

LECTURAS

Beatriz Alzate Ángel

Los dioses están en el exilio. El pensamiento utópico de Claudio Magris

CRISIS EN EL PARADIGMA: EL DESENCANTO

Si bien es en una de sus obras más recientes, *Utopía y desencanto*, presentada por Magris como “historias, esperanzas e ilusiones de lo moderno”, donde expone sus planteamientos ideológicos, con anterioridad ya había reflexiones sobre los temas aquí analizados, publicados en su mayoría en el *Corriere de la Sera*. Ellos abarcan casi tres decenios de producción literaria, entre 1974 y 1998, donde el autor, con el toque de D’Annunzio (Magris, 1993: 16) “ha sabido encontrar en su existencia asuntos diversos pero regidos por un solo motivo dominante, en forma tal que ha recibido la impronta de un solo estilo”.

En su propósito de expresar un pensamiento utópico, Magris se acerca al modelo de Mucchielli (Trousson, 1979: 41) relacionado con la generación de sentimientos de rebelión ante un estado insatisfactorio de la sociedad, al cual acompaña una observación lúcida y crítica de la contemporaneidad. Una de las tantas facetas de su metáfora central sobre la decadencia de las civilizaciones, la del “Finis Austriae”, llama la atención sobre el seguimiento del ocaso imperial (Magris, 1993: 40) como una mezcla contradictoria de espera y despedida, donde la última orla del pasado lanza con resplandores ocultos entre sus pliegues el anuncio del futuro. Con clara alusión a la post-modernidad nihilista, nos muestra que dicho presagio lleva al fin de una era y de un orden de valores, anun-

LA AUTORA:

Licenciada en Relaciones Internacionales, con estudios de Maestría en Ciencia Política. Ha sido docente en la Universidad de los Andes—departamentos de Antropología y Literatura—y en la Universidad Javeriana, Facultad de Relaciones Internacionales. Actualmente trabaja en el análisis de la obra de Claudio Magris.

ciando para la humanidad la condición de seres dudosos de poseer una continuidad. En *Utopía y desencanto* (1999: 7) alude a este sentimiento como la tendencia a una transformación radical de la civilización occidental y de la misma humanidad, proporcionándonos la imagen de un final indiscutible, no del mundo sino del secular modo de vivirlo, concebirlo y administrarlo.

La sensación del ser humano, según Robert Musil, es la de poseer un devenir variable que le priva de la pertenencia a un valor central (ideológico o cultural) y donde la intercomunicación personal se realiza mediante la disociación de lenguajes y la ausencia de significado para las palabras (Magris, 1992: 13), llevándolo a un vivir alienado, exento de un fin último que ha sido reemplazado por la atomización de objetivos momentáneos y parciales que se siguen unos a otros sin detenerse ni tomar aliento, como en la cadena de montaje de una producción, sacrificando y quemando cada instante en la búsqueda incesante de difusas metas vitales meramente pragmáticas que llevan al individuo hacia un continuo no ser y a la ausencia de valores a los cuales aferrarse (*op. cit.*: 34).

Interpretando a Michelstaedter, autor triestino como Magris (*ibid.*: 36), éste nos muestra cómo el desarrollo de la civilización occidental a partir de los clásicos griegos y hasta la hipérbole de este proceso en la época actual, privó a la persona de la persuasión, o sea, de la fuerza de vivir poseyendo plenamente su presente y, en consecuencia, su propio ser sin tener necesidad de consumirse –para saber que existe– en la persecución de un resultado que siempre se encuentra más allá. El presente necesita de valores para bastarse a sí mismo, pero las obligaciones convencionales con las cuales la organización social “ametralla” al individuo, empañan dichos valores, cuando no los destruye. Todo ello impide que el pensamiento se detenga en lo esencial, impulsándolo a una carrera afanosa que lo aleja de lo que se ama o se quisiera amar. La cotidianidad, martillada por un incesante enjambre de cuidados que asaltan e hieren desde cualquier lado, aleja a la persona de su verdad, de la coincidencia con el transcurrir del tiempo. La organización social moderna es un victorioso atentado contra dicha plenitud armoniosa. Es la férrea represión mediante un inexorable mecanismo que apaga ese esplendor único e irrepetible de la energía vital.

