

MODELO UNIVERSAL VS. AUTOCREACIÓN PERSONAL*

(O DE LA LIBERTAD)

Martín Hopenhayn

El presente artículo sitúa el debate de la libertad moral en el itinerario moderno del valor de la libertad. Comenzando con un resumen de los avatares históricos de la libertad económica, la libertad política y la libertad moral, Martín Hopenhayn subraya una suerte de pulsión libertaria que anima, de manera conflictiva, la historia moderna. Así, en el campo de la libertad moral, las grandes contradicciones vendrían dadas desde el Iluminismo, y Hopenhayn las analiza mostrando las diferencias entre el concepto de autonomía moral en Nietzsche, en Kant, en Stuart Mill y otros hitos del pensamiento contemporáneo. Posteriormente, Hopenhayn desarrolla las nociones de “singularidad” y “autocreación” en la filosofía nietzscheana, conceptos que encarnan el valor de la autonomía en una agenda de secularización, y concluye mostrando la afinidad entre este concepto de libertad moral y el ideal estético-vitalista de las vanguardias que recorren el arte moderno.

MARTÍN HOPENHAYN G. Poeta y ensayista. Investigador de ILPES y CEPAL.

* Texto de la conferencia presentada en el Centro de Estudios Públicos el 11 de junio de 1996, en el marco del ciclo “Las virtudes de la vida”.

I

La historia de la modernidad contiene el atribulado itinerario de la libertad. Esto es evidente al considerar los matices que adquiere el tema de la libertad en lo político, lo económico y lo moral a lo largo de esta historia moderna.

La *dimensión política* de la libertad está marcada por la larga transición de un poder basado en una doctrina trascendental a otro poder de carácter laico, no vicario, y cuya legitimidad no le viene impuesta por referencia ultraterrena. Allí encontramos, como primeros balbuceos, las obras tempranas de Marsilio de Padua y Bodino. Pero en esto la figura emblemática es Maquiavelo. Detrás del recetario para un poder eficaz que presenta su *Príncipe*, lo que está en juego es un giro de alcance profundo: el poder está libre de restricción moral, y por tanto puede disponer estrategias a su gusto para ejercerse. Este primer desprendimiento tiene también consecuencias peligrosas, pues en un principio el poder sin doctrina no llevó a maximizar la libertad de los sometidos, sino a maximizar el poder para someterlos. De allí el carácter tan negativo que consagra el epíteto de “maquiavélico”.

Pero en materia política la modernidad nos muestra, de manera conflictiva pero cierta, una progresión: del uso de la libertad para maximizar el poder al uso del poder laico para maximizar la libertad. Este tránsito ha marcado un sinnúmero de luchas libertarias en los últimos dos siglos. En filosofía política encuentra, paralelamente, un largo itinerario que va desde el liberalismo clásico de Locke, continúa en liberales más radicales como John Stuart Mill, y cobra expresión más actual en pensadores como Laski, MacPherson, Rawls y otros. El poder se racionaliza para optimizar la libertad individual, y la libertad se racionaliza para su más justa distribución.

La *dimensión económica* de la libertad nace con la transición del régimen feudal del trabajo al modelo del trabajador libre, con el tránsito de la economía feudal a la mercantil, y con el paso del señor feudal al empresario moderno. Ya los promotores del capitalismo comercial de fines del siglo XV asociaban la virtud a la movilidad y la libertad de emprendimiento. Más tarde se racionaliza la libertad económica como condición que hace posible la plena confluencia del egoísmo personal con el bienestar social. Allí brillan las alegorías de la fábula de las abejas de Mandeville y la mano invisible de Adam Smith. Al mismo tiempo, el liberalismo exaltará la figura del trabajador libre, si bien bajo dicha figura subsiste una viscosa ambivalencia: libre de las ataduras del modelo feudal pero sometido a la inseguri-

dad de los mercados. Esta ambivalencia será, a su vez, aliciente para la irrupción tanto de las utopías renacentistas como de los socialismos decimonónicos.

