersección de dos líneas a un lado de un punto, tras pasar por el infinito, se presenta de nuevo súbitamente al otro lado, o como la imagen del espejo cóncavo, después de haberse alejado hacia el infinito, aparece nuevamente de improviso muy cerca de nosotros: de modo análogo se presenta de nuevo la gracia cuando el conocimiento ha pasado por el infinito; de manera que se manifiesta con la máxima pureza al mismo tiempo en la estructura corporal humana que carece de toda conciencia y en la que posee una conciencia infinita, esto es, en el títere y en el dios.³³

Se silencia el canto de Melpómene, musa de la tragedia, y florece Talía, musa de la comedia. No habrá más etapas de las edades del mundo, porque el Espíritu ya no encierra el saber de la historia del mismo. Sólo queda mirar de frente el colapso y acumulación desordenada de acontecimientos en que consiste este *lento presente*.³⁴ Con ello, Kleist co-incide con las *Tesis de filosofía de la historia* de Benjamin, pero también con el materialismo (histórico) de Diderot. Ambos han observado las mismas señas y han escuchado las mismas voces.

2. El hiato del reconocimiento: ambivalencia y disociación

Los personajes de Kleist, tanto en los relatos como en las piezas dramáticas, suelen exponer casos de un ejemplar no-reconocimiento recíproco, del que en buena parte es responsable el fondo de ambivalencia y disociación que atraviesa las ficciones y que Bernhard Böschstein —un Peter Szondi vivo³⁵— ha puesto de relieve, con acierto a mi entender, como auténtica ley estructural de esta escritura.³⁶ Atendiendo a

31 Kant, *Crítica del Juicio*, § 49, AA 05: 316, nota.

32 Vd. P. Oyarzún (2010).

33 H. von Kleist (1993, II: 345); trad. esp. citada. Cfr. R. Sánchez Ferlosio (2011).

34 Referencia explícita a H. U. Gumbrecht (2010).

35 Debo esta feliz denominación a la prof.^a Michèle Cohen-Halimi, de la Univ. de Paris Ouest.

36 Vd. B. Böschstein (1980); una versión francesa, que manejamos en este texto, se publicará como «Ambivalence et dissociation dans l'oeuvre de Kleist» en *Cahiers Philosophiques* 139 (2014).

la *dialéctica del reconocimiento* presente en ella, Böschenstein divide la obra de Kleist en dos grupos bien definidos. El primero, en el que constarían las obras de teatro *Anfitrión*, *Pentesilea*, *La pequeña Catalina de Heilbronn*, y seguramente *Der Hermannschlacht*, junto a las narraciones *Los esponsales de Santo Domingo*, *El hijo adoptivo* y *Santa Cecilia*, se caracterizaría por reflejar la catástrofe interna que comporta la intensa relación afectiva establecida entre los personajes, cuya ambivalencia sentimental les conduce a una divinización y una demonización consecutivas. En el segundo grupo podrían recogerse obras como *La familia Schrockenstein* y el *Príncipe de Homburg*, por lo que hace al teatro, así como los relatos *El terremoto de Chile* y *El duelo*, a las que yo añadiré *Michael Kohlhaas*, en las que un sólido amor y entendimiento recíproco o una identidad bien cimentada debe enfrentarse a la incomprensión y rechazo del mundo exterior. En ambos casos, los fenómenos de la ambivalencia y la disociación aparecen como núcleo de una realidad que ya no está enemistada con un deseo sabedor de sus propios trampantojos y, como intentaremos probar, como póstuma huella de un dios que ya queda muy lejano de la suerte del mundo. La *ambivalencia* apunta a lo in-determinable, mientras que la *disociación* lo hace a la inviable clausura del ser, ni en la soledad de uno mismo ni en compañía de otro, y pueden contar con una manifestación *interna*, en el interior de una relación amorosa, o bien *externa*, esto es, quedar manifestarse como *stasis* entre una sustancia monádica y el resto del mundo, con el que no se comparten principios comunes. Ambos fenómenos hacen proliferar el *oxímoro* ontológico, que lejos de conducir al lector al lugar en que por fin y felizmente conceptos y formas empíricas se dan la mano, lo desplaza a una oquedad que sencillamente no se puede habitar. Intentaremos hacernos cargo de ambos grupos textuales.