Elías Canetti, otro de los autores analizados por Magris (1992: 60), evoca el símbolo de la Muralla China, reforzada y prolongada, creciendo con el miedo para terminar sofocando con sus piedras al imperio que se quería preservar. Así es el ser humano actual, que se construye una coraza

hasta llegar a convertirse en esa coraza y morir en la represión de todo sentimiento porque teme que la atracción lo saque de su trinchera y lo arrastre al fluir múltiple de la realidad.

El cambio paradigmático de lo moderno a la post-modernidad se sitúa comúnmente en la época del ocaso del imperio habsbúrgico, del derrumbe del zarismo y del término de la Primera Guerra Mundial. En el final del milenio precedente se desactivaron las ideologías que funcionaban como explicaciones científicas de la totalidad (Küng, 1990: 28-29).

Su gran bastión, el crecimiento económico, perdió credibilidad debido al desnivel geopolítico y a los efectos generados en la sociedad global. La crisis consecuente en el moderno racionalismo llevó a la humanidad a pensar en un cambio de rumbo, paso que no podrá darse sin salvar fuertes escollos.

Considera Magris (1989: 9) que la derrota de los totalitarismos al finalizar el siglo xx no excluye la probable victoria de un “absolutismo soft” que reclame y retenga la autoidentificación masiva, reafirmando la expresión de Giorgio Negrelli en *Años de la desbandada*, respecto a que el “pueblo cree desear lo que sus gobernantes retienen”. Esa tendencia contemporánea de dominio no se confía en las fallidas doctrinas sino en las débiles ideologías promovidas por el poder omnímodo de los medios de comunicación de la actualidad, buscando generar un anónimo, inmenso y gelatinoso consenso social (*op. cit.*: 253).

La nivelación planetaria de los seres humanos, producto de la acción sofisticada de las técnicas comunicativas, se dirige a eliminar uno de los fundamentos de la civilización occidental: la autonomía del individuo, en su sentido fuerte y clásico, inconfundible en su peculiaridad pero portador de lo universal (Magris, 1999: 9). Aquí Magris coincide con el analista de las utopías comunicativas (Breton, 2000: 162), quien llama la atención sobre el desarrollo actual de la “incomunicabilidad” a la manera de la Muralla China de Canetti, generada por la aparición del individuo-usuario sistemático de los medios electrónicos y donde el privilegio de la interactividad informativa –indirecta y abstracta– lleva al total desencuentro con “los otros” y a un obtuso, continuo e irreal intercambio de mensajes, manipulado por intermediarios de todo orden. El bombardeo producido por las redes acentúa el proceso de homogeneización mundial y especialmente de las culturas tradicionales mediante la imposición por doquier, de iguales patrones de conducta y de los mismos temas de actualidad, llevando a un global y permanente “orden del día”.

La consecuente eliminación recíproca de las diferencias individuales produce un efecto semejante al de los sistemas totalizadores; es el universo de lo idéntico y homogéneo e, igualmente, la homologación general de todos los pormenores y detalles. Este fenómeno, llamado por Magris la nueva épica o la nueva totalidad, se encuentra estrechamente vinculado a la sociedad de masas, entendida como la sociedad del espectáculo, donde los medios globales de información integran, en sus mecanismos, la entera realidad y se convierten en esa misma realidad, inseparable de su representación (Magris, 1993: 420 y s.).

Los episodios épicos de la indiferencia carecen de síntesis y conexiones significativas. En ellos el individuo se suprime a sí mismo al disolver su centro unitario, se libera de la conciencia y se abandona a la mecánica de sus átomos (Magris, 1993: 414-415). La simultaneidad pasajera del conjunto niega la función mediadora de la palabra reduciéndola al carácter de objeto y rebajándola a la inmediatez de los demás objetos. Es el nivel consumista del verbo en la sociedad del espectáculo. Bajo dicha óptica, los medios de comunicación no se presentan como un fenómeno histórico y social, capaz de ser evaluado en sus manifestaciones positivas y/o negativas, sino como el cumplimiento de un destino. Son asumidos como la encarnación del Mesías de la publicidad (*ibid.*: 423) que produce sus propios seguidores, seres humanos diluidos en el flujo de la sociedad espectáculo que los cobija. Es el universo del nihilismo total, de los simulacros tras los cuales no hay nada; una nueva totalidad que no se ve afectada por ninguna referencia a otras dimensiones puesto que estas no existen. En este sentido, el resultado puede ser para la humanidad una pérdida de memoria histórica, celebrada por autores como Nicolás Negroponte.