Con el industrialismo y productivismo modernos aparece un nuevo conflicto en torno a la libertad. ¿Hasta dónde la racionalización del trabajo, de la conducta empresarial, en fin, del comportamiento del *homo economicus*, no suponen una suerte de estandarización del sujeto y, con ello, una merma de su libertad singular? A lo largo del presente siglo encontramos abundantes críticas en este sentido, donde la racionalización productiva y el “disciplinamiento económico del cuerpo” se impugna por inhibir la libre recreación del sujeto. Los referentes más conocidos son Max Weber, Schumpeter, los paladines de la Escuela de Frankfurt, los críticos del taylorismo, Michel Foucault y otros.

Pero tanto el liberalismo y el socialismo, como las posteriores críticas a la racionalidad del *homo economicus*, llevan en su seno otra tensión no resuelta y que es muy propia de la libertad moderna. Por un lado, la utopía de *liberar el trabajo*, vale decir, de hacerlo más autónomo y creativo, menos estandarizado y más ligado al desarrollo personal. Por otro lado, la utopía que *libera del trabajo* mediante un aumento de la productividad maquinal que sustituye finalmente el trabajo humano y nos reserva las bondades del ocio. Producción libre o libre disponibilidad del tiempo, tal es la disyuntiva.

La *dimensión moral* de la libertad es particularmente notoria a partir del movimiento conocido como Ilustración o Iluminismo. La libertad queda allí asociada a la secularización: movimiento que rompe la heteronomía del alma —su sujeción a la religión, a la tradición y a los prejuicios— y le abre el horizonte de la amplitud de perspectivas. El sujeto se percibe libre en tanto moralmente incondicionado. De allí que entre los defensores de la secularización, el camino de la libertad supone una tenaz lucha contra la propia herencia cultural que nos predetermina y hace prejuizar. Una y otra vez, el sujeto tendrá que exorcizar, dentro de sí, las restricciones que le imponen principios aprendidos pero no elegidos.

Pero también en el campo moral la libertad aparece en forma contradictoria. El Iluminismo busca la libertad imponiéndola, es despotismo ilustrado, quiere inducir autonomía al mejor estilo del rey-filósofo de la utopía de Platón. Y en su versión más cientificista, la vocación iluminista se transmuta en una compulsión racionalizadora, pasa del enciclopedismo a la *ratio*, hace del propio sujeto un objeto de conocimiento conmensurable, cuadrículable, manipulable. La libertad para recrearse se convierte en una racionalización casi mórbida de la subjetividad. Las críticas nietzscheanas y

posmodernas al Iluminismo, y todo el movimiento antiutópico reciente, aparecen movidos por este doble filo de la emancipación del alma.

Pareciera, pues, que un profundo deseo de libertad se alberga en la subjetividad secularizada que arranca desde el ideal antropocéntrico del Renacimiento, se refuerza con la cosmovisión racionalista y el poder laico, y luego se consagra en la euforia protoindustrial y el espíritu revolucionario-popular: trátase de liberarse respecto de los prejuicios de la moral, de la inmovilidad de las jerarquías sociales, de las instituciones autoritarias o de la endémica escasez de recursos. Esta moderna voluntad de emancipación no puede disociarse de una visión de la historia en la que las condiciones existentes estarían destinadas a ser rebasadas por el impulso liberador. Las identidades quedan desbordadas por esta vocación que clama mayor apertura y exige una buena dosis de agresividad en la ruptura; y la subjetividad, sometida al rigor de esta dialéctica, debe cambiar no sólo de piel, sino también de conciencia. Romper con la mala conciencia, la falsa conciencia o la supraconciencia, son algunos de los imperativos que recorren la vocación emancipatoria moderna. De este modo, la identidad o permanencia quedan impugnadas tras cada arrebató de superación de la historia.

II

Me interesa restringir el análisis a la dimensión moral de la libertad moderna, tal como fue planteada en los párrafos precedentes. Creo que dicha tensión cobra especial vigencia con la caída de las últimas ideologías o metarrelatos modernos. Puesto que el tema de la libertad moral es aquél en que se oponen autonomía y heteronomía, el fin de las grandes ideologías libera al sujeto del último rastro doctrinario. Sin un relato omnicomprendivo que lo ubique en el *mundo desde afuera hacia adentro*, el sujeto se encuentra con las mejores condiciones históricas para desplegar su autonomía. Pero, al parecer, siente también un profundo temor al vacío que suscita esta falta de horizontes. No por nada asistimos hoy al reflujo de fundamentalismos, integristas y tribalismos de todo tipo.