Comenzaremos por el juicio anfibológico que la Marquesa de O... no puede sino destinar al conde ruso, responsable de su salvación de las garras de una banda de bribones, pero también generador de una verdadera catástrofe en su vida, de la mano de un embarazo inopinado, de un efecto desconectado de una causa asimilable en el marco social. Kleist pone fin a este relato, dotado de un inusitado final feliz, con unas palabras tan enigmáticas como elocuentes: “no le habría confundido con un diablo si la primera vez que le vio no le hubiera parecido un ángel”.³⁷ Un poco antes, en respuesta a la demanda del guardaborques mayor, la marquesa había declarado su sentir con respecto al visitante ruso: “me gusta y me disgusta”³⁸, sin apreciar en esta antinomia contradicción ninguna. Como si la hechura del mundo obligase a convivir a determinaciones tan discrepantes. Otros personajes de Kleist, como el tratante de caballos de Brandemburgo Michael Kohlhaas, del que su colaborador Nägelschmidt no constituye sino una torpe caricatura, adoptan el aspecto de un Arcángel San Miguel que baña con fuego todo lo que le rodea, en su voluntad de denunciar con la violencia las fallas de la justicia estatal.³⁹ Si en el relato de las desventuras de la marquesa la salvación y la violación se solapaban, ahora el afán de justicia y la pulsión de venganza se dan la mano, como si exhibieran un nexo de sentido cuidadosamente tejido por la madre naturaleza, pero incomprendible para la mera razón. Por su parte, la Alcmena del *Anfitrión* padece una suerte semejante a Semele de la mano de su cercanía a un

37 H. von Kleist (1993, I: 143), cfr. p. 105; seguimos la trad. de R. Bravo para la edición de *Acantilado*.

38 H. von Kleist (1993, I: 117).

39 Vd. L. Cadahia (2014).

dios que, de nuevo, recuerda mucho a un ser infernal, al que confunde con su esposo. A pesar de mostrar una envidiable confianza en la certeza de su propia identidad, Alcmena necesita del otro para saberse y reconocerse.⁴⁰ Y allí empiezan los problemas, pues Anfitríon —en realidad, Júpiter— le parece descender de las estrellas, en toda su gloria, como el hijo de un dios, con la carga de destrucción que ello conlleva. De la unión de ambos sólo puede esperarse la llegada de un dios telúrico como Heracles, el hombre tal y como Prometeo lo habría querido, precisamente el vástago que Aquiles promete a Pentésilea, que a su vez se desdobra en las imágenes de la diosa y la perra salvaje. El fruto de esa unión sería un superhombre cuya encarnación es imposible⁴¹, pero cuyo evento inauguraría una nueva relación entre los dioses y los mortales.

También la relación entre Pentésilea y Aquiles está revestida de una cercanía y lejanía —complicidad e incompreensión— simultáneas. He ahí la pregunta de Aquiles: “¡Oh tú, que descienes hasta mí como una aparición brillante,/como si el reino del éter se hubiese abierto,/incomprensible, ¿quién eres?”⁴² El lenguaje que surge de este tipo de encuentros, de un complejo reconocimiento, tiene la peculiaridad de renunciar a su ortodoxa vocación transaccional y simbólica, para intentar hacerse carne —el *lógos* se hace *sarx*—, justificando los crímenes más crueles. Destaca aquí el efecto que la rima entre *Küsse* y *Bisse* desata en Pentésilea.⁴³ El lenguaje se ha vuelto para entonces un dispositivo que invita a la antropofagia y a la destrucción. Queda, pues, muy lejos de una escritura cifrada de la moralidad con la que la Naturaleza nos envía huellas y señales, de suerte que la razón práctica no pueda sino interesarse por tales muestras propiciadoras de la realidad objetiva de sus ideas, como sostiene el §42 de la *Crítica del Juicio*. En su plano más estructural, puramente fonético, el lenguaje no promete reconciliación ninguna de naturaleza y libertad, sino que más bien libera al evento de sus cadenas fenoménicas, dejándolo ser en toda su potencia. En dos cartas de diciembre de diciembre de 1808 y finales de otoño del año anterior, dirigidas a H.J. von Collin y Marie von Kleist, se compara a *La pequeña Catalina de Heilbronn* como una suerte de versión en negativo, cargada de pasividad, de la tempestuosa Pentésilea. La muchacha padece, en efecto, el influjo demoníaco de una figura que ella cree de stirpe divina, como ocurre con el conde de Wetter von Strahl, un nombre que recuerda tanto al verbo *wetterstrahlen*⁴⁴ —fulminar—, del que hay ocurrencias en varias obras de Kleist, como *El terremoto de Chile*. De nuevo, el roce de dioses, aunque se trate de divinidades meramente ficticias, produce sobre los cuerpos de los hombres efectos tan insospechados como temibles.