En opinión de Magris (1997: 70), la memoria histórica es búsqueda de significados y se la debe custodiar así como se cuida ese mundo físico, sensual, concreto y corpóreo que es la vida, la cual debe ser defendida contra todo tipo de abstracción. En esto concuerda con Nietzsche y Musil (Magris, 1993: 286), en que el mundo ha sido convertido en una fábula donde el brillo de la superficie de la vida no es el reflejo de ninguna profundidad. Es, simplemente, una danza alrededor del abismo de lo infundado y expresión de lo efímero. Ese arco iris de la nada expresa una vida fugaz que se encuentra en implícita confrontación con valores y significados ocultos o ausentes.

El costo de este proceso no es solamente la renuncia del individuo a desarrollar plenamente su personalidad (*ibid.*: 411), sino que

lo lleva al rechazo de toda universalidad y al extremo nihilista de intentar convertir la ausencia de todo valor en premisa para la libertad. Gianni Vattimo, de quien Magris expresa que fue su “compañero de estudios y casi de tesis doctoral”, escribe en “Problemas del nihilismo” que éste constituye la reducción de todo valor a un único símbolo de cambio. Aparece, entonces, el nihilismo total como la equivalencia absoluta, una condición donde cualquier realidad –incluso sentimientos, deseos y afectos– adquiere la naturaleza económica, ensalzándose de esta forma, un vivir donde todo se resume en “consumir y ser consumido”. Se convierte, así, la vida en un simulacro de existencia donde la apariencia remite al vacío.

Por virtud del simulacro y la apariencia (*ibid.*: 423), la sociedad del espectáculo se transforma en una sociedad dionisiaca donde se celebra la abdicación de la condición individual de la persona humana. En el caso de la intercomunicación electrónica, este es uno de los efectos “perversos”, según Breton (2000: 13), en el llamado “Homo Communicans”, de la utopía idealizada por el matemático Norbert Wiener, creador de la cibernética, quien pretendía una humanidad más racional garantizada por el uso intensivo de los medios de comunicación, que debía dejar de estar “dirigida desde el interior” por sus valores, la cual terminó impulsándose ante las reacciones ajenas como una simple antena individual, hipersensible a los nuevos totalitarismos.

Vattimo, en su libro *Muerte u ocaso del arte*, opina que el individuo, al perder su fuerza interior, tiende a identificarse con los productos –intencionalmente superficiales y poco auténticos– de la sociedad del espectáculo, los cuales invitan a ser rápidamente consumidos y olvidados. Magris, por su parte, considera que en los recitales (ritos centrales de la sociedad del espectáculo) se extrema la inmediatez y la palabra se ve privada de su carácter expresivo de la individualidad para volcarse en una participación difusa y en una promiscuidad mística. En gran parecido con una asamblea o una función litúrgica, los recitales son, frecuentemente, flujos sin distinción y movimientos con rumor de fondo continuo que eliminan toda comunicación. El rito no es lo equívoco sino el aura que lo envuelve como algo sagrado, el significado serio y formal que se le atribuye y la vaga promesa mesiánica que se suscita (Magris, 1993: 423-425).

El nihilismo total es ese “delirio de muchos” de Musil, una suerte de imagen de la sociedad del espectáculo que no sabe contentarse con el evento como tal e ignora el aprecio de sus propios productos. Para ella no hay nada relativo, con méritos y límites,

sino que todo es absoluto, total, redentor y mayúsculo en su autoimagen alienada, pero que en realidad está constituido por la indiferencia del totalitarismo debido a los medios masivos de comunicación.