Quiero partir de una ambivalencia propia del valor de la autonomía moderna. Dos acepciones divergentes de la autonomía han corrido paralelas y enfrentadas. De una parte, la autonomía entendida como racionalización genérica, vale decir, como un *modelo* de sujeto en el que el desarrollo personal se conjuga con el progreso social: racionalización del sujeto en la lógica de la optimización de los factores. En esto se encuentran Kant, Hegel y Marx: en los tres la autonomía se define por la consistencia del sujeto con una máxima que él asume como propia, pero que a la vez atribuye al género

humano, al hombre moderno o a la razón histórica. En contraposición a esta interpretación, el valor de la autonomía se asocia a la “irreductibilidad del singular”, a la capacidad del sujeto por definirse *a diferencia de*, radicalmente único, como la más contingente de las autocreaciones. En esta línea navegan Stirner, Rimbaud, Baudelaire y, muy especialmente, Nietzsche.

Pero a su vez la modernidad, con sus vientos de democracia y pluralismo, disocia este valor de la *singularidad* de su sesgo aristocratizante. *Que sea minoritaria no le da rango de excluyente sino todo lo contrario*: pone el acento en la tolerancia ante aquello que no participa de las valoraciones dominantes. Una de las conquistas más reivindicadas por el proyecto de secularización ha sido precisamente la apertura a la disidencia y la excentricidad. En ese marco adquiere sentido la figura del señor en Nietzsche, como una voluntad que tiene la libertad interior para afirmarse *pese* a ser distinta, o para convertir ese *pese* (o *pathos*) en motivo de afirmación.

Al postular la libertad bajo esta figura de la singularidad, Nietzsche invierte el sentido kantiano de la autonomía: en lugar de voluntades vacías de determinaciones (ese ideal puro de voluntad desinteresada en Kant), la libertad como experiencia singularizante: autoconquista del individuo *en* la contingencia personal, y no ideal genérico ni aspiración inmanente de santidad.

La libertad entendida como singularización ya no es *identificación-con* sino *desidentificación*, movimiento antigregario: ruptura con la moral dominante, pero también con los modos dominantes de racionalización, llámense *homo economicus*, sentido común o juicio mayoritario. Esto tiene un costo, desgarrar y muchas veces aislar. Pero Nietzsche resuelve seguir esta “pulsión” singularizante que él mismo reconoce en el movimiento de la libertad moral.

Para ello emprende una contorsión paradójica. De una parte recupera la historia, por cuanto allí se aloja el impulso secularizador moderno. Dicho impulso enraizado en la historia nutre la crítica exhaustiva de los valores y nos defiende contra la heteronomía y la pasividad. Pero en tanto movimiento de individuación también se sacude la historia. No es casual que Nietzsche quiera encarnar la figura del *inactual* o *intempestivo*. “¿Cuál es, pregunta, la primera y última exigencia de un filósofo ante sí mismo? Vencer su tiempo dentro de sí, devenir ‘inactual’. ¿Contra qué debe emprender su combate más duro? Contra aquello que lo convierte precisamente en hijo de su tiempo”¹. La historia nos da herramientas críticas y aprendizajes oportunos para romper con la historia. Valga la paradoja.

¹ F. Nietzsche, *Le cas Wagner*, trad. al francés de P. Lebeer (Utrecht: Ed. Jean-Jacques Pauvert, 1968), p. 36.

Al colocarse fuera de aquello que la historia construye como verdad de su tiempo, el intempestivo también pone en el tablero la cuestión del disenso. “Admitir que la no-verdad es condición de la vida: esto significa, desde luego, enfrentarse de modo peligroso a los sentimientos de valor habituales; y una filosofía que osa hacer esto se coloca, ya sólo con ello, más allá del bien y del mal”². El disenso pareciera ser una condición *sine qua non* para ejercer este ideal de autonomía que se plantea como poder para sustraerse a las interpretaciones que dominan un tiempo histórico y traicionan el sentido mismo de la singularidad.