Junto a las variaciones de la imposible relación entre individuos que recuerdan a los antiguos dioses y seres humanos que les sacrifican su existencia, el fracaso del reconocimiento también queda ejemplificado en Kleist con ayuda de casos como el de Toni, la mestiza —ni enteramente blanca ni enteramente negra—, que queda desprovista de lugar propio en el mapa del enfrentamiento amigo/enemigo, y cuyo destino denuncia la perversidad de ambos códigos de conducta fraterna, a saber, los

40 H. von Kleist (1993, I, 4ª escena del II acto, vv. 1134ss.: 284).

41 H. von Kleist (1993, I, vv. 2230s., escena 15: 397); cfr. Böschenstein (1980: 12).

42 H. von Kleist (1993, I, vv. 1810ss.: 384).

43 Vd. Böschenstein (1980: 14).

44 Vd. Böschenstein (1980: 16, n. 42).

adoptados por el grupo con el que se identifica Villeneuve y por la horda reunida por Congo Huango.⁴⁵ La revolución se convierte sencillamente en una *temporada de machetes* intolerable cuando se la puede encerrar en los estrechos límites de la divisa “los negros mataban a los blancos”.⁴⁶ Kleist sostiene en una de sus lúcidas consideraciones sobre la temprana herencia de la Revolución francesa, que, una vez que se han coartado las fuerzas espirituales de los individuos, no se recupera por arte de magia el talento para usarlas. Por el contrario, “[uno] tendrá que aprender primero a hacer uso de esta libertad, como un ciego de nacimiento, que con la mano benevolente del médico siente de nuevo su cara, tiene que aprender paulatinamente a ver”, leemos en *Über die Aufhebung des laßbäuerlichen Verhältnis*, publicado en la revista *Berliner Abendblätter* en diciembre de 1810.⁴⁷ La imagen del oso que da lecciones al ser racional —precario ideal de la belleza— y la celebración de la contingencia y lo inopinado no deben confundirse con una defensa de la violencia revolucionaria. Más bien, ambas consideraciones deben entenderse como índices de la apuesta por una regeneración civilizatoria, consciente de que no basta con declarar el imperio de la ley y del derecho para extender la justicia sobre la tierra. Por ello, la exterioridad de Toni, de la misma manera que el forajido brandemburgués Kohlhaas o la comunidad extra muros constituida por Jerónimo y Josefa tras el terremoto de Chile, no representan —como pretendió Schmitt en su *Teoría del partisano*— una renuncia a la política, sino que suponen fragmentos de una *literatura menor* que se entiende precisamente como dispositivo de ampliación de la cobertura jurídica, declarando “la vulnerabilidad de toda estrategia de sujeción”, diremos con Judith Butler.⁴⁸ La prevalencia —*Gewalt*— de estos rebeldes no reside en su potencia destructiva, sino en su capacidad para recordarle al Estado la existencia de situaciones de precariedad que deben encontrar remedio. El amor de Toni y Villeneuve no resiste la prueba del nexo identitario impuesto por las bandas en liza, pero denuncia el dogmatismo que alberga la explosión revolucionaria de Santo Domingo. Kohlhaas acaba degollado por tener que dar satisfacción, junto al reconocimiento de la legitimidad de su reclamación, a Su Majestad Imperial al haber roto el armisticio decretado, pero el destino le da una oportunidad para salir con vida con ocasión del mensaje que le confía una misteriosa pitonisa. Un evento ominoso como el terremoto de Chile —disteleología en estado puro— hunde el palacio del virrey y deja presa de las llamas al tribunal de justicia que había pronunciado la sentencia contra Josefa, como si decidiera favorecer los intereses del condenado Jerónimo y su amada, a los que la norma social ha colocado en los márgenes de la ley. Como un nuevo Génesis, el Terremoto con su sacudida parecía haber servido para destapar en un estado de excepción la verdadera virtud, que había permanecido latente en momentos de normalidad, de suerte que la comunidad reunida a las afueras de Santiago “cuando se poní[a] a recordar, no lograb[a] remontarse más allá del terremoto”.⁴⁹ Perdidos los bienes materiales y la codicia que suscitan y conmovida la naturaleza, las distintas clases sociales —príncipes y mendigos, damas y campesinas, funcionarios y jornaleros,

45 Vd. Sánchez Madrid (2014b).

46 H. von Kleist (1993, I: 160).

47 H. von Kleist (1993, II: 404).

48 J. Butler (1997: 62).

49 H. von Kleist (1993, II: 151).

monjes y monjas— “se compadecían unos de otros, se prestaban ayuda, compartían con alegría lo poco que habían salvado para su sustento, como si la desgracia que se había abatido sobre la población hubiera convertido a quienes habían escapado de ella en *una familia*”.⁵⁰ Sólo la voluntad de integración, el deseo de asistir a la ceremonia de acción de gracias celebrada en la ciudad hará trizas ese sueño de convivencia pacífica.