A la disolución del individuo dentro de un conjunto masivo dependiente del totalitarismo mediático (Magris, 1999: 150) se suman, la disociación de su identidad en el magma informe de los deseos momentáneos y sin distinción, la eliminación de los valores a cambio de las necesidades y, especialmente, el vago e indeterminado culto del cuerpo como si este fuese una especie de misteriosa y absoluta divinidad impersonal. Ello va unido a la fascinación por la transgresión y la violencia, especialmente cuando aparecen marcados por cierta “ebriedad erótica”, como si la violencia infringida a alguien durante una orgía sádica debiera tener en sí misma, por sus características dionisiacas, algo que la redima o la vuelva diversa de las otras violencias.

Dos perspectivas concluyentes, Musil (Magris, 1993: 8) con su concepción de la realidad que excluye un sistema universal de valores, “del cual la vida ha sido expulsada”, y Weber (*ibid.*: 411), quien considera que el proceso de racionalización ha provocado un progresivo “desencanto del mundo” que no permite ninguna medida universal para un juicio de valores, llaman la atención sobre la conciencia de la crisis que llegó en nuestros días con la reducción sociológica de cualquier conflicto ético y la disolución misma del problema del mal y la violencia, convertidos en una fenomenología anónima (Magris, 1992: 31).

Asistimos (Magris, 1999: 148-151) en estas condiciones iniciales de un milenio, al surgimiento de un nuevo tipo de ser humano con diferentes maneras de ser y de sentir de las del individuo tradicional, existentes desde tiempos inmemoriales. Es el ingreso del nihilismo, del fin de los valores y del sistema de valores previsto por Nietzsche en su “Übermensch” y por Dostoievsky en el “hombre del subsuelo”, como el ser del futuro que, para nosotros, se acerca al presente. El primero, sugiere Vattimo en *El sujeto y la máscara*, no sería un super-hombre como muchos han imaginado sino una alteridad distinta, producto de la mutación del Yo en el individuo; mientras en el escritor ruso “el hombre del subsuelo” proclama que la conciencia es una enfermedad y que el carácter individual que impone orden y disciplina a la multiplicidad molecular y centrífuga de sus impulsos, es una cárcel. Al igual que en el “Übermensch”, este individuo se ve privado de un fundamento –en el ser y en el pensar– sobre el cual apoyarse y de un terreno vital en el cual hundir sus propias raíces.

Se determina así (Magris, 1993: 412, 417) una pérdida progresiva de toda autenticidad existencial y es inútil tratar de contrarrestar o impedir este proceso mediante el recurso de los sentimientos. La conciencia de esta crisis de valores lleva a percibir los conflictos implícitos en cada acto de la vida, los agravios que se infligen con cada elección, por más necesaria e irrenunciable que ella sea, y la violencia o la culpa que están siempre al acecho en las acciones humanas. Esta conciencia es el punto más alto alcanzado por la reflexión y la representación en nuestros tiempos. Constituye una encrucijada y una antinomia que no han sido aún superadas en lo sustancial.

En el campo de la cultura y de lo literario se hace notar una profunda nostalgia regresiva, incitando a buscar la seguridad a toda costa y a convencerse de haberla hallado, evitando toda discusión y buscando refugio en una Arcadia ficticia, con el fin de no considerar la antinomia ya evidenciada, la contraposición de valores y la necesidad de tomar decisiones, aunque nadie señale el camino de lo universal.

PROPUESTA UTÓPICA: LA ESPERANZA

El proceso de formación de un pensamiento utópico (Trousson, 1979: 41) contiene, junto con el sentido de insatisfacción por el estado actual de las cosas, la necesidad compensatoria de querer corregir sistemáticamente las insuficiencias de tal realidad. En su papel de intelectual comprometido con la sociedad global, Magris (2003 y 2004) considera necesario asumir la crítica frente a la desilusión generalizada y presentar un panorama de optimismo ante la deformación y pérdida de la individualidad ya que le parece que, no obstante la amenaza de disgregación existencial y psicológica, el ser humano tiende a desarrollar formas apropiadas de resistencia. Desarraigado, obligado al aislamiento y sin el apoyo de una estable estructura política, se repliega hacia su vivencia personal y familiar, en una forma fuertemente real.