En su concepto de *espíritu libre*, Nietzsche liga tempranamente el valor de la autonomía al disenso y a la afirmación de lo singular: “Llamamos espíritu libre al que piensa de otro modo de lo que pudiera esperarse de su origen, de sus relaciones, de su situación y de su empleo o de las opiniones reinantes de su tiempo”³. Nietzsche recurre a este ideal moderno de autonomía, entendida como soberanía de la voluntad y autocreación del sujeto personal, en una de sus críticas tardías al concepto de virtud: “Las virtudes son tan peligrosas como los vicios en la medida en que uno permite ser gobernado por ellas como si fuesen autoridades y leyes venidas desde fuera, en lugar de generarlas a partir de uno mismo, cosa que uno debiera hacerlo como el modo más personal de autodefensa y necesidad [...] sin importar si otros crecen con nosotros bajo condiciones similares o distintas”⁴. Al respecto no es casual la entusiasta lectura que Nietzsche hizo de Lichtenberg, quien un siglo antes sostenía que “se podría llamar a la costumbre una fricción moral, algo que no deja al espíritu sobrevolar, ligero, por encima de las cosas, sino que lo ata a ellas [...]”⁵.

Este concepto de espíritu libre coincide con la noción del *excéntrico* en un contemporáneo a quien Nietzsche despreció: John Stuart Mill. En el caso de Mill, la figura del excéntrico constituye la pieza para articular la razón universal con el individualismo radical. Propone, para eso, una liga-

² F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, trad. de A. Sánchez Pascal (Madrid: Alianza Editorial, 1977), p. 24.

³ F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, trad. de Carlos Vergara (Madrid: EDAF, 1984), p. 172.

⁴ F. Nietzsche, *The Will to Power* (“La voluntad de poderío”), versión inglesa, trad. de Walter Kaufmann y R. J. Hollingdale (Nueva York: Vintage Books-Random House, 1969), p. 178.

⁵ Georg Christoph Lichtenberg, *Aforismos*, selección y traducción de Juan del Solar (Buenos Aires: Edit. Sudamericana, 1990), p. 21. Y en sus escritos de juventud Nietzsche preconizaba: “Es un sentimiento doloroso el de tener que sacrificar nuestra independencia a una aceptación inconsciente de impresiones exteriores, el de ver sofocadas las facultades del alma por el poder de la costumbre”. (F. Nietzsche, “Escritos de juventud”, en *Nietzsche 125 años, Revista de la Cultura de Occidente*, Tomo XIX/5-6-7, Bogotá, ECO, 1969, p. 481).

zón constructiva entre libertad, progreso y disidencia: si la libertad es un movimiento abierto de interacción de opiniones en que la verdad se construye mediante argumentos, la dialéctica argumentativa necesita opiniones contrastantes para que de dicha divergencia puedan evidenciarse argumentos cada vez más verdaderos. De lo cual se deduce que la disidencia no es sólo un derecho, sino una necesidad en el progreso de la razón.

La disidencia más fecunda, sigue Mill, es la del *excéntrico*, cuyo genio consiste en *diferenciarse* de la doxa general mediante la producción de perspectivas originales. Si se piensa al excéntrico de Mill como figura que une la soberanía individual a la producción de un pensamiento original (y por tanto singular), no se está muy lejos del ideal de sujeto que sugieren muchos pasajes del *Zaratustra*: “Más a sí mismo se ha descubierto quien dice: este es *mi* bien y este es *mi* mal: con ello ha hecho callar al topo y enano que dice: bueno para *todos*, malvado para *todos*”⁶.

Atributo del genio o del excéntrico, esta originalidad produce nuevos modos de pensar, expresar, vivir y experimentar. “Nadie negará, arguye Mill, que la originalidad es un elemento de valor en los asuntos humanos. Siempre son necesarias personas no sólo para descubrir nuevas verdades y señalar el momento en el que lo que venía siendo considerado como verdadero deja de serlo, sino también para iniciar nuevas prácticas, dando ejemplo de una conducta más esclarecida, de un mejor gusto y sentido en la vida humana”⁷.