Un caso paradigmático de no-relación es la que se produce entre el Príncipe de Homburg, transgresor de un mandato inapelable, y el Príncipe Elector, tendente a identificar el cumplimiento de la letra de su voluntad con la ley suprema, que sin embargo sólo puede proceder de la corona y la patria.⁵¹ El drama se transforma en un cuaderno de bitácora de la atracción y rechazo mutuos —de nuevo la ambivalencia— que ambos personajes experimentan. En principio, el contorno de las dos figuras parece remitir a una clara y tajante escisión, si bien en realidad la *incongruencia* entre ambas no obedece sino a su terca voluntad de *coincidencia* en una única figura de la conciencia, sin cara oculta y sin escisión entre juez y juzgado, a diferencia del tribunal kantiano de la conciencia, toda vez que aspiran a disfrutar sin mediaciones de una inmortalidad que la razón práctica kantiana sólo había animado a alcanzar como un postulado, generando la *Kantkrise*. El célebre parlamento final de Homburg expresa este anhelo de inmediatez, en que transgresión y obediencia se solapan finalmente:

Sin embargo,

¡Ahora, oh Inmortalidad, eres enteramente mía!
 ¡A través de la venda de mis ojos, resplandeces con
 el fulgor de mil soles!
 Me crecen alas en ambos hombros,
 y mi espíritu se agita por los espacios silenciosos del éter.
 Y como una nave, arrastrada por un soplo del viento,
 ve hundirse el vivaz puerto,
 así periclita para mí toda vida:
 ahora distingo aún colores y formas,
 y después sólo hay niebla debajo de mí.⁵²

El drama de Franz Werfel, *Juárez y Maximiliano*, repite este esquema, que Jorge Luis Borges cifró magistralmente:

Antes de combatir, [Maximiliano] está derrotado, porque lo desarman la piedad y la lucidez. Incurre, gradualmente, en la culpa máxima: la de admitir que su enemigo puede tener razón. Dicta decretos filantrópicos; ampara al peón y al indio. Obra de esa manera porque ya entrevé que su causa, intrínsecamente, no es justa. A través de la derrota y de las tradiciones [...], Maximiliano se convierte en su propio juez y en su propio verdugo. Siente un afecto inexplicable por Juárez. A éste (que acabará por fusilarlo en Querétaro) nunca lo vemos. En esa ocultación hay algo más que un hábil artificio dramático; Juárez es de algún modo la conciencia del triste emperador.⁵³

Homburg no acepta el kafkiano-derridiano *todavía no* que protege el umbral de la

50 H. von Kleist (1993, II: 152).

51 H. von Kleist (1993, I, vv. 1570-1574: 698).

52 H. von Kleist (1993, I: 707).

53 F. Werfel (1947: 9).

ley de la entrada del ser humano, con lo que la transgresión se transforma en promesa de un acierto tan anómalo como indiscutible y, sobre todo, de una coincidencia plena y absoluta con la fuente de la ley. Esta es la escena originaria —*Urszene*— de la razón práctica, pero no la suscita ahora un *Faktum*, sino un *evento* inusitado —una tormenta, un huracán, un terremoto, un rayo que fulmina es el *Gewissen*. Especialmente las narraciones de Kleist reflejan una suerte de *débil fuerza mesiánica* que el evento muestra en favor los seres más amenazados, como los enamorados condenados de Chile, el Príncipe de Homburg o los fieles católicos del convento de Santa Cecilia de Aquisgrán, como si de alguna manera la *grieta* abierta en la serie de los acontecimientos reivindicara la institución de un nuevo orden en la tierra, en el que los condenados al ostracismo viesan recuperada su dignidad. Se trataría de revitalizar el espíritu analfabeto frente al orden literario alfabético, un mensaje muy de Rancière, pero formulado entre nosotros por José Bergamín. Pertenecen a la estirpe de la *literatura menor*, de innegable vocación política, que explora identidades máximamente singulares, menores e incluso neutras con el fin de reivindicar la inmanencia real de las normas y la *normatividad vital* de los individuos.⁵⁴ Por ello, la persona en Kleist nunca se encuentra dentro de sus goznes, sino expuesta bien a una catástrofe exterior, bien a un abismo interior, a su propio *infierno horizontal*.⁵⁵ Esa es la idea de justicia que persiguen Homburg, Kohlhaas, Antonio Piachi y la mendiga de Locarno: antes de nada es menester enfrentar al *éidos* a sus propios fantasmas, esto es, al margen de realidad que ha marcado con desprecio con el marchamo de la ganga del espíritu. Si el paisaje de la marina de Friedrich se pintara con su propia materia, Kleist considera que “se podría inducir a los zorros y lobos a aullar”⁵⁶, de la misma manera que los hermanos iconoclastas entonan pasada la medianoche el *Gloria in excelsis* “con una voz terrible, espantosa, semejante al rugido de los leopardos o al aullido que los lobos dirigen al cielo en lo más frío del invierno”.⁵⁷ Aquí vuelve a elevarse el imposible reconocimiento.