A pesar de la épica de la totalidad (Magris, 1993: 21), la humanidad continúa en la búsqueda de un mundo sensible y concreto, rico en significado y poesía, como los bosques poblados de dioses de los antiguos mitos, donde los valores, las normas éticas y la unidad de la vida no sean percibidos por el individuo como una imposición exterior, sino fundidos y arraigados en su estado de ánimo, el cual desconoce las escisiones. El sujeto quiere sentirse dentro de una unidad inocente y armoniosa que se le presente plena de sentido. Esto, a pesar de que la abstracción y la mecanicidad post-modernas pretendan desautorizarlo y contraponer a la poesía interna –a la exi-

gencia de poseer una vida realmente propia— las monótonas experiencias de la prosa del mundo y la red anónima de relaciones sociales, donde se encuentra únicamente como un medio utilizado por el mecanismo político global.

Su imagen es la de Hiperión, el protagonista de la novela homónima del poeta Hölderlin, que sueña con el renacer de la Hélade, de una nueva civilización total y armoniosa, donde su vida no se vea amputada desde las raíces. Esa condición ideal, esa tierra prometida (Magris, 1993: 23) existe en los libros de caballería donde se muestra que el sentido y la totalidad de la armonía universal sólo pueden ser contruados y que no son constituyentes de una utopía que surge espontáneamente. Cuando el ser humano percibe que es el artífice de su propio mundo, vive la crisis con mayor intensidad pero persiste en ubicarse en el viaje permanente hacia la plenitud de una vida con significados y un mundo donde cada cosa y cada acontecimiento tengan sentido y no se diluyan en la nada. Como en el “Teatro del Príncipe Hipólito” recreado por Franz Biel (*ibid.*: 142), la humanidad, consciente de este deseo, debe contraponerse al público-masa, despersonalizado y heterodirigido, no esperando siempre algo nuevo sino conocido, consagrado y recreado por la tradición, como una adhesión orgánica a la inefable unidad vital, rechazando las *Meinungen* u opiniones manipuladas por la sociedad espectáculo y reforzando, en cambio, las *Gedanken* o pensamientos que broten de una personalidad integral.

La búsqueda de una redención (Magris, 1999: 10-11) no puede tener logros si se quiere que sea de una sola vez. Cada generación deberá sacar fuerzas —a la manera de Sísifo— para sostener su propia carga y ello debe hacerse en la forma relativa e imperfecta de la medida humana. En esto Magris se coloca “del lado de Sancho Panza” (Magris, 1992: 68) con el objeto de salvar los particulares y los fragmentos y, por lo tanto, la vida, de toda falsa y monumental totalidad, subordinándola a un sentido superior. Creer que los molinos de viento son gigantes es un error, pero no lo es la fe en los gigantes, o sea, la exigencia de valores que justifiquen la vida. La fidelidad a las cosas concretas, que no se deja deslumbrar por idealizaciones, es la auténtica guardiana de la utopía quijotesca que desea rescatar verdaderamente y no retóricamente al mundo de su insensatez. Esta es la sabiduría (Magris, 1999: 11) que puede dar entrada a los seres humanos a una madurez espiritual, a esa mayoría de edad racional que Kant había previsto en la época del Iluminismo.

La propuesta de Magris no es un modelo acabado. En ella juega con la oscilación del

rango que va de la utopía al desencanto (*ibid.*: 12) advirtiendo que los conceptos se contraponen pero deben soportarse y corregirse mutuamente. La redención prometida y fallida de las utopías tiene que rodearse de paciencia y modestia, con el convencimiento de que no se posee una fórmula perfecta y definitiva. Pensar que se ha llegado hasta el tope o que se ha logrado la victoria total es una peligrosa creencia. Todas las generaciones han tenido y tendrán la traumatizante experiencia de los primeros cristianos que esperaban la llegada del Paráclito, del Espíritu de la Consolación. Este no llegó en su época y no fue fácil enfrentar la desilusión. La salvación no aparece sino que siempre estará en camino hasta el fin de los tiempos. La conciencia de conocer esta realidad es el Desencanto, la figura del exilio de los dioses que Max Weber ha mostrado al describir la jaula que aprisiona al mundo en las rejas de una racionalidad inexorable, diagnóstico que se ve corregido por el mismo autor cuando aparece el tono esperanzador al tratar de los valores indemostrables pero irrenunciables del sentido de la vida.