Pero Nietzsche no perdona que Mill diluya la originalidad y singularidad del genio en el providencialismo histórico, ni que haga del excéntrico una pieza funcional a la historia de todos. Para Mill, el progreso de la sociedad depende de la densidad de excentricidad que dicha sociedad es capaz de producir, albergar y fomentar. Por un movimiento que, a juicio de Nietzsche, traiciona el sentido último de la singularidad, el excéntrico de Mill deviene una nueva figura del pastor que ilumina a las masas. “Dar ejemplo de una conducta más esclarecida, señala Mill, [...] el primer servicio que la originalidad les presta es abrirles los ojos; lo que una vez hecho, y por completo, les pondrá en la posibilidad de ser ellos mismos originales”⁸.

Pero la singularidad cae en la lógica del rebaño una vez que resulta de la obediencia a un mandato de las Luces. Para Nietzsche en cambio, y desde muy temprano, la afirmación de lo singular presupone una libertad de la voluntad que tiene que darse también el derecho a la errancia arbitraria

⁶ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. de Andrés Sánchez Pascal (Madrid: 8va. edición, 1980), p. 271.

⁷ John Stuart Mill, *Sobre la libertad* (Madrid: Alianza Editorial, 1970), pp. 59-60.

⁸ J. S. Mill, *op. cit.*, p. 138.

para devenir realmente singular. Su gratuidad, por disfuncional que sea al beneficio del progreso común, es parte de su condición singular. Ya a los dieciocho años proclamaba sintomáticamente: “La voluntad libre da la impresión de ser lo carente de cadenas, lo arbitrario; es lo ilimitadamente errante, el espíritu”⁹.

Existe una diferencia significativa entre la figura del espíritu libre en Nietzsche y la función pedagógica que Mill le asigna a su ideal de excéntrico. En el espíritu libre de Nietzsche, *para que la libertad sea real, debe independizarse incluso del compromiso de liberar a los demás del error o la ignorancia*. Para Nietzsche, esta subordinación de la diferencia singular al aprendizaje social y al progreso de la historia vuelve a colocar lo singular en el campo contrario, del lado de la identificación gregaria.

Con esto, el ideal nietzscheano del espíritu libre introduce una tensión adicional en la sensibilidad moderna. Su autoexigencia de soberanía radical, que afirma la singularidad como irreductible al condicionamiento exógeno, se opone a un ideal individualista que siempre busca encajar la libertad como afirmación individual en la racionalización social (mano invisible de Adam Smith, fábula de las abejas en Mandeville, ideal del excéntrico en Stuart Mill). Contra un individualismo centrado en el optimismo histórico —y en la concurrencia final de intereses que pone como premisa—, el ideal del espíritu libre apuesta a una singularidad *que sólo puede hacer vivir la diferencia prefiriendo su disolución antes que su integración a la lógica dominante*.

No es casual que Nietzsche invoque la estética trágica: si lo apolíneo retorna a fundirse en el regazo de lo dionisiaco, es porque no está regimenterado por una lógica de la agregación. Para que la diferenciación no caiga en la identificación gregaria recurre a disolverse. Pero este triunfo de la diferenciación, como se sabe, es también su propia muerte.

Esta afirmación de la diferencia vuelca a Nietzsche contra Kant y contra Mill. Kant es la cara opuesta de Mill, pero en la misma moneda: quiere conciliar al individuo con una razón compartida universalmente, pero no mediante opiniones excéntricas ni diferencias singulares, sino a través de un fundamento común para toda voluntad sometida al rigor de la razón. El excéntrico-singular de Mill es la antípoda del sujeto moral-racional de Kant, pero ambos concurren a su modo en un tipo de racionalización universal.

El problema que se deduce de la doble crítica de Nietzsche, a John Stuart Mill (por la funcionalidad del excéntrico al providencialismo histórico) y a Kant (por su des-singularización de la libertad en la ley moral

⁹ F. Nietzsche, “Escritos de juventud”, en *Nietzsche 125 años, op. cit.*, p. 482.

extensible a todos), vuelve a ser el de antes: ¿Cómo compatibilizar, desde una concepción secularizada de lo social y de la libertad, la pulsión gregaria con la pulsión singularizante, la identificación colectiva con la diferenciación radical?