Pienso que Kleist no tendría demasiadas dificultades en aceptar, con el Hegel de Jena, que la “voluntad sapiente es, pues, general. Consiste en *estar reconocido*”.⁵⁸ Pues Kleist es un creyente en el Espíritu, si bien lo confronta con un sinfín de *haecceitates* ocultadas por un ángulo muerto, como el evento, la locura y lo abierto, que exigen un reconocimiento sin condiciones de aquello que portan, donde ya no está en juego la huida de la muerte ni se desencadena una espiral de metamorfosis del miedo a encontrarse con ese confín. Se persiguen los mismos beneficios proporcionados por la teleología sin el narcótico de los oxímoros impostados de la legalidad de lo contingente o de la finalidad sin fin. No hay, pues, sutura ni puentes para el abismo —*Kluft*⁵⁹—

54 Vd. G. Deleuze (1978: 154-155); cfr. el lúcido estudio de G. Sibertin-Blanc, «Kafka pour une littérature mineure: un cas d'analyse pour une théorie des normes chez Deleuze»: <http://philolarge.hypotheses.org/>. Cfr. sobre estas mismas cuestiones Sánchez Madrid (2012: 123-140). Merecería confrontar las consideraciones de Deleuze sobre el pensamiento en (de la) minoría con la idea del pensamiento popular en José Bergamín —un Rancière ibérico *avant la lettre*—, especialmente en *La decadencia del analfabetismo*, recogido en Bergamín (2009).

55 Tomo aquí el título del espléndido ensayo de Carrasco-Conde (2012), en cuyos análisis sobre los cauces de suspensión del dolor podrían encajarse con éxito varios pasajes de Kleist.

56 H. von Kleist, “Impresiones ante una marina de Friedrich”, in T. Marí (1998: 217).

57 H. von Kleist (1993, II: 223).

58 F.G.W. Hegel (1984: 181). Vd. Los provechosos comentarios de P. Ricoeur sobre el planteamiento del reconocimiento en el periodo de Jena de Hegel y sus ensayos de reactualización actuales en (2004: 271-339).

59 Kant, *KU*, AA 5: 195.

abierto entre naturaleza y libertad, pues el substrato descubierto no es suprasensible, sino infrasensible e infralógico. El reconocimiento, que atraviesa la entera obra de Kleist y determina lo político de la misma, está asociado en todo momento a una clave de bóveda consistente en la disociación y la ambivalencia, esto es, a una suerte de hiato o incluso *béance* irreductibles que hermanan la existencia humana con la de las bestias —el Otro constituyente—, referencia habitual en los textos de Kleist, como lo serán más tarde en los de Kafka. Ahora bien, en ese lugar difícilmente se puede permanecer mucho tiempo sin vehicular cauces de salida del mismo, como nuestro Bartleby de Potsdam sabía bien. De la misma manera que en Rousseau, la emancipación política no pasa por retornar a una presunta Edad de Oro, sino en denunciar el silencio que se cierne sobre las vidas infames. Lejos de dejar indiferente a la condición humana, las condiciones de una experiencia imposible propician una verdadera revolución interior, que contiene como decimos una elevada carga de denuncia, para la que a partir de ahora, paradójicamente, será preciso dotarse de cuantos miembros y dispositivos externos sea necesario.

3. Coda disteleológica. El quebradizo ordenamiento del mundo y el principio de razón insuficiente

Como vimos al comienzo, la idea de mundo de Kleist parte de una radical transformación del enfoque kantiano de la afección del sujeto por parte de una exterioridad fenoménica, de suerte que los principios supremos del entendimiento dejan de contener el exponente de una regla en general, y la experiencia por su parte deja de aportar pacíficamente el caso [*Fall*]⁶⁰. Tampoco se acomete una deducción de la legalidad de lo contingente [*Gesetzmissigkeit des Zufälligen*], esto es, de la finalidad⁶¹, pues la finalidad no es sino un envoltorio poético de lo acontecedero. Con ello, se conmociona el mapa de lo trascendental, ofreciendo a la potencia de lo evenemencial una visibilidad que antes le había sido negada. Retorna la semejanza con la temporalidad en Diderot. Se invita más bien a perder el miedo a lo inopinado, en el bien entendido de que la sucesión inconexa de eventos o una integración de singularidades es el *bajo continuo* en que no dejan de acontecer realidades en el mundo.⁶² Recordemos la seguridad con que Kant se refiere a la inquietud del naturalista que viera entrar en crisis cada dos minutos su tarea clasificatoria, al toparse constantemente con seres semejantes a un ornitorrinco. Esa inquietud desaparecía precisamente de la mano de la fundamentación de un principio trascendental de finalidad, que promete el feliz encuentro de los conceptos y las figuras más insólitas de lo material. Kleist sustituye este afecto sombrío que alterna el titubeo con la tribulación por la pasión del *desmayo* [*Ohnmacht*], tan habitual en sus personajes, no sólo femeninos, mediante la que el sujeto reconoce que ha perdido el control sobre el mundo y renuncia asimismo a mantenerlo con ayuda de ese tono humilde y algo avergonzado de un principio trascendental subjetivo. El desmayo, como el vómito, representa la imposibilidad de seguir representándose el mundo que se tiene delante, sobreponiendo a la representación la