Quien crea que el encanto es fácil (Magris, 1993: 13) será presa fácil de la reacción cínica cuando este sólo muestre sus indicios pero no su totalidad. En el desencanto, como una mirada que ha observado mucho, está la consabida melancolía del pecado original, de saber que el ser humano perdió su inocencia; pero también se encuentra la percepción de que el mundo puede llegar a ser encantador como el Edén y que los humanos, débiles y malvados, pueden tener la capacidad de ser generosos. El desencanto es un oximoron, una contradicción que el intelecto no puede resolver y que sólo la poesía puede expresar y custodiar. Una voz dice que la vida no tiene sentido pero su timbre profundo es el eco de ese mismo sentido. El desencanto que frena a la utopía refuerza su elemento fundamental: la esperanza.

Magris (1999: 10 y ss.) desglosa lo que podría llamarse una “Agenda de respuestas al desencanto”, en cuyo principio está la defensa de la memoria histórica pues sin ella no hay un sentido de la plenitud, complejidad y totalidad de la vida. Está, igualmente, el deseo de cambiar el mundo como la brújula que no debe dejar de ser observada. Allí se encuentra el rechazo al falso realismo que reemplaza la completa realidad por un remedo de ella, concediendo un sentido absoluto al presente y rechazando el poder de cambiar y ajustar las imperfecciones del mundo.

La más fuerte resistencia se debe establecer contra la doctrina de “extirpar la violencia con la misma violencia”, llamado el “sín-

drome de la guillotina”, ese horrible instrumento del poema de Victor Hugo, usada por los ancestros de Luis XVI de Francia y con la cual se decapitó a este monarca. La “violencia contra la violencia” lleva a cometer delitos que nadie puede justificar.

Utopía significa no rendirse ante el actual estado de cosas y luchar por lo que se quiere corregir. El despertar religioso (recordemos que esto lo escribe Magris en 1999), que a menudo lleva al fundamentalismo, tiene como función la de rescatar el sentido del “Otro” y recordar que la historia profana de los acontecimientos se cruza con la historia de los gritos pertenecientes a las víctimas que piden otra historia. Ser utópico es, asimismo, no olvidar a las víctimas anónimas de los siglos violentos pues el río de la historia arrastra y sumerge las pequeñas historias individuales, borrándolas de la memoria global.

El autor corrobora el sentido de la vida otorgado por la utopía. Don Quijote es grande porque no cree, contra todas las evidencias, que las cosas son como son, pero él sólo sería un peligro, como lo es la utopía cuando violenta la realidad, creyendo que la meta lejana ya ha sido alcanzada, cambiando de esta forma el sueño por la realidad e imponiéndolo brutalmente a los otros, como ha sucedido con las utopías totalitarias. Por ello, Don Quijote necesita a Sancho, quien comprende que el mundo no está completo ni es verdadero si no se va en busca de ilusiones. Igualmente, si el Quijote estuviese solo, se incrementaría la pobreza porque a sus gestos de caballero le faltarían los colores, sabores, alimento, sangre, sudor y, en resumen, el placer sensual de la existencia, sin el cual el heroísmo que les otorga un significado, sería una asfixiante prisión.

Como expresa Scaramuzza (1989: 63-64), Don Quijote y Sancho Panza representan, de modo diverso y complementario, la esperanza en la recuperación de los ideales de un mundo justo, exento de hipocresía y gobernado por la sencillez y otras virtudes más genuinas en el ser humano. El escudero refleja este sentimiento al desear el regreso a su libertad llana, pidiendo permiso para “buscar la vida pasada que lo resucite de la muerte presente”, cual individuo postmoderno, incluido en la sociedad espectáculo. Magris, a su vez (1999: 13), hace nacer la esperanza, no de una visión segura y optimista del mundo sino de la laceración de la existencia vivida y padecida, donde se crea la necesidad de rescatarla.