El caso emblemático del Marqués de Sade mostró que la toma de partido por un individualismo radical en el campo de la voluntad obliga a legitimar la crueldad y el crimen en las relaciones entre ciudadanos. También Saint-Just advirtió, al calor de la Revolución Francesa, que si la libertad no obedece a una legislación genérica, sus formas singulares pueden ser singularmente destructivas de la libertad del otro. Nietzsche se preocupó más por el riesgo opuesto que planteaba la matriz jacobina: ¿Qué ocurre cuando, en nombre de la verdad y de la libertad genéricas, el poder se atribuye el bien de la voluntad general y perpetúa, con esta máscara nueva y más eficaz, la ley del dominio y la moral del esclavo?

III

El carácter experimental y singular en que se juega la autonomía no fuerzan, empero, a sustraerla del ámbito de lo público. No se trata tanto de *privatizar* el contenido de la autonomía, sino de colocarla en contextos de *resistencia* al espíritu de rebaño que en la vida moderna encarna en los discursos de las grandes ideologías, en los valores de la cultura de masas y en la globalización de los mercados. Pero también se trata de llevar la autonomía desde el campo formal de la moral kantiana, y desde el campo genérico de las leyes históricas, al campo efectivo de las contingencias biográficas y de la diversidad de costumbres. Y esto es parte de la agenda de la libertad en un orden secularizado.

Este carácter experimental y singularizante de la autonomía confluye en un ideal de *autopoiesis* o autocreación, que sintetiza las dos pasiones de Nietzsche: el arte y la libertad del espíritu. En tanto plena *autocreación*, la autopoiesis supone una estetización en el sujeto que la lleva a cabo, una forma de devenir-obra él mismo. La reinvención singular-radical de sí mismo lleva la creatividad del artista a la configuración de la propia biografía. Con esto, Nietzsche se liga a Schiller, Baudelaire, Bretón, y al recurrente intento por poetizar la libertad moderna. Pero el concepto de autopoiesis también connota el ideal secularizado de un sujeto liberado de las predeterminaciones, vale decir, capaz de autoproducirse inéditamente. En esta perspectiva, el concepto es más afín a la solución kantiana, pues la autopoiesis alude, como quería Kant para el sujeto de la razón práctica, a la subjetividad

autónoma y libre de todo condicionamiento exógeno. En su interpretación de la libertad, Nietzsche también está resistiendo la tentación de subsumir la libertad en una excesiva racionalización. En esto se opone a Hegel. La *libertad persiste en la diferencia*, mientras haya una brecha entre la sistematización del valor de la libertad y las formas experimentales en que dicha libertad encarna. Más crece la libertad cuanto más persiste el espacio no pensado en que el sujeto pueda hacer uso de lo inexplorado para producir su singularidad. La afirmación singular, como libertad posible fuera del dominio reductivo de la *ratio* y como poder de la voluntad concreta para repensarse e innovar su perspectiva, requiere de estos espacios indómitos.

La subjetividad racionalizada y el sujeto singular sólo pueden coexistir si dicha racionalización no pretende copar todos los espacios de la vida. De allí también el antihegelianismo de Nietzsche: el movimiento sintético donde Hegel quiere hacer coincidir el juicio existencial con el juicio lógico torna insostenible la *singularidad en la subjetividad*. La lucha entre estos dos conceptos de libertad (la libertad en la síntesis vs. la libertad en la grieta) no es un mero desfile de máscaras en la modernidad: a ratos adquiere ribetes feroces y cobra vidas.

La fábula de las tres metamorfosis del espíritu en el *Zarathustra* de Nietzsche busca rescatar esta dimensión tan singular y experimental de la liberación del sujeto. En dicha fábula, el trabajo intermedio del león simboliza al educador que, en su pasión por liberar la conciencia de sus predeterminaciones, se retira él mismo de la escena una vez concluido su trabajo de crítica de todos los valores dominantes. El aprendizaje debe olvidar al profesor, rematar en la apertura más personal del espíritu. La figura simbólica del niño, que emerge una vez concluida la labor terapéutica del león, resiste ser racionalizada. Es pura autoexperimentación. Su autonomía es tal que se hace impredecible.