60 Kant, *KrV*, A 159/B 198.

61 Kant, *KU*, § 76, AA 05: 404; cfr. *EEKU*, AA 20: 217.

62 Vd. Oyarzún (2014: 10): “[E]l mundo no es para Kleist el conjunto (*Einbegriff*) o la suma (*Summe*) de los fenómenos, sino enjambre de sucesos. El suceso, como brecha y suspenso de mundo, evidencia que el mundo sólo es posible en la inminencia constante de su pérdida”.

facticidad del cuerpo, de modo parecido a los términos en que Kant define el *asco* [*Ekel*] en el § 48 de la *KU*, a saber, como lo que ya no se puede representar.⁶³ Pero el defensor del principio trascendental de finalidad por su parte piensa: si tengo el suficiente arrojo para confesar que la pérdida del concepto significará para mí una catástrofe interior, una conmoción del entero sistema de mis facultades, el derecho subjetivo al concepto me será concedido por añadidura. Habría que invertir el verso anónimo: “Me mueve, mi Dios, para quererte, el cielo que me tienes prometido”. Frente a una posición semejante, con la que los límites de la mera razón revelan lo mucho que necesitan de la religión, Kleist vuelve a lanzar un guiño a Benjamin⁶⁴, en la idea de que nunca tenemos más mundo —ni más sentido— que cuando corremos el riesgo de perderlos, es decir, en la línea de proyección de su fuga. Precisamente el gesto que se acomoda a esta celebración es la pérdida de poder, de compostura, que representa el desmayo. En él habla el resto más inerte e inorgánico de la subjetividad, la pulsión de muerte. El desmayo es el modo en que aplica Kleist la observación kantiana sobre el motor que movía el pensamiento ideal de Platón, a saber, una necesidad subjetiva más elevada que la conducente a deletrear los fenómenos según la unidad sintética para leerlos como experiencia, necesidad que traslada, pues, al sujeto hacia objetos incongruentes con el campo experiencial, sin ser por ello meros fantasmas.⁶⁵ El encuentro con la efectividad de tales entes de razón produce el desfallecimiento, a saber, la marca de una afección a la que ya no podemos referirnos como producida “de alguna manera” [*auf irgend eine Weise*], como encontramos en Kant, cuya teoría de la sensibilidad se basa en esta indeterminación. Kleist arroja luz con su archipiélago de *Vorfälle* y *Überfälle* sobre la oscuridad de la susceptibilidad humana a recibir representaciones.

P. Oyarzún ha llamado la atención sobre al menos tres ocurrencias en las obras de Kleist de la expresión *die gebrechliche Einrichtung der Welt*⁶⁶, esto es, un *quebradizo ordenamiento del mundo* que trama una suerte de anti-arquitectónica en ruptura con una concepción de lo que ocurre reconciliada con la concebibilidad. Con ella querríamos poner fin a nuestro texto, pues nos parece el desenlace más claro de la superación de la teleología que Kleist va elaborando trabajosamente, en nombre de la restitución de la *razón insuficiente* del evento —la espontaneidad e invención, del mundo y del ánimo— frente a la representación ordenada de los acontecimientos —la reflexión. En *Sobre el teatro de marionetas* se pregunta cuándo decidió el hábil político Mirabeau responder al maestro de ceremonias de la última Junta monárquica con un alegato de la soberanía de la Nación, representada en los representantes en la Asamblea: “Pero, ¿qué derecho tiene usted a insinuarnos órdenes a nosotros? Somos los representantes de la Nación”⁶⁷. Esas palabras produjeron sobre su interlocutor una suerte de descarga eléctrica, que lo dejó en un estado de “bancarrotta espiritual”⁶⁸. Allí se afirma igualmente

63 Sobre esta definición kantiana es imprescindible el ensayo de P. Oyarzún (2008: 20).

64 Vd. los versos del *Brand* de Ibsen, tan caros a Benjamin: “Glück wird aus Verlust geboren/Ewig ist nur, was verloren”.

65 Kant, *KrV*, A 314/B 370-371.

66 Rastreadables en *Pentesilea*, v. 2854 (1993, I: 421); *M. Kohlhaas* (1993, II: 15-16) y *La Marquesa de O...* (1993, II: 143). Vd. Oyarzún (2010: 5-6).

67 “Sobre la elaboración paulatina del pensamiento a medida que se habla”, en (1993, II: 321). Seguimos la traducción de J. Riechmann. Cfr. Sánchez Madrid (2014c: 93-99).

68 “Sobre la elaboración paulatina del pensamiento a medida que se habla”, *loc. cit.*

que ningún pensamiento propiamente dicho guió las palabras pronunciadas por el dicente como un flujo libre y sorprendente, en primer lugar, para él mismo. Quien sabe actuar en circunstancias semejantes —perentorias, estresantes— no somos nosotros, sino un *estado* nuestro o, si se prefiere, pensamos cuando se nos violenta y fuerza a ello, como gustaba decir a Deleuze. ¿Se vuelve así el accidente y la concomitancia el dueño de lo real? Sin duda, la densidad gris de lo micrológico y lo microhistórico entra poderosamente en la escena del mundo declarando lo anticuado del género épico y analizando la correlación entre lo fisiológico y lo moral en el ser humano:

Acaso, de este modo, fue en última instancia el temblor de un labio superior, o un jugueteo ambiguo con el puño de la camisa, lo que provocó en Francia la subversión [Umsturz] del orden de las cosas.⁶⁹

Temblor —*Zucken*—, jugueteo ambiguo —*ein zweideutiges Spiel*—, precisamente términos que recuerdan a la pléyade conceptual de la *Crítica del Juicio* descentran ahora con su performatividad, con su juego de ambivalencia y disociación, el discurso del orden basado en la finalidad.⁷⁰ Es posible pensar de otro modo el origen de la trama y urdimbre de las palabras y las cosas. Como sostiene Kleist en una carta dirigida a Wilhelmine en 1801, la coyuntura variable de los eventos salva y abate a los sujetos sin solución de continuidad: “¿Hay una noche que dure eternamente? De la misma manera que una coyuntura inconcebible [*eine unbegreifliche Fügung*] me hizo súbitamente infeliz, ¿no puede acaso justamente otra coyuntura inconcebible hacerme súbitamente feliz?”.⁷¹ El progreso de la abstracción y la pregunta por el destino del hombre no podían sino conducir al fondo indomeñable de las cosas, donde el caso —*casus*, *Zufall*— actúa como signatura agramatical y fundadora de mundo.

Bibliografía

Obras fuente

Fichte, J.G. (1845/46). *Sämtliche Werke*. Berlin.

Kant, I. *Gesammelte Schriften*. Ediciones: tomos 1-22. Berlín: Preussische Akademie der Wissenschaften; tomo 23: Berlín: Deutsche Akademie der Wissenschaften; desde tomo 24: Göttingen, Berlin, Akademie der Wissenschaften, 1900—. Los volúmenes y páginas de las obras de Kant se citarán en números arábigos. Las obras de Kant aparecen citadas con arreglo a las indicaciones de la *Kant Forschungsstelle* de la Univ. de Mainz: http://www.kant-gesellschaft.de/de/ks/HinweiseAutorenSiglen_neu.pdf

Kleist, H. von. 1993. *Sämtliche Werke und Briefe (=SWB)*, 2 vols. München: DTV.

Bibliografía secundaria

Arendt, H. 2000. *Rahel Varnhagen, vida de una mujer judía*. Barcelona: Lumen.

Bergamín, J. 2009. *La importancia del demonio*. Madrid: Siruela.

Böschstein, B. 1980. “Ambivalenz und Dissoziation im Werke Kleists”. Pp. 43-61, en Schmidt, W. (ed.), *Die Gegenwartigkeit Kleists. Reden zum Gedenkjahr 1977 im Schloss Charlottenburg zu Berlin*, Berlin (en el artículo aparece citado según un manuscrito facilitado por el autor a la revista *Cahiers Philosophiques*, con una paginación diferente).

69 *ibid.*

70 Werner Hamacher (1998: 235-279) ha dedicado una espléndida interpretación a la narración de Kleist “El terremoto de Chile”, en la que la disteleología de la prosa de este autor se entiende como negativo del discurso kantiano acerca de lo sublime.

71 H. von Kleist, Carta a Wilhelmine von Zenge, 21 de julio de 1801(1993, II: 668).

- Butler, J. 1996. *The psychic life of power, Theories in subjection*. Stanford: Stanford U.P.
- Cadahia, L. 2014. "Kleist y el círculo mágico del Estado", revista *Fakta*: <http://revistafakta.wordpress.com/2014/06/12/kleist-y-el-circulo-magico-del-estado-por-luciana-cadahia/>
- Carrasco-Conde, A. 2012a. *El infierno horizontal. Sobre la destrucción del yo*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Carrasco-Conde, A. 2012 b. "Blow up. Evento, acontecimiento, crisis". Pp. 123-138, en L. Cadahia/G. Velasco (comp.): *Normalidad de la crisis/crisis de la normalidad*. Buenos Aires/Madrid: Katz.
- Cassirer, E. 1919. "Heinrich von Kleist und die Kantische Philosophie", *Kant-Studien*.
- Deleuze, G. 1978. "Philosophie et minorité". *Critique* 369: 151-154.
- Duque, F. 1998. *La Era de la Crítica*. Madrid: Akal.
- Fink, E. 2012. Fink, *Die sogennante ‚Kantkrise, Heinrich von Kleists*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Foucault, M. 2004. *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos.
- Greiner, M. 1998. "Die neueste Philosophie in dieses ... Land verpflanzen": Kleists literarische Experimente mit Kant". *Kleist-Jahrbuch*: 176-208.
- Gumbrecht, H.U. 2010. *Lento presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico*. Madrid, Escolar y Mayo.
- Hamacher, W. 1998. *Entferntes Verstehen*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Hegel, F.G.W. 1984, *Filosofía real*. ed. por J.M. Ripalda. Madrid: FCE.
- Hellmann, H. 1925. "Heinrich von Kleist und *Der Kettenträger*". *Germanisch-Romanische Monatschrift* 13: 350-363.
- Hillesum, E. 1996. *Diario (1941-1943)*. Milano: Adelphi.
- Macor, L.A. 2014. "Kleist et la "destination de l'homme,.; nouvelle interprétation de la *Kantkrise*". *Cahiers Philosophiques* 139: 7-20.
- Mandelarzt, M. 2006. "Von der Tugendlehre zur Lasterschule. Die sogenannte " Kantkrise " und Fichtes " Wissenschaftslehre """, *Kleist-Jahrbuch*: 120-136
- Marí, T. (ed.) 1998. *El entusiasmo y la quietud. Antología del romanticismo alemán*. Barcelona: Tusquets.
- Oyarzún, P. 2014. "Suceso y teleología. Un indicio sobre la "lectura" de Kant en Kleist", ponencia leída en el *II Congreso de la SEKLE*, celebrado en la UCM y en la UCLM, manuscrito facilitado por el autor.
- Oyarzún, P. 2010. "Kleist, las marionetas y la fuga del sentido", manuscrito inédito facilitado por el autor.
- Oyarzún, P. 2008. "Extraña sensación. Kant sobre el asco". *Methodus* 3: 7-21.
- Ricoeur, P. 2004. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Folio.
- Sánchez Ferlosio, R. 2011. "Carácter y destino", en *Character y destino*, I. Echevarría y C. Feliú, Ediciones UDP.
- Sánchez Madrid, N. 2014a. "Kant avec Kleist. Les figures du désir pur", *Cahiers Philosophiques* 13: 40-57.
- Sánchez Madrid, N. 2014b. "La fraternidad perversa. Revolución y lógica identitaria en *Los esponsales de Santo Domingo* y *Die Hermannsschlacht* de H. von Kleist (1811)". Pp. 285-296, en Jesús González Fisac (coord.). *Barbarie y civilización. XVI Encuentro de la Ilustración al Romanticismo*. Cádiz: Servicio de Publicaciones, Universidad de Cádiz (colección "Actas. Historia y Arte").
- Sánchez Madrid, N. 2014c. "Kleist y lo real", *Kritisches Journal* 2.0, n.1: 93-99.
- Sánchez Madrid, N. 2012. "Instintos e instituciones. Una confrontación del pensamiento jurídico-político de Kant con la posmodernidad". *Revista de Filosofía – Universidade de Porto* 29: 123-140.
- Sibertin-Blanc, G. 2003. "Kafka pour une littérature mineure: un cas d'analyse pour une théorie des normes chez Deleuze" (tapuscrit 3ème série, 2002-2003). Pp. 188-216, en *La Philosophie au sens large*, site du Groupe d'études animé par Pierre Macherey, Université Lille III, <http://philolarge.hypotheses.org/>
- Werfel, F. 1947. *Juárez y Maximiliano*. Buenos Aires: Emecé.
- Žižek, S. 2014. *Acontecimiento*. México/España: Sexto Piso.

“Escribo sobre el tiempo presente.
Con lenguaje secreto escribo,
pues quién podría darnos ya la clave
de cuanto hemos de decir”.

José Ángel Valente, *Sobre el tiempo presente*



EDITA

SEyTA.
SOCIEDAD ESPAÑOLA
DE ESTÉTICA Y TEORÍA DE LAS ARTES

CON LA COLABORACIÓN DE

VNIVERSITAT
ID VALÈNCIA 
Institut de Creativitat
i Innovacions Educatives

VNIVERSITAT
ID VALÈNCIA Departament de Filosofia


UNIVERSIDAD DE SEVILLA
DEPARTAMENTO DE ESTÉTICA
E HISTORIA DE LA FILOSOFÍA


UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE MADRID
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

seyta.org/laocoonte