El problema radical en el mundo (*ibid.*: 14-15) –la insensatez–, exige un escrutinio a fondo para poder enfrentarlo mediante la esperanza de superarlo. Escritores como Charles Péguy, Gerardo Cunico y Ernst

Bloch confirman esta necesidad. En el *Pórtico del misterio de la segunda virtud*, Péguy consideraba la esperanza como la mayor virtud debido a que la inclinación a desesperarse es tan honda y fuerte que hace difícil reconquistar la ilusión de la infancia para ver los males que se tiene por doquier y, sin embargo, creer que en el futuro las cosas serán más amables. Cunico tiene a la esperanza como un conocimiento completo de las cosas, no sólo como son, sino como deben ser, de acuerdo con la plena realidad no desplegada y con las leyes del propio ser. Así se identifica con Bloch, al pensar que dentro de cada realidad hay un potencial posible de ser liberado de la prisión de la existencia.

El desencanto es la forma melancólica de la esperanza. Lleva dentro de sí al barroco “desengaño” como el doloroso despertar de la ilusión, a manera de negación de la persuasión, según Michelstaedter. La humanidad percibe la ausencia del sentido existencial y exige otra situación mediante el rescate mesiánico y revolucionario, con un lenguaje diferente cada vez. Sin embargo, esa exagerada aspiración de cambio se ve moderada por la desmitificación de los mitos que la acompañan. En ello hay coincidencia con Nietzsche, en la *Gaya ciencia*, citado por Vattimo, cuando expresa que “el verdadero sueño es la capacidad de soñar sabiendo que se sueña”.

En el libro de Ferdinand Raimund –*La corona mágica que se vuelve desventura*–, el protagonista recibe una vara que transforma la realidad pues quien ve el mundo con su luz sólo tiene esplendor y poesía, pero su poseedor conoce el truco y sabe que es una ilusión. La vara no es falsa. Quien la usa sin saber que sólo embellece el mundo, se engaña, pero quien la rechaza es obtuso porque el don hace comprender que la realidad no es ni sólo maravillas ni sólo miserias. Ese irónico juego de luces y sombras es una elusiva sabiduría que se identifica con el espíritu de la utopía y el desencanto, en cuya melodía de un fluir melancólico y misterioso como el del tiempo se encuentra el libro del encanto y la seducción de vivir.

BIBLIOGRAFÍA

- BRETON, PHILIPPE, 2000, *La utopía de la comunicación*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- DE LA RICA, CLAUDIO, 2000, *Entrevista a Claudio Magris*, Letras (internet).
- _____, (ed.), 2000, *Estudio sobre Claudio Magris*, Pamplona, Eunsas.
- KÜNG, HANS, 1990, *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, Trotta.
- LUZARRAGA, RAQUEL, 1999, “Aprender a decir sí o no”, entrevista a Claudio Magris, *Quimera*, 180.

MAGRIS, CLAUDIO, 1992, *Ítaca y más allá*, Caracas, Monte Ávila.

_____, 1993, *El anillo de Clarisse. Tradición y nihilismo en la literatura moderna*, Barcelona, Ediciones 62.

_____, 1997, "Internet: entre un mundo uniformado y un mundo mejor formado", entrevista en *El Malpensante*, No. 4.

_____, 1999, *Utopia e disincanto. Storie, speranze, illusioni del moderno*, Garzanti.

_____, 2003, reportaje de *El Cultural*.

_____, 2004, "Entre Italia y Alemania", *Elmundolibre.com*, entrevista (internet).

SCARAMUZZA, MARÍA, 1989, "La utopía de un mundo nuevo en Cervantes", *Anthropos*, No. 98-99.

TROUSSON, RAYMOND, 1979, *Historia de la literatura utópica*, Barcelona, Península.

VATTIMO, GIANNI, 1991, *Al di là del soggetto Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Milán, Feltrinelli.