Contra la compulsión del rebaño la libertad se afirma, en esta versión extrema, como el poder para *retrotraer la autonomía de la voluntad a la afirmación de la diferencia*: diferencia que se entiende como reinterpretación singular de la historia, apropiación inédita de la cultura, formas no instituidas de combinar la información, posicionamiento extramoral en el intercambio de discursos. Diferencia que va del reflejo a la creación, de la proyección a la transfiguración, y que potencia el efecto expansivo de esta afirmación singular.

Coinciden aquí el ideal del artista moderno y el prototipo autoproductivo que también anida en el espíritu de la modernidad. Existe una búsqueda de formas nuevas en el arte moderno que se cruza con esta concepción de un sujeto que abre nuevas miradas, produce nuevas evalua-

ciones y reconfigura valores. La autorrecreación radical subyace como pulsión a este arte moderno que busca en la obra un *movimiento de singularización*, una fuerza inédita volcada sobre la propia vida del artista.

La vocación rupturista del vanguardismo estético de la modernidad tiene ese rasgo que siempre retorna: nunca es tan clara la línea divisoria que separa el carácter inédito del estilo en la obra, del proyecto de vida como campo de autoinvención. Voluntad de experimentación y arrojo en la vida marcan tanto el vínculo con la obra como la excentricidad de la biografía del artista. La libertad se transmuta en esta reinención de sí mismo. “El arte como auténtica tarea de la vida” invoca Nietzsche en los fragmentos de su *Voluntad de poderío*, como apertura mental potenciada o estetizada. La exaltación de la originalidad reside ahora en esta búsqueda singular de modos de ver, narrar y vivir el mundo.

¿Qué significa la *vida* como obra de arte? Apertura para experimentar, recurrencia creativa que encarna en los giros de la propia biografía, poder para redefinirse y reinterpretar el mundo en la misma jugada. El pensamiento libertario vuelve a dar aquí con otro *leitmotiv* modernista, a saber, la confluencia entre vida libre y vida-como-arte, riqueza expresiva y pluralismo interpretativo, intensidad y sensualismo. Del esteticismo de Baudelaire al de Marcuse, la vida como explosión de formas y miradas se opone a la *ratio* como principio organizador de la vida social. El *valor* de la emancipación va asociado a una cierta *exuberancia* de la resignificación. Y este desborde de sentido afecta tanto al mundo como a la propia subjetividad que busca autoproducirse. La voluntad se define a medias por su potencia productiva, a medias por su sutileza creativa.

La soñada comunión entre la creación artística y la plasticidad interior de la conciencia, tan cara a las vanguardias estéticas modernas, constituye una ecuación recurrente del mito moderno de la autocreación del sujeto. Una *utopía de la intensidad de la voluntad* funde allí la fuerza de la metáfora con el ímpetu de la libertad: poetización del mundo y *autopoiesis*, extroversión creativa y autocreación, transfiguración de la mirada y reinención del acto mismo de mirar.

Ésta es la frontera imaginaria de la modernidad, el fantasma que la acecha y el éxtasis que la seduce. ¿Cuántos suicidios o muertes auténticamente *modernos* connotan esta frontera inhabitable entre experimentación plástica y autoexperimentación —Novalis, Sade, Rimbaud, Nietzsche, Van Gogh, Artaud, Kerouac, Passolini, Hendrix, Jim Morrison, Pollock, Fassbinder? La utopía modernista que aspira a conjugar la exuberancia interpretativa con la expansión del sujeto se desgarró en esta especie de *pretensión de sustentabilidad del delirio*. La fulgurante carrera de Arthur Rimbaud, o

del poeta Hofmansthal, que en plena génesis de esta subjetividad modernista brillaron por su creatividad poética hasta los veinte años para luego efectuar ambos un suicidio literario, resulta elocuente. Lo mismo puede decirse del último Nietzsche, en quien la intensidad interpretativa tuvo como desenlace el abrupto silenciamiento y la regresión a una heteronomía hecha carne.

Queda por discernir si estas caídas, al final de algunos caminos, son riesgos posibles o costos inexorables